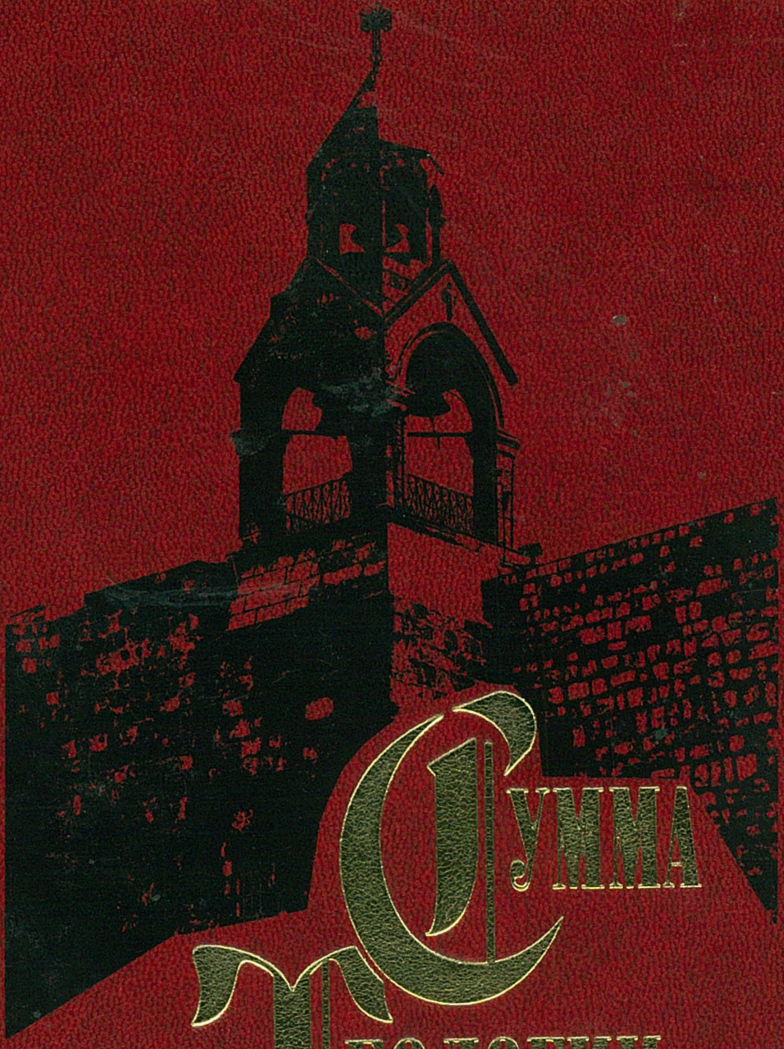
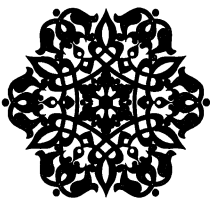
Фома Аквинский



Сумма теологии

Фома Аквинский

Сумма Теологии



Часть III
Вопросы 60-90

Киев
Ника-Центр
2015

УДК 1(092)
ББК 86.3
Ф76

Перевод, редакция и примечания С. И. Еремеева

Издание осуществлено при участии фирмы «Эльга»
тел./факс: (044) 502-62-70
www.elite.bz; e-mail:info@elga.kiev.ua

Фома Аквинский

Ф76 Сумма теологии. Часть III. Вопросы 60–90 / Фома Аквинский. – К. : Ника-Центр, 2015. – 504 с.

ISBN 978-966-521-662-9

ISBN 978-966-521-475-5 (Сумма теологии)

В третьем, последнем томе третьей части и вообще всей «Суммы теологии» Фомы Аквинского представлен незавершенный «Трактат о таинствах», в котором исследуются церковные таинства, черпающие свою действенность в воплотившемся Слове.

На русский язык переведено впервые.

УДК 1(092)
ББК 86.3

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

ФОМА АКВІНСЬКИЙ

Сума теології. Частина III. Питання 60–90

(Російською мовою)

Орігінал-макет О.В.Гашенко

Підписано до друку 15.04.2015. Формат 84x108/32. Папір офсетний. Друк офсетний. Умовн. друк. арк. 26,46. Тираж 450 пр. Зам. № 15-254.

ТОВ НВП «Ніка-Центр». 03680, Київ, вул. Кржижановського, 4.
т./ф. (044) 39-011-39; e-mail:psyhea9@gmail.com; www.nika-centre.kiev.ua
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру суб'єктів видавничої справи ДК №1399 від 18.06.2003

Віддруковано на ПАТ «ВІПОЛ». 03151, Київ, вул.Волинська, 60.
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру ДК №4404 від 31.08.2012

ISBN 978-966-521-662-9
ISBN 978-966-521-475-5 (Сумма теологии)

© Перевод, редакция, примечания. С.И.Еремеев, 2015
© "Ника-Центр", 2015

Вопрос 60

О ТАИНСТВАХ В ЦЕЛОМ [И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ] О ТОМ, ЧТО ЕСТЬ ТАИНСТВО

После рассмотрения того, что относится к тайне воплощенного Слова, нам предстоит рассмотреть церковные таинства, которые черпают свою действенность в воплотившем Себя Слове. Во-первых, мы исследуем таинства в целом; во-вторых, каждое таинство по отдельности.

Что касается первого, то рассмотрение будет пятичастным: во-первых, что есть таинство; во-вторых, о необходимости таинств; в-третьих, о следствиях таинств; в-четвертых, об их причине; в-пятых, об их количестве.

Под первым заглавием наличествует восемь пунктов: 1) является ли таинство своего рода знаком; 2) всякий ли знак чего-то священного является таинством; 3) является ли таинство знаком только какой-то одной вещи или же нескольких; 4) является ли таинство чувственным знаком; 5) нуждается ли таинство в какой-то конкретной чувственной вещи; 6) нуждается ли таинство в словесно выраженном обозначении; 7) необходимы ли конкретные слова; 8) допускают ли эти слова дополнение или изъятие.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ТАИНСТВО СВОЕГО РОДА ЗНАКОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что таинство не является своего рода знаком. В самом деле, «таинство» явно происходит от «освящения» (sacrando), что подобно тому, как «медикамент» происходит

от «исцеления» (medicando). Но это представляется природой причины, а не знаком. Следовательно, таинство скорее является своего рода причиной, а не своего рода знаком.

Возражение 2. Далее, таинство, похоже, означает что-то сокрытое, согласно сказанному [в Писании]: «Тайну (sacramentum) цареву прилично хранить» (Тов. 12, 7); и еще: «В чем состоит домостроительство тайны (sacramenti), сокрывавшейся от вечности в Боге» (Еф. 3, 9). Но то, что сокрыто, представляется чуждым природе знака, поскольку, по словам Августина, «знак есть предмет, который возбуждает в уме нашем представление сверх собственного вида, воздействующего на наши чувства»[1]. Следовательно, похоже, что таинство не является своего рода знаком.

Возражение 3. Далее, присягу подчас называют таинством; так, в «Декреталиях» сказано: «Детей, еще не достигших возможности пользоваться разумом, не должно обязывать клясться, ибо всякий, кто единожды нарушил присягу, не может впредь ни призываться в свидетели, ни быть допущенным к таинству», то есть к присяге. Но присяга не является своего рода знаком; следовательно, похоже, что не является знаком и таинство.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «видимая жертва представляет собою таинство, то есть священный знак жертвы невидимой»[2].

Отвечаю: все, что определено к одному, пусть даже поразному, может быть поименовано этим [одним]. Так, благодаря наличествующему в животном здоровью не только само животное, будучи субъектом здоровья, называется здоровым, но здоровыми называют и медицину (как создающую здоровье), и диету (как поддерживающую здоровье), и мочу (как свидетельствующую о здоровье). Поэтому что-либо может называться «таинством» по причине наличия в нем либо некой сокрытой святости, и в этом смысле таинство есть «священная тайна», либо некоего отношения к этой святости, каковое отношение может быть отношением причины, знака или чего-то еще. Ныне же мы говорим об особых таинствах, которые предполагают наличие свойства знака, и потому они являются своего рода знаками.

Ответ на возражение 1. Поскольку медицина является действенной причиной здоровья, постольку все, что именуется от медицины, должно быть отнесено к первой активной причине, и потому медикамент подразумевает некоторую причинную связь.

Но святость, от которой получило свое имя таинство, в данном случае является не действенной, а скорее формальной или конечной причиной. Следовательно, таинство не обязательно должно подразумевать некоторую причинность.

Ответ на возражение 2. В этом аргументе таинство рассматривается в смысле «священной тайны». Затем, не только божественную, но и царскую тайну считают священной и таинством; так это потому, что древние называли все то, над чем никак нельзя учинять насилия (например, городские стены или высокопоставленных лиц), святым или священным. Поэтому те божественные или человеческие тайны, которые незаконно разглашать, делая их известными кому бы то ни было, называются «священными тайнами» или «таинствами».

Ответ на возражение 3. Присяга тоже некоторым образом относится к священным вещам, а именно в той мере, в какой она бывает засвидетельствована чем-то священным. В указанном смысле ее называют таинством, но никак не в том, в котором мы говорим о таинствах в настоящем случае. Таким образом, слово «таинство» используется здесь не соименно, а по аналогии, то есть по причине различного отношения к одной и той же вещи, а именно к чему-то священному.

Раздел 2

ВСЯКИЙ ЛИ ЗНАК ЧЕГО-ТО СВЯЩЕННОГО ЯВЛЯЕТСЯ ТАИНСТВОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не всякий знак чего-то священного является таинством. В самом деле, все чувственные твари являются знаками чего-то священного, согласно сказанному [в Писании]: «Невидимое Его... чрез рассматривание творений видимы» (Рим. 1, 20). Однако все чувственные вещи не могут быть названы таинствами. Следовательно, не всякий знак чего-то священного является таинством.

Возражение 2. Далее, все, что делалось в соответствии со Старым Законом, было образом Христа, «Святого Святых» (Дан. 9, 24), согласно сказанному [в Писании]: «Все это происходило с ними, как образы» (1 Кор. 10, 11); и еще: «Это есть тень будущего, а тело – во Христе» (Кол. 2, 17). Однако все те дела, которые делались ветхозаветными отцами, равно как и все обряды Закона, как было показано выше (II-I, 101, 4), являлись таинствами

только в некоторых особых случаях. Следовательно, похоже, что не всякий знак чего-то священного является таинством.

Возражение 3. Далее, и в Новом Завете есть немало такого, что делается в ознаменование чего-то священного, например окропление святой водой, освящение алтаря и тому подобное, но при этом оно не считается таинством. Следовательно, не всякий знак чего-то священного является таинством.

Этому противоречит следующее: определение и определяемая им вещь сказываются друг о друге. Но некоторые определяют таинство как «знак чего-то священного»; более того, это со всей несомненностью явствует из вышеприведенных (1) слов Августина. Следовательно, похоже, что всякий знак чего-то священного является таинством.

Отвечаю: знаки подаются тем людям, которым присуще обнаруживать неизвестное через посредство известного. Таким образом, таинство в строгом смысле этого слова суть знак того священного, которое касается человека; поэтому таинство в том строгом смысле этого слова, в каком мы рассматриваем его теперь, определяется как «знак того священного, посредством которого освящаются люди».

Ответ на возражение 1. Чувственные твари обозначают нечто священное, а именно премудрость и благость Божии, но как такие, которые святы сами по себе, а не как такие, через посредство которых освящаемся мы. Поэтому они не могут называться таинствами в том смысле, в каком мы рассматриваем таинства в настоящем случае.

Ответ на возражение 2. Некоторые относящиеся к Ветхому Завету вещи обозначали святость Христа как святого в самом Себе, а некоторые обозначали Его святость как причину святости нашей. Именно последние, например жертва пасхального агнца, которая прообразовывала освящающую нас жертву Христа, и тому подобные в строгом смысле слова являются таинствами Старого Закона.

Ответ на возражение 3. Вещи именуются со стороны своей цели и состояния завершенности. Но целью является не расположенность, а совершенство. Поэтому таинством называется не то, что означает расположение к святости (ведь именно об этом идет речь в возражении), а только то, что означает совершенство святости в человеке.

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ТАИНСТВО ЗНАКОМ ТОЛЬКО ЧЕГО-ТО ОДНОГО?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что таинство является знаком только чего-то одного. В самом деле, то, что обозначает множество, является двусмысленным знаком и, следовательно, может ввести в заблуждение, как это имеет место в случае двусмысленных слов. Но в христианской религии не должно быть никакого заблуждения, согласно сказанному [в Писании]: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением» (Кол. 2, 8). Следовательно, похоже, что таинство не является знаком нескольких вещей.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (2), таинство означает то священное, посредством которого освящаются люди. Но существует только одна причина человеческой святости, а именно кровь Христова, согласно сказанному [в Писании]: «Иисус, дабы освятить людей кровию Своею, пострадал вне врат» (Евр. 13, 12). Следовательно, похоже, что таинство не означает нескольких вещей.

Возражение 3. Далее, мы уже показали (2), что таинство в строгом смысле этого слова означает самую цель святости. Но целью святости является вечная жизнь, согласно сказанному [в Писании]: «Плод ваш есть святость, а конец – жизнь вечная» (Рим. 6, 22). Следовательно, похоже, что таинства означают только одну вещь, а именно вечную жизнь.

Этому противоречит следующее: в таинстве евхаристии, по мнению Августина, обозначены две вещи, а именно истинное тело Христа и мистическое тело Христа.

Отвечаю: как уже было сказано (2), таинством в строгом смысле этого слова является то, что определено к обозначению нашего освящения, в котором можно усматривать три вещи, а именно: самую причину нашего освящения, каковая суть страсти Христовы, форму нашего освящения, каковая суть благодать и добродетели, и конечную цель нашего освящения, каковая суть жизнь вечная. И все это обозначено таинствами. Следовательно, таинство есть знак, который является и напоминанием о прошлом, а именно о страстях Христовых; и знаком того, что произведено в нас страстями Христовыми, а именно благодати; и предзнаменованием, предвозвещающим грядущую славу.

Ответ на возражение 1. Знак является двусмысленным и могущим ввести в заблуждение тогда, когда он означает множество не упорядоченных в отношении друг друга вещей. Но когда знак означает взаимно упорядоченное множество, образующее нечто одно, тогда он однозначен и лишен какой бы то ни было двусмысленности; например, слово «человек» означает душу и тело, которые вместе образуют человеческую природу. И точно так же таинство означает три вышеуказанные вещи, которые в определенном порядке образуют одно.

Ответ на возражение 2. Коль скоро таинство означает то, что освящает, оно необходимо должно означать и то следствие, которое подразумевается в причине освящения как таковой.

Ответ на возражение 3. Для таинства достаточно означать то совершенство, которое состоит в форме, и вовсе не необходимо означать только то совершенство, каковое суть цель.

Раздел 4

ВСЕГДА ЛИ ТАИНСТВО ЯВЛЯЕТСЯ ЧЕМ-ТО ЧУВСТВЕННЫМ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что таинство не всегда является чем-то чувственным. В самом деле, по мнению Философа, всякое следствие является знаком своей причины[3]. Но подобно тому, как существуют чувственные следствия, существуют так же и интеллигибельные следствия; так, наука является следствием доказательства. Следовательно, не каждый знак является чувственным. Затем, то, что необходимо для таинства, является знаком чего-то священного, посредством которого, как было показано выше (2), освящаются люди. Следовательно, таинство не нуждается в чем-либо чувственном.

Возражение 2. Далее, таинства принадлежат царству Божию и поклонению Божеству. Но чувственные вещи, похоже, не принадлежат божественному поклонению, поскольку нам сказано, что «Бог есть Дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин. 4, 24); и еще, что «царствие Божие – не пища и питье» (Рим. 14, 17). Следовательно, таинства не нуждаются в чувственных вещах.

Возражение 3. Далее, Августин говорит, что «чувственные вещи являются наименьшими из благ, поскольку и без них человек может жить праведно». Но таинства, как будет показано

ниже (61, 1), необходимы для спасения человека, и потому без них человек не может жить праведно. Следовательно, таинства не нуждаются в чувственных вещах.

Этому противоречит следующее: Августин говорит, что «слово соединяется со стихией и образуется таинство»[4], имея при этом в виду воду, которая является чувственной стихией. Следовательно, чувственные вещи необходимы для таинств.

Отвечаю: божественная Премудрость предумышляет о каждой вещи согласно ее модусу, в связи с чем читаем, что она «все устрояет на пользу» (Прем. 8, 1); и еще нам сказано, что она дала «каждому – по его силе» (Мф. 25, 15). Затем, человеку по природе свойственно познавать интеллигибельное через посредство чувственного, а знак есть не что иное, как то, посредством чего человек познает что-то еще. Таким образом, коль скоро обозначаемые таинствами священные вещи являются духовными и интеллигибельными благами, посредством которых освящается человек, из этого следует, что священные знаки заключены в чувственных вещах, что подобно тому, как в божественных Писаниях духовные вещи представлены нам под обликом вещей чувственных. Следовательно, такие чувственные вещи необходимы для таинств, о чем читаем в книге Дионисия «О небесной иерархии»[5].

Ответ на возражение 1. Свое имя и определение вещь получает по преимуществу от того, что свойственно ей первично и сущностно, а не через посредство чего-то еще. Затем, чувственное следствие, будучи первичным и непосредственным объектом человеческого познания (поскольку все наши знания проистекают из чувств), по самой своей природе приводит к познанию чего-то еще, тогда как интеллигибельные следствия не таковы, чтобы приводить нас к познанию чего-то еще иначе, как только в той мере, в какой они явлены нам через посредство какой-то другой вещи, то есть чего-то чувственного. По этой причине знаком в первую очередь и по преимуществу называется то, что представляется чувствам, в связи с чем Августин говорит, что «знак есть то, что воздействует на чувства помимо вида, заставляя приходить на ум нечто иное»[6]. Интеллигибельные же следствия бывают причастными природе знака постольку, поскольку обозначаются посредством каких-либо знаков. И точно так же кое-что из того, что не является чувственным, называется своего рода таинством постольку, поскольку оно обозначено некоторыми чувственными вещами, о чем мы поговорим ниже (63, 1, 3; 73, 6; 74, 1).

Ответ на возражение 2. Чувственные вещи принадлежат поклонению или царству Божию не со стороны своей природы, а как знаки составляющих царство Божие духовных вещей.

Ответ на возражение 3. В данном случае Августин говорит о чувственных вещах со стороны их природы, а не как об используемых для обнаружения являющихся высшими благами духовных вещей.

Раздел 5

НУЖДАЕТСЯ ЛИ ТАИНСТВО В КОНКРЕТНЫХ ВЕЩАХ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что таинство не нуждается в конкретных вещах. Ведь мы уже показали (4), что чувственные вещи необходимы для таинств ради обозначения. Но ничто не препятствует обозначению одной и той же вещи посредством самых разных чувственных вещей; так, в Священном Писании Бог метафорически обозначается иногда – камнем (2 Цар. 22, 2; Зах. 3, 9; 1 Кор. 10, 4; Откр. 4, 3), иногда – львом (Ис. 31, 4; Откр. 5, 5), иногда – солнцем (Ис. 60, 19, 20; Мал. 4, 2), иногда – чем-то еще. Таким образом, дело представляется так, что одному и тому же таинству могут подобать различные вещи. Следовательно, таинство не нуждается в конкретных вещах.

Возражение 2. Далее, здоровье души важнее здоровья тела. Но в определенных к здоровью тела телесных лекарствах одно в случае его отсутствия может быть заменено другим. Следовательно, в определенных к здоровью души духовных лекарствах, каковыми являются таинства, одно в случае его отсутствия тем более может быть заменено другим.

Возражение 3. Далее, согласно божественному Закону ничто не должно препятствовать спасению людей, и уж тем более ничто не должно [препятствовать этому] согласно закону Христа, Который пришел ради спасения всех. Затем, в состоянии Закона для таинств не требовалась природа конкретной вещи, но было достаточно обета, как это явствует из сказанного в [книге] «Бытие» о том, что Иаков дал обет приносить Богу десятины и умилостивительные жертвы (Быт. 28, 20 – 22). Следовательно, похоже, что в соответствии с Новым Законом человека тем более не должно ограничивать необходимостью использовать в таинствах ту или иную конкретную вещь.

Этому противоречат следующие слова Господа: «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в царствие Божие» (Ин. 3, 5).

Отвечаю: в совершении таинств можно усматривать две вещи, а именно поклонение Богу и освящение человека; первое подобает человеку как отнесенное к Богу, а второе подобает Богу в отношении человека. Затем, кто-либо вправе принимать решение только относительно того, что находится в его власти, но никак не относительно того, что находится во власти другого. И коль скоро освящение человека находится во власти освящающего Бога, то необходимое для освящения человека должно определяться божественным установлением, а не решением человека. Поэтому в таинствах Нового Закона, благодаря которым освящается человек, согласно сказанному [апостолом] о том, что вы «омылись, ... освятились» (1 Кор. 6, 11), нам надлежит использовать то, что определено божественным установлением.

Ответ на возражение 1. Хотя одно и то же может быть обозначено разными знаками, тем не менее, решать, какой именно знак должно использовать, подобает обозначающему. Но именно Бог являет нам духовное посредством чувственного в таинствах и посредством притч в Писаниях. Поэтому подобно тому, как притчи для обозначения духовных вещей в тех или иных местах Священного Писания выбраны по решению Святого Духа, точно так же и то, что именно должно использоваться для их обозначения в том или ином таинстве определяется по божественному установлению.

Ответ на возражение 2. Чувственные вещи наделены естественными способностями, содействующими телесному здоровью, и потому если какие-то две вещи обладают одинаковой действенностью, мы можем использовать любую из них. К освящению же они определяются не присущей им по природе силой, а силой божественного установления. Поэтому нужные для таинств чувственные вещи должны были быть определены Богом.

Ответ на возражение 3. Как говорит Августин, различные таинства соответствуют различным временам подобно тому, как и различные времена обозначаются глаголами различной формы, а именно настоящей, прошедшей и будущей[7]. Таким образом, подобно тому, как в состоянии естественного закона человек подвигался к поклонению Богу посредством внутренней интуиции и без какого бы то ни было внешнего закона, точно так же и необходимые для поклонения Богу чувственные вещи определялись

[тогда] посредством внутренней интуиции. Позднее возникла необходимость дать [человеку] Закон: как потому, что естественный закон был омрачен человеческими грехами, так и для того, чтобы явственней обнаружить освящающую человечество благодать Христа, вследствие чего потребовалось определить и те вещи, которые люди должны использовать в таинствах. Но это нисколько не сузило путь спасения, поскольку нужные для таинств вещи либо принадлежат всем, либо легкодоступны.

Раздел 6

НУЖНЫ ЛИ СЛОВА ДЛЯ ОБОЗНАЧЕНИЯ ТАИНСТВ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что для обозначения таинств слова не нужны. В самом деле, Августин говорит: «Что есть телесное таинство, как не своего рода видимое слово?»[8]. Поэтому добавлять слова к чувственным вещам в таинствах есть то же, что добавлять слова к словам. Но это излишне. Следовательно, для обозначения таинств достаточно чувственных вещей, а слова не нужны.

Возражение 2. Далее, таинство есть нечто одно, а сделать нечто одно из разнородного представляется невозможным. И коль скоро чувственные вещи и слова относятся к разным родам (ведь чувственные вещи производятся природой, а слова – разумом), то, похоже, для таинств достаточно чувственных вещей, а слова не нужны.

Возражение 3. Далее, таинства Нового Закона пришли на смену таинствам Закона Старого, поскольку, по словам Августина, «первые были установлены, когда последние были отменены»[9]. Но в таинствах Старого Закона не использовались какие-либо конкретные слова. Следовательно, таинства Нового Закона тоже в них не нуждаются.

Этому противоречит следующее: апостол говорит: «Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее (чтобы освятить ее, очистив "банею водною" посредством Слова)» (Еф. 5, 25, 26); и Августин говорит: «Слово соединяется со стихией и образуется таинство»[10].

Отвечаю: как уже было сказано (2), таинства являются знаками человеческого освящения. Поэтому их можно рассматривать трояко, причем при любом способе рассмотрения приличествует добавлять слова к чувственным знакам. Так, во-первых, их можно

рассматривать со стороны причины освящения, а именно воплотившегося Слова, с Которым таинства некоторым образом сообразуются благодаря тому, что в них слово соединяется с чувственным знаком так же, как в тайне Воплощения Слово Божие соединилось с чувственной плотью.

Во-вторых, таинства можно рассматривать со стороны освящаемого человека, состоящего из души и тела, с которым целительность таинства согласована так, что воздействует на тело посредством чувственной стихии, а на душу – посредством веры в слова. Поэтому Августин, комментируя сказанное [в евангелии от Иоанна]: «Вы – уже очищены чрез слово», и так далее (Ин. 15, 3), говорит: «Откуда берется у воды такая сила, что прикосновением к телу она очищает сердце, как не от силы слова? Но не постольку, поскольку его произносят, а поскольку ему верят»[11].

В-третьих, таинство можно рассматривать со стороны его священного значения. Но слова, как пишет Августин, «держат у людей первенство в обозначении»[12], поскольку слова могут быть образованы различными способами с целью выражения различных умственных понятий, и потому наши мысли точнее всего выражаются посредством слов. Поэтому для того, чтобы обеспечить совершенство священного значения, было необходимо установить значение чувственных вещей посредством некоторых слов. Так, вода может означать и очищение в силу своей влажности, и освежение в силу своей прохладности, но когда мы слышим: «Я крещу тебя», то сразу же понимаем, что вода используется для крещения и означает очищение души.

Ответ на возражение 1. Чувственные стихии таинств названы словами по некоторой аналогии, а именно потому, что они причастны своего рода обозначающей способности, которая, как уже было сказано, по преимуществу присуща самим словам. Следовательно, добавление слов к видимой стихии в таинствах не является чем-то излишним, поскольку, как мы показали выше, одно служит определением другого.

Ответ на возражение 2. Хотя слова и другие чувственные вещи неоднородны со стороны природы, тем не менее, им общо то, что они обозначают, причем словесное [обозначение] более совершенно, чем [обозначение] посредством других вещей. Таким образом, в таинствах слова и вещи соединяются для образования одной вещи наподобие формы и материи в том смысле, в каком слова, как уже было сказано, завершают означивание вещей. При этом под словами понимаются также и некоторые чувственные действия, такие как очищение, помазание и тому подобные, по-

скольку, прилагаясь к вещам, они сообщают такое же значение [что и слова].

Ответ на возражение 3. Как говорит Августин, таинства исполнившегося должны отличаться от таинств того, что имеет исполниться в будущем[13]. Но таинства Старого Закона предвозвещали пришествие Христа. Следовательно, они не обозначали Христа столь явственно, как таинства Нового Закона, которые имеют свое начало в Самом Христе и, как было указано выше, в определенном смысле сообразованы с Ним. Однако и в Старом Законе вместе с относящимися к поклонению Богу вещами использовались некоторые слова, причем как отправляющими таинства священниками, согласно сказанному: «Так благословляйте сынов Израилевых, говоря им: "Да благословит тебя Господь..."», и так далее (Чис. 6, 23, 24), так и теми, кто причащался таинствам, согласно сказанному: «Сегодня исповедую пред Господом, Богом твоим...», и так далее (Вт. 26, 3).

Раздел 7

НУЖНО ЛИ ИСПОЛЬЗОВАТЬ В ТАИНСТВАХ КОНКРЕТНЫЕ СЛОВА?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в таинствах не нужно использовать конкретные слова. Ведь сказал же Философ, что «слова не одни и те же у всех»[14]. Но спасение, которого стремятся достичь через посредство таинств, одно и то же для всех. Следовательно, для таинств конкретные слова не нужны.

Возражение 2. Далее, слова, как было показано выше (6), необходимы для таинств постольку, поскольку они являются основными средствами означивания. Но нередко различные слова означают одно и то же. Следовательно, для таинств конкретные слова не нужны.

Возражение 3. Далее, порча чего-либо изменяет его вид. Затем, при произнесении слов происходит некоторое искажение, однако это вряд ли препятствует следствию таинства, в противном случае освещаемые таинствами невежды и заики подчас делали бы их недействительными. Следовательно, похоже, что таинства не нуждаются в конкретных словах.

Этому противоречит следующее: Господь использовал конкретные слова при освящении таинства евхаристии, когда сказал: «Сие есть Тело Мое» (Мф. 26, 26). И точно так же Он предписал

Своим ученикам крестить, используя конкретные слова, сказав: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца, и Сына, и Святого Духа» (Мф. 28, 19).

Отвечаю: как уже было сказано (6), в таинствах слова выступают в качестве формы, а чувственные вещи – в качестве материи. Но во всем, что состоит из материи и формы, началом конкретизации служит форма, которая является, так сказать, целью и пределом материи. Поэтому для бытия вещи необходимость в конкретной форме предшествует необходимости в конкретной материи; в самом деле, вот эта материя требуется для того, чтобы она могла соответствовать этой вот форме. И коль скоро таинства нуждаются в конкретных чувственных вещах как в своего рода священной материи, то тем более они нуждаются в конкретной словесной форме.

Ответ на возражение 1. Как говорит Августин, действенность слова в таинствах связана не с тем, «что его произносят», то есть не с внешним звучанием голоса, а с тем, что «ему верят» согласно подкрепленному верой смыслу[15]. А этот смысл, конечно же, один и тот же для всех, хотя звучание слов у разных людей может разниться. Поэтому независимо от того, на каком языке выражается этот смысл, таинство сохраняет свою завершенность.

Ответ на возражение 2. Хотя в любом языке различные слова подчас могут означать одно и то же, тем не менее, только об одном из таких слов можно сказать, что оно используется по преимуществу и им, как правило, обозначают эту вот частную вещь. Именно таким должно быть то слово, которое надлежит использовать для священного означивания. Ведь и из множества чувственных вещей для священного означивания выбирается только та, которую принято использовать в действии, посредством которого обозначается следствие таинства. Так, вода чаще всего используется людьми для телесного очищения, посредством которого обозначается очищение духовное, по каковой причине вода выбрана в качестве материи крещения.

Ответ на возражение 3. Если тот, кто исказил произнесение священных слов, сделал это намеренно, то он, похоже, не хотел делать то, что предписывает Церковь, вследствие чего, похоже, таинству недостает полноты. Далее, если он сделал это вследствие ошибки или обмолвки, и если при этом он настолько неправильно произнес слова, что они утратили смысл, то и в таком случае таинство представляется неполным. В первую очередь это касается тех случаев, когда неправильное произнесение при-

ходится на начало слова, как, например, если бы кто-то вместо «in nomine Patris» сказал «in nomine matris». Однако если из-за неправильного произнесения смысл слов не утрачивается, то таинство является исполненным. Чаще всего это имеет место при неправильном произнесении окончания слова, как, например, если бы кто-то сказал «patrias et filias». В самом деле, хотя таким образом неправильно произнесенные слова и утрачивают изначальный смысл, тем не менее, мы усваиваем им этот смысл, следуя общепринятым оборотам речи. Так что хотя чувственное звучание и претерпевает изменение, однако сам смысл сохраняется.

Все вышесказанное о различных неправильных произнесениях слов в начале или в конце справедливо постольку, поскольку у нас изменение в начале слова изменяет его значение, в то время как изменение в конце в большинстве случаев такого изменения не производит, тогда как у греков при сопряжении глаголов смысл изменяется и [при изменении] в окончании слова.

Таким образом, главным является то, насколько велика обусловленная неправильным произнесением порча, поскольку она может быть как столь незначительной, что вообще не изменяет смысла слова, так и столь большой, что полностью его уничтожает, и последнее чаще всего имеет место [при изменении] в начале слова, а первое – в окончании.

Раздел 8

ДОПУСТИМО ЛИ ПРИБАВЛЯТЬ ЧТО-ЛИБО К СЛОВАМ, СОСТАВЛЯЮЩИМ СВЯЩЕННУЮ ФОРМУ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что недопустимо что-либо прибавлять к словам, составляющим священную форму. В самом деле, эти священные слова не менее важны, чем слова Священного Писания. Но прибавлять что-либо к словам Священного Писания или убавлять от них недопустимо, в связи с чем читаем: «Не прибавляйте к тому, что я заповедую вам, и не убавляйте от того» (Вт. 4, 2); и еще: «Я также свидетельствую всякому, слышащему слова пророчества книги сей: "Если кто приложит что к ним, – на того наложит Бог язвы, о которых написано в книге сей; и если кто отнимет что от слов книги пророчества сего, – у того отнимет Бог участие в книге жизни"» (Откр. 22, 18, 19). Следовательно,

похоже, что прибавлять что-либо к священной форме или что-либо убавлять от нее недопустимо.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (6), в таинствах слова являются своего рода формой. Но всякое прибавление или убавление в форме изменяет вид подобно тому, как это имеет место в случае чисел[16]. Следовательно, похоже, что если прибавить что-либо к священной форме или убавить от нее, то таинство станет другим.

Возражение 3. Далее, для священной формы необходимо не только заданное количество слов, но так же и то, чтобы эти слова произносились в определенном порядке и без заминок. Следовательно, если бы таинство не становилось недействительным вследствие прибавления или убавления слов, то точно так же было бы дозволительно изменять порядок слов или прерываться.

Этому противоречит следующее: некоторые вставляют в форму таинства слова, которые не используют другие: так, крещение у латинян сопровождается словами: «Я крещу тебя во имя Отца, и Сына, и Святого Духа», тогда как у греков принято крестить со словами: «Крещается раб Божий такой-то во имя Отца...», и так далее. И тем не менее оба таинства имеют силу. Следовательно, прибавлять что-либо к священной форме или что-либо убавлять от нее допустимо.

Отвечаю: говоря обо всех тех изменениях, которые могут иметь место в священных формах, следует обращать внимание на два момента. Один – со стороны произносящего слова человека, намерение которого неотъемлемо от таинства, что будет разъяснено нами ниже (64, 8). Поэтому если он путем добавления или умалчивания желает исполнить обряд, отличный от установленного Церковью, то в таком случае таинство представляется недействительным, поскольку его намерением, похоже, было сделать не то, что делает Церковь.

Другим требующим рассмотрения моментом является значение слов. В самом деле, коль скоро слова, как уже было сказано (7), производят в таинствах следствия в соответствии с сообщаемым ими смыслом, необходимо учитывать, уничтожает ли изменение слов сущностный смысл сказанного, в каковом случае таинство нельзя считать совершенным. Но очевидно, что при умалчивании какой-либо субстанциальной части священной формы сущностный смысл слов уничтожается и, следовательно, таинство является недействительным. Поэтому Дидим говорит:

«Если кто покусится крестить с опущением одного из предписанных имен», то есть Отца, Сына и Святого Духа, «он будет крестить несовершенно»[17]. Но если опущенное не является субстанциальной частью формы, то такое опущение не уничтожает ни сущностного смысла слов, ни совершенства таинства. Так, если в евхаристической форме: «Сие есть тело Мое», опускается слово «есть», то это не уничтожает сущностного смысла слов и, следовательно, не обусловливает недействительности таинства, хотя, возможно, опустивший является виновным в грехе небрежения или непочтения.

Кроме того, можно уничтожить сущностный смысл слов посредством прибавления, как, например, если бы кто-то сказал: «Я крещу тебя во имя Отца, Который больше, и Сына, Который меньше», как принято крестить у ариан; такое прибавление, конечно, делает таинство недействительным. Но если прибавление таково, что не уничтожает сущностный смысл, то таинство не становится недействительным. И при этом неважно, сделано ли это прибавление в начале, середине или конце; так, например, если бы кто-то сказал: «Я крещу тебя во имя Отца, Вседержителя, и единородного Сына, и Святого Духа, Утешителя», то крещение бы совершилось; и точно так же, если бы кто-то сказал: «Я крещу тебя во имя Отца, и Сына, и Святого Духа», а затем призвал на помощь Приснодеву, то крещение бы совершилось.

Однако если бы кто-то сказал: «Я крещу тебя во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, и Приснодевы Марии», то это могло бы обусловить недействительность крещения, в связи с чем читаем: «Разве Павел распялся за вас? Или во имя Павлово вы крестились?» (1 Кор. 1, 13). Оно было бы недействительным, если бы намерением было крестить во имя Приснодевы как во имя освящающей крещение Троицы, поскольку это было бы противно вере, вследствие чего таинство не имело бы силы. Но если за добавлением [слов] «во имя Приснодевы» стояло намерение указать не то, что имя Приснодевы производит что-либо в крещении, а то, что ее заступничество может помочь крестящемуся сохранить благодать крещения, то в таком случае таинство не представляется недействительным.

Ответ на возражение 1. Недопустимо прибавлять что-либо к словам Священного Писания в том случае, если это касается смысла; вместе с тем теологи, стремясь истолковать Священное Писание, прибавили немало слов. Как бы то ни было, недопустимо прибавлять к Священному Писанию слова так, как если бы эти слова были его частью, что равнозначно подлогу. Последнее было

бы подобно тому, как если бы кто-нибудь осмелился утверждать, что священной форме присуще то, что ей чуждо.

Ответ на возражение 2. Слова принадлежат священной форме по причине обозначаемого ими смысла. Поэтому любое добавление или умалчивание слов, которое ничего не меняет в сущностном смысле, не уничтожает сущности таинства.

Ответ на возражение 3. Если слова прерываются настолько, что это прерывает намерение говорящего, то священный смысл уничтожается, а вместе с ним – и действительность таинства. Однако если заминка невелика и намерение и смысл слов не утрачиваются, то ничего подобного не происходит.

То же самое можно сказать и в отношении изменения в порядке слов. В самом деле, если оно уничтожает смысл слов, как, например, когда отрицание вместо предшествования слову последует ему, то это делает таинство недействительным. Но если изменение порядка не влечет за собой изменения смысла слов, согласно изречению Философа: «Переставленные имя и глагол обозначают одно и то же»[18], то таинство остается действительным.

О НЕОБХОДИМОСТИ ТАИНСТВ

Далее мы исследуем необходимость таинств, относительно чего будет рассмотрено четыре пункта: 1) необходимы ли таинства для спасения человека; 2) были ли они необходимы в предшествовавшем греху состоянии; 3) были ли они необходимы в состоянии между грехопадением и [пришествием] Христа; 4) были ли они необходимы после [пришествия] Христа.

Раздел 1

НЕОБХОДИМЫ ЛИ ТАИНСТВА ДЛЯ СПАСЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что для спасения человека таинства не нужны. Ведь сказал же апостол, что «телесное упражнение – мало полезно» (1 Тим. 4, 8). Но ритуалы таинств являются телесными упражнениями, поскольку, как мы уже показали (60, 6), совершение таинств сопряжено с означиванием чувственными вещами и словами. Следовательно, для спасения человека таинства не нужны.

Возражение 2. Далее, апостолу было сказано: «Довольно для тебя благодати Моей» (2 Кор. 12, 9). Но если бы таинства были необходимы для спасения, то ее было бы не достаточно. Следовательно, для спасения человека таинства не нужны.

Возражение 3. Далее, при наличии достаточной причины следствие, похоже, ни в чем более не нуждается. Но страсти Христовы являются достаточной причиной нашего спасения; так, апостол говорит: «Если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасемся жизнью Его» (Рим. 5, 10). Следовательно, для спасения человека таинства не нужны.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Люди не могут иначе объединиться в какой бы то ни было религии, истинной или ложной, кроме как посредством видимых знаков, то есть таинств»[1]. Но для спасения необходимо, чтобы люди объединились во имя единой истинной религии. Следовательно, для спасения человека необходимы таинства.

Отвечаю: таинства необходимы для спасения человека по трем причинам. Первая связана с состоянием природы человека, которое таково, что к духовному и интеллигибельному он должен восходить через посредство телесного и чувственного. Но божественное Провидение наделяет каждого в соответствии с потребностями его состояния. Поэтому божественная Премудрость надлежащим образом обеспечивает человека необходимыми для спасения средствами, а именно телесными и чувственными знаками, которые мы называем таинствами.

Вторая причина связана с состоянием человека, который, согрешив, поработил себя своей расположенностью к телесным вещам. Затем, требуемое для исцеления человека средство должно достигать той его части, на которую воздействует болезнь. Поэтому Богу приличествовало обеспечить человека духовным лекарством через посредство некоторых телесных знаков; в самом деле, если бы человеку было предложено нечто духовное, которое не было бы окутано [таинственными] покровами[2], то его поглощенный материальным миром ум не смог бы приложиться к нему.

Третья причина связана с тем, что человек склонен определять свою деятельность по преимуществу к материальным вещам. Поэтому, коль скоро человеку было бы слишком трудно полностью абстрагироваться от телесных действий, в таинствах ему были предложены некоторые телесные упражнения, посредством которых он мог бы научиться избегать суеверных практик, связанных с поклонением демонам и другими греховными делами погибели.

Таким образом, из этого следует, что благодаря учреждению таинств человек наставляется сообразно своей природе посредством чувственных вещей; он смиряется и признает свою порабощенность телесным, когда видит, что через его посредство он получает помощь, и даже избегает телесной пагубы благодаря целительным упражнениям таинств.

Ответ на возражение 1. Телесное упражнение как таковое мало полезно, однако то упражнение, которое используется в таинствах, не просто телесно, но и до некоторой степени духовно, а именно в своем означивании и каузальности.

Ответ на возражение 2. Благодать Божия является достаточной причиной спасения человека. Но Бог сообщает человеку благодать так, как тому подобает. Поэтому человек нуждается в таинствах для того, чтобы он мог обрести благодать.

Ответ на возражение 3. Страсти Христовы являются доста-

точной причиной спасения человека, но это вовсе не означает, что для него не нужны таинства. В самом деле, действенность таинств зиждется на страстях Христовых, а страсти Христовы, так сказать, прилагаются к человеку через посредство таинств, согласно сказанному апостолом: «Все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились» (Рим. 6, 3).

Раздел 2

БЫЛИ ЛИ НУЖНЫ ЧЕЛОВЕКУ ТАИНСТВА ДО ЕГО ГРЕХОПАДЕНИЯ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек нуждался в таинствах и до своего грехопадения. В самом деле, как уже было сказано (1), человек нуждается в таинствах для того, чтобы он мог обрести благодать. Но благодать, как было показано в первой части (I, 95, 4), была нужна человеку даже в состоянии невинности. Следовательно, в том состоянии были нужны и таинства.

Возражение 2. Далее, выше (1) мы показали, что таинства подобают человеку в связи с состоянием человеческой природы. Но грехопадение не изменило природу человека. Следовательно, похоже, что человек нуждался в таинствах и до своего грехопадения.

Возражение 3. Далее, супружество является таинством, согласно сказанному [апостолом]: «Тайна сия велика (я говорю по отношению ко Христу и к Церкви)» (Еф. 5, 32). Но супружество, как явствует из второй [главы книги] «Бытие», было установлено до грехопадения. Следовательно, таинства были нужны человеку до грехопадения.

Этому противоречит следующее: в лекарствах нуждаются только больные, согласно сказанному [в Писании]: «Не здоровые имеют нужду во враче» (Мф. 9, 12). Но таинства суть духовные средства для заживления причиненных грехом ран. Следовательно, до грехопадения в них никто не нуждался.

Отвечаю: в таинствах в состоянии невинности не было никакой необходимости, что можно доказать на основании правоты того состояния, в котором высшие [части человека] управляли низшими и нисколько не зависели от последних. В самом деле, подобно тому, как ум был подчинен Богу, точно так же низшие

способности души были подчинены уму, а тело – душе. И такому порядку было бы противно, если бы душа совершенствовалась в знаниях или благодати посредством чего-либо телесного, как это имеет место в таинствах. Поэтому человек в состоянии невинности не нуждался в таинствах ни как в средствах против греха, ни как в том, что совершенствует душу.

Ответ на возражение 1. В состоянии невинности человек нуждался в благодати, однако ему надлежало обретать благодать духовно и невидимо, а не посредством чувственных знаков.

Ответ на возражение 2. Природа человека после грехопадения не изменилась, но изменилось состояние его природы. Действительно, после согрешения для совершенствования даже высших частей души возникла потребность в телесных вещах, тогда как в том состоянии такой потребности не было.

Ответ на возражение 3. Супружество было установлено в состоянии невинности не как таинство, а как природное действие. Впрочем, оно предвозвещало нечто в отношении Христа и Церкви, равно как и все остальное предвозвещало Христа.

Раздел 3

БЫЛА ЛИ НЕОБХОДИМОСТЬ В ТАИНСТВАХ ПОСЛЕ ГРЕХОПАДЕНИЯ И ДО [ПРИШЕСТВИЯ] ХРИСТА?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что после грехопадения и до [пришествия] Христа не должно было быть никаких таинств. В самом деле, как уже было сказано (1), страсти Христовы прилагаются к человеку через посредство таинств, так что страсти Христовы соотносятся с таинствами как причина со следствием. Но следствие не предшествует причине. Следовательно, после грехопадения и до [пришествия] Христа не должно было быть никаких таинств.

Возражение 2. Далее, таинства, по мнению Августина, должны сообразовываться с состоянием человечества[3]. Но состояние человечества не претерпевало никаких изменений после грехопадения и до тех пор, пока не было заживлено Христом. Следовательно, не должны были изменяться и таинства, то есть не было никакой нужды в том, чтобы закон Моисея устанавливал какие-либо иные таинства помимо таинств естественного закона.

Возражение 3. Далее, чем ближе что-либо к совершенному, тем более оно с ним схоже. Но совершенство человеческого спасения нашло свое завершение в Христе, к Которому таинства Старого Закона были ближе, чем те, которые предшествовали

Закону. Значит, их сходство с таинствами Христа должно было бы быть большим. Однако дело обстоит иначе, поскольку нам было предвозвещено, что священство Христа будет «по чину Мельхиседека, а не по чину Аарона» (Евр. 7, 11). Следовательно, предшествовавшие [пришествию] Христа таинства были установлены неподобающе.

Этому противоречат слова Августина о том, что «первые из учрежденных Законом для совершения и соблюдения таинства были предвозвещением грядущего пришествия Христа»[4]. Но предвозвещение пришествия Христа было необходимо для человеческого спасения. Следовательно, еще до пришествия Христа было необходимо установить некоторые таинства.

Отвечаю: таинства нужны для человеческого спасения постольку, поскольку они являются чувственными знаками того невидимого, посредством которого освящается человек. Затем, после грехопадения никто не может быть освящен иначе, как только благодаря Христу, «Которого Бог предложил в жертву умилостивления в крови Его чрез веру, для показания правды... да явится Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса» (Рим. 3, 25, 26). Поэтому и до пришествия Христа существовала потребность в некоторых видимых знаках, посредством которых человек мог бы засвидетельствовать свою веру в грядущее пришествие Спасителя. А такие знаки называются таинствами. Отсюда понятно, что некоторые таинства были нужны до пришествия Христа.

Ответ на возражение 1. Страсти Христовы являются конечной причиной старых таинств, поскольку те были установлены для их предвозвещения. В самом деле, конечная причина предшествует не во времени, а в намерении действователя. Следовательно, ничто не препятствует тому, чтобы таинства существовали прежде страстей Христовых.

Ответ на возражение 2. Состояние человечества после грехопадения и до [пришествия] Христа можно рассматривать двояко. Во-первых, со стороны веры, и в этом отношении оно всегда было одним и тем же, поскольку людей делала праведными вера в грядущее пришествие Христа. Во-вторых, со стороны большей или меньшей греховности, а также более или менее явного знания о Христе. Действительно, с течением времени грех все сильней прирастал к человеку, пока не омрачил его разум настолько, что для побуждения человека к праведности предписаний естествен-

ного закона стало недоставать, и потому возникла необходимость в установлении письменного свода законов, а вместе с ним и некоторых таинств веры. К тому же со временем познание веры должно было становиться все более явным, в связи с чем Григорий сказал, что «познание божественного со временем возрастает»[5]. Поэтому в Старом Законе потребовалось установить некоторые таинства, которые бы свидетельствовали о вере человека в грядущее пришествие Христа, каковые таинства соотносились с теми, что предшествовали Закону, как определенное с неопределенным (ведь до Закона не было точно определено, к каким именно таинствам должны прибегать люди, тогда как Закон это определил). И все это было нужно как по причине помраченности естественного закона, так и для более ясного означивания веры.

Ответ на возражение 3. Предшествовавшее Закону таинство Мельхиседека схоже с таинством Нового Закона со стороны материи, а именно постольку, поскольку он «вынес хлеб и вино» (Быт. 14, 18), что подобно принесению хлеба и вина в жертве Нового Завета. Однако таинства Моисеева закона более схожи со стороны того, что означают таинства, то есть страстей Христовых, о чем со всей очевидностью свидетельствует жертва пасхального агнца и ей подобные. Причину этого следует усматривать в том, что если бы таинства сохраняли внешнее сходство, то могло бы показаться, что при отсутствии временных перерывов продолжается одно и то же таинство.

Раздел 4
БЫЛИ ЛИ НУЖНЫ КАКИЕ-ЛИБО ТАИНСТВА ПОСЛЕ ПРИШЕСТВИЯ ХРИСТА?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что после пришествия Христа необходимость в каких-либо таинствах отпала. В самом деле, по обнаружению истины в ее образе более нет нужды. Но «благодать... и истина произошли чрез Иисуса, Христа» (Ин. 1, 17). Следовательно, коль скоро таинства суть знаки, или образы, истины, то, похоже, после страстей Христовых необходимость в каких-либо таинствах отпала.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (60, 4), в таинствах присутствуют некоторые стихии. Но апостол сказал, что «мы, доколе были в детстве, были порабощены вещественными началами мира», но ныне, «когда пришла полнота времени», мы

уже больше не дети (Гал. 4, 3, 4). Следовательно, похоже, что мы не должны служить Богу посредством стихий здешнего мира, используя телесные таинства.

Возражение 3. Далее, согласно Иакову, у Бога «нет изменения и ни тени перемены» (Иак. 1, 17). Но то, что Бог сообщил человеку одни таинства для его освящения ныне, во времена благодати, и другие таинства до пришествия Христа, похоже, доказывает наличие некоторого изменения в божественной воле. Следовательно, похоже, что не должно было учреждать другие таинства после [пришествия] Христа.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что таинства Старого Закона были упразднены как исполнившиеся и вместо них были установлены другие, меньшие по числу, но превосходящие по действенности, пользе и легкости исполнения[6].

Отвечаю: как праотцы были спасены верой в будущее пришествие Христа, так и мы спасаемся верой в прошлое рождество и страсти Христовы. Но таинства – это знаки исповедания веры, посредством которой оправдывается человек, а знаки должны изменяться в зависимости от того, на что они указывают: на будущее, прошлое или настоящее. Так, по словам Августина, «об одном и том же как об имеющем исполниться и как об уже исполнившемся говорится по-разному; например, "passurus" (имеющий пострадать) отличается от "passus" (пострадавший)»[7]. Поэтому таинства Нового Закона, которые указывают на прошлое Христа, необходимо должны отличаться от таинств Старого Закона, которые предвозвещали будущее.

Ответ на возражение 1. Как говорит Дионисий, состояние Нового Закона таково, что занимает промежуточное положение между состоянием Старого Закона, образы которого исполнились в Новом, и состоянием славы, в котором нам откроется и будет явлена совершенно вся истина. Поэтому тогда уже не будет никаких таинств. Теперь же, пока «мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно» (1 Кор. 13, 12), нам для постижения духовных вещей нужны чувственные знаки, каковой цели и служат таинства.

Ответ на возражение 2. Апостол называет таинства Старого Закона «немощными и бедными вещественными началами» (Гал. 4, 9) потому, что они не содержали и не причиняли никакой благодати. Поэтому апостол говорит, что служившие Богу посредством таких таинств «были порабощены вещественными началами мира»

(ведь эти таинства были не чем иным, как стихиями этого мира). Но наши таинства и содержат благодать, и причиняют ее, так что приведенная аналогия неудачна.

Ответ на возражение 3. Когда домохозяин, сообразуясь с различными временами года, зимой и летом, дает различные распоряжения своим домочадцам, это нисколько не свидетельствует о его непостоянстве. И точно так же когда Бог устанавливает одни таинства после пришествия Христа, а другие – во времена Закона, из этого вовсе не следует, что в Нем есть какие-либо изменения. В самом деле, последние были уместны как предзнаменующие благодать, а первые – как выражающие присутствие благодати.

О ГЛАВНОМ СЛЕДСТВИИ ТАИНСТВ, А ИМЕННО БЛАГОДАТИ

Теперь мы должны рассмотреть следствия таинств. Во-первых, их главное следствие, каковым является благодать; во-вторых, их вторичное следствие, каковым является печать.

В отношении первого наличествует шесть пунктов: 1) являются ли таинства Нового Закона причиной благодати; 2) сообщает ли благодать таинств что-либо, дополняющее благодать добродетелей и даров; 3) содержат ли таинства благодать; 4) обладают ли они какой-либо силой, причиняющей благодать; 5) получают ли таинства эту силу от страстей Христовых; 6) причиняли ли благодать таинства Старого Закона.

Раздел 1

ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ ТАИНСТВА ПРИЧИНОЙ БЛАГОДАТИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что таинства не являются причиной благодати. В самом деле, похоже, что одна и та же вещь не может одновременно являться знаком и причиной, поскольку природа знака представляется скорее сродни следствию. Но таинство – это знак благодати. Следовательно, оно не может являться ее причиной.

Возражение 2. Далее, материальное не может воздействовать на духовное, поскольку, по словам Августина, «то, что производит, превосходнее того, из чего оно что-нибудь производит»[1]. Но субъектом благодати является человеческий ум, который представляет собою нечто духовное. Следовательно, таинства не могут обусловливать благодать.

Возражение 3. Далее, то, что приличествует Богу, негоже усваивать твари. Но причинение благодати приличествует Богу, согласно сказанному [в Писании]: «Господь дает благодать и славу» (Пс. 83, 12). Следовательно, коль скоро таинства состоят из некоторых слов и сотворенных вещей, то, похоже, они не могут обусловливать благодать.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что вода при крещении «прикосновением к телу очищает сердце»[2]. Но очи-

щение сердца происходит только по благодати. Следовательно, оно обусловливает благодать, и точно так же обусловливают ее и другие церковные таинства.

Отвечаю: нам надлежит утверждать, что таинства Нового Закона некоторым образом обусловливают благодать. Ведь очевидно, что посредством таинств Нового Закона человек соединяется с Христом; так, апостол говорит о крещении: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал. 3, 27). А добрым христианином человек может стать только по благодати.

Впрочем, некоторые говорят, что они причиняют благодать не посредством своего собственного осуществления, а в той мере, в какой Бог при исполнении таинств сообщает благодать душе. При этом они приводят в пример человека, который за свинцовую монету по царскому предписанию получил сотню фунтов (ведь не свинцовая же монета посредством какой-либо собственной деятельности обусловила получение им указанной суммы, но это стало следствием царской воли). В связи с этим Бернард в проповеди о Вечере Господней говорит: «Подобно тому, как канон представляется посредством книги, аббат – посоха, а епископ – перстня, точно так же и различные виды благодати сообщаются посредством различных таинств». Однако если тщательно рассмотреть этот вопрос, то можно заметить, что таинства при таком понимании являются простыми знаками. В самом деле, свинцовая монета – это только знак царского повеления о том, что этот вот человек должен получить столько-то денег. И точно так же книга – это знак канонического исповедания. Таким образом, согласно приведенному мнению таинства Нового Закона суть просто знаки благодати, тогда как по свидетельству многих святых таинства Нового Закона не только обозначают, но и причиняют благодать.

Поэтому нам надлежит рассуждать иначе, имея в виду, что действенная причина бывает двоякой: главной и инструментальной. Главная причина производит посредством своей формы, каковой форме подобно производимое ею следствие; так, огонь нагревает посредством собственной теплоты. В указанном смысле сообщать благодать может один только Бог, поскольку благодать есть не что иное, как причастность по уподоблению божественной Природе, согласно сказанному [в Писании] о том, что Им дарованы «великие и драгоценные обетования, дабы вы чрез них соделались причастниками Божеского естества» (2 Петр. 1, 4). Инструментальная же причина производит посредством не своей формы, а того движения, которым ее подвигает главный

действователь, и потому следствие подобно не орудию, а главному действователю; так, например, ложе подобно не топору, а находящемуся в уме мастера искусству. И именно так таинства Нового Закона, которые установлены Богом с целью сообщения благодати, обусловливают благодать. Поэтому Августин говорит: «Все эти вещи», а именно те, которые относятся к таинствам, «исполняются и проходят, но действующая через них сила», а именно сила Божия, «остается»[3]. Но это означает, что они в строгом смысле слова являются орудием, через посредство которого осуществляется действие, в связи с чем читаем: «Он спас нас... банею возрождения» (Тит. 3, 5).

Ответ на возражение 1. Главную причину никак нельзя назвать знаком следствия, даже если последнее сокрыто, а сама причина чувственна и очевидна. А вот инструментальная причина, если она очевидна, может быть названа знаком сокрытого следствия, поскольку она является не только причиной, но и следствием – в той мере, в какой она приводится в движение главным действователем. И именно так таинства Нового Закона являются одновременно и причинами, и знаками. Отсюда, кстати, и известное выражение: «Они производят то, что означают». Из сказанного понятно, что они полностью соответствуют условию таинства, будучи определены к чему-то священному не только как знаки, но и как причины.

Ответ на возражение 2. Орудие обладает двояким действием: одно из них – инструментальное, производимое посредством не собственной силы, а силы главного действователя; другое же – присущее ему действие, которое принадлежит ему со стороны его собственной формы: так, топору присуще рубить на части постольку, поскольку он остр, а делать ложе постольку, поскольку он является орудием искусства. Но он не осуществляет инструментальное действие иначе, как только через посредство осуществления присущего ему действия, ибо делает ложе, рубя. И точно так же телесные таинства, осуществляя свою деятельность в отношении тела, которого они касаются, по божественному установлению исполняют инструментальную деятельность в отношении души; например, при крещении вода посредством собственной силы очищает тело, а как орудие божественной силы очищает душу, так что душа и тело вместе составляют одно. И именно это имеет в виду Августин, когда говорит, что «прикосновение к телу очищает сердце»[4].

Ответ на возражение 3. В этом аргументе рассматривается причинение благодати со стороны главного действователя, а это, как мы уже показали, приличествует одному только Богу.

Раздел 2

СООБЩАЕТ ЛИ БЛАГОДАТЬ ТАИНСТВ ЧТО-ЛИБО, ДОПОЛНЯЮЩЕЕ БЛАГОДАТЬ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ И ДАРОВ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что благодать таинств не сообщает ничего такого, что дополняло бы благодать добродетелей и даров. В самом деле, мы уже показали (II-I, 110, 3), что сообщаемое душе благодатью добродетелей и даров совершенство достаточно. Но благодать определена к совершенству души. Следовательно, благодать таинств не может сообщать ничего такого, что дополняло бы благодать добродетелей и даров.

Возражение 2. Далее, душевные изъяны обусловливаются грехом. Но все грехи в полной мере устраняются благодатью добродетелей и даров, поскольку нет такого греха, который не был бы противен той или иной добродетели. Следовательно, коль скоро благодать таинств определена к устранению изъянов души, она не может сообщать что-либо такое, что дополняло бы благодать добродетелей и даров.

Возражение 3. Далее, любое прибавление или убавление в форме изменяет вид[5]. Поэтому если бы благодать таинств сообщала что-либо дополняющее благодать добродетелей и даров, то из этого бы следовало, что она называется благодатью соименно, а потому утверждение о том, что таинства причиняют благодать, лишено смысла.

Этому противоречит следующее: если бы благодать таинств не сообщала ничего такого, что дополняло бы благодать добродетелей и даров, то в таком случае тем, кто обладает добродетелями и дарами, таинства были бы не нужны. Но в делах Божиих нет ничего тщетного. Следовательно, похоже, что благодать таинств сообщает нечто такое, что дополняет благодать добродетелей и даров.

Отвечаю: как было показано во второй части (II-I, 110, 4), благодать как таковая совершенствует сущность души в том отношении, что та посредством уподобления становится причастной божественной Природе. И как душевные способности проистекают из ее сущности, точно так же в душевные способности из благодати проистекают некоторые совершенства, называемые добродетелями и дарами, посредством которых способности

совершенствуются в отношении своих действий. Но таинства определены к некоторым особо необходимым для христианской жизни следствиям. Так, крещение определено к некоему духовному возрождению, в результате которого человек умирает для греха и становится причастником Христа, каковое следствие дополняет акты душевных способностей, и то же самое справедливо утверждать в отношении всех остальных таинств. Следовательно, подобно тому, как добродетели и дары дополняют благодать в общепринятом смысле этого слова, сообщая некоторые особые совершенства, определенные к присущим способностям актам, точно так же благодать таинств вдобавок к благодати в общепринятом смысле этого слова и в дополнение к добродетелям и дарам сообщает некоторую божественную помощь в обретении цели таинств. И именно так благодать таинств сообщает нечто такое, что дополняет благодать добродетелей и даров.

Ответ на возражение 1. Благодать добродетелей и даров достаточно совершенствует сущность и способности души в отношении повседневного образа действий, однако в отношении некоторых особо необходимых для христианской жизни следствий требуется благодать таинств.

Ответ на возражение 2. Пороки и грехи в полной мере устраняются добродетелями и дарами с точки зрения настоящего и будущего в той мере, в какой они удерживают человека от греха. Таинства же обеспечивают человека особым средством против прошлых грехов, действие которых прекратилось, но вина осталась.

Ответ на возражение 3. Благодать таинств соотносится с благодатью в общепринятом смысле этого слова как вид с родом. Поэтому подобно тому, как термин «животное» в родовом смысле и применительно к человеку используется не соименно, точно так же не соименно говорится о благодати в общепринятом смысле и благодати таинств.

Раздел 3

СОДЕРЖАТ ЛИ ТАИНСТВА НОВОГО ЗАКОНА БЛАГОДАТЬ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что таинства Нового Закона не содержат благодать. В самом деле, содержимое представляется находящимся в содержащем. Но благодать не находится в таинствах ни как в субъекте, поскольку субъектом благодати является не тело, а дух, ни как в сосуде, поскольку, как сказано в четвертой

[книге] «Физики», «сосуд есть переносимое место», а акциденция не может находиться в месте[6]. Следовательно, похоже, что таинства Нового Закона не содержат благодать.

Возражение 2. Далее, таинства установлены как средства, благодаря которым люди могут получать благодать. Но благодать, будучи акциденцией, не может переходить от одного субъекта к другому. Следовательно, в присутствии благодати в таинствах нет никакого смысла.

Возражение 3. Далее, духовное не содержится телесным, даже если оно там есть; так, душа не содержится телом, напротив, скорее сама содержит тело. Следовательно, коль скоро благодать духовна, то дело представляется так, что она не может содержаться в телесном таинстве.

Этому противоречат слова Гуго Сен-Викторского о том, что «таинство, будучи освящено, содержит незримую благодать».

Отвечаю: о чем-либо как о находящемся в другом можно говорить в различных смыслах, в двух из которых благодать можно считать находящейся в таинствах. Во-первых, как в знаке (ведь таинство является знаком благодати). Во-вторых, как в причине (ведь мы уже показали (1), что таинство Нового Закона является инструментальной причиной благодати). Таким образом, благодать находится в таинстве Нового Закона не со стороны своего видового подобия, как следствие – в одноименной причине, и не со стороны какой-то присущей и устойчивой формы, которая соразмерна ей как следствию, как следствие – в не одноименной причине (например, как порожденное находится в солнце), а со стороны некоей инструментальной силы, скоротечной и неполной в своем естественном бытии, что будет разъяснено нами ниже (4).

Ответ на возражение 1. О благодати не говорят как о находящейся в таинстве как в субъекте или как в сосуде, который рассматривается как место, но она представляется орудием некоторого имеющего быть исполненным дела, согласно сказанному [в Писании]: «Каждый со своим губительным орудием в руке» (Иез. 9, 1).

Ответ на возражение 2. Хотя акциденция не переходит от одного субъекта к другому, тем не менее, она некоторым образом переходит от своей причины в свой субъект через посредство орудия, присутствуя в каждом из них не одинаковым образом, но соответственно природе каждого.

Ответ на возражение 3. Если духовная вещь существует в чем-либо совершенным образом, то она не содержится, а содержит сама. Но модус бытия благодати в таинстве преходящ и неполон, и потому нет ничего несообразного в утверждении о том, что таинства содержат благодать.

Раздел 4

ОБЛАДАЮТ ЛИ ТАИНСТВА КАКОЙ-ЛИБО СИЛОЙ, ОБУСЛОВЛИВАЮЩЕЙ БЛАГОДАТЬ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в таинствах нет такой силы, которая могла бы причинять благодать. В самом деле, сила порождения благодати суть духовная сила. Но духовная сила не может пребывать в теле ни как присущая ему, поскольку сила проистекает из сущности вещи и не может превосходить ее, ни как полученная от чего-то еще, поскольку полученное [получается] согласно модусу получателя. Следовательно, в таинствах нет никакой причиняющей благодать силы.

Возражение 2. Далее, всякое сущее сводимо к некоторому виду бытия и к некоторой степени блага. Но среди известных нам видов бытия не найдется такого, которому могла бы принадлежать эта сила, в чем легко убедиться, если припомнить их всех. Не сводится она и к какой-либо степени блага. В самом деле, она не является ни одним из малых благ, поскольку таинства необходимы для спасения, ни одним из благ средних, каковыми являются способности души, то есть естественные способности, ни одним из великих благ, не будучи ни благодатью, ни добродетелью ума. Следовательно, похоже, что в таинствах нет такой силы, которая могла бы причинять благодать.

Возражение 3. Далее, если бы в таинствах наличествовала подобная сила, то причина ее присутствия ни в чем не уступала бы творческому акту Бога. Но то, что столь совершенно сотворенное Богом бытие по исполнении таинства прекращается, представляется неподобающим. Следовательно, похоже, что в таинствах нет такой силы, которая могла бы причинять благодать.

Возражение 4. Кроме того, одна вещь не может одновременно находиться в нескольких. Но в таинстве совместно участвуют несколько, а именно слова и вещи, и при этом в одном таинстве не может наличествовать более одной силы. Следовательно, похоже, что в таинствах нет никакой обусловливающей благодать силы.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Откуда берется у воды такая сила, что прикосновением к телу она очищает сердце?»[7]; и Беда говорит, что «Господь прикосновением Своего наичистейшего тела сообщил воде силу возрождения».

Отвечаю: утверждающие, что таинства не обусловливают благодать иначе, как только по совпадению, отрицают наличие в таинствах какой бы то ни было силы, которая могла бы сама производить священное следствие, и полагают, что таинствам помогает и производит их следствие сила Божия. Но если мы говорим, что таинство является инструментальной причиной благодати, то нам надлежит допустить присутствие в таинствах некоторой причиняющей священные следствия инструментальной силы. А поскольку такая сила адекватна орудию, постольку она соотносится с полной и совершенной силой как орудие с главным действователем. В самом деле, как уже было сказано (1), действие орудие является следствием того, что оно приводится в движение главным действователем, который действует сам по себе. Поэтому сила главного действователя существует в природе полно и совершенно, тогда как инструментальная сила обладает бытием неполным и переходящим от одной вещи к другой, как и само движение является несовершенным актом, переходящим от действующего к претерпевающему.

Ответ на возражение 1. Духовная сила не может пребывать в телесном субъекте как постоянная и совершенная сила, что и доказывает приведенный аргумент. Но ничто не препятствует нахождению в теле инструментальной духовной силы, поскольку тело может быть подвигнуто частной духовной субстанцией к произведению частного духовного следствия; так, в воспринимаемом чувствами голосе присутствует некая духовная сила ввиду того, что она, проистекая из умственного понятия, воздействует на ум слушателя. И именно так духовная сила находится в таинствах, которые определены Богом к производству духовного следствия.

Ответ на возражение 2. Подобно тому, как движение, будучи несовершенным актом, в строгом смысле слова не относится к роду, однако сводимо к роду совершенного акта (как, например, изменение – к роду качества), точно так же и инструментальная сила в строгом смысле слова не относится к какому-либо роду, однако сводима к роду и виду совершенного акта.

Ответ на возражение 3. Как инструментальная сила возникает в орудии постольку, поскольку оно приводится в движение главным действователем, точно так же и таинство получает духовную силу от благословения Христа и действия служителя, использующего

его в священном обряде. Поэтому Августин в своей проповеди на Богоявление говорит: «Пусть не удивляет тебя то, что вода, телесная субстанция, может очистить душу. Она действительно это делает, просачиваясь во все потаенные уголки совести, ибо ее, тонкую и чистую, делает еще более тонкой благословение Христа, так что она проникает в самые начала жизни и достигает сокровеннейших сердечных глубин».

Ответ на возражение 4. Подобно тому, как одна и та же сила главного действователя инструментально присутствует во всех определенных к производству следствия орудиях постольку, поскольку они, будучи определены именно так, вместе составляют одно, точно так же одна и та же священная сила одновременно присутствует в словах и вещах постольку, поскольку слова и вещи соединены для образования единого таинства.

Раздел 5

ПОЛУЧАЮТ ЛИ ТАИНСТВА НОВОГО ЗАКОНА СВОЮ СИЛУ ОТ СТРАСТЕЙ ХРИСТОВЫХ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что таинства Нового Закона не получают свою силу от страстей Христовых. В самом деле, сила таинств заключается в обусловливании благодати, которая является началом духовной жизни души. Но Августин сказал, что «Слово, Которое в начале было у Бога, оживляет души, а Слово, Которое стало плотью, оживляет тела»[8]. Следовательно, коль скоро страсти Христовы относятся к Слову, Которое стало плотью, то дело представляется так, что они не могут обусловливать силу таинств.

Возражение 2. Далее, сила таинств, похоже, зависит от веры. В самом деле, как говорит Августин, слово Божие усовершает таинство «не постольку, поскольку его произносят, а поскольку ему верят»[9]. Однако мы веруем не только в страсти Христовы, но и в другие тайны Его человечества, а еще более – Его Божества. Следовательно, похоже, что сила таинств зависит не только от страстей Христа.

Возражение 3. Далее, таинства определены к оправданию человека, согласно сказанному о том, что мы «омылись, ...освятились» (1 Кор. 6, 11). Но оправдание усваивается Воскресению, поскольку сказано, что [Христос] «воскрес для оправдания нашего» (Рим. 4, 25). Следовательно, похоже, что таинства получают свою силу скорее от воскресения Христа, чем от Его страстей.

Этому противоречит следующее: глосса на слова [Писания]: «Подобно преступлению Адама...» и так далее (Рим. 5, 14), говорит: «От умершего на кресте Христа проистекли таинства, принесшие спасение Церкви». Следовательно, похоже, что таинства получают свою силу от страстей Христа.

Отвечаю: как уже было сказано (1), таинство обусловливает дела благодати инструментально. Но орудие бывает двояким: отделенным, как, например, палка, и объединенным, как, например, рука. Кроме того, отделенное орудие движется посредством объединенного орудия, как, например, палка – рукой. Так вот, главной действенной причиной благодати является Сам Бог, в сопоставлении с Которым человечество Христа представляется объединенным орудием, а таинство – орудием отделенным. Следовательно, спасительная сила необходимо получается таинствами от Божества Христа через посредство Его человечества.

Далее, благодать таинств, похоже, по преимуществу определена к двум вещам, а именно к устранению изъянов, обусловленных предшествующими грехами, которые актуально прошли, но продлились в вине, а также к совершенствованию души в отношении христианского богослужения. Но из того, что было сказано ранее (48, 2, 6; 49, 1, 3), очевидно, что Христос избавил нас от наших грехов в первую очередь посредством Страстей, причем не только благодаря их действенности и заслуге, но также и путем воздаяния. И точно так же посредством Страстей Он положил начало христианским обрядам, предав «Себя за нас в приношение и жертву Богу» (Еф. 5, 2). Отсюда понятно, что таинства Церкви получают свою силу в первую очередь от страстей Христовых, действенность которых некоторым образом соединяется с нами во время нашего причащения таинствам. Знамением этого было истечение из распятого Христа воды и крови, принадлежащим главнейшим таинствам, крещению и евхаристии.

Ответ на возражение 1. Слово, Которое в начале было у Бога, оживляет души как главный действователь, а Его плоть и исполнившиеся в ней тайны выступают в качестве инструментальных причин оживления душ; в отношении же оживления тел они, как уже было сказано (56, 1), действуют не только как инструментальные причины, но и как своего рода образцы.

Ответ на возражение 2. Христос вселяется в нас верой (Еф. 3, 17), а потому и сила Христова соединяется с нами верой. Но сила очищения от греха особым образом связана с Его страстями, по каковой причине людям прощаются их грехи в первую

очередь благодаря вере в Его страсти, согласно сказанному [в Писании]: «Которого Бог предложил в жертву умилостивления в крови Его чрез веру» (Рим. 3, 25). Таким образом, таинства, которые определены к отпущению грехов, по преимуществу получают силу от страстей Христовых.

Ответ на возражение 3. Оправдание усваивают Воскресению с точки зрения предела «куда», каковым является обновление жизни через благодать. Страстям же его усваивают как пределу «откуда», то есть со стороны отпущения греха.

Раздел 6

ПРИЧИНЯЛИ ЛИ БЛАГОДАТЬ ТАИНСТВА СТАРОГО ЗАКОНА?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что таинства Старого Закона обусловливали благодать. В самом деле, мы уже показали (5), что таинства Нового Закона получают свою действенность от страстей Христовых. Но мы имеем «тот же дух веры» (2 Кор. 4, 13), и потому вера в страсти Христа присутствовала в Старом Законе точно так же, как и в Новом. Следовательно, не только таинства Нового Закона, но и таинства Закона Старого сообщали благодать.

Возражение 2. Далее, освящение возможно только по благодати. Но люди освящались посредством таинств Старого Закона, в связи с чем читаем, что Моисей «освятил Аарона, и одежды его, и сынов его» и так далее (Лев. 8, 30). Следовательно, похоже, что таинства Старого Закона сообщали благодать.

Возражение 3. Далее, Беда в своей проповеди на Обрезание говорит: «Во времена Закона обрезание давало тот же самый исцеляющий раны первородного греха бальзам, что и крещение во времена обнаружившейся благодати». Но ныне крещение сообщает благодать. Следовательно, сообщало благодать и обрезание, а вместе с ним и другие таинства Закона (ведь как крещение является вратами к таинствам Нового Закона, точно так же обрезание было вратами к таинствам Закона Старого, в связи с чем апостол сказал: «Свидетельствую всякому человеку обрезывающемуся, что он должен исполнить весь Закон» (Гал. 5, 3)).

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Для чего возвращаетесь опять к немощным и бедным вещественным началам?» (Гал. 4, 9), то есть, как истолковывает глосса, «к Закону, который

назван немощным потому, что не оправдывает совершенно». Но благодать оправдывает совершенно. Следовательно, таинства Старого Закона не сообщали благодать.

Отвечаю: никоим образом нельзя говорить, что таинства Старого Закона сообщали освящающую благодать сами, то есть посредством собственной силы, поскольку в таком случае страсти Христовы были бы не нужны, согласно сказанному [в Писании]: «Если Законом оправдание, то Христос напрасно умер» (Гал. 2, 21).

Однако при этом нельзя говорить, что они получали силу сообщать освящение от страстей Христовых. В самом деле, мы уже показали (5), что сила страстей Христовых соединяется с нами через посредство веры и таинств, но по-разному, поскольку соединение, привходящее от веры, производится актом души, тогда как соединение, привходящее от таинств, производится с использованием внешних вещей. Затем, ничто не препятствует тому, что последует по времени, обусловливать движение даже до своего возникновения в действительности, если оно прежде существовало в акте души; так, последующая по времени цель подвигает действователя в той мере, в какой она им схватывается и желается. С другой стороны, то, что актуально не существует, не может обусловить движение в случае использования внешних вещей. Поэтому действенная причина, в отличие от конечной, не может возникнуть по времени позже, чем причиненное ею движение. Отсюда понятно, что таинства Нового Закона обоснованно получают оправдывающую силу от страстей Христовых, причины оправдания человека, тогда как таинства Старого Закона ее не имели.

Однако праотцы, как и мы, оправдывались верой в страсти Христа. А таинства Старого Закона были своего рода засвидетельствованием этой веры, обозначая страсти Христовы и их следствия. Из сказанного очевидно, что таинства Старого Закона не были наделены какой-либо содействующей оправдывающему дару благодати силой, но просто обозначали оправдывающую людей веру.

Ответ на возражение 1. Праотцы верили в будущие страсти Христовы, которые могли их оправдывать как схваченные их умом. Но мы веруем в бывшие страсти Христовы, которые, как уже было сказано, могут оправдывать в том числе и через посредство священных вещей.

Ответ на возражение 2. Это освящение было всего лишь

образом, поскольку они, как сказано, посвящались на служение Богу по обряду Старого Закона, который был всецело определен к предзнаменованию страстей Христовых.

Ответ на возражение 3. В отношении обрезания существовало несколько мнений. Так, некоторые считали, что обрезание не сообщало никакой благодати, но только освобождало от греха. Однако подобное невозможно, поскольку человек может быть оправдан от греха исключительно благодатью, согласно сказанному [в Писании]: «Получая оправдание даром, по благодати Его» (Рим. 3, 24).

В связи с этим другие говорили, что обрезание сообщало благодать в отношении негативных следствий греха, но не в отношении позитивных следствий. Но и это представляется ложным, поскольку благодаря обрезанию дети обретали способность достигнуть славы, которая является предельным позитивным следствием благодати. Кроме того, согласно порядку формальной причины позитивные следствия по природе предшествуют негативным следствиям, хотя согласно порядку материальной причины имеет место обратное, поскольку форма не исключает лишенность иначе, как только путем оформления субъекта.

Поэтому еще некоторые полагали, что обрезание сообщало благодать также и в отношении некоторых позитивных следствий, а именно делало человека достойным вечной жизни, хотя при этом не подавляло вожделения, склоняющего человека к греху (когда-то так думал и я). Но при более тщательном рассмотрении и это окажется неверным, поскольку наименьшей толики благодати достаточно для того, чтобы противиться любой степени вожделения и заслужить вечную жизнь.

Таким образом, лучше всего утверждать, что обрезание было признаком оправдания верой, в связи с чем апостол говорит, что Авраам «знак обрезания... получил, как печать праведности чрез веру» (Рим. 4, 11). Следовательно, обрезание сообщало благодать в той мере, в какой являлось знаком грядущих страстей Христовых, что будет разъяснено нами ниже (70, 4).

О ДРУГОМ СЛЕДСТВИИ ТАИНСТВ, КАКОВЫМ ЯВЛЯЕТСЯ ПЕЧАТЬ

Далее нам надлежит исследовать другое следствие таинств, а именно печать, в связи с чем будет рассмотрено шесть пунктов: 1) полагают ли таинства в душе печать; 2) что есть эта печать; 3) чья эта печать; 4) что является ее субъектом; 5) является ли она неизгладимой; 6) всякое ли таинство полагает печать.

Раздел 1

ПОЛАГАЕТ ЛИ ТАИНСТВО В ДУШЕ ПЕЧАТЬ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что таинство не полагает в душе печать. Ведь слово «печать», похоже, указывает на некоторый отличительный знак. Но добрых христиан от других отличает вечное предопределение, которое, как было показано в первой части (I, 23, 2), не предполагает наличия чего-либо в предопределенном, но – только в предопределяющем Боге, в связи с чем читаем: «Твердое основание Божие стоит, имея печать сию: "Познал Господь Своих"» (2 Тим. 2, 19). Следовательно, таинства не полагают в душе печать.

Возражение 2. Далее, печать – это отличительный знак. А знак, по словам Августина, «есть предмет, который возбуждает в уме нашем представление сверх собственного вида, воздействующего на наши чувства»[1]. Однако в душе ничто не может впечатлить вид в чувства. Следовательно, похоже, что таинства не могут полагать в душе какую-либо печать.

Возражение 3. Далее, таинства Старого Закона, как и таинства Нового, отличали верного от неверного. Но таинства Старого Закона не полагали печать, по каковой причине апостол назвал их «относящимися до плоти» (Евр. 9, 10). Следовательно, не полагают ее, похоже, и таинства Нового Закона.

Этому противоречат следующие слова апостола: «Помазавший нас есть Бог, Который и запечатлел нас и дал залог Духа в сердца наши» (2 Кор. 1, 21, 22). Но печать есть не что иное, как

своего рода запечатление. Следовательно, похоже, что посредством таинств Бог запечатлевает в нас Свою печать.

Отвечаю: как явствует из вышесказанного (62, 5), таинства Нового Закона определены к двум вещам, а именно к тому, чтобы обеспечить нас средством против греха, а также к совершенствованию души в отношении христианского богослужения. Но когда кого-либо уполномочивают что-либо исполнить, ему обычно вручают некий свидетельствующий об этом знак; так, в былые времена солдат, зачисленных на службу в том или ином звании, часто помечали некоторыми знаками на теле, ибо они были уполномочены на телесное служение. Поэтому коль скоро посредством таинств люди уполномочиваются на духовное служение, связанное с поклонением Богу, из этого следует, что таинства сообщают верующему некий духовный знак. Поэтому Августин говорит: «Если воинский знак на теле дезертира пробуждает в нем совесть, и он повергает себя к ногам императора, молит о прощении, получает его и возвращается на поле брани, то разве он, прежде взысканный и разжалованный, не может вновь носить этот знак? Так неужто же христианские таинства по своей природе менее долговечны, чем эта телесная метка?».

Ответ на возражение 1. Верные Христовы предопределены к награде грядущей славы печатью божественного Предопределения. О том же, что они уполномочены исполнять приличествующие нынешней Церкви действия, свидетельствует некий запечатленный в них духовный знак, который называется печатью.

Ответ на возражение 2. Положенная в душе печать является своего рода знаком постольку, поскольку она запечатлевается посредством чувственного таинства (так, мы знаем, что человек получает крестильный знак, будучи очищен чувственной водой). Однако в силу некоторой аналогии даже то, что, не являясь чувственным, уподобляет одно другому или отличает одно от другого, может быть названо образом или печатью; так, апостол называет Христа образом, или печатью, ипостаси Отца (Евр. 1, 3).

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (62, 6), таинства Старого Закона не обладали собственной духовной силой для произведения духовных следствий. Поэтому эти таинства не нуждались в духовной печати и довольствовались телесным обрезанием, которое апостол назвал «печатью» (Рим. 4, 11).

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПЕЧАТЬ ДУХОВНОЙ СИЛОЙ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что печать не является духовной силой. В самом деле, «печать» представляется тем же, что и «образ»; поэтому там, где мы читаем: «Образ ипостаси Его» (Евр. 1, 3), греки читают: «Печать». Но образ относится к четвертому виду качества и потому отличается от силы, которая относится ко второму виду. Следовательно, печать не является духовной силой.

Возражение 2. Далее, Дионисий говорит: «Божественное блаженство приемлет ищущего блаженства в общение с собой и сообщает ему как бы некое знамение, собственный свет»[2]. Отсюда можно заключить, что печать есть своего рода свет. Но свет относится скорее к третьему виду качества. Следовательно, печать не является силой, которая, пожалуй, относится ко второму виду.

Возражение 3. Далее, некоторые определяют печать следующим образом: «Печать есть священный знак причастности вере и назначаемой иерархом святой ординации[3]». Но знак относится к роду «отношения», а не «силы». Следовательно, печать не является духовной силой.

Возражение 4. Кроме того, сила представляется чем-то вроде причины и начала. Но «знак», который входит в определение печати, скорее есть нечто вроде следствия. Таким образом, выходит, что печать не является духовной силой.

Этому противоречит сказанное философом о том, что «в душе бывают три вещи: страсти, силы и навыки»[4]. Но печать не является страстью, поскольку страсть скоротечна, тогда как печать, как будет разъяснено нами ниже (5), неизгладима. Не является она и навыком, поскольку для любого навыка имеет значение, является ли действие хорошим или плохим, тогда как для печати это значения не имеет, поскольку одни пользуются ею во благо, а другие – во вред (чего никак нельзя сказать о навыке – ведь никто не злоупотребляет навыком к добродетели и не использует дурной навык во благо). Таким образом, нам остается признать, что печать является силой.

Отвечаю: как уже было сказано (1), таинства Нового Закона полагают печать постольку, поскольку ими мы уполномочиваемся

на богослужение в соответствии с христианским обрядом. Поэтому Дионисий, сказав, что Бог «приемлет ищущего Его в общение с Собой и сообщает ему как бы некое знамение», добавляет: «Делая его приближенным к Богу и причастником божественных даров»[5]. Но богослужение состоит или в получении божественных даров, или в сообщении их другим, и при этом для того и другого необходима некоторая сила: для сообщения чего-то другим нужна активная сила, а для получения – пассивная сила. Таким образом, печать означает некую духовную силу, определенную к тому, что связано с богослужением.

Впрочем, должно иметь в виду, что эта духовная сила является инструментальной (что мы уже доказали в отношении присутствующей в таинствах силы (62, 4)). В самом деле, обладание священной печатью приличествует служителям Божиим, а служитель, как говорит Философ, есть своего рода орудие[6]. Следовательно, подобно тому, как наличествующая в таинствах сила, будучи преходящей и неполной, сама по себе не относится к роду, но сводима к нему, точно так же и печать в строгом смысле слова не относится к роду и виду, но сводима ко второму виду качества.

Ответ на возражение 1. Образность есть некоторое ограничение количества. Поэтому в строгом смысле слова она имеет место только в материальных вещах, а о вещах духовных сказывается метафорически. Но при определении рода или вида вещи имеет значение только то, что предицируется ей в строгом смысле слова. Следовательно, хотя некоторые настаивали на том, что печать относится к четвертому виду качества, это совершенно не так.

Ответ на возражение 2. К третьему виду качества относятся только чувственные претерпевания или чувственные свойства. Но печать не является чувственным светом. Следовательно, несмотря на утверждения некоторых, она не относится к третьему виду качества.

Ответ на возражение 3. Обозначаемое словом «знак» отношение необходимо должно иметь некоторое основание. Затем, обозначенное этим знаком, то есть печатью, отношение не может основываться непосредственно на сущности души, поскольку в таком случае оно было бы присуще каждой душе по природе. Поэтому в самой душе должно наличествовать нечто, на чем основывалось бы такое отношение, и именно в этом состоит сущность печати. Следовательно, она никак не может относиться к роду «отношения», как бы ни настаивали на этом иные.

Ответ на возражение 4. Печать представляется чем-то вроде знака по сравнению со ставящим ее чувственным таинством. Сама же по себе она, как мы уже разъяснили, является чем-то вроде начала.

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПЕЧАТЬ ТАИНСТВА ПЕЧАТЬЮ ХРИСТА?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что печать таинства не является печатью Христа. Ведь сказано же [в Писании]: «Не оскорбляйте Святого Духа Божия (Которым вы запечатлены...)» (Еф. 4, 30). Но печать сущностно состоит в том, что запечатляет. Следовательно, печать таинства скорее должно усваивать Святому Духу, чем Христу.

Возражение 2. Далее, печать обладает природой знака, а то, что сообщается таинствами, есть знак благодати. Но благодать изливается в душу всей Троицей, согласно сказанному [в Писании]: «Господь дает благодать и славу» (Пс. 83, 12). Следовательно, дело представляется так, что печать таинства негоже особо усваивать Христу.

Возражение 3. Далее, человека отмечают печатью затем, чтобы этим отличить его от других. Но святые отличаются от других любовью, которая, по словам Августина, «одна отделяет сынов царства вечного от сынов вечной погибели»[7] (поэтому и сыны погибели, говорят, в свою очередь отмечены «начертанием зверя» (Откр. 13, 16, 17)). Однако любовь принято усваивать не столько Христу, сколько Святому Духу, согласно сказанному [в Писании]: «Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. 5, 5), или же Отцу, согласно сказанному [в Писании]: «Благодать Господа нашего Иисуса, Христа, и любовь Бога, Отца» (2 Кор. 13, 13). Следовательно, похоже, что печать таинства не должно усваивать Христу.

Этому противоречит следующее: некоторые определяют печать так: «Печать есть отличительная метка, поставляемая в разумной душе человека вечной Печатью, посредством которой запечатлевается сотворенная троица по подобию с творящей и животворящей Троицей, и отличающая его от тех, которые не достигли такого уподобления согласно состоянию веры». Но вечной Печатью является Сам Христос, в связи с чем читаем: «Сей, будучи сияние славы и образ», или печать, «ипостаси Его»

(Евр. 1, 3). Следовательно, похоже, что в строгом смысле слова печать должно усваивать Христу.

Отвечаю: как явствует из вышеизложенного (1), печать в строгом смысле слова является своего рода знаком, посредством которого нечто отмечается как определенное к какой-то особой цели; так, монета отмечается для использования при товарообмене, а воины отмечаются печатью как предназначенные к воинской службе. Верующие же предназначены для двоякой цели. В первую очередь и по преимуществу – для наслаждения славой. Ради этого они отмечаются печатью благодати, согласно сказанному [в Писании]: «На челах людей скорбящих, вздыхающих о всех мерзостях... сделай знак» (Иез. 9, 4); и еще: «Не делайте вреда ни земле, ни морю, ни деревьям, доколе не положим печати на челах рабов Бога нашего» (Откр. 7, 3).

Во-вторых, каждый верующий уполномочен получать и сообщать другим то, что относится к богослужению. И для этого в строгом смысле слова предназначена печать таинств. Но все христианское богослужение зиждется на священничестве Христа, из чего следует, что печать таинств в первую очередь является печатью Христа, каковой Печати верующий причащается посредством печати таинств, являющейся не чем иным, как своего рода причастием священству Христову, исходящему от Самого Христа.

Ответ на возражение 1. В данном случае апостол говорит о запечатлении, посредством которого человек определяется к грядущей славе и которое производится благодатью. Благодать же усваивается Святому Духу постольку, поскольку Бог дает нам кое-что даром (в чем [собственно] и состоит самая природа благодати) из любви, а Святой Дух есть любовь, в связи с чем читаем: «Дары различны, но Дух – один и тот же» (1 Кор. 12, 4).

Ответ на возражение 2. Печать таинства является вещью со стороны внешнего таинства и таинством со стороны конечного следствия. Поэтому что-либо можно усваивать печати двояко. Во-первых, с точки зрения печати как таинства, и в этом смысле она является знаком сообщаемой таинству невидимой благодати. Во-вторых, с точки зрения ее как [именно] печати, и в этом смысле она является знаком, делающим человека причастным какому-то главному лицу, имеющему власть уполномочивать его на то, на что он уполномочен; так, уполномоченные на воинское служение солдаты отмечаются знаком своего командира, посредством которого они некоторым образом уподобляются ему. И именно так

уполномоченные на созданное Христом христианское богослужение получают причащающую их Христу печать. Следовательно, в строгом смысле слова она является печатью Христа.

Ответ на возражение 3. Печать отличает одного от другого со стороны какой-то частной цели, к который определен получивший печать, как это было показано на примере воинской печати (1), посредством которой воины императора во время сражения отличаются от вражеских солдат. И точно так же печать верующих суть то, посредством чего верные Христовы отличаются от служителей дьявола в отношении либо жизни вечной, либо нынешнего церковного богослужения. Первая, как показано в возражении, является следствием любви и благодати, тогда как последнее зиждется на печати таинств. С другой стороны, и «начертание зверя» можно понимать как означающее либо упорство в грехе, за которое иные предназначены на вечные муки, либо исповедание беззаконной формы поклонения.

Раздел 4

НАХОДИТСЯ ЛИ ПЕЧАТЬ КАК В СВОЕМ СУБЪЕКТЕ В СПОСОБНОСТЯХ ДУШИ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что печать не находится в способностях души как в своем субъекте. В самом деле, печать считается расположенностью к благодати. Но благодать, как было показано выше (II-I, 110, 4), находится как в своем субъекте в сущности души. Следовательно, похоже, что и печать находится в сущности души, а не в ее способностях.

Возражение 2. Далее, способность души не представляется чьим-либо субъектом помимо навыков и расположенностей. Но мы уже показали (2), что печать не является ни навыком, ни расположенностью, но, пожалуй, силой, субъектом которой может быть только сущность души. Следовательно, похоже, что печать находится как в своем субъекте скорее не в способностях души, а в ее сущности.

Возражение 3. Далее, способности души разделяются на познавательные и желающие. Но нельзя утверждать ни то, что печать находится только в познавательной способности, ни то, что она находится только в желающей способности, поскольку она не определена ни исключительно к знанию, ни исключительно к желанию. И точно так же нельзя утверждать, что она находится в обеих, поскольку одна и та же акциденция не может находиться

в нескольких субъектах. Следовательно, похоже, что печать находится как в своем субъекте скорее не в способностях души, а в ее сущности.

Этому противоречит следующее: печать, согласно вышеприведенному (3) определению, «поставляется в разумной душе» как своего рода образ. Но образ Троицы в душе просматривается в ее способностях. Следовательно, печать находится в душевных способностях.

Отвечаю: как уже было сказано (3), печать есть своего рода отмечающий душу знак, дающий возможность получать и сообщать другим то, что относится к богослужению. Но богослужение состоит в некоторых действиях, а способности души в строгом смысле слова определены к действиям, тогда как ее сущность определена к бытию. Поэтому печать находится как в своем субъекте не в сущности души, а в ее способностях.

Ответ на возражение 1. Субъект усваивается акциденции со стороны того, к чему акциденция располагает непосредственно, а не вторично и опосредованно. Затем, первично и непосредственно печать располагает душу к исполнению того, что связано с богослужением. Но коль скоро его нельзя надлежаще исполнить без вспомоществования благодати (ведь сказано же [в Писании], что поклоняющиеся Богу «должны поклоняться в духе и истине» (Ин. 2, 24)), то получившие печать одариваются от божественных щедрот благодатью с тем, чтобы они могли достойно исполнять порученное им служение. Поэтому печати должно усваивать субъект со стороны тех действий, которые относятся к богослужению, а не со стороны благодати.

Ответ на возражение 2. Сущность души является субъектом естественных сил, проистекающих из сущностных начал. Но печать не является такой силой. Духовная же сила привходит извне. Поэтому подобно тому, как сущность души, которая сообщает человеку его природную жизнь, совершенствуется благодатью, сообщающей духовную жизнь душе, точно так же естественные способности души совершенствуются духовной силой, каковой является печать. В самом деле, навыки и расположенности принадлежат душевным способностям постольку, поскольку они определены к действиям, началами которых являются способности. И точно так же все, что определено к действию, должно усваивать способностям.

Ответ на возражение 3. Как мы уже говорили, печать определена к тому, что относится к богослужению, которое является

исповеданием веры, выраженным при помощи внешних знаков. Следовательно, печать должна находиться там же, где и вера, а именно в познавательной способности души.

Раздел 5
МОЖЕТ ЛИ ПЕЧАТЬ БЫТЬ ИЗГЛАЖЕНА ИЗ ДУШИ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что печать может быть изглажена из души. Ведь чем совершеннее акциденция, тем тверже она прилепляется к своему субъекту. Затем, благодать совершенней печати, поскольку печать определена к благодати как к отдаленной цели. Но благодать может быть утрачена по причине греха. Следовательно, печать тем более может быть утрачена.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (3), печать уполномочивает человека на богослужение. Но уклонение от поклонения Богу к противоположному поклонению является вероотступничеством. Следовательно, похоже, что это приводит к утрате печати таинств.

Возражение 3. Далее, когда прекращается цель, необходимо прекращаются и средства к достижению цели; так, по воскресении не будет супружества, поскольку порождение, цель супружества, прекратится. Но внешнее поклонение, к которому определена печать, на небесах, где нет никакой тусклости, но все есть очевидная истина, прекратится. Следовательно, печать таинств не сохраняется в душе навсегда, и потому может быть из нее изглажена.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что христианские таинства по своей природе более долговечны, чем телесные метки воинского служения. Но метка воинского служения того, кто, провинившись перед императором, получает от него прощение, «опознается и подтверждается», а не ставится вновь. Следовательно, печать таинств тем более не может быть изглажена.

Отвечаю: как уже было сказано (3), посредством печати таинств верные Христовы причащаются Его священству в том смысле, что Христос обладает полнотой силы духовного священства, а Его верные уподобляются Ему, становясь причастными некой духовной силе, относящейся к таинствам и тому, что связано с богослужением. По этой причине представляется неподобающим, чтобы печать была у Христа, а вот Его священство сопоставимо с

печатью подобно тому, как полное и совершенное сопоставимо с тем, что ему причастно. Но священство Христа вечно, согласно сказанному [в Писании]: «Ты – священник вовек по чину Мельхиседека» (Пс. 109, 4). Поэтому и всякое освящение, произведенное Его священством, бессрочно, продолжаясь столь долго, сколь долго продолжается освященное. Это очевидно даже в случае неодушевленных вещей; так, церкви и алтари остаются освященными вплоть до своего разрушения. И коль скоро, как мы уже показали (3), субъектом печати является душа, точнее, ее умственная часть, в которой пребывает вера, а ум вечен и неуничтожим, из этого следует, что печать не может быть изглажена из души.

Ответ на возражение 1. Благодать и печать находятся в душе, но по-разному. В самом деле, благодать находится в душе как форма, обладающая в ней завершенным бытием, тогда как печать, как мы уже показали (2), находится в душе как инструментальная сила. Но завершенная форма находится в своем субъекте согласно состоянию субъекта. А поскольку душа, доколе она странствует [в этом мире], со стороны свободной воли изменчива, то и благодать в душе тоже пребывает изменчиво. Инструментальная же сила по преимуществу согласуется с состоянием главного действователя, и потому печать пребывает в душе неизгладимо – не потому, что совершенна сама, а по причине совершенства священничества Христа, от которого как инструментальная сила исходит печать.

Ответ на возражение 2. Как говорит Августин, «даже вероотступники не лишаются своего крещения, ибо когда они раскаиваются и возвращаются в лоно Церкви, их не крестят опять, из чего мы делаем вывод, что крещение не утрачивается». И так это потому, что, как уже было сказано, печать является инструментальной силой, а природа орудия как таковая предполагает его движение другим, а не движение им чего-то еще, как это свойственно воле. Поэтому сколько бы воля ни двигалась в противоположном направлении, это не может изгладить печать, ибо главный двигатель недвижим.

Ответ на возражение 3. Хотя внешнее поклонение по окончании нынешней жизни прекращается, однако его цель остается. Поэтому по окончании нынешней жизни печать сохраняется как в праведниках, дополняя их славу, так и в грешниках, умножая их посрамление (ведь и воинский знак остается у воинов после битвы – к торжеству победивших и стыду побежденных).

Раздел 6

ВСЯКОЕ ЛИ ТАИНСТВО НОВОГО ЗАКОНА ПОЛАГАЕТ ПЕЧАТЬ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что печать полагается всеми таинствами Нового Закона, поскольку каждое таинство Нового Закона делает человека причастником священства Христа. Но печать таинств, как было показано выше (3), есть не что иное, как причащение священству Христа. Следовательно, похоже, что каждое таинство Нового Закона полагает печать.

Возражение 2. Далее, печать соотносится с отмеченной ею душой как освящение с освященным. Но каждое таинство Нового Закона, как мы уже показали (62, 1), сообщает человеку освящение благодати. Следовательно, похоже, что каждое таинство Нового Закона полагает печать.

Возражение 3. Далее, печать одновременно является действительностью и таинством. Но в каждом таинстве Нового Закона есть нечто только действительное, нечто, являющееся только таинством, и нечто, одновременно являющееся действительностью и таинством. Следовательно, печать полагается каждым таинством Нового Закона.

Этому противоречит следующее: те таинства, которые полагают печать, не совершаются повторно, поскольку, как мы уже показали (5), печать неизгладима, тогда как некоторые таинства, например покаяние и супружество, повторяются. Следовательно, не все таинства полагают печать.

Отвечаю: как уже было сказано (62, 5), таинства Нового Закона служат двоякой цели, а именно исцелению от греха и [совершенствованию] богослужения. Затем, всем таинствам, коль скоро все они даруют благодать, общо то, что они предоставляют средство против греха, однако не все таинства непосредственно определены к богослужению. Так, очевидно, что покаяние, благодаря которому человек избавляется от греха, не предоставляет человеку возможности совершенствоваться в богослужении, а [только] восстанавливает его в его прежнем состоянии.

Далее, таинство может относиться к богослужению трояко: во-первых, со стороны исполняемого; во-вторых, со стороны исполняющего; в-третьих, со стороны получающего. Со стороны исполняемого к богослужению относится евхаристия, по-

скольку богослужение, коль скоро оно суть церковная жертва, по преимуществу состоит именно в ней. Это таинство не полагает на человека печать, поскольку не определяет его к какому-либо дальнейшему священнодействию или благополучению, являясь, по словам Дионисия, «целью и завершением всех таинств». И при этом оно в самом себе содержит Христа, в Котором наличествует не печать, а вся полнота Священства.

А вот таинство ординации принадлежит исполняющим таинство, поскольку посредством этого таинства люди уполномочиваются сообщать таинства другим, в то время как таинство крещения принадлежит получателям, поскольку оно сообщает человеку способность получать другие церковные таинства, в связи с чем его называют «вратами таинств». Той же цели служит и конфирмация, что будет разъяснено нами ниже (65, 3). Следовательно, печать полагают эти три таинства, а именно крещение, конфирмация и ординация.

Ответ на возражение 1. Каждое таинство причащает человека священству Христа постольку, поскольку сообщает ему некоторое его следствие. Однако не каждое таинство уполномочивает человека делать или получать нечто, относящееся к служению Христового священства, а между тем именно это обусловливает положение печати таинством.

Ответ на возражение 2. Человек освящается каждым таинством, поскольку святость означает невосприимчивость к греху, каковая последует благодати. Однако те таинства, которые полагают печать, особым образом одаривают человека таким освящением, которое уполномочивает его к богослужению, что подобно тому, как и неодушевленные вещи считаются освященными постольку, поскольку они определены к поклонению Божеству.

Ответ на возражение 3. Хотя печать и является действительностью и таинством, из этого вовсе не следует, что все, являющееся вместе действительностью и таинством, суть печать. О том же, что в таинствах является действительностью, а что – таинством, речь у нас впереди.

О ПРИЧИНАХ ТАИНСТВ

В настоящем месте мы рассмотрим причины таинств – как со стороны их источника, так и со стороны богослужения, – относительно чего наличествует десять пунктов: 1) только ли Бог внутренне действует в таинствах; 2) только ли Бог является учредителем таинств; 3) о силе действенности Христа в таинствах; 4) может ли Он сообщать эту силу другим; 5) могут ли нечестивые обладать силой исполнения таинств; 6) грешат ли нечестивые, исполняя таинства; 7) могут ли ангелы быть служителями таинств; 8) необходимо ли для таинств намерение священника; 9) необходима ли для них правая вера – в том смысле, что неверующий не может сообщать таинство; 10) необходимо ли для них правое намерение.

Раздел 1

КТО ВНУТРЕННЕ ПРОИЗВОДИТ СЛЕДСТВИЕ ТАИНСТВ, ОДИН ЛИ ТОЛЬКО БОГ ИЛИ ЖЕ ВМЕСТЕ СО СВЯЩЕННИКОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что следствие таинств внутренне производит не только Бог, но и священник. Действительно, внутреннее следствие таинств очищает человека от греха и просвещает его благодатью. Но именно служителям Церкви, по словам Дионисия, надлежит «очищать, просвещать и совершенствовать»[1]. Следовательно, похоже, что следствие таинств производится не только Богом, но и служителями Церкви.

Возражение 2. Далее, при совершении таинств возносятся некоторые молитвы. Но Бог в первую очередь приемлет молитвы праведных, согласно сказанному о том, что Бог слушает того, «кто чтит Бога и творит волю Его» (Ин. 9, 31). Поэтому дело представляется так, что получаемое человеком следствие таинства будет тем большим, чем праведнее отправляющий его. Следовательно, внутреннее следствие отчасти производится служителем, а не только одним Богом.

Возражение 3. Далее, человек возвышеннее неодушевленной вещи. Но неодушевленная вещь привносит нечто во внутреннее следствие, поскольку, по словам Августина, «вода прикосновением к телу очищает сердце»[2]. Следовательно, внутреннее

следствие таинств отчасти производится человеком, а не только одним Богом.

Этому противоречат слова [апостола]: «Бог оправдывает их» (Рим. 8, 33). И коль скоро внутренним следствием всех таинств является оправдание, то дело представляется так, что внутреннее следствие таинств производит один только Бог.

Отвечаю: производить следствие можно двояко: во-первых, как главный действователь; во-вторых, как орудие. Первым способом внутреннее следствие таинств может соделывать только Бог: во-первых, поскольку проникнуть в душу, вместилище следствия таинств, может один только Бог, а между тем никакой действователь не может непосредственно соделывать там, где его нет; во-вторых, поскольку являющаяся внутренним следствием таинств благодать, как мы уже показали (II-I, 112, 1), исходит только от Бога, равно как и являющаяся внутренним следствием некоторых таинств печать суть инструментальная сила, проистекающая от главного действователя, Бога. Однако вторым способом внутреннее следствие таинств может быть соделано человеком в той мере, в какой он действует как служитель. В самом деле, служитель обладает природой орудия, поскольку действия обоих прилагаются к чему-то внешне, тогда как внутреннее следствие производится посредством силы главного действователя, а именно Бога.

Ответ на возражение 1. Усваиваемое церковнослужителям очищение не является стиранием греха; о дьяконах говорят, что они «очищают», в том смысле, что они устраняют телесную нечистоту верующих или приуготовляют их по их благочестивой просьбе к принятию таинств. И точно так же о священниках говорят, что они «просвещают» людей Божиих, не в том смысле, что они даруют им благодать, а в том, что они, по словам Дионисия, сообщают им таинства благодати[3].

Ответ на возражение 2. Молитвы, произносимые при совершении таинств, возносятся Богу не со стороны индивида, а со стороны всей Церкви, молитвы которой угодны Богу, согласно сказанному [в Писании]: «Если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, – то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего небесного» (Мф. 18, 19). Впрочем, ничто не препятствует тому, чтобы им соучаствовала молитва праведника. Но то, что является следствием таинства, получается не посредством молитвы Церкви или священника, а благодаря заслуге страстей Христовых, сила которых, как было показано выше (62, 5), действу-

ет в таинствах. Поэтому лучший служитель не улучшает следствия таинств. Конечно, для восприемника таинства кое-что может быть вымолено молитвой служителя, однако и оно производится не служителем, а слышащим молитву служителя Богом.

Ответ на возражение 3. Мы уже говорили о том, что неодушевленные вещи не производят следствия таинств иначе, как только инструментально. Подобным же образом и люди, как было показано выше, не производят следствия таинств иначе, как только богослужительно.

Раздел 2

УСТАНОВЛЕНЫ ЛИ ТАИНСТВА ОДНИМ ТОЛЬКО БОГОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что таинства установлены не одним только Богом. В самом деле, то, что установлено Богом, представлено нам в Священном Писании. Но не все, исполняемое в таинствах, упомянуто в Священном Писании, как, например, помазание миром людей при конфирмации и священников, а также многие другие используемые при совершении таинств действия и слова. Следовательно, таинства были установлены не одним только Богом.

Возражение 2. Далее, таинство есть своего рода знак, а между тем чувственные вещи обладают собственным естественным значением. И при этом нельзя сказать, что одни значения угоднее Богу, чем другие, поскольку Им было одобрено все, что Он сотворил. Кроме того, быть приманенным к чему-либо посредством знаков представляется свойственным исключительно демонам; так, Августин говорит, что «демоны приманиваются посредством тварей, которых не они создали, а Бог, разными – смотря по их различию – привлекательными для них не родами пищи, как животные, а знаками, как духи»[4]. Следовательно, похоже, что вовсе не необходимо, чтобы таинства были установлены Богом.

Возражение 3. Далее, апостолы были наместниками Бога на земле, в связи с чем апостол [Павел] сказал: «Ибо и я, если в чем простил кого, простил для вас от лица Христова» (2 Кор. 2, 10), то есть как если бы простил Сам Христос. Следовательно, похоже, что апостолы и их преемники могут учреждать новые таинства.

Этому противоречит следующее: учредителем чего-либо является тот, кто сообщает учреждаемому силу и власть, как это

имеет место в случае тех, кто учреждает законы. Но сила таинства, как мы уже показали (62, 1), исходит от Бога. Следовательно, учреждать таинство может один только Бог.

Отвечаю: как явствует из вышесказанного (62, 1), таинства суть инструментальные причины духовных следствий, а орудие получает силу от главного действователя. Затем, в таинстве участвуют два действователя, а именно тот, кто устанавливает таинство, и тот, кто использует установленное таинство для производства следствия. Но сила таинства не может исходить от того, кто использует таинство, поскольку он действует как служитель. Таким образом, дело представляется так, что сила таинства исходит от его учредителя. И коль скоро сила таинства исходит от одного только Бога, из этого следует, что один только Бог может учреждать таинства.

Ответ на возражение 1. Соблюдаемые в таинствах человеческие установления не присущи таинствам, но являются частью церемониальных торжеств, добавленных к таинствам для пробуждения набожности и почитания восприемников. Те же вещи, которые присущи таинствам, установлены Самим Богом и человеком Христом. И хотя не все они приведены в Священном Писании, тем не менее, Церковь возводит их к апостольской традиции, согласно сказанному апостолом [Павлом]: «Прочее устрою, когда приду» (1 Кор. 11, 34).

Ответ на возражение 2. Чувственные вещи по самой своей природе обладают некоторой способностью обозначать духовные следствия, однако эта способность по божественному учреждению установлена к тому или иному конкретному обозначению. Именно это имеет в виду Гуго Сен-Викторский, когда говорит, что «своим значением таинство обязано своему учреждению». И при этом Бог избрал для обозначения таинств одно и не избрал другое не потому, что Его выбор был ограничен, а потому, что такое обозначение было наиболее подобающим.

Ответ на возражение 3. Апостолы и их преемники суть наместники Божии в том, что касается управления Церковью, которая воздвигнута на вере и таинствах веры. Поэтому они не могут учредить ни другую Церковь, ни другую веру, ни другие таинства, но, напротив, о Церкви говорят как о воздвигнутой на таинствах, которые «проистекли от умершего на кресте Христа».

Раздел 3

ОБЛАДАЛ ЛИ ХРИСТОС КАК ЧЕЛОВЕК СИЛОЙ ПРОИЗВЕДЕНИЯ ВНУТРЕННЕГО СЛЕДСТВИЯ ТАИНСТВ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христос как человек обладал силой произведения внутреннего следствия таинств. Об это свидетельствуют слова Иоанна Крестителя: «Пославший меня крестить в воде сказал мне: "На Кого увидишь Духа сходящего и пребывающего на Нем, Тот есть крестящий Духом Святым"» (Ин. 1, 33). Но крестящий Святым Духом внутренне сообщает благодать Святого Духа. И при этом Святой Дух сошел на Христа как человека, а не как Бога, поскольку Бог Сам дарует Святого Духа. Следовательно, похоже, что Христос обладал силой произведения внутреннего следствия таинств как человек.

Возражение 2. Далее, Господь сказал: «Чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи» (Мф. 9, 6). Но прощение грехов является внутренним следствием таинств. Следовательно, похоже, что Христос как человек обладал силой произведения внутреннего следствия таинств.

Возражение 3. Далее, учреждение таинств приличествует тому, кто при произведении внутреннего следствия таинств действует как главный действователь. Но очевидно, что таинства учредил Христос. Следовательно, Он же и производил внутреннее следствие таинств.

Возражение 4. Далее, сообщать следствие таинств без сообщения самого таинства может только тот, кто производит следствие таинств посредством собственной силы. Но Христос сообщал следствие таинств без сообщения самого таинства, как это имело место в случае Магдалины, которой Он сказал: «Прощаются тебе грехи» (Лк. 7, 48). Следовательно, похоже, что Христос производил внутреннее следствие таинств как человек.

Возражение 5. Кроме того, главным в обусловливании внутреннего следствия действователем является тот, сила которого обусловливает действенность таинств. Но таинства черпают свою силу в страстях Христовых и во имя Его, согласно сказанному [апостолом]: «Разве Павел распялся за вас? Или во имя Павлово вы крестились?» (1 Кор. 1, 13). Следовательно, Христос производил внутреннее следствие таинств как человек.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «сила Божия внутренне действует в таинствах, производя их спаси-

тельное следствие». Но сила Божия – это Христос как Бог, а не как человек. Следовательно, Христос производит внутреннее следствие таинств не как человек, а как Бог.

Отвечаю: Христос производит внутреннее следствие таинств и как Бог, и как человек, но по-разному. Как Бог Он действует в таинствах посредством Своей силы, а как человек Он содействует произведению внутреннего следствия таинств посредством заслуги и действенно, хотя и инструментально. В самом деле, мы уже показали (48, 1, 6; 49, 1), что страсти Христовы, которые приличествуют Ему со стороны Его человеческой природы, являются причиной оправдания и посредством заслуги, и действенно, но не как их основная причина или Его собственная сила, а как орудие, поскольку Его человечество, как уже было сказано (13, 2), явилось орудием Его Божества.

Однако коль скоро речь идет об орудии, объединенном с Божеством в единстве Лица, то оно некоторым образом главенствует и наделено действенностью в отношении внешних орудий, каковыми, как было разъяснено выше (1), являются служители Церкви и сами таинства. Поэтому подобно тому, как Христос как Бог обладает силой «власти» над таинствами, точно так же как человек Он обладает главенствующей силой служения, или силой «превосходства», которая заключается в четырех вещах. Во-первых, в том, что, как уже было сказано (62, 5), в таинствах действует заслуга и сила Его страстей. А так как силе Страстей мы причащаемся чрез веру, согласно сказанному [в Писании]: «Которого Бог предложил в жертву умилостивления в крови Его чрез веру» (Рим. 3, 25), то мы объявляем о своей вере, обращаясь к имени Христа. Таким образом, во-вторых, сила превосходства Христа в таинствах состоит в том, что они освящаются посредством обращения к Его имени. Затем, поскольку своею силой таинства обязаны своему учреждению, то, в-третьих, превосходство силы Христа состоит в том, что учреждать таинства может только Тот, Кто дает им их силу. А так как не причина зависит от следствия, но, пожалуй, наоборот, то к превосходству силы Христовой относится также и то, что Он может даровать следствие таинств без сообщения самого внешнего таинства.

Из сказанного очевидно, как разрешить все разногласия, поскольку, как видим, аргументы обеих сторон в определенной степени являются истинными.

Раздел 4

МОЖЕТ ЛИ ХРИСТОС СООБЩАТЬ СЛУЖИТЕЛЯМ ТУ СИЛУ, КОТОРОЙ ОН ОБЛАДАЕТ В ТАИНСТВАХ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христос не может сообщать служителям ту силу, которой Он обладает в таинствах. В самом деле, Августин, возражая Максиму, говорит: «Если бы Он мог, но не делал, то был бы ревнив к Своей силе». Но у исполненного любовью Христа не было никакой ревности. Следовательно, коль скоро Христос не сообщил Свою силу служителям, то, похоже, Он этого сделать не мог.

Возражение 2. Далее, Августин, комментируя слова [Писания]: «И больше сих сотворит» (Ин. 14, 12), говорит: «Воистину, это дело», а именно превращение нечестивого в праведника, «является большим, чем сотворение неба и земли»[5]. Но Христос не мог сообщить Своим ученикам силу сотворения неба и земли, а потому не мог и наделить их силой соделывания праведника из нечестивого. И коль скоро оправдание нечестивых производится тою силой, которой Христос обладает в таинствах, то, следовательно, Он не может сообщать эту силу служителям.

Возражение 3. Далее, Христос есть Глава Церкви, и потому благодати надлежит проистекать от Него к другим, согласно сказанному [в Писании]: «От полноты Его все мы приняли» (Ин. 1, 16). И это не может быть сообщено другим, иначе Церковь имела бы много глав и утратила свое благолепие. Следовательно, похоже, что Христос не может сообщать Свою силу служителям.

Этому противоречит следующее: Августин, комментируя слова [Писания]: «Я не знал Его» (Ин. 1, 31), говорит: «Он не знал, что Господь, обладая властью крестить,... пожелает оставить ее Себе»[6]. Но Иоанн не пребывал бы в неведении, если бы эта сила была несообщимой. Следовательно, Христос может сообщать Свою силу служителям.

Отвечаю: как уже было сказано (3), Христос в таинствах обладает двоякой силой. Первой является сила «власти», которая принадлежит Ему как Богу, и эту силу Он не может сообщить никакой твари подобно тому, как не может Он сообщить ей божественную Сущность. Второй является сила «превосходства», которая принадлежит Ему как человеку. Эту силу Он мог бы сообщать служителям путем наделения их полнотой благодати, достаточной для того,

чтобы или их заслуги содействовали произведению следствия таинств, или обращение к их имени освящало таинства, или они сами могли учреждать таинства, или их простого пожелания было достаточно для того, чтобы сообщить следствие таинств без исполнения обряда таинства. В самом деле, чем могущественней объединенное орудие, тем легче оно может передать свою силу отделенному орудию, как, например, рука – палке.

Ответ на возражение 1. Христос воздержался от сообщения служителям Своей силы превосходства не из ревности, а ради блага верующих, чтобы они не возлагали свои упования на людей и чтобы не возникло обусловливающее разделение Церкви разнообразие таинств, что нам показано на примере тех, кто говорил: «Я – Павлов!; Я – Аполлосов!; Я – Кифин!» (1 Кор. 1, 12).

Ответ на возражение 2. Это возражение истинно с точки зрения силы власти, которая принадлежит Христу как Богу. Однако и сила превосходства может быть названа властью по сравнению с другими служителями. Поэтому глосса на слова [Писания]: «Разве разделился Христос?» (1 Кор. 1, 13), говорит, что «Он мог бы предоставить силу власти в крещении тем, кому Он дал силу его исполнять».

Ответ на возражение 3. Христос не пожелал сообщить служителям Свою силу превосходства из-за неуместности многоглавия в Церкви. Однако если бы Он это сделал, то был бы верховным Главой, а все другие были бы в Его подчинении.

Раздел 5

МОГУТ ЛИ ТАИНСТВА СООБЩАТЬСЯ ЗЛЫМИ СЛУЖИТЕЛЯМИ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что таинства не могут сообщаться злыми служителями. В самом деле, таинства Нового Закона определены к очищению от греха и дарованию благодати. Но злые люди, будучи сами нечисты, не могут очистить от греха других, согласно сказанному [в Писании]: «От нечистого что может быть чистого?» (Сир. 34, 4). Кроме того, коль скоро они лишены благодати, то, похоже, не могут и сообщать благодать, поскольку никто не может дать то, чего не имеет. Следовательно, похоже, что таинства не могут сообщаться злыми людьми.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (3; 62, 5), всю свою силу таинства получают от Христа. Но злые люди отделены от Христа, поскольку не имеют любви, посредством которой члены объединяются со своею Главой, согласно сказанному [в

Писании]: «Пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог – в нем» (1 Ин. 4, 16). Следовательно, похоже, что таинства не могут сообщаться злыми людьми.

Возражение 3. Далее, если того, что необходимо для таинства, например материи или формы, недостает, то таинство недействительно. Но для таинства требуется незапятнанный грехом служитель, согласно сказанному [в Писании]: «Никто из семени твоего во все роды их, у которого на теле будет недостаток, не должен приступать, чтобы приносить хлеб Богу своему» (Лев. 21, 17). Следовательно, похоже, что если служитель зол, то у таинства не будет никакого следствия.

Этому противоречит следующее: Августин, комментируя слова [Писания]: «На Кого увидишь Духа...» и так далее (Ин. 1, 33), говорит: «Иоанн не знал, что Господь, обладая властью крестить, пожелает оставить ее Себе, притом что служение, конечно же, будет передано людям, как добрым, так и злым.... Ибо что тебе до того, что служитель дурен, когда Господь добр?»[7].

Отвечаю: как уже было сказано (1), служители Церкви действуют в таинствах инструментально, поскольку, так сказать, служитель обладает природой орудия. Но ранее мы показали (62, 1), что орудие действует посредством не своей формы, а силы того, кто его движет. Поэтому любая форма или сила, которая есть у орудия сверх того, чем оно обладает как [именно] орудие, является его акциденцией (так, например, тело врача, являющееся орудием его души, в которой находится его врачебное искусство, может быть здоровым или больным; или водопровод может быть сделан из олова или серебра). Следовательно, даже злые служители Церкви могут сообщать таинства.

Ответ на возражение 1. Служители Церкви очищают от греха причастников таинств не посредством своей собственной силы, равно как и не они даруют им благодать, но все это соделывает Христос посредством Своей силы, пользуясь ими как [Своими] орудиями. Поэтому-то причащающиеся таинствам получают следствие, посредством которого они уподобляются не служителям, а Христу.

Ответ на возражение 2. Члены Христовы объединяются со своею Главой любовью, чтобы получить от Него жизнь, в связи с чем читаем: «Не любящий... пребывает в смерти» (1 Ин. 3, 14). Но человек может действовать с помощью безжизненного и телесно отделенного от него орудия, объединяясь с ним посредством некоторого вида движения; так, ремесленник одним

способом работает своей рукой и другим – своим топором. И точно так же соделывает в таинствах Христос: посредством злых людей как безжизненных орудий и посредством добрых людей как орудий живых.

Ответ на возражение 3. Нечто может требоваться таинству двояко. Во-первых, как то, что ему присуще (например, приличествующая ему форма или материя), и если его недостает, то таинство недействительно. Во-вторых, оно может требоваться таинству в силу некоторой уместности. И именно в этом смысле таинства нуждаются в добрых служителях.

Раздел 6

СОГРЕШАЮТ ЛИ НЕЧЕСТИВЫЕ, КОГДА ИСПОЛНЯЮТ ТАИНСТВА?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что нечестивые, исполняя таинства, не совершают греха. Ведь подобно тому, как люди служат Богу таинствами, точно так же они служат Ему делами любви, в связи с чем читаем: «Не забывайте также благотворения и общительности, ибо таковые жертвы благоугодны Богу» (Евр. 13, 16). Но нечестивые, служа Богу делами любви, не совершают греха; напротив, их убеждают поступать именно так, согласно сказанному [в Писании]: «Царь, да будет благоугоден тебе совет мой – искупи... беззакония твои милосердием к бедным» (Дан. 4, 24). Следовательно, похоже, что нечестивые, исполняя таинства, не совершают греха.

Возражение 2. Далее, тот, кто содействует греху другого, тоже виновен в грехе, согласно сказанному [в Писании]: «Делающие такие дела достойны смерти; однако не только их делают, но и делающих одобряют» (Рим. 1, 32). Но если бы злые служители, исполняя таинства, совершали грех, то причащающиеся от них содействовали бы им в их грехе. Следовательно, грешили бы и они, что представляется неразумным.

Возражение 3. Далее, похоже, что никто не должен действовать, когда он [в этом действии] не уверен, поскольку иначе человек может отчаяться избегнуть греха. Но если бы злые грешили при исполнении таинств, то это могло бы вызвать у них замешательство. Так, подчас неисполнение ими таинств было бы тоже грехом, как, например, когда к этому обязывает их служение, в связи с чем читаем: «Это необходимая обязанность моя, и горе мне, если не благовествую» (1 Кор. 9, 16). А еще это бывает связано с какой-то опасностью, как, например, когда грешнику

приносят крестить умирающего ребенка. Следовательно, похоже, что нечестивые, исполняя таинства, не совершают греха.

Этому противоречит сказанное Дионисием о том, что нечестивым «непозволительно касаться даже символов»[8], то есть знаков таинств. А в своем послании к Демофилу он говорит: «И такой», то есть грешник, «мне кажется дерзновенным, если вступает в священнические права, не боится и не стыдится недостойно совершать божественные службы, думает, что Бог не знает того, что он сам сознает в себе, думает Его обмануть ложным названием Отца и дерзает, делая вид, будто он – Христос, произносить на божественные таинства непозволительные хулы, коими являются его молитвы».

Отвечаю: греховное действие, по словам Философа, состоит в том, что человек «оступается» и поступает недолжно[9]. Но мы уже показали (5), что служителям таинств подобает быть праведными, поскольку служители должны быть подобны своему Господу, согласно сказанному [в Писании]: «Святы будьте (ибо свят Я)» (Лев. 19, 2); и еще: «Каков правитель народа – таковы и служащие при нем» (Сир. 10, 2). Отсюда со всей несомненностью явствует, что порочный служитель Бога и Церкви при исполнении таинств грешит. А коль скоро такой грех связан с непочтительностью к Богу и осквернением святых вещей – в той мере, в какой это относится к согрешающему, ибо сами по себе святые вещи осквернриться не могут, – из этого следует, что этот грех по роду является смертным.

Ответ на возражение 1. Дела любви не делаются святыми путем некоего освящения, но принадлежат святости праведности как своего рода части праведности. Поэтому если человек, являющий себя служителем Божиим посредством совершения дел любви, праведен, то он освящается еще больше, а если грешен, то посредством их он располагает себя к святости. С другой стороны, таинства по причине их мистического освящения святы сами по себе. Поэтому для того, чтобы служитель был достоин своего служения, он должен обладать святостью праведности; по той же причине он действует неподобающе и грешно, если приступает к своему служению, находясь в состоянии греха.

Ответ на возражение 2. Причащающийся таинству получает причастие от служителя Церкви не потому, что тот является именно таким вот человеком, а потому, что тот является служителем Церкви. Поэтому доколе последний допускается к служению,

дотоле причащающийся от него сообщается не с его грехом, а с допустившей его к служению Церковью. Но если Церковь путем лишения сана, отлучения или отстранения не допускает его к служению, то тот, кто причащается от него, грешит, поскольку сообщается с ним в его грехе.

Ответ на возражение 3. Если служебной обязанностью находящегося в состоянии смертного греха человека является обслуживание таинств, то это не должно озадачивать его просто, поскольку он может раскаяться в своем грехе и законно исполнять свое служение. Впрочем, такое замешательство может быть обоснованным тогда, когда он по какой-то причине желает остаться в своем грехе. В случае же необходимости, когда вправе крестить и мирянин, он может крестить без греха. Ведь очевидно, что при таких обстоятельствах он не проводит церковную службу, а приходит на помощь тому, кто в нем нуждается. Однако это не относится к другим таинствам, которые не столь необходимы, как крещение, о чем речь у нас впереди.

Раздел 7

МОГУТ ЛИ АНГЕЛЫ ОТПРАВЛЯТЬ ТАИНСТВА?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангелы могут отправлять таинства. В самом деле, высший служитель может делать все, что делает низший; так, священник может делать все, что делает дьякон, но не наоборот. Но в иерархическом порядке служителей, как говорит Дионисий, ангелы возвышенней всех людей[10]. Следовательно, коль скоро люди могут быть служителями таинств, то, похоже, ангелы могут тем более.

Возражение 2. Далее, святые на небесах уподобятся ангелам (Мф. 22, 30). Но некоторые святые и на небесах могут быть служителями таинств, поскольку, как мы уже показали (63, 5), печать таинств неизгладима. Следовательно, похоже, что и ангелы могут быть служителями таинств.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (8, 7), дьявол является главой нечестивых, а нечестивые – его членами. Но нечестивый может отправлять таинства. Следовательно, похоже, что их могут отправлять даже демоны.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Всякий первосвященник, из человеков избираемый, для человеков поставляется на служение Богу» (Евр. 5, 1). Но ангелы, как добрые, так

и злые, не избираются из человеков. Следовательно, они не поставляются на служение Богу в таинствах.

Отвечаю: как уже было сказано (3; 62, 5), всю свою силу таинства получают от страстей Христовых, которые приличествуют Ему как человеку. И в этом с Ним, конечно же, сходна не ангельская, а человеческая природа, в связи с чем со стороны Его страстей о Нем сказано, что Он «не много был унижен пред ангелами» (Евр. 2, 9). Следовательно, не ангелам, а людям надлежит сообщать таинства и участвовать в их отправлении.

Однако здесь должно иметь в виду, что подобно тому, как Бог не ограничил Свою силу в таинствах таким образом, что не может даровать следствие таинств без сообщения таинства, точно так же Он не ограничил Свою силу в отношении служителей Церкви таким образом, что не может сообщать ангелам силу отправлять таинства. А так как добрые ангелы являются вестниками истины, то исполненный добрыми ангелами обряд таинства надлежит считать имеющим силу, поскольку понятно, что он исполнен по воле Божией; так, например, некоторые церкви считаются освященными ангельским служением. Но если обряд таинства исполняется демонами, «лживыми духами», то такое таинство должно быть признано недействительным.

Ответ на возражение 1. То, что люди делают менее совершенно, то есть посредством адекватных их природе чувственных таинств, делают и более возвышенные служители, ангелы, но более совершенно, а именно невидимо очищая, просвещая и совершенствуя.

Ответ на возражение 2. Святые на небесах подобны ангелам со стороны их причастности славе, а не со стороны состояния их природы и, следовательно, не в отношении таинств.

Ответ на возражение 3. Нечестивые не обязаны своей силой сообщать таинства тому, что они являются членами дьявола. Поэтому вывод о том, что дьявол, их глава, «тем более» это может, несостоятелен.

Раздел 8

ЗАВИСИТ ЛИ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ ТАИНСТВА ОТ НАМЕРЕНИЯ СЛУЖИТЕЛЯ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что действительность таинства не зависит от намерения служителя. В самом деле, служитель дей-

ствует инструментально. Но совершенство действия зависит не от намерения орудия, а от намерения главного действователя. Следовательно, намерение служителя не влияет на совершенство таинства.

Возражение 2. Далее, намерение одного человека не может быть известно другому. Поэтому если бы для действительности таинства требовалось намерение служителя, то причащающийся таинству не мог бы знать, причастился он или нет. Следовательно, он не был бы уверен в спасении, а между тем некоторые таинства, как будет показано ниже (65, 4), необходимы для спасения.

Возражение 3. Далее, намерение человека не может влиять на то, на что он не обращает внимания. Но подчас служители таинств, размышляя о чем-то другом, не обращают внимания на то, что они говорят или делают. Следовательно, из-за недостатка внимания таинство в этом отношении было бы недействительным.

Этому противоречит то, что непреднамеренное случайно. Но ничего подобного о деятельности в таинствах сказать нельзя. Следовательно, таинства зависят от намерения служителя.

Отвечаю: если что-либо может быть использовано по-разному, то оно – в том случае, когда в результате требуется достичь какого-то одного следствия, – необходимо должно быть определено к этому одному. Затем, все то, что исполняется в таинствах, может быть исполнено с различными намерениями; например, исполняемое при крещении очищение водой может быть определено к телесной чистоте, к здоровью тела, к удовольствию и тому подобному. Поэтому его необходимо определить к одной конкретной цели, а именно к следствию таинства, посредством намерения того, кто очищает. И такое намерение выражается произносимыми в таинствах словами, например: «Я крещу тебя во имя Отца...» и так далее.

Ответ на возражение 1. Неодушевленное орудие не обладает намерением в отношении следствия; вместо намерения у него есть движение, посредством которого оно движется главным действователем. Однако одушевленное орудие, каковым является служитель, не только движется, но и в известном смысле движет себя само, поскольку приводит в движение свои телесные члены с тем, чтобы действовать, по собственной воле. А для этого требуется намерение служителя, посредством которого он покоряется главному действователю, то есть необходимо, чтобы он хотел делать то, что делают Церковь и Христос.

Ответ на возражение 2. В отношении этого существует два

мнения. Так, некоторые считают, что умственное намерение служителя необходимо и при его отсутствии таинство недействительно. Но при этом такой изъян в случае не имеющих намерения причащаться таинствам детей исправляется внутренне крестящим Христом, а в случае имеющих такое намерение взрослых он исправляется их верой и набожностью.

Этого было бы вполне достаточно с точки зрения конечного следствия, то есть отпущения грехов, но с точки зрения того следствия, которое одновременно является действительностью и таинством, а именно печати, такое исправление набожностью причащающегося не представляется возможным, поскольку печать может быть запечатлена только посредством таинства.

Поэтому другие гораздо более обоснованно полагают, что служитель таинства действует от лица всей Церкви, служителем которой он является, что в произносимых им словах выражается намерение Церкви и что этого для действительности таинства достаточно, если только служитель таинства или причащающийся не выразят что-либо противоположное.

Ответ на возражение 3. Хотя тот, кто думает о чем-то другом, лишен актуального намерения, тем не менее, у него остается намерение по навыку, которого достаточно для того, чтобы таинство было действительным; например, когда священник собирается кого-то крестить, его намерением является сделать то, что делает Церковь. Поэтому если в процессе осуществления акта его ум озабочивается чем-то другим, то таинство благодаря его изначальному намерению сохраняет свою силу. Тем не менее служитель таинства обязан следить за тем, чтобы его намерение было актуальным, что, впрочем, не вполне в человеческих силах, поскольку даже тогда, когда человек очень хочет сосредоточиться на чем-то одном, он может невольно помышлять о другом, согласно сказанному [в Писании]: «Сердце мое оставило меня» (Пс. 39, 13).

Раздел 9

НАСКОЛЬКО НЕОБХОДИМО, ЧТОБЫ СЛУЖИТЕЛЬ ТАИНСТВА БЫЛ ВЕРУЮЩИМ?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что служителю таинства необходимо требуется вера. В самом деле, как уже было сказано (8), действительность таинства зависит от намерения служителя. Но Августин, возражая Юлиану, говорит, что «намерением правит

вера». Следовательно, если у служителя нет истинной веры, то таинство недействительно.

Возражение 2. Далее, если у служителя Церкви нет истинной веры, то дело представляется так, что он – еретик. Но еретики, похоже, не могут сообщать таинства. Так, Киприан в своем письме против еретиков говорит: «Все, что делают еретики, суть плоть, пустота и обман, и потому из делаемого ими ничего признавать не должно». И папа Лев в своем послании к Льву Августу говорит: «До нас дошла дурная слава, что из-за ужасной и бессмысленной жестокости свет всех небесных таинств в Александрии угас. Не предлагается больше жертва, не освящается миро, все таинства нашей религии, коих коснулись руки нечестивых отцеубийц, исчезли». Следовательно, для таинства необходимо, чтобы служитель исповедал истинную веру.

Возражение 3. Далее, не имеющие истинной веры, похоже, отделены от Церкви путем отлучения, в связи с чем во втором соборном послании Иоанна читаем: «Кто приходит к вам и не приносит сего учения, того не принимайте в дом и не приветствуйте его» (2 Ин. 1, 10); и еще: «Еретика, после первого и второго вразумления, отвращайся» (Тит. 3, 10). Но дело представляется так, что отлученный не может сообщать таинство Церкви постольку, поскольку он отделен от Церкви, служителю которой подобает отправлять таинства. Следовательно, для таинства необходимо, чтобы служитель имел истинную веру.

Этому противоречит сказанное Августином против донатиста Петилиана: «Помни, что нечестие нечестивых не причиняет ущерб таинствам Божиим и не делает их недействительными или не столь святыми».

Отвечаю: ранее мы показали (5), что служитель, действуя в таинствах инструментально, действует посредством не своей силы, а силы Христа. Но вера, как и любовь, связана с собственной силой человека. Поэтому подобно тому, как действительность таинства не зависит от того, имеет ли служитель любовь, так что сообщать таинства, как уже было сказано (5), могут и грешники, точно так же нет никакой необходимости в том, чтобы он имел веру, так что даже неверующий может сообщить истинное таинство при том условии, что он использует все то, что сущностно необходимо [для таинства].

Ответ на возражение 1. Подчас вера человека бывает несовершенной не в отношении действительности сообщаемого им таинства, а в отношении чего-то еще; так, например, он

может верить, что клятва незаконна всегда, и при этом верить, что крещение является действенной причиной спасения. Такого рода неверие нисколько не препятствует намерению сообщить таинство. Если же его вера несовершенна в отношении самого сообщаемого им таинства, то хотя он и не верит, что какое-либо внутреннее следствие может быть обусловлено тем, что исполнено внешне, тем не менее, он знает, что католическая церковь намерена таким образом сообщить внешне исполненное таинство. Поэтому, несмотря на свое неверие, он может иметь намерение делать то, что делает Церковь, пусть даже и полагая это бессмысленным. Но и одного этого намерения для [действительности] таинства достаточно, поскольку, как было говорено выше (8), служитель таинства действует от лица Церкви, вера которой может исправить в вере служителя любой изъян.

Ответ на возражение 2. Некоторые еретики при сообщении таинств не соблюдают предписанную Церковью форму, и в таком случае они не сообщают ни само таинство, ни действительность таинства. Некоторые же соблюдают предписанную Церковью форму, и тогда они сообщают таинство, но не его действительность. Я говорю это исходя из предположения, что они внешне отделены от Церкви, и потому уже само принятие от них таинства греховно, что само по себе препятствует получению следствия таинства. Поэтому Августин говорит: «Нисколько не сомневайся в том, что всякий, крестившийся вне Церкви и к Церкви не обратившийся, пожнет от своего крещения немало бед». И в этом же смысле надлежит понимать слова папы Льва о том, что «свет всех небесных таинств в Александрии угас», а именно [угас] в отношении действительности таинств, но не в отношении самих таинств.

Впрочем, Киприан полагал, что еретики не сообщают и таинства, но в этом мы с ним не согласны. Так, Августин говорит, что «хотя мученик Киприан и отказывался признавать сообщаемое еретиками или схизматиками крещение, однако столь велики его увенчанные мученичеством заслуги, что свет его небесной любви рассеивает мрак его заблуждения, и если что-либо нуждалось в отсечении, оно было отсечено серпом его страданий».

Ответ на возражение 3. Сила отправления таинств связана с духовной печатью, которая, как мы уже разъяснили (63, 3), неизгладима. Поэтому если человек отстранен от Церкви, отлучен или лишен сана, то он утрачивает не силу сообщения таинств, а дозволение использовать эту силу. Так что хотя он и сообщает таинство, однако при этом грешит. Также грешит и тот, кто принимает

от него таинство, вследствие чего он – если только не действует по неведенью – не получает действительность таинства.

Раздел 10

НЕОБХОДИМО ЛИ ДЛЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ ТАИНСТВА ДОБРОЕ НАМЕРЕНИЕ СЛУЖИТЕЛЯ?

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что для действительности таинства необходимо доброе намерение служителя. В самом деле, мы уже показали (8), что намерение служителя должно быть сообразовано с намерением Церкви. Но намерение Церкви всегда является добрым. Следовательно, для действительности таинства необходимо доброе намерение служителя.

Возражение 2. Далее, порочное намерение представляется худшим, чем шутовское. Но шутовское намерение губит таинство, как, например, когда кто-то желает крестить кого-либо не всерьез, а шутки ради. Следовательно, порочное намерение тем более губит таинство, как, например, когда кто-то желает крестить человека для того, чтобы потом убить.

Возражение 3. Далее, порочное намерение губительно для всего дела, согласно сказанному [в Писании]: «Если око твое... будет худо, то и тело твое будет темно» (Лк. 11, 34). Но таинства Христовы, как говорит Августин, осуждая Петилиана, не могут быть погублены нечестивыми. Следовательно, похоже, что если намерение служителя порочно, то таинство недействительно.

Этому противоречит следующее: порочное намерение связано с порочностью служителя. Но порочность служителя не делает таинство недействительным; следовательно, не делает его таковым и порочное намерение.

Отвечаю: намерение служителя может быть порочным двояко. Во-первых, в отношении таинства, как, например, когда человек намеревается не сообщить таинство, а высмеять его. Такое порочное намерение, особенно если оно обнаружено внешне, извращает истину таинства.

Во-вторых, намерение служителя может быть порочным в отношении того, что последует таинству; так, например, священник может намереваться крестить женщину, чтобы получить возможность злоупотребить ею, или освятить тело Христово, чтобы использовать его для ворожбы. Такое порочное намерение, коль

скоро предшествующее не зависит от последующего, не делает таинство недействительным, хотя сам имеющий такое намерение служитель совершает тяжкий грех.

Ответ на возражение 1. Церковь имеет доброе намерение относительно как действительности таинства, так и его использования, но при этом первое намерение совершенствует таинство, а последнее содействует последующей заслуге. Поэтому тот служитель, который сообразует правоту своего намерения с [намерением] Церкви относительно первого, но не последнего, совершенствует таинство, но не обретает для себя никакой заслуги.

Ответ на возражение 2. Подражательное или шутовское намерение исключает необходимый для действительности таинства первый вид правоты намерения. Следовательно, приведенное сопоставление неудачно.

Ответ на возражение 3. Порочное намерение извращает действие намеревающегося, но не действие кого-либо еще. Следовательно, порочное намерение служителя извращает таинство в той мере, в какой оно суть его действие, но не в той, в какой оно суть действие Христа, служителем Которого он является. Это подобно тому, как если бы чей-либо слуга передал милостыню нищему со злым намерением, притом что его хозяин поручил ему это сделать с намерением добрым.

О КОЛИЧЕСТВЕ ТАИНСТВ

Теперь нам надлежит рассмотреть количество таинств, в отношении чего наличествует четыре пункта: 1) существует ли всего семь таинств; 2) взаимный порядок таинств; 3) сравнение их друг с другом; 4) все ли таинства необходимы для спасения.

Раздел 1

ДОЛЖНО ЛИ БЫТЬ СЕМЬ ТАИНСТВ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что семь таинств быть не должно. В самом деле, действенность таинств зиждется на божественной силе и силе страстей Христовых. Но божественная сила одна и страсти Христовы одни, «ибо Он одним приношением навсегда сделал совершенными освящаемых» (Евр. 10, 14). Следовательно, должно быть только одно таинство.

Возражение 2. Далее, таинство является средством против обусловленного грехом двойного изъяна, наказания и вины. Следовательно, двух таинств было бы вполне достаточно.

Возражение 3. Далее, как указывает Дионисий, таинства связаны с действиями церковной иерархии. Но, по его же словам, церковной иерархии приличествует совершать три действия, а именно «очищать, просвещать и совершенствовать»[1]. Следовательно, должно быть не более трех таинств.

Возражение 4. Далее, Августин говорит, что таинства Нового Закона «уступают по числу» таинствам Закона Старого[2]. Но в Старом Законе не было таких таинств, которые бы соответствовали конфирмации и соборованию. Следовательно, их не должно считать таинствами Нового Закона.

Возражение 5. Далее, блуд, как мы уже показали (II-II, 154, 3), не является наиболее тяжким грехом. Но никакого таинства, которое было бы средством против других грехов, не установлено. Следовательно, не должно было устанавливать и таинство брака в качестве средства против блуда.

Возражение 6. С другой стороны, похоже, что таинств должно быть больше семи. В самом деле, таинство является своего рода священным знаком. Но в Церкви имеет место множество

освящений посредством чувственных знаков, например освящение воды, алтарей и тому подобные. Следовательно, и таинств должно быть больше семи.

Возражение 7. Далее, Гуго Сен-Викторский говорит, что таинствами Старого Закона были воздаяния, десятины и жертвы[3]. Но церковной жертвой является одно таинство, которое называется евхаристия. Следовательно, воздаяния и десятины тоже должны называться таинствами.

Возражение 8. Кроме того, существует три вида греха: первородный, смертный и простительный. Затем, средством против первородного греха является крещение, а против смертного греха – покаяние. Следовательно, помимо семи [установленных] таинств должно быть [установлено] еще одно [в качестве средства] против простительного греха.

Отвечаю: как уже было сказано (62, 5; 63, 1), таинства Церкви были установлены ради достижения двоякой цели, а именно совершенствования человека в отношении христианского богослужения и устранения обусловленных предшествующими грехами изъянов. И для обеих целей наилучшим образом подходит именно семь таинств.

В самом деле, духовная жизнь определенным образом сообразована с жизнью телесной подобно тому, как и другие телесные вещи обладают некоторым сходством с вещами духовными. Затем, человек достигает совершенства в телесной жизни двояко: во-первых, в отношении собственной личности; во-вторых, в отношении всего сообщества, в котором живет, поскольку человек по природе суть общественное животное. В отношении самого себя человек совершенствуется в телесной жизни двояко: во-первых, непосредственно, то есть, достигая некоторого жизненного совершенства; во-вторых, опосредованно, то есть, устраняя препятствия к жизни, например болезни и тому подобное. Далее, жизнь тела «непосредственно» совершенствуется трояко. Во-первых, посредством рождения, благодаря которому человек начинает быть и жить; в духовной жизни ему соответствует крещение, каковое суть духовное возрождение, согласно сказанному [в Писании]: «Банею возрождения...» и так далее (Тит. 3, 5). Во-вторых, посредством роста, благодаря которому человек достигает совершенства в размере и силе; в духовной жизни ему соответствует конфирмация, в которой нам для придания сил сообщается Святой Дух. Поэтому уже крещенным ученикам было дано следующее повеление: «Вы же оставайтесь в городе Иерусалиме, доколе не облечетесь силою свыше» (Лк. 24, 49).

В-третьих, посредством питания, благодаря которому человек сохраняет силу и жизнь; в духовной жизни ему соответствует евхаристия, в связи с чем читаем: «Если не будете есть плоти Сына Человеческого и пить крови Его, то не будете иметь в себе жизни» (Ин. 6, 53).

Если бы жизнь человека, телесная и духовная, протекала бесстрастно, то этого было бы ему достаточно, однако коль скоро человек время от времени впадает в телесную и духовную немощь, а именно грех, то, следовательно, он нуждается в средстве от этой немощи, каковое средство бывает двояким. Во-первых, лечением, которое восстанавливает здоровье; в духовной жизни ему соответствует покаяние, согласно сказанному [в Писании]: «Исцели душу мою – ибо согрешил я пред Тобою» (Пс. 40, 5). Во-вторых, восстановлением сил посредством надлежащей диеты и упражнений; в духовной жизни этому соответствует соборование, которое устраняет остатки греха и приуготовляет человека к конечной славе, в связи с чем читаем: «Если он сделал грехи, простятся ему» (Иак. 5, 15).

В отношении всего сообщества человек совершенствуется двояко. Во-первых, путем получения власти управлять сообществом и совершать общественные деяния; в духовной жизни этому соответствует таинство ординации, согласно сказанному [в Писании] о том, что священники приносят жертвы не только за себя, но и за всех людей (Евр. 7, 27). Во-вторых, в отношении естественного порождения. Это достигается посредством супружества, причем как в телесной, так и духовной жизни, поскольку оно является не только таинством, но и природной обязанностью.

Подобным образом мы можем получить [такое же] количество таинств исходя из того, что они установлены в качестве средств против обусловленных грехами изъянов. В самом деле, крещение является средством против отсутствия духовной жизни; конфирмация – против обнаруживаемой уже после рождения душевной немощи; евхаристия – против склонности души к греху; покаяние – против совершаемого после крещения актуального греха; соборование – против остатков греха, а именно тех грехов, которые не были устранены покаянием то ли из-за небрежения, то ли по неведенью; ординация – против общественных разногласий; супружество – средством против вожделения в индивиде и против количественного оскудения [общества] по причине смерти.

Кроме того, некоторые связывают количество таинств с добродетелями, а также с пороками и последующими греху наказаниями. Они говорят, что крещение соответствует вере и

установлено в качестве средства против первородного греха; соборование – надежде и установлено против простительного греха; евхаристия – любви и установлена против следствия наказания, а именно злобы; ординация – рассудительности и установлена против неведенья; покаяние – правосудности и установлено против смертного греха; супружество – благоразумию и установлено против вожделения; конфирмация – мужеству и установлена против немощи.

Ответ на возражение 1. Один и тот же главный действователь может использовать различные орудия для получения различных следствий в соответствии с тем, что требуется сделать. Именно так божественная сила и страсти Христовы соделывают в нас посредством различных орудий, каковыми являются таинства.

Ответ на возражение 2. Вина и наказание разнятся по виду как потому, что существуют различные виды вины и наказания, так и потому, что существуют различные человеческие состояния и навыки. Поэтому, как мы уже разъяснили, необходимо наличие множества таинств.

Ответ на возражение 3. В действиях иерархии должно различать действующих, получающих и сами действия. Действующими являются служители Церкви, и к ним относится таинство ординации. Получающими – те, которые допущены к таинствам, и к ним относится таинство брака. Действиями же являются «очищение», «просвещение» и «совершенствование». Впрочем, простое очищение не может быть таинством Нового Закона, сообщающим благодать, однако оно связано с некоторыми обрядами, а именно с катехизацией и экзорцизмом. А вот очищение вместе с просвещением, согласно Дионисию, относится к крещению, а вторичным образом – для тех, кто согрешил вновь, – к покаянию и соборованию. Совершенствование же со стороны силы, каковая суть формальное совершенство, относится к конфирмации, а со стороны достижения цели – к евхаристии.

Ответ на возражение 4. Посредством таинства конфирмации мы укрепляемся путем получения полноты Святого Духа, тогда как посредством соборования человек приуготовляется к непосредственному достижению славы. Но ни о том, ни о другом в Ветхом Завете речи не шло. Следовательно, в Старом Законе не могло быть ничего такого, что соответствовало бы этим таинствам. Однако при этом таинства Старого Закона были более многочисленны по причине разнообразия обрядов и жертв.

Ответ на возражение 5. Установление особого таинства в качестве средства против сладострастного вожделения было необходимо, во-первых, потому, что этим вожделением был

осквернен не только человек, но и его природа, и, во-вторых, потому, что своим неистовством оно затемняет разум.

Ответ на возражение 6. Святая вода и другие освященные вещи не называются таинствами постольку, поскольку они не производят следствие таинств, каковым является получение благодати. Однако они являются своего рода расположениями к таинствам – либо как устраняющие препятствия (так, святая вода устраняет демонские козни и простительные грехи), либо в силу своей уместности для сообщения таинства (так, освящение алтаря и сосудов связано с почитанием евхаристии).

Ответ на возражение 7. Воздаяния и десятины в естественном законе и законе Моисея были установлены не только ради получения хлеба насущного для служителей и нищих, но и как образы, вследствие чего они были таинствами. Но ныне они перестали быть образами, а потому – и таинствами.

Ответ на возражение 8. Для изглаживания простительного греха нет необходимости во всевании благодати. А так как всякое таинство Нового Закона обусловливает всевание благодати, то ни одно из них не было установлено непосредственно против простительного греха (ведь он может быть изглажен и посредством некоторых освященных вещей, например, святой воды и тому подобного). Впрочем, некоторые считают, что против простительного греха установлено соборование, но об этом мы поговорим в своем месте.

Раздел 2

НАСКОЛЬКО ПОДОБАЮЩИМ ЯВЛЯЕТСЯ ВЫШЕПРИВЕДЕННЫЙ ПОРЯДОК ТАИНСТВ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что вышеприведенный порядок таинств не является подобающим. В самом деле, как говорит апостол, «не духовное – прежде, а душевное, потом – духовное» (1 Кор. 15, 46). Но первым и естественным рождением человек рождается в браке, тогда как вторым и духовным рождением он возрождается в крещении. Следовательно, [таинство] брака должно предшествовать [таинству] крещения.

Возражение 2. Далее, посредством таинства ординации человек получает силу действователя в действиях таинств. Но действователь предшествует своему действию. Следовательно, [таинство] ординации должно предшествовать крещению и другим таинствам.

Возражение 3. Далее, евхаристия суть духовная пища, тогда как конфирмацию сравнивают с ростом. Но питание обусловливает рост и потому предшествует ему. Следовательно, евхаристия предшествует конфирмации.

Возражение 4. Далее, покаяние приуготовляет человека к евхаристии. Но расположенность предшествует совершенству. Следовательно, покаяние должно предшествовать евхаристии.

Возражение 5. Кроме того, ближайшее к конечной цели последует всему остальному. Но из всех таинств ближайшим к конечной цели, а именно [вечному] блаженству, является соборование. Следовательно, его должно полагать последним из таинств.

Этому противоречит следующее: вышеприведенный порядок таинств является общепризнанным.

Отвечаю: причина существующего порядка таинств очевидна из вышесказанного (1). В самом деле, единство предшествует множеству, и потому те таинства, которые установлены для совершенствования индивида, по природе предшествуют тем, которые установлены для совершенствования многих. Вследствие этого последними таинствами считаются [таинства] ординации и брака, которые установлены для совершенствования многих, причем [таинство] брака последует [таинству] ординации, поскольку оно в меньшей степени причастно природе духовной жизни, к которой определены все таинства. Затем, из того, что установлено для совершенствования индивида, по природе предшествует то, что определено к совершенствованию духовной жизни непосредственно, а последует то, что определено к нему опосредованно, то есть как устраняющее некоторую последующую акцидентную причину порчи. К последнему относятся покаяние и соборование, причем соборование по природе последует [покаянию], поскольку оно сохраняет то исцеление, начало которому было положено покаянием.

Из оставшихся трех, понятно, вначале располагается крещение, которое является духовным возрождением, потом – конфирмация, которая установлена для формального совершенствования силы, и, наконец, евхаристия, которая установлена для окончательного совершенствования.

Ответ на возражение 1. В отношении естественной жизни у брака есть природное назначение, а в той мере, в какой в нем присутствует нечто духовное, он является таинством. Однако коль скоро это таинство наименее духовно, его считают последним.

Ответ на возражение 2. Чтобы быть действователем нужно

прежде всего быть совершенным. Поэтому те таинства, посредством которых человек совершенствуется сам, предшествуют таинству ординации, посредством которого человек становится совершенствующим других.

Ответ на возражение 3. Питание предшествует росту как его причина и последует ему как поддерживающее совершенство человеческого размера и силы. Поэтому евхаристию можно рассматривать и как предшествующую конфирмации, как это делает Дионисий[4], и как последующую ей, как это делает Мастер [Сентенций][5].

Ответ на возражение 4. Этот аргумент имел бы силу, если бы покаяние было необходимым условием приуготовления к евхаристии. Но это не так, поскольку не имеющий смертного греха не нуждается в покаянии для того, чтобы получить евхаристию. Отсюда понятно, что покаяние является акцидентным приуготовлением к евхаристии, то есть, так сказать, основанным на предположении о наличии [смертного] греха. Поэтому в последней главе второй книги «Паралипоменон» читаем: «Ты, Господи, Боже праведных, не положил покаяния праведным» (2 Пар. 36, 23).

Ответ на возражение 5. Именно по этой причине соборование занимает последнее место среди тех таинств, которые установлены для совершенствования индивида.

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЕВХАРИСТИЯ ВЕЛИЧАЙШИМ ИЗ ТАИНСТВ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что евхаристия не является главным таинством. В самом деле, общественное благо прекраснее блага индивида[6]. Но брак установлен ради достижения блага всего человечества посредством рождения, тогда как евхаристия установлена ради частного блага ее получателя. Следовательно, она не является величайшим из таинств.

Возражение 2. Далее, похоже, что большими являются те таинства, которые сообщаются большим служителем. Но таинства конфирмации и ординации могут сообщаться только епископом, который больше простого служителя, например священника, который сообщает таинство евхаристии. Следовательно, указанные таинства являются большими.

Возражение 3. Далее, большими являются те таинства, которые обладают большей силой. Но некоторые таинства, а именно крещение, конфирмация и ординация, полагают печать, в то время

как евхаристия не полагает. Следовательно, указанные таинства являются большими.

Возражение 4. Кроме того, большим представляется то, от чего зависят другие без зависимости его от них. Но евхаристия зависит от крещения, поскольку стать причастником евхаристии может только крещенный. Следовательно, крещение больше евхаристии.

Этому противоречит сказанное Дионисием о том, что «никто не может достичь иерархического совершенства, доколе не будет утвержден даром божественной евхаристии»[7]. Следовательно, это таинство является величайшим и совершенствует все остальные.

Отвечаю: в строгом смысле слова таинство евхаристии является величайшим из таинств, и это может быть показано трояко. Так, во-первых, оно субстанциально содержит Самого Христа, тогда как другие таинства, как мы уже показали (62, 5), содержат некоторую инструментальную силу, причастную силе Христа. Но то, что является таковым сущностно, всегда превосходней того, что является таковым по причастности.

Во-вторых, это нетрудно понять, если рассмотреть взаимную упорядоченность таинств. Действительно, похоже, что все остальные таинства определены к этому [таинству] как к своей цели. Ведь очевидно, что таинство ординации определено к освящению евхаристии, таинство крещения – к получению евхаристии, а совершенствование человека посредством конфирмации требуется для того, чтобы его не удерживал от этого таинства страх. Покаяние и соборование приуготовляют человека к тому, чтобы он мог достойно приобщиться телу Христову. И [даже таинство] брака, по крайне мере со стороны того, что им обозначено, касается этого таинства, а именно постольку, поскольку оно обозначает брак Христа с Церковью, образом которого является евхаристия, по каковой причине апостолом сказано: «Тайна сия велика (я говорю по отношению ко Христу и к Церкви)» (Еф. 5, 32).

В-третьих, это нетрудно понять, если рассмотреть обряды таинств. В самом деле, как показал Дионисий, почти все таинства завершаются евхаристией[8], причем к ней допускаются и те, кто уже был определен к приобщению святых тайн, и те из взрослых, кто только крестился.

Все прочие таинства можно сопоставлять друг с другом поразному. Так, с точки зрения необходимости наибольшим из таинств является крещение, тогда как с точки зрения совершенства

первой является ординация, а конфирмация находится между ними. Таинства покаяния и соборования уступают вышеупомянутым, поскольку они, как мы уже показали (2), определены к христианской жизни не непосредственно, а акцидентно, то есть как средства против последующей порчи. При этом соборование соотносится с покаянием как конфирмация с крещением, то есть покаяние является более необходимым, а соборование – более совершенным.

Ответ на возражение 1. [Таинство] брака установлено ради общественного блага со стороны тела. Но общее духовное благо всей Церкви субстанциально содержится в таинстве евхаристии.

Ответ на возражение 2. Посредством ординации и конфирмации верным Христовым вменяются некоторые особые обязанности, что приличествует делать только князьям. Поэтому сообщение этих таинств приличествует исключительно епископу, который является князем Церкви. Посредством же таинства евхаристии человеку не вменяется никакой обязанности, скорее оно само, как мы уже показали, является целью всех обязанностей.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (63, 3), печать таинств является своего рода причастием священству Христа. Но таинство, которое объединяет человека с Самим Христом, возвышеннее таинства, полагающего Христову печать.

Ответ на возражение 4. Этот аргумент зиждется на представлении о необходимости. В самом деле, с точки зрения наибольшей необходимости наибольшим из таинств является крещение, тогда как ординация и конфирмация обладают некоторым превосходством с точки зрения их отправления, а брак – того, что он означает. Ведь ничто не препятствует тому, чтобы что-либо было большим с той или иной точки зрения, но не большим в строгом смысле слова.

Раздел 4

ВСЕ ЛИ ТАИНСТВА НЕОБХОДИМЫ ДЛЯ СПАСЕНИЯ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что для спасения необходимы все таинства. В самом деле, похоже, что не необходимое излишне. Но лишнего таинства быть не может, поскольку «Бог ничего не делает всуе»[9]. Следовательно, для спасения необходимы все таинства.

Возражение 2. Далее, подобно тому, как о крещении было

сказано: «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в царствие Божие» (Ин. 3, 5), точно так же и о евхаристии было сказано: «Если не будете есть плоти Сына Человеческого и пить крови Его, то не будете иметь в себе жизни» (Ин. 6, 53). Следовательно, коль скоро крещение является необходимым таинством, то является таким и евхаристия.

Возражение 3. Далее, человек может спастись без таинства крещения при том условии, что непричастность его этому таинству обусловлена неким непреодолимым препятствием, а не его пренебрежением религией, о чем будет сказано ниже (68, 2). Но спасению препятствует пренебрежение религией в любом таинстве. Следовательно, на том же основании [можно утверждать], что для спасения необходимы все таинства.

Этому противоречит следующее: дети спасаются посредством одного только крещения без причащения другим таинствам.

Отвечаю: необходимым для цели, о котором мы ведем речь, нечто бывает двояко. Во-первых, оно может быть необходимым так, что без него нельзя достигнуть цели, как [например] для человеческой жизни необходима пища. Такая необходимость для цели является [необходимостью] просто. Во-вторых, нечто может считаться необходимым в том случае, когда без него цель не может быть достигнута надлежащим образом, как [например] для путешествия необходима лошадь. Такое необходимое не является [необходимым] просто.

Необходимыми для спасения в первом смысле являются три таинства. Два из них необходимы для индивида: крещение – просто и абсолютно, а покаяние – в случае смертного согрешения после крещения; в то время как таинство ординации необходимо для Церкви, поскольку «при недостатке попечения падает народ» (Прит. 11, 14).

Что же качается остальных таинств, то они необходимы во втором смысле. В самом деле, конфирмация совершенствует крещение, соборование – покаяние, а брак умножает их, сохраняя количество членов Церкви.

Ответ на возражение 1. Чтобы не быть лишним достаточно быть необходимым или в первом, или во втором смысле. И именно так, как мы уже показали, необходимы все таинства.

Ответ на возражение 2. Эти слова Господа, по разъяснению Августина, должно понимать как сказанные о вкушении пищи не только священной, но и духовной[10].

Ответ на возражение 3. Пренебрежение любым из таинств препятствует спасению. Но если кто-либо не озабочивается причащением таинству, которое не необходимо для спасения, то его нельзя считать пренебрегающим таинством, в противном бы случае не получающие ординации или не вступающие в брак были бы виновны в пренебрежении этими таинствами.

О ТАИНСТВЕ КРЕЩЕНИЯ

Далее мы рассмотрим каждое таинство по отдельности: во-первых, крещение; во-вторых, конфирмацию; в-третьих, евхаристию; в-четвертых, покаяние; в-пятых, соборование; в-шестых, ординацию; в-седьмых, брак.

Что касается первого, то нами будут исследованы две вещи: во-первых, само крещение; во-вторых, то, что предваряет крещение.

В отношении первого будет рассмотрено четыре пункта, касающиеся, во-первых, связанных с таинством крещения вещей; во-вторых, служителя этого таинства; в-третьих, получателей этого таинства; в-четвертых, следствия этого таинства.

В отношении первого наличествует двенадцать пунктов: 1) что есть крещение и не суть ли оно омовение; 2) об установлении этого таинства; 3) является ли вода надлежащей материей этого таинства; 4) нужна ли простая вода; 5) уместна ли следующая словесная форма этого таинства: «Я крещу тебя во имя Отца, и Сына, и Святого Духа»; 6) можно ли крестить с такой формулировкой: «Я крещу тебя во имя Христа»; 7) необходимо ли для крещения погружение [в воду]; 8) необходимо ли троекратное погружение; 9) можно ли крестить повторно; 10) о крестильном обряде; 11) о различных видах крещения; 12) сопоставление различных крещений.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ КРЕЩЕНИЕ ПРОСТЫМ ОМОВЕНИЕМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что крещение – это не просто омовение. В самом деле, омовение тела есть нечто преходящее, тогда как крещение есть нечто непреходящее. Следовательно, крещение – это не просто омовение, но, скорее, как говорит Дамаскин, «возрождение, запечатление, охрана и просвещение»[1].

Возражение 2. Далее, Гуго Сен-Викторский говорит, что «крещение есть вода, освященная словом Божиим для очищения от грехов»[2]. Но омовение – это не сама вода, а некоторое использование воды.

Возражение 3. Далее, Августин говорит: «Слово соединяется со стихией и образуется таинство»[3]. Но стихия – это вода. Следовательно, крещение – это вода, а не омовение.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Когда кто омывается от осквернения мертвым и опять прикасается к нему, какая польза от его омовения?» (Сир. 34, 25). Следовательно, похоже, что крещение суть омовение, или купание.

Отвечаю: в таинстве крещения должно усматривать три вещи, а именно то, что есть «только таинство», то, что есть «действительность и таинство», и то, что есть «только действительность». Только таинство является чем-то видимым и внешним, а именно знаком внутреннего следствия, ибо такова самая природа таинства. И это направленное вовне, которое может быть воспринято чувством, является и самой водой, и ее использованием, то есть омовением. Поэтому некоторые полагали, что сама вода и есть таинство, как это явствует из вышеприведенных слов Гуго Сен-Викторского. В самом деле, в своем общем определении таинства он говорит, что оно есть «материальная стихия», а в своем определении крещения он говорит, что оно есть «вода».

Но это совсем не так. Ведь коль скоро таинства Нового Закона производят некоторое освящение, то и завершаются они там, где завершается освящение. Однако освящение не завершается в воде, но некая освящающая инструментальная сила, не неизменная, а преходящая, передается от воды, места своего нахождения, субъекту истинного освящения, человеку. Следовательно, таинство завершается не в самой воде, а в приложении воды к человеку, то есть в омовении. Поэтому Мастер говорит, что «крещение есть внешнее омовение тела, сопровождаемое произнесением предписанных слов».

Печать крещения является вместе действительностью и таинством, поскольку она является и чем-то действительным, обозначенным внешним омовением, и священным знаком внутреннего оправдания, а это последнее [в свою очередь] является в этом таинстве только действительностью, а именно действительностью обозначаемой и не обозначающей.

Ответ на возражение 1. Сохраняется то, что является одновременно таинством и действительностью, то есть печать, а также то, что является только действительностью, то есть внутреннее оправдание; печать, как мы уже показали (63, 5), сохраняется и является неизгладимой, а оправдание сохраняется, но может быть утрачено. Следовательно, Дамаскин определяет крещение не в отношении того, что исполняется внешне и является только таинством, а в отношении того, что является внутренним. Поэтому он упоминает о двух относящихся к печати вещах, а именно о

«запечатлении» и «охране», поскольку запечатление как таковое, которое мы называем печатью, призвано сохранять душу в добре. Он также упоминает о двух вещах, относящихся к главной действительности таинства, а именно о «возрождении», которое берет свое начало в крещении, благодаря которому человек начинает новую праведную жизнь, и о «просвещении», которое в первую очередь связано с сообщающей духовную жизнь верой, согласно сказанному [в Писании]: «Праведный своею верою жив будет» (Авв. 2, 4), а между тем крещение есть своего рода исповедание веры, по каковой причине его еще называют «таинством веры». Дионисий же [со своей стороны] определяет крещение через посредство его отношения к другим таинствам, когда говорит, что оно есть «начало, приготовляющее душевные навыки к восприятию других священнословий и священнодействий», его отношения к общей цели всех таинств, небесной славе, когда говорит, что оно «пролагает для нас путь восхождения к небесному наследию», и его отношения к началу духовной жизни, когда говорит, что оно есть «предание священного и божественного возрождения нашего»[4].

Ответ на возражение 2. Как мы уже показали, в данном случае не стоит следовать мнению Гуго Сен-Викторского. Впрочем, его утверждение о том, что «крещение есть вода», может быть верным в смысле «каузальной предикации», а именно постольку, поскольку вода является материальным началом крещения.

Ответ на возражение 3. Когда добавляются слова, стихия становится таинством не в самой стихии, а в человеке, к которому при его омовении прилагается стихия. Об этом свидетельствуют сами добавляемые к стихии слова: «Я крещу тебя...» и так далее.

Раздел 2

БЫЛО ЛИ КРЕЩЕНИЕ УСТАНОВЛЕНО ПОСЛЕ СТРАСТЕЙ ХРИСТОВЫХ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что крещение было установлено после страстей Христовых. В самом деле, причина предшествует следствию. Затем, в таинствах Нового Закона действуют страсти Христовы. Следовательно, страсти Христовы предшествуют установлению таинств Нового Закона, в частности и таинства крещения, поскольку, по словам апостола, «все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились» (Рим. 6, 3).

Возражение 2. Далее, таинства Нового Закона получают свою действенность по изволению Христа. Но Христос поручил ученикам крестить после Своих страстей и воскресения, когда сказал: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца...» и так далее (Мф. 28, 19). Следовательно, похоже, что крещение было установлено после страстей Христовых.

Возражение 3. Далее, крещение, как мы уже показали (65, 4), является необходимым таинством, и потому, похоже, оно стало обязательным для человека с момента своего установления. Но люди не были обязаны креститься прежде страстей Христовых, поскольку тогда еще было действенно обрезание, на смену которому пришло крещение. Следовательно, похоже, что крещение не было установлено прежде страстей Христовых.

Этому противоречит следующее: Августин в своей проповеди на Богоявление говорит: «Как только Христос погрузился в воды, водами были смыты грехи всех». Но это произошло прежде страстей Христа. Следовательно, крещение было установлено прежде страстей Христовых.

Отвечаю: как уже было сказано (62, 1), силу сообщения благодати таинства получают от своего установления. Поэтому дело представляется так, что установление таинства происходит при получении им силы производить следствие. Затем, крещение получило эту силу при крещении Христа. Следовательно, именно тогда и было поистине установлено таинство крещения. Однако об обязательности причащения этому таинству человечество узнало после Страстей и Воскресения. [И так это] во-первых, потому, что страсти Христовы положили конец образным таинствам, на смену которым пришли крещение и другие таинства Нового Закона. Во-вторых, потому, что посредством крещения человек делается причастником страстей и воскресения Христа в той мере, в какой он умирает для греха и возрождается к праведности. Поэтому Христу приличествовало пострадать и воскреснуть прежде, чем человек узнал об обязательности причащения смерти и воскресению Христа.

Ответ на возражение 1. Предвозвещавшее страсти Христовы крещение получало свою действенность от них еще до их наступления, однако не так, как [получали ее] таинства Старого Закона. В самом деле, последние были только образами, тогда как крещение получило силу оправдания от Самого Христа, от Которого свою силу спасения получили и сами Страсти.

Ответ на возражение 2. Христу, пришедшему осуществить и заменить образ Своею действительностью, не подобало стеснять людей множеством образов. Поэтому после установления крещения и вплоть до совершения Своих страстей Он не делал его обязательным, но пожелал, чтобы люди приучались к нему, и в первую очередь – евреи, для которых, по словам Августина, все вещи служили образами[5]. Но после Своих страстей и воскресения Он сделал крещение обязательным, причем не только для евреев, но и для язычников, когда заповедал: «Идите, научите все народы».

Ответ на возражение 3. Таинства становятся обязательными только тогда, когда нам заповедают им причащаться. Но мы уже показали, что этого не было вплоть до Страстей. Слова же, сказанные Господом Никодиму: «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в царствие Божие» (Ин. 3, 5), скорее были обращены к будущему, чем к настоящему.

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВОДА НАДЛЕЖАЩЕЙ МАТЕРИЕЙ КРЕЩЕНИЯ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что вода не является надлежащей материей крещения. В самом деле, Дионисий[6] и Дамаскин[7] полагают, что крещение наделено силой просвещать. Но просвещение является особым свойством огня. Следовательно, крещение должно сообщать посредством не воды, а огня, тем более что Иоанн Креститель, предрекая крещение Христа, сказал: «Он будет крестить вас Духом Святым и огнем» (Мф. 3, 11).

Возражение 2. Далее, крещение означает омовение от грехов. Но помимо воды для омовения используются и другие вещи, например вино, масло и тому подобные. Следовательно, крещение может сообщаться и посредством них, и потому вода не является надлежащей материей крещения.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (62, 5), таинства Церкви проистекли от умершего на кресте Христа. Но тогда истекла не только вода, но и кровь. Следовательно, похоже, что крещение может сообщаться также посредством крови, причем последнее представляется более подобающим следствию крещения, поскольку [в Писании] сказано: «Омывшему нас от грехов наших кровию Своею» (Откр. 1, 5).

Возражение 4. Далее, как говорят Августин и Беда, Христос

«касанием Своей чистейшей плоти освятил воды, сообщив им силу очищать и возрождать». Но не все воды связаны с водами Иордана, которых Своею плотью коснулся Христос. Следовательно, похоже, что крещение нельзя сообщать посредством любой воды, и потому вода не является надлежащей материей крещения.

Возражение 5. Кроме того, если бы вода была надлежащей материей крещения, то не было бы никакой необходимости производить над нею что-либо перед тем, как использовать ее для крещения. Но при обряде крещения используемая для крещения вода заклинается и благословляется. Следовательно, похоже, что вода не является надлежащей материей крещения.

Этому противоречат следующие слова Господа: «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в царствие Божие» (Ин. 3, 5).

Отвечаю: по божественному установлению вода является надлежащей материей крещения по следующим причинам. Во-первых, по причине самой природы крещения, которое является возрождением к духовной жизни. И это в особой степени отвечает природе воды, поскольку семена, из которых производится все живое, а именно растения и животные, влажны и родственны воде. Поэтому некоторые философы утверждали, что вода является первым началом всего.

Во-вторых, со стороны следствия крещения, которому соответствуют свойства воды. В самом деле, благодаря влажности она очищает, и потому надлежащим образом обозначает и обусловливает очищение от грехов; благодаря своей прохладе она умеряет излишний жар, и потому надлежащим образом смягчает жар вожделения; благодаря прозрачности она восприимчива к свету, и потому приличествует крещению как «таинству веры».

В-третьих, потому, что она является надлежащим обозначением оправдывающих нас тайн Христовых. В связи с этим Златоуст, комментируя слова [Писания]: «Если кто не родится...» и так далее (Ин. 3, 5), говорит: «Когда мы погружаем свои головы в воду, как бы в гроб, вместе с тем погребается ветхий человек и, погрузившись долу, весь совершенно скрывается. Потом, когда восстаем, – выходит человек новый»[8].

В-четвертых, потому, что она в изобилии есть везде, и коль скоро доступ к ней легок, она отвечает нашей нужде в этом таинстве.

Ответ на возражение 1. Огонь просвещает активно. Однако

крестящийся не становится просвещающим, но сам просвещается верой, которая «от слышания» (Рим. 10, 17). Следовательно, вода в большей степени подобает крещению, чем огонь.

Когда же мы слышим, что «Он будет крестить вас Духом Святым и огнем», то можем вместе с Иеронимом понимать этот огонь как знак Святого Духа, явившегося ученикам в виде огненных языков (Деян. 2, 3). Или же вместе со Златоустом мы можем считать его знаком бедствий, поскольку бедствия очищают от греха и умеряют вожделение[9]. Кроме того, мы можем вспомнить слова Илария о том, что после крещения Святым Духом нам надлежит еще «усовершиться огнем Суда».

Ответ на возражение 2. Вино и масло, в отличие от воды, редко используются для омовения, да и омывают они не столь действенно, поскольку после них остается некоторый запах, чего не имеет места при использовании воды. Кроме того, их не так много и они не столь распространены, как вода.

Ответ на возражение 3. Вода истекла из Христа для нашего омовения, а кровь – для нашего искупления. Поэтому кровь относится к таинству евхаристии, а вода – к таинству крещения. Однако и это последнее таинство черпает свою очистительную силу из силы крови Христа.

Ответ на возражение 4. Сила Христова перешла во все воды по причине не пространственного соединения, а видового подобия, в связи с чем Августин в своей проповеди на Богоявление говорит: «Проистекшее от крещения Спасителя благословение подобно таинственной реке влилось в течение каждого потока, наполнило русло каждого родника».

Ответ на возражение 5. Благословение воды не является сущностно [необходимым] для крещения и связано с некоторой церемонией, посредством которой пробуждается набожность верующих и устраняется препятствующее наступлению крестильного следствия коварство дьявола.

Раздел 4

ТРЕБУЕТСЯ ЛИ ДЛЯ КРЕЩЕНИЯ ПРОСТАЯ ВОДА?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что для крещения не требуется простая вода. В самом деле, вода, которая есть у нас, вовсе не является простой водой, что наиболее очевидно в случае морской воды, которая, по словам Философа, изрядно смешана с землей[10].

И все же эта вода может использоваться для крещения. Следовательно, для крещения не требуется простая и чистая вода.

Возражение 2. Далее, во время торжественного празднования крещения в воду добавляют миро. Но это, похоже, устраняет чистоту и простоту воды. Следовательно, для крещения не требуется простая и чистая вода.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (3), истекшая из распятого Христа вода была образом крещения. Но та вода вряд ли была чиста, поскольку элементы актуально не существуют в смешанном теле, каким было тело Христа. Следовательно, похоже, что чистая и простая вода не является необходимой для крещения.

Возражение 4. Далее, щелок, пожалуй, не является чистой водой, поскольку его свойства нагревания и высыхания не соответствуют таковым воды. Однако дело представляется так, что щелок можно использовать для крещения; в самом деле, для этого могут использоваться воды купален, проникающие сквозь сернистые расщелины подобно тому, как щелок процеживается через пепел. Следовательно, похоже, что простая вода не является необходимой для крещения.

Возражение 5. Кроме того, розовая вода дистиллируется из роз подобно тому, как химически обработанные воды дистиллируются из некоторых тел. Однако такие воды, похоже, могут быть использованы для крещения, равно как и дождевая вода, которая дистиллируется из пара. Следовательно, коль скоро такие воды не являются чистыми и простыми, то дело представляется так, что для крещения не требуется простая и чистая вода.

Этому противоречит следующее: мы уже показали (3), что надлежащей материей крещения является вода. Но только простая вода обладает природой воды. Следовательно, для крещения требуется чистая простая вода.

Отвечаю: вода может перестать быть чистой и простой двояко: во-первых, когда она смешивается с другим телом; во-вторых, когда претерпевает изменение. При этом то и другое может происходить двояко, искусственно и естественно. Затем, искусство в отношении деятельности природы несостоятельно, поскольку природа сообщает субстанциальную форму, которую не может сообщить искусство. В самом деле, любая сообщенная искусством форма акцидентна, за исключением, разве что, тех случаев, когда искусство прилагает должного действователя к должной материи,

например, огонь к тому, что горит, каковым способом иные животные возникают из некоторых вещей в результате гниения.

Таким образом, всякая производимая в воде искусственная перемена, смешивание или изменение, не разрушает природу воды. Поэтому такая вода может использоваться для крещения (если только не имеет места искусственное смешение с телом столь малого количества воды, что эта смесь становится чем-то отличным от воды; так, грязь – это скорее земля, чем вода, и разбавленное вино – это скорее вино, чем вода).

Но если перемена естественна, то в большинстве случаев она разрушает природу воды. Это происходит тогда, когда вследствие естественного процесса вода проникает в субстанцию смешанного тела; так, превратившаяся в виноградный сок вода становится вином и утрачивает природу воды. Впрочем, подчас естественная перемена воды может происходить и без разрушения вида, причем как путем изменения, как это имеет место при нагревании воды солнцем, так и смешения, как когда речная вода, смешиваясь с частицами земли, становится грязной.

Поэтому нам надлежит говорить, что для крещения можно использовать любую воду, которая сохранила вид воды независимо от того, скольким переменам она подвергалась; но если вид воды был разрушен, то использовать ее для крещения больше нельзя.

Ответ на возражение 1. Изменение в морской воде и других водах, которые у нас всегда под рукой, не столь велико, чтобы разрушить вид воды. Поэтому такие воды могут использоваться для крещения.

Ответ на возражение 2. Миро при смешении с водой не разрушает ее природу, как не разрушает ее и варящаяся в воде пища и тому подобное, за исключением тех случаев, когда субстанция варящегося растворяется так, что отвар приобретает чуждую воде природу, о чем свидетельствует его высокая плотность. Однако если из такого загустевшего отвара отфильтровать простую воду, то ее можно использовать для крещения, как можно использовать и воду, отфильтрованную из грязи, хотя саму грязь использовать для крещения нельзя.

Ответ на возражение 3. Истекшая из распятого Христа вода не была, как думали некоторые, флегмой (каковую жидкость, равно как и кровь, вино или растительный сок, нельзя использовать для крещения). Но то была чистая вода, которая, как и кровь, чудесно излившись из мертвого тела, доказывает нам действительность тела Господня и опровергает заблуждение манихеев.

Вода, один из четырех элементов, показывает, что тело Христа состояло из четырех элементов, а кровь – что оно состояло из четырех жидкостей.

Ответ на возражение 4. Крещение можно сообщать при помощи щелока и сернистых вод, поскольку такие воды не соединены с каким-либо смешанным телом ни искусственно, ни естественно, но, будучи пропущены через те или иные тела, всего лишь претерпели некоторое изменение.

Ответ на возражение 5. Розовая вода – это жидкость, дистиллированная из роз; следовательно, ее нельзя использовать для крещения. По той же причине нельзя использовать химически обработанные воды, как нельзя использовать и вино. Сравнение же их с дождевой водой некорректно, поскольку последняя формируется по преимуществу путем конденсации пара, который сам [в свою очередь] формируется из воды и почти не содержит жидкой материи смешанных тел. Эта жидкая материя посредством превосходящих силу искусства природных сил преобразуется в процессе конденсации в простую воду, чего нельзя достигнуть никаким искусством. Следовательно, дождевая вода не сохраняет никаких свойств смешанного тела, чего нельзя сказать о розовой или химически обработанной воде.

Раздел 5

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПОДОБАЮЩЕЙ СЛОВЕСНАЯ ФОРМА КРЕЩЕНИЯ: «Я КРЕЩУ ТЕБЯ ВО ИМЯ ОТЦА, И СЫНА, И СВЯТОГО ДУХА»?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что словесная форма крещения: «Я крещу тебя во имя Отца, и Сына, и Святого Духа», является неподобающей, поскольку действие надлежит усваивать главному действователю, а не служителю. А между тем служитель таинства, как мы уже показали (64, 1), действует как орудие, в то время как главным действователем крещения является Христос, согласно сказанному [в Писании]: «На Кого увидишь Духа сходящего и пребывающего на Нем, Тот и есть крестящий» (Ин. 1, 33). Следовательно, служителю не подобает говорить: «Я крещу тебя», тем более что слово «я» подразумевается в слове «крещу» и потому представляется избыточным.

Возражение 2. Далее, нет никакой необходимости в том, чтобы действующий упоминал о своем действии; так, учителю нет нужды говорить: «Я учу тебя». Но Господь одновременно заповедал

крестить и учить, когда сказал: «Идите, научите все народы...» и так далее (Мф. 28, 19). Следовательно, в словесной форме крещения не нужно упоминать о действии крещения.

Возражение 3. Далее, крестимый иногда не понимает слов, например, если он глухой или младенец. Но таким бесполезно что-либо говорить, согласно сказанному [в Писании]: «Когда не слушают, не изливай слов»[11] (Сир. 32, 6). Следовательно, не подобает обращаться к крестимому со словами: «Я крещу тебя».

Возражение 4. Далее, иногда одновременно крестятся сразу несколько [человек]; так, апостолы в один день крестили три тысячи, а в другой – пять тысяч [душ] (Деян. 2, 41; 4, 4). Следовательно, при крещении не должно ограничиваться единственным числом, то есть словами: «Я крещу тебя», но также допустимо говорить: «Мы крестим вас».

Возражение 5. Далее, крещение получает силу от страстей Христовых. Но крещение освящается посредством формы. Следовательно, похоже, что в словесной форме крещения должны быть упомянуты страсти Христовы.

Возражение 6. Далее, имя обозначает свойство вещи. Но в первой части мы показали (I, 32, 2), что существуют три личностных свойства божественных Лиц. Следовательно, мы должны говорить не «во имя», а «во имена Отца, и Сына, и Святого Духа».

Возражение 7. Кроме того, Лицо Отца обозначается не только именем «Отец», но также «Нерожденный» и «Рождающий»; [Лицо] Сына – [также именами] «Слово», «Образ» и «Рожденный»; [Лицо] Святого Духа – [также именами] «Дар», «Любовь» и «Исходящий». Следовательно, похоже, что в случае использования этих имен крещение будет иметь силу.

Этому противоречат следующие слова Господа: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца, и Сына, и Святого Духа» (Мф. 28, 19).

Отвечаю: крещение получает освящение от своей формы, согласно сказанному [в Писании]: «Очистив "банею водною" посредством слова» (Еф. 5, 26). И Августин [возражая Петилиану] говорит, что «крещение освящается словами Евангелия». Таким образом, в крестильной форме должна быть выражена причина крещения. Но эта причина двояка: главная причина, сообщающая ему его силу, суть пресвятая Троица, и инструментальная причина, а именно служитель, сообщающая таинство внешне. Поэтому в словесной форме крещения упоминаются обе причины: служитель указывается словами: «Я крещу тебя», а главная причина – сло-

вами: «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа». Следовательно, словесная форма крещения: «Я крещу тебя во имя Отца, и Сына, и Святого Духа», является подобающей.

Ответ на возражение 1. Действие усваивается орудию как непосредственному действователю, а главному действователю постольку, поскольку орудие действует посредством его силы. Поэтому в крестильной форме подобает упоминать служителя как исполнителя акта крещения словами: «Я крещу тебя»; действительно, Господь усвоил служителям акт крещения, когда сказал: «Крестя их...» и так далее. Главная же причина обозначена как сообщающая таинство посредством собственной силы словами: «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа», поскольку Христос не крестит без Отца и Святого Духа.

Впрочем, греки, желая избежать заблуждения тех, которые некогда усваивали силу крещения служителям и говорили: «Я – Павлов... Я – Кифин» (1 Кор. 1, 12), не усваивают служителю акт крещения. Поэтому они используют следующую форму: «Крещается раб Божий такой-то во имя Отца...» и так далее. Но поскольку исполняемое служителем действие выражается посредством обращения к Троице, действенность сообщения таинства сохраняется. Что же касается присутствия в нашей форме «я», то оно не является обязательным и добавлено лишь для того, чтобы особо выделить намерение.

Ответ на возражение 2. Коль скоро человек может омываться водой по нескольким причинам, цель, ради которой это делается, должна быть выражена в словесной форме. Но слова: «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа», ее не выражают, поскольку все, что мы делаем, мы должны делать во имя Господа (Кол. 3, 17). Поэтому до тех пор, пока акт крещения не будет выражен так, как это делаем мы или греки, таинство не обретает своей действенности, согласно сказанному в декреталии [папы] Александра III: «Если кто трижды погрузит младенца в воду во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, аминь, не сказавши при этом: «Я крещу тебя во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, аминь», то младенец остается некрещеным.

Ответ на возражение 3. Слова, произносимые во время священнодействия, говорятся не только ради обозначения, но также и ради действенности, поскольку свою действенность они получают от того Слова, чрез Которое «все начало быть». Поэтому они обращены не только к людям, но и к бесчувственным тварям, как, например, когда мы говорим: «Заклинаю тебя, тварная соль».

Ответ на возражение 4. Несколько не могут одновременно

крестить, поскольку [количество] действий, если каждое из них исполняется совершенно, должно соответствовать количеству действователей. Так, если бы объединились двое: немой, не могущий произносить слова, и безрукий, не могущий совершать действие, то они не смогли бы крестить одновременно, так чтобы один говорил, а другой действовал.

С другой стороны, в случае необходимости креститься одновременно могут несколько, поскольку никто из них по отдельности не получает больше одного крещения. Но тогда нам надлежит говорить: «Я крещу вас», что не является изменением формы. Действительно, «вас» есть то же самое, что и «тебя и тебя», в то время как «мы» означает не «я и я», а «я и ты», и это – изменение формы.

И точно так же изменением формы было бы говорить: «Я крещу меня», в связи с чем никто не может крестить самого себя (поэтому и Христос принял крещение от Иоанна).

Ответ на возражение 5. Хотя страсти Христовы являются главной причиной по отношению к служителю, тем не менее, последний является инструментальной причиной по отношению к пресвятой Троице. Поэтому надлежит упоминать Троицу, а не страсти Христовы.

Ответ на возражение 6. Несмотря на наличие трех личностных имен трех Лиц сущностное имя единственно. И поскольку действующая в крещении божественная сила принадлежит Сущности, то мы говорим «во имя», а не «во имена».

Ответ на возражение 7. Подобно тому, как для крещения мы используем воду потому, что именно она в большинстве случаев используется для омовения, точно так же для обозначения трех Лиц в словесной форме крещения выбраны те имена, которые чаще всего используются всеми для обозначения Лиц. При сообщении же любых других имен таинство недейственно.

Раздел 6

МОЖНО ЛИ СООБЩАТЬ КРЕЩЕНИЕ ВО ИМЯ ХРИСТА?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что крещение можно сообщать во имя Христа. В самом деле, как есть «одна вера», так есть и «одно крещение» (Еф. 4, 5). Но [в Писании] читаем, что когда поверили сказанному [Филиппом] «о имени Христа, то крестились и мужчины, и женщины» (Деян. 8, 12). Следовательно, крещение можно сообщать во имя Христа.

Возражение 2. Далее, Амвросий говорит: «Упоминая Христа, вы также обозначаете и Отца, Который Его помазал, и Самого Сына, Который был помазан, и Святого Духа, Которым Он был помазан». Но крещение можно сообщать во имя Троицы, следовательно, можно и во имя Христа.

Возражение 3. Далее, папа Николай I, отвечая на вопросы болгар[12], сказал: «Которые крестились во имя Троицы или только во имя Христа, как мы читаем о том в «Деяниях апостолов» (и о том же говорит блаженный Амвросий), не должны креститься повторно». Но если бы такая форма крещения была недейственной, их нужно было бы крестить повторно. Следовательно, крещение может служиться во имя Христово с использованием словесной формы: «Я крещу тебя во имя Христа».

Этому противоречит сказанное [папой] Пелагием II епископу Гауденцию: «Если кто из живущих в твоей епархии заявит, что крестился только во имя Господа, то при его пожелании быть добрым католиков, нисколько не колеблясь, окрести его вновь во имя пресвятой Троицы». И Дидим говорит: «Если кто, наделенный столь чуждым вере умом, станет крестить с исключением одного из имен», а именно имен трех Лиц, «то его крещение будет недейственным».

Отвечаю: как уже было сказано (64, 3), таинства получают свою действенность от учреждения Христа. Поэтому при опущении чего бы то ни было из того, что было установлено в таинстве Христом, оно является недействительным, за исключением тех случаев, когда имеется особое дозволение Того, сила Которого в таинствах безгранична. Затем, по заповеди Христа таинство крещения должно сообщаться с обращением к Троице. Следовательно, если чего-либо в полном обращении к Троице недостает, то крещение утрачивает свою целостность.

И при этом неважно, что имя одного Лица подразумевает другое (как имя Сына подразумевает имя Отца), или что тот, кто упоминает имя только одного Лица, исповедует правую веру во все три, поскольку подобно тому, как таинство нуждается в чувственной материи, точно так же оно нуждается и в чувственной форме. Таким образом, для действительности таинства не достаточно только подразумевать или верить в Троицу, но также нужно, чтобы Троица была выражена посредством чувственных слов. Поэтому при крещении Христа, источнике освящения нашего крещения, посредством чувственных знаков была представлена

вся Троица, а именно: Отец – гласом, Сын – человеческой природой, а Святой Дух – голубем.

Ответ на возражение 1. Апостолы в первозданной Церкви крестили во имя Христа по особому откровению Христову, дабы ненавистное евреям и язычникам имя Христа стало объектом почитания, и потому Святой Дух сообщался в крещении при обращении к этому имени.

Ответ на возражение 2. Амвросий здесь приводит причину того, почему первозданной Церкви без какой бы то ни было несообразности было дозволено такое исключение, а именно потому, что в имени Христа подразумевалась вся Троица, вследствие чего предписанная Христом в Евангелии форма, пусть и неявно, соблюдалась во всей своей целостности.

Ответ на возражение 3. Папа Николай подтверждает слова тех авторов, которые цитировались в предыдущих возражениях, и потому ответ очевиден из вышесказанного.

Раздел 7

НЕОБХОДИМО ЛИ ДЛЯ КРЕЩЕНИЯ ПОГРУЖЕНИЕ В ВОДУ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что для крещения необходимо погружение в воду. Ведь сказано же [в Писании]: «Одна вера, одно крещение» (Еф. 4, 5). Но во многих частях мира принято крестить путем погружения. Следовательно, похоже, что крещение без погружения невозможно.

Возражение 2. Далее, апостол говорит: «Все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились... мы погреблись с Ним крещением в смерть» (Рим. 6, 3, 4). Но это достигается путем погружения, в связи с чем Златоуст, комментируя слова [Писания]: «Если кто не родится от воды и Духа...» и так далее (Ин. 3, 5), говорит: «Когда мы погружаем свои головы в воду, как бы в гроб, вместе с тем погребается ветхий человек и, погрузившись долу, весь совершенно скрывается. Потом, когда восстаем, – выходит человек новый»[13]. Следовательно, похоже, что погружение присуще крещению.

Возражение 3. Далее, если бы крещение было действенно без полного телесного погружения, то из этого бы следовало, что было бы достаточно окроплять водой любую часть тела. Но это представляется неразумным, поскольку первородный грех, очищение от которого является главной целью крещения, не на-

ходится только в одной из частей тела. Следовательно, похоже, что для крещения простого окропления недостаточно и требуется погружение.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Да приступаем с искренним сердцем, с полною верою, кроплением очистив сердца от порочной совести, и омыв тело водою чистою» (Евр. 10, 22).

Отвечаю: в таинстве крещения вода используется для омовения тела ради обозначения внутреннего очищения от грехов. Но омовение водой может быть произведено не только путем погружения, но и окропления или обливания. Поэтому хотя надежней всего крестить путем погружения, поскольку такой модус является общепринятым, тем не менее, крещение также можно сообщать и путем окропления или обливания, согласно сказанному [в Писании]: «Окроплю вас чистою водою» (Иез. 36, 25), каковым способом крестил святой Лоренс. Чаще всего к этому прибегают в случае необходимости, как, например, когда нужно сразу окрестить многих (так, во второй и четвертой [главах] «Деяний» читаем о том, что в один день [крестили] три тысячи верных, а другой – пять тысяч), или когда недостаточно воды, или из-за слабости служителя, который не может удерживать крестимого, или из-за слабости самого крестимого, для которого погружение может оказаться опасным. Из этого мы можем заключить, что погружение не является необходимым для крещения.

Ответ на возражение 1. Акциденция не привносит разнообразия в сущность. Но телесное омовение водой присуще крещению, по каковой причине крещение называется «баней», согласно сказанному [в Писании]: «Очистив "банею водною" посредством слова» (Еф. 5, 26). То же, что омовение производится тем или иным способом, является акциденцией крещения. Поэтому такое разнообразие не нарушает тождества крещения.

Ответ на возражение 2. Лучшим обозначением погребения Христа является погружение, по каковой причине такой способ крещения является самым распространенным и похвальным. Однако оно обозначается, пусть и не столь явственно, и другими способами крещения, поскольку независимо от того, как совершается омовение, все человеческое тело или некоторая его часть погружается под воду подобно тому, как было погребено под землею тело Христа.

Ответ на возражение 3. Главной частью тела, особенно если речь идет о внешних членах, является голова, в которой сосре-

доточены действия всех чувств, как внутренних, так и внешних. Поэтому если вследствие недостатка воды или по какой-то иной причине невозможно омыть водою все тело, нужно окропить водой голову, в которой со всей очевидностью проявляется начало животной жизни.

И хотя первородный грех передается через посредство детородных членов, тем не менее, не должно окроплять эти члены вместо головы, поскольку крещение не устраняет передачу первородного греха потомкам посредством порождающего акта, но освобождает душу от пятна греха и обусловливаемой им смерти. Поэтому в первую очередь должно омывать ту часть тела, в которой явственней всего видна деятельность души.

Впрочем, в Старом Законе средство против первородного греха прилагалось к детородному члену, поскольку Тому, чрез Которого должен был быть устранен первородный грех, надлежало родиться от семени Авраама, вера которого, как сказано, была обозначена обрезанием (Рим. 4, 11).

Раздел 8

ПРИСУЩЕ ЛИ КРЕЩЕНИЮ ТРОЕКРАТНОЕ ПОГРУЖЕНИЕ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что троекратное погружение присуще крещению. Так, Августин, в своей проповеди о Символе, адресованной новообращенным, говорит: «Правильно вы были погружены трижды, ибо вы крестились во имя Троицы. Правильно вы были погружены трижды, ибо вы крестились во имя Иисуса Христа, воскресшего в третий день из мертвых. Ведь это трижды повторенное погружение воспроизводит погребение Господа, и им вы, крестившись, погреблись с Христом». Но то и другое, а именно то, что при крещении должна быть обозначена Троица Лиц, и то, что мы должны быть сообразованы с погребением Христа, представляется присущим крещению. Следовательно, похоже, что троекратное погружение присуще крещению.

Возражение 2. Далее, таинства получают свою действенность по изволению Христа. Но троекратное погружение заповедано Христом; так, папа Пелагий II пишет епископу Гауденцию: «Евангельская заповедь, данная нам Самим Господом Богом и Спасителем нашим Иисусом Христом, увещевает нас сообщать таинство крещения во имя Троицы и с троекратным погружением». Следовательно, подобно тому, как крещению присуще обращение

к имени Троицы, точно так же присуще крестить с троекратным погружением.

Возражение 3. Далее, если бы крещению не было присуще троекратное погружение, то из этого бы следовало, что таинство крещения сообщается при первом погружении, так что в случае добавления второго или третьего погружения, похоже, крещение сообщалось бы во второй и даже третий раз, что представляется нелепым. Следовательно, одного погружения для таинства крещения не достаточно, поскольку ему присуще троекратное погружение.

Этому противоречат следующие слова Григория, адресованные епископу Леандру: «Чтобы никто не имел сомнения относительно крещения младенца с троекратным или однократным погружением, всякому надлежит видеть в троекратном погружении показание троичности Лиц, а в однократном – единства Божества».

Отвечаю: как уже было сказано (7), крещению присуще омовение водой, тогда как способ омовения ему акцидентен. Поэтому, как разъясняет Григорий в вышеприведенном отрывке, как однократное, так и троекратное погружение само по себе законно, поскольку однократное погружение показывает единственность смерти Христовой и единство Божества, в то время как троекратное погружение показывает трехдневное погребение Христа и Троицу Лиц.

Однако в силу различных причин по определению Церкви в одно время практиковался один способ, а в другое – другой. Так, в первые дни существования Церкви многие придерживались превратного представления о Троице и утверждали, что Христос был обычным человеком и что Его называли «Сыном Божиим» и «Богом» исключительно за его заслуги, связанные в первую очередь с Его смертью, по каковой причине они крестили не во имя Троицы, а в память о смерти Христа и с одним погружением. Это было осуждено ранней Церковью, в связи с чем в «Апостольских правилах» читаем: «Если кто, епископ или пресвитер, совершит не три погружения единого тайнодействия, но одно погружение, каковое крещение, говорят, сообщается некоторыми в смерть Господню, да будет извержен. Ибо Господь не сказал: "В Мою смерть крестите", но сказал: "Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца, и Сына, и Святого Духа"».

Однако впоследствии распространилось заблуждение некоторых схизматиков и еретиков, которые крестили повторно

(такими, по свидетельству Августина, были донатисты). Мерзость этого заблуждения обусловила принятие [четвертым] Толедским собором акта о совершении однократного погружения, сформулированного следующим образом: «Во избежание схизматического соблазна и обычая еретического учения будем придерживаться однократного крестильного погружения».

Ныне же, когда все это осталось в прошлом, при крещении повсеместно соблюдается троекратное погружение, а тот, кто крестит иначе, нарушает церковный ритуал и тем самым тяжко грешит, хотя при этом само крещение является действенным.

Ответ на возражение 1. Троица при крещении действует как главный действователь. Но следствие подобно действователю со стороны не материи, а формы. Поэтому Троица при крещении обозначается посредством словесной формы. Также не является сущностно [необходимым] обозначать Троицу тем же способом, каким используется материя, хотя это и делает обозначение более очевидным.

И точно так же для обозначения смерти Христа вполне достаточно и одного погружения. Что же касается трех дней Его погребения, то они не были необходимы для нашего спасения, поскольку мы были бы искуплены и в том случае, если бы Он пребыл погребенным и мертвым в течение одного дня (а эти три дня, как мы уже показали (53, 2), были определены к обнаружению истинности Его смерти). Отсюда понятно, что ни со стороны Троицы, ни со стороны страстей Христовых троекратное погружение не присуще таинству.

Ответ на возражение 2. Папа Пелагий понимал троекратное погружение как определенное Христом с точки зрения равнозначности, имея в виду, что Христос заповедал сообщать крещение «во имя Отца, и Сына, и Святого Духа». К тому же, как мы уже показали, довод о том, что форма должна использоваться по способу материи, несостоятелен.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (64, 8), для крещения сущностно [необходимым] является намерение. Следовательно, одно крещение вытекает из намерения служителя Церкви, желающего сообщить одно крещение посредством троекратного погружения. Поэтому Иероним, комментируя [слова Писания] (Еф. 4, 5), говорит: «Хотя крещение», то есть погружение, «повторяется троекратно по причине таинства Троицы, тем не менее, его надлежит считать одним крещением».

Однако если бы намерение состояло в том, чтобы сообщать по одному крещению при каждом погружении вместе с повторением

словесной формы, то оно само по себе было бы греховным как предполагающее повторение крещения.

Раздел 9

МОЖЕТ ЛИ КРЕЩЕНИЕ БЫТЬ ПОВТОРЕНО?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что крещение может быть повторено. В самом деле, крещение, похоже, было установлено для очищения от грехов. Но грехи могут быть повторены. Следовательно, тем более может быть повторено и крещение, поскольку милосердие Христа превосходит преступление человека.

Возражение 2. Далее, Иоанн Креститель был особо похвален Христом, сказавшем о нем: «Из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя» (Мф. 11, 11). Но крещенные Иоанном крестились опять, согласно сказанному [в Писании] о том, что Павел повторно окрестил крестившихся крещением Иоанна (Деян. 19, 1 – 7). Следовательно, тем более надлежит повторно крестить тех, кто был крещен еретиками или грешниками.

Возражение 3. Далее, в постановлении Никейского собора сказано, что «те, которые прежде были павлианами или катафригийцами, а ныне прибегли к католической Церкви, должны быть крещены вновь», каковое определение, похоже, относится и ко всем остальным еретикам. Следовательно, крещенные еретиками должны быть крещены вновь.

Возражение 4. Далее, крещение необходимо для спасения. Но иногда существует сомнение относительно крещения тех, кто в действительности крестился. Следовательно, похоже, что они должны быть крещены вновь.

Возражение 5. Кроме того, мы уже показали (65, 3), что евхаристия является более совершенным таинством, чем крещение. Но таинство евхаристии повторяется. Следовательно, тем более надлежит повторять и крещение.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Одна вера, одно крещение» (Еф. 4, 5).

Отвечаю: крещение повторять нельзя.

Во-первых, потому, что крещение – это духовное возрождение, поскольку человек умирает для старой жизни и начинает жизнь новую, в связи с чем читаем: «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в царствие Божие» (Ин. 3, 5). Но один человек

может быть рожден только однажды. Следовательно, крещение не может быть повторено по той же причине, по которой не может [быть повторено] чувственное рождение. Поэтому Августин, комментируя [слова Писания]: «Неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться?» (Ин. 3, 4), говорит: «Тебе надлежит понимать рождение от Духа так, как Никодим понял рождение от плоти... как нельзя в другой раз войти в утробу, так нельзя и креститься».

Во-вторых, потому, что мы, «крестясь в смерть Христа», умираем для греха и возрождаемся к «обновленной жизни» (Рим. 6, 2 – 4). Но Христос «умер однажды» (Рим. 6, 10). Поэтому и крещение не может быть повторено. В связи с этим о тех, кто желает повторно креститься, сказано, что «они снова распинают в себе Сына Божия» (Евр. 6, 6), а глосса на эти слова замечает: «Одна смерть Христа освятила одно крещение».

В-третьих, потому, что крещение полагает неизгладимую печать, которая сообщается вместе с некоторым освящением. Поэтому подобно тому, как освящение не повторяется в Церкви, точно так же не повторяется оно и в крещении. Это мнение поддержано Августином, который сказал, что «воинский знак не восстанавливается», и коль скоро «христианское таинство не менее долговечно, чем эта телесная метка, то даже вероотступники не лишаются своего крещения, ибо когда они раскаиваются и возвращаются в лоно Церкви, их не крестят опять».

В-четвертых, потому, что крещение сообщается в первую очередь в качестве средства против первородного греха. И поскольку первородный грех не возобновляется, то и крещение не повторяется, в связи с чем читаем, что «как преступлением одного – всем человекам осуждение, так правдою одного – всем человекам оправдание к жизни» (Рим. 5, 18).

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано (2), крещение получает свою действенность от страстей Христовых. Но подобно тому, как последующие грехи не отменяют силы страстей Христовых, точно так же они не отменяют крещение, так что никакой необходимости в его повторении не возникает. С другой стороны, препятствующий следствию крещения грех может быть изглажен покаянием.

Ответ на возражение 2. Августин, комментируя слова [Писания]: «Я не знал Его» (Ин. 1, 33), говорит: «Заметь, что после того, как крестил Иоанн, крестили опять, а после того, как крестит убийца, повторно не крестят, поскольку Иоанн крестил собственным крещением, убийца же – Христовым, а это таинство столь свято, что даже совершение его убийцей не оскверняет его».

Ответ на возражение 3. Павлиане и катафригийцы не имели обыкновения крестить во имя Троицы. Поэтому Григорий в своем письме к епископу Квирику говорит: «Те еретики, которые не были крещены во имя Троицы – а таковы боносиане и катафригийцы», разделявшие свое заблуждение с павлианами, «поскольку первые полагают, что Христос – это не Бог», утверждая, что Он – простой человек, «а вторые», то есть катафригийцы, «извратились настолько, что стали почитать обычного человека», а именно Монтана, «Святым Духом – все они, обратившись к святой Церкви, должны окреститься, поскольку полученное ими в состоянии ереси крещение, кое не сообщалось во имя Троицы, никаким крещением не является». С другой стороны, в [книге Геннадия Марсельского] «О церковных догматах» читаем, что «те еретики, кои крестились во исповедание имени Троицы, по обращении их в католическую веру должны быть приняты как уже крещенные».

Ответ на возражение 4. Согласно сказанному в декреталии Александра III, «тех, относительно крещения которых существует сомнение, должно крестить, предваряя крестильную форму словами: "Если ты крещен, то я не крещу тебя вновь, а если не крещен, то я крещу тебя..." и так далее; в таком случае то, о чем доподлинно не известно, не будет повторено».

Ответ на возражение 5. В обоих таинствах, крещении и евхаристии, представлены смерть нашего Господа и Его страсти, но по-разному. В самом деле, крещение суть поминовение смерти Христовой в том отношении, что человек, умирая с Христом, возрождается к новой жизни. А евхаристия суть поминовение смерти Христовой в том отношении, что в качестве пасхального агнца нам предлагается Сам страдающий Христос, согласно сказанному [в Писании]: «"Пасха наша", Христос, заклан за нас. Посему станем праздновать» (1 Кор. 5, 7, 8). А поскольку человек рождается однажды, а вкушает многократно, то и крещение дается однажды, а евхаристия – многократно.

Раздел 10

ПРАВИЛЬНО ЛИ СОБЛЮДАЕТСЯ ЦЕРКОВЬЮ ОБРЯД КРЕЩЕНИЯ?

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Церковь не соблюдает обряд крещения подобающим образом. Так, Златоуст говорит, что «никогда бы воды крещения не помогли верующим очиститься от грехов, если бы не были освящены касанием тела нашего Господа». Но

это имело место при крещении Христа, которое мы отмечаем в праздник Богоявления. Следовательно, литургия крещения должна отправляться скорее на Богоявление, чем в страстную субботу или канун Троицы.

Возражение 2. Далее, похоже, что в одном таинстве не должно использоваться несколько материй. Но при крещении для омовения используется вода. Следовательно, то, что крестимый трижды – на груди, между лопатками и на темени – помазывается миром, представляется недолжным.

Возражение 3. Далее, «во Христе, Иисусе... нет мужеского пола, ни женского» (Гал. 3, 28), ни «варвара, скифа» (Кол. 3, 11), ни какого-либо иного такого рода различия. Поэтому какое-либо различие в одежде тем более не может быть действенным в вере Христовой. Следовательно, дарение окрещенным белых одежд представляется недолжным.

Возражение 4. Кроме того, крещение может отправляться и без каких бы то ни было ритуалов. Таким образом, получатся, что все вышеупомянутое излишне и, следовательно, включено Церковью в крестильный обряд неправильно.

Этому противоречит следующее: Церковь управляется Святым Духом, в делах Которого нет никакой неупорядоченности.

Отвечаю: из того, что исполняется в таинстве крещения, кое-что присуще таинству, а кое-чего связано с определенной торжественностью таинства. Присущими таинству являются: форма, обозначающая главную причину таинства, служитель, [его] инструментальная причина, и использование материи, а именно омовение водой, которое обозначает главное следствие таинства.

Все прочее, соблюдаемое Церковью в крестильном обряде, связано с определенной торжественностью таинства и присоединено к таинству по трем причинам. Во-первых, чтобы пробудить в верующих набожность и почитание таинства. Действительно, если бы не было никакой церемонии и ничего помимо простого омовения не исполнялось, то некоторые могли бы вообразить, что это всего лишь обычное омовение.

Во-вторых, для наставления верующих. Действительно, простые и невежественные люди должны наставляться при помощи тех или иных чувственных знаков, например рисованных образов и тому подобного. Поэтому посредством священных церемоний они или наставляются, или побуждаются искать значение такого рода чувственных знаков. И так как помимо главного священного

следствия в отношении крещения должно разуметь и многие другие вещи, их также надлежало представить посредством тех или иных внешних чувственных знаков.

В-третьих, чтобы посредством молитв, благословений и тому подобного обуздать силу дьявола и не дать ему воспрепятствовать следствию таинства.

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано (39, 2), на Богоявление Христос крестился крещением Иоанна, каковым крещением, понятно, не крестятся верные, поскольку они крестятся крещением Христа. Последнее же получает свою действенность от страстей Христовых, согласно сказанному [в Писании]: «Все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились» (Рим. 6, 3), и от Святого Духа, согласно сказанному [в Писании]: «Если кто не родится от воды и Духа» (Ин. 3, 5). Поэтому литургия крещения служится Церковью в страстную субботу, когда мы отмечаем погребение Господа и [Его] воскресение, имея при этом заповедь в отношении крещения, данную Господом Своим ученикам, о которой нам сообщает Матфей (Мф. 28, 19), и в канун Троицы, когда начинается праздничное богослужение в честь Святого Духа, имея при этом свидетельство о крещении апостолами трех тысяч в сам день Пятидесятницы, когда они исполнились Святого Духа.

Ответ на возражение 2. Использование при крещении воды относится к сущности таинства, а использование мира, или елея, – к его торжественности. В самом деле, кандидат, прежде всего, помазывается святым елеем на груди и между лопатками постольку, поскольку он, по выражению Амвросия, «борется за Бога» (ведь борцы обычно натираются маслом). Или, как говорит [папа] Иннокентий III в постановлении о святом помазании, «кандидат помазывается на груди, дабы получить дар Святого Духа, отбросить заблуждения и неведенье и утвердиться в истинной вере, поскольку "праведный верою жив будет". Он помазывается между лопатками, дабы облечься благодатью Святого Духа, отбросить безразличие и лень и стать деятельным в исполнении добрых дел. И так таинство веры очищает его сердечные помыслы и укрепляет его плечи для ношения бремени трудов». После же крещения, как говорит Рабан[14], «священник сразу же помазывает ему главу святым елеем, вознося при этом молитву, чтобы неофит, ставши последователем Христовым, мог обрести обитель в царстве Христа». Или же, как говорит Амвросий, коль скоро «у мудрого чувства его – в голове его», голова помазывается для того, чтобы он, так сказать, «был всегда готов всякому, требующему отчет в его уповании, дать отчет в своей вере».

Ответ на возражение 3. Белые одежды даются не потому, что неофит не вправе одевать какие-либо другие, но как знак воскресения в славе, к которой люди возрождаются крещением, а также чтобы обозначить чистоту жизни, к которой нас обязывает крещение, согласно сказанному [в Писании]: «Так и нам ходить в обновленной жизни» (Рим. 6, 4).

Ответ на возражение 4. Все то, что связано с торжественностью таинства, хотя и не необходимо, однако и не излишне, поскольку оно, как мы уже показали, относится к благополучению таинства.

Раздел 11

ПРАВИЛЬНО ЛИ ПРЕДСТАВЛЕНЫ ТРИ ВИДА КРЕЩЕНИЯ, А ИМЕННО КРЕЩЕНИЕ ВОДОЙ, КРОВЬЮ И ДУХОМ?

С одиннадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что три вида крещения неправильно представлены как крещение водой, кровью и Духом, то есть Святым Духом. Ведь сказал же апостол: «Одна вера, одно крещение» (Еф. 4, 5). Но существует только одна вера. Следовательно, трех крещений быть не должно.

Возражение 2. Далее, как мы уже доказали со всей очевидностью (65, 1), крещение – это таинство. Но таинством является только крещение водой. Следовательно, два других вида крещения представлять не должно.

Возражение 3. Далее, Дамаскин упоминает и о других видах крещения[15]. Следовательно, мы должны допустить наличие более трех видов крещения.

Этому противоречит следующее: глосса на слова [Писания]: «Учению о крещениях» (Евр. 6, 2), говорит: «Он использует множественное число, поскольку существует крещение водой, покаянием и кровью».

Отвечаю: как уже было сказано (62, 5), крещение водой получает свою действенность от страстей Христовых, которым человек приобщается посредством крещения, а также от своей первой причины, Святого Духа. Затем, хотя следствие и зависит от первой причины, причина многократно превосходит следствие и никак от него не зависит. Поэтому человек может получить

следствие таинства [непосредственно] от страстей Христовых без крещения водой в силу своей сообразованности с Христом посредством принятия мученичества за Него. В связи с этим читаем: «Это – те, которые пришли от великой скорби. Они омыли одежды свои, и убелили одежды свои кровию Агнца» (Откр. 7, 14). И точно так же человек может получить следствие крещения от силы Святого Духа не только без крещения водой, но и без крещения кровью, а именно постольку, поскольку его сердце подвигнуто Святым Духом к вере и любви Бога, а также к раскаянию в своих грехах, по каковой причине об этом говорят как о крещении покаянием. В связи с этим читаем: «Когда Господь омоет скверну дочерей Сиона и очистит кровь Иерусалима из среды его Духом суда и Духом огня» (Ис. 4, 4). Таким образом, эти два других крещения тоже называют крещением потому, что они заменяют крещение. Поэтому Августин говорит: «Блаженный Киприан с немалым основанием заступается за разбойника, которому, не крещенному, было сказано: "Ныне же будешь со Мною в раю", и говорит, что крещение может быть заменено страданием. Вновь и вновь взвешивая его слова, я прихожу к мысли, что отсутствие крещения может быть восполнено не только мученичеством во имя Христово, но также верой и сердечной переменой в том случае, если времена настолько тяжки, что совершение таинства крещения невозможно».

Ответ на возражение 1. Два других крещения содержатся в крещении водой, которое получает свою действенность и от страстей Христовых, и от Святого Духа. Таким образом, они не нарушают единства крещения.

Ответ на возражение 2. Как уже было сказано (60, 1), таинство является своего рода знаком. Но два других [крещения] подобны крещению водой не со стороны природы знака, а со стороны крестильного следствия. Поэтому они не являются таинствами.

Ответ на возражение 3. Дамаскин упоминает некоторые образы крещения. Например, «потоп» был образом нашего крещения в отношении спасения верующих в Церкви, поскольку, согласно сказанному [в Писании]: «В ковчеге немногие... спаслись от потопа»[16] (1 Петр. 3, 20). Он также говорит о «переходе через Чермное море», которое было образом нашего крещения в отношении нашего выхода из рабства греха, в связи с чем апостол говорит, что «все крестились... в облаке и в море» (1 Кор. 10, 2). И еще он упоминает «различные омовения в соответствии со Старым Законом», которые были образами нашего крещения в

отношении очищения от грехов, равно как и «крещение Иоанново», приуготовившее путь нашему крещению.

Раздел 12

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ КРЕЩЕНИЕ КРОВЬЮ НАИБОЛЕЕ ПРЕВОСХОДНЫМ?

С двенадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что крещение кровью не является наиболее превосходным из этих трех. В самом деле, крещение водой полагает печать, чего не делает крещение кровью. Следовательно, крещение кровью не превосходней крещения водой.

Возражение 2. Далее, крещение кровью без крещения Духом, то есть любовью, бесполезно, согласно сказанному [в Писании]: «Если я... отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, – нет мне в том никакой пользы» (1 Кор. 13, 3). Но крещение Духом полезно и без крещения кровью, поскольку спасаются не только мученики. Следовательно, крещение кровью не является наиболее превосходным.

Возражение 3. Далее, подобно тому, как крещение водой получает свою действенность от страстей Христовых, с которыми, как мы уже показали (11), сообразовано крещение кровью, точно так же страсти Христовы получают свою действенность от Святого Духа, согласно сказанному [в Писании]: «Кровь Христа, Который Духом Святым принес Себя, непорочного, Богу, очистит совесть нашу от мертвых дел...» и так далее (Евр. 9, 14). Таким образом, крещение Духом превосходней крещения кровью. Следовательно, крещение кровью не является наиболее превосходным.

Этому противоречит следующее: Августин, сопоставляя крещения, говорит: «Крещаемый исповедает свою веру перед священником, мученик – перед гонителем. Первый, исповедавшись, окропляется водой, последний – своею кровью. Первый получает Святого Духа чрез наложение рук епископом, последний сам становится храмом Святого Духа».

Отвечаю: как уже было сказано (11), пролитие крови ради Христа и внутренняя деятельность Святого Духа называются крещениями в том смысле, что они производят следствие крещения водой. Затем, мы уже показали (1), что крещение водой получает свою действенность от страстей Христовых и от Святого Духа, и обе эти причины действуют в каждом из трех крещений, но наи-

более превосходно – в крещении кровью. В самом деле, страсти Христовы действует в крещении водой посредством образного представления, в крещении Духом, или покаянием, – посредством пожелания, тогда как в крещении кровью – посредством подражания [божественному] акту. И точно так же сила Святого Духа действует в крещении водой как некая скрытая сила, в крещении покаянием – как подвигающая сердце, тогда как в крещении кровью – как высшая степень пыла горней любви, согласно сказанному [в Писании]: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15, 13).

Ответ на возражение 1. Печать одновременно является действительностью и таинством. Однако мы говорим о превосходстве крещения кровью с точки зрения не природы таинства, а священного следствия.

Ответ на возражение 2. Пролитие крови без любви никак не связано с природой крещения, из чего следует, что крещение кровью содержит в себе крещение Духом, но не наоборот, и это доказывает его большее совершенство.

Ответ на возражение 3. Своим превосходством крещение обязано не только страстям Христовым, но и Святому Духу, о чем уже было сказано.

О СЛУЖИТЕЛЯХ, КОТОРЫЕ СООБЩАЮТ ТАИНСТВО КРЕЩЕНИЯ

Теперь нам надлежит исследовать служителей, которые сообщают таинство крещения. В отношении этого наличествует восемь пунктов: 1) приличествует ли крестить дьякону; 2) приличествует ли это священнику или же только епископу; 3) может ли сообщать таинство крещения мирянин; 4) может ли делать это женщина; 5) может ли крестить некрещеный; 6) могут ли несколько человек одновременно крестить одного; 7) сущностно ли [необходимо], чтобы кто-либо принял крестимого из священной купели; 8) обязан ли принимающий из священной купели наставлять того, кого он принял.

Раздел 1

ВХОДИТ ЛИ КРЕЩЕНИЕ В ОБЯЗАННОСТИ ДЬЯКОНА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что крещение входит в обязанности дьякона. В самом деле, Господь объединил обязанности проповедования и крещения, согласно сказанному [в Писании]: «Идите, научите все народы, крестя их...» и так далее (Мф. 28, 19). Но проповедование Евангелия входит в обязанности дьякона. Следовательно, похоже, что в обязанности дьякона входит и крещение.

Возражение 2. Далее, согласно Дионисию, в обязанности дьякона входит «очищать»[1]. Но крещение особым образом обусловливает очищение от грехов, согласно сказанному [в Писании]: «Очистив "банею водною" посредством слова» (Еф. 5, 26). Следовательно, похоже, что дьякону приличествует крестить.

Возражение 3. Далее, о святом Лоренсе, который был дьяконом, говорят, что он крестил многих. Следовательно, похоже, что дьяконам приличествует крестить.

Этому противоречат следующие слова папы Геласия I: «Мы постановляем, чтобы дьяконы не выходили за рамки своих полномочий»; и далее: «Да не посмеет никто из них крестить без епископа или священника, за исключением тех случаев, когда этого

никак нельзя отложить, а вышеупомянутые [особы] находятся далеко».

Отвечаю: подобно тому, как, по словам Дионисия, о свойствах и обязанностях небесных порядков можно судить на основании их имен[2], точно так же, отталкиваясь от именования каждого церковного порядка, мы можем судить о приличествующем ему. Затем, имя «дьякон» [по-гречески] означает «служитель», и так это потому, что дьякон, так сказать, не уполномочен быть главным и формальным участником сообщения таинства, но должен во время священных отправлений прислуживать тем, кто старше его. Так что формально дьякону приличествует не сообщать таинство крещения, а помогать старшим и обслуживать их при даровании этого и других таинств. Поэтому Исидор говорит: «Обязанностью дьякона является помогать и обслужить священников во всех обрядах таинств Христовых, а именно относящихся к крещению, конфирмации, дискосу и потиру»[3].

Ответ на возражение 1. Обязанностью дьякона является чтение Евангелия в церкви и наставление в основах веры; поэтому Дионисий говорит, что дьяконское служение предполагает власть над всем нечистым, в том числе и над оглашенными[4]. Проповедовать же, то есть толковать Евангелие, приличествует епископу, действием которого, как учит Дионисий, является «совершенствовать»[5], а «совершенствовать» есть то же, что и «научать». Таким образом, из этого вовсе не следует, что дьяконам приличествует крестить.

Ответ на возражение 2. Как говорит Дионисий, крещению дана власть не только «очищать», но и «просвещать»[6]. Поэтому оно не входит в полномочия дьякона, обязанностью которого является только очищать, то есть устранять все нечистое и приуготовлять к причащению таинству.

Ответ на возражение 3. Коль скоро крещение является необходимым таинством, в безотлагательных случаях, например, в отсутствие старших, дозволяется крестить и дьяконам, как это явствует из вышеприведенных слов Геласия. Именно поэтому святой Лоренс, будучи дьяконом, крестил.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ КРЕЩЕНИЕ ЧАСТЬЮ СВЯЩЕННИЧЕСКОГО СЛУЖЕНИЯ ИЛИ ЖЕ ТОЛЬКО ЕПИСКОПСКОГО?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что крещение не является частью священнического служения и приличествует только епископам. В самом деле, мы уже показали (1), что [Господь] в [Своей] заповеди (Мф. 28, 19) объединил обязанности проповедования и крещения. Но проповедование является совершенствованием, которое, по словам Дионисия, приличествует служению епископа[7]. Следовательно, крещение тоже приличествует епископскому служению.

Возражение 2. Далее, посредством крещения человек принимается в [единое] тело христианского народа, а такое дело представляется подобающим княжескому служению. Но епископы, как замечает глосса на слова [Писания] (Лк. 10, 1), являются в Церкви своего рода князьями; действительно, они пришли на смену апостолам, о которых сказано: «Ты поставишь их князьями по всей земле» (Пс. 44, 17). Следовательно, похоже, что крещение приличествует исключительно епископскому служению.

Возражение 3. Далее, Исидор говорит, что «епископу приличествует освящать церкви, помазывать алтари, завершать миропомазание; именно он возводит в церковные чины и благословляет посвященных дев». Но таинство крещения превосходней всего перечисленного. Следовательно, крещение с еще большим основанием должно приличествовать исключительно епископскому служению.

Этому противоречат следующие слова Исидора: «Крещение, несомненно, было вверено только священникам».

Отвечаю: священники, как мы уже показали (65, 3), посвящаются ради служения таинства тела Христова. Но это суть таинство церковного единства, согласно сказанному апостолом: «Один хлеб – и мы, многие, одно тело, ибо все причащаемся от одного хлеба» (1 Кор. 10, 17). Затем, посредством крещения человек становится причастником церковного единства, поскольку он тоже получает право приблизиться к трапезе Господней. Поэтому подобно тому, как священнику приличествует освящать евхаристию, что является главной целью священства, точно так же при-

личествующим ему служением является крестить, ибо одному и тому же, похоже, надлежит и производить целое, и располагать в целом части.

Ответ на возражение 1. Господь соединил в апостолах, место которых заступили епископы, обе обязанности, а именно учить и крестить, но по-разному. В самом деле, Христос вменил им обязанность учить так, чтобы они осуществляли ее непосредственно как свою наиглавнейшую обязанность, в связи с чем сами апостолы сказали: «Нехорошо нам, оставив слово Божие, пещись о столах» (Деян. 6, 2). С другой стороны, Он поручил апостолам осуществлять служение крещения заместительно, по каковой причине апостол говорит: «Христос послал меня не крестить, а благовествовать» (1 Кор. 1, 17). И так это потому, что, в отличие от обучения, заслуги и мудрость служителя, как было показано выше (64, 5), никак не связаны со следствием крещения. Доказательством этого служит рассказ Иоанна о том, что «Сам Иисус не крестил – а ученики Его» (Ин. 4, 2). Однако из этого вовсе не следует, что епископы не могут крестить, поскольку все, что способна делать низшая степень, способна и высшая (так, по словам апостола, он некоторых крестил (1 Кор. 1, 14, 16)).

Ответ на возражение 2. В любом сообществе малые дела вменяются младшим служителям, а большие дела – старшим, согласно сказанному [в Писании]: «[Пусть они...] о всяком важном деле доносят тебе, а все малые дела судят сами» (Исх. 18, 22). Поэтому низшим служителям государства приличествует принимать решения относительно дел низших порядков, тогда как высшим – отправлять дела высших порядков. Но благодаря крещению человек вступает в низший христианский порядок и, следовательно, крестить приличествует меньшим служителям Церкви, а именно священникам, которые, как говорит вышеприведенная глосса на слова [евангелия от] Луки, пришли на смену семидесяти двум ученикам Христа.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (65, 3), таинство крещения является первым в порядке необходимости, однако в порядке совершенства большими являются другие таинства, которые сохранены за епископами.

Раздел 3

МОЖЕТ ЛИ КРЕСТИТЬ МИРЯНИН?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что мирянин крестить не может. Ведь мы уже показали (2), что крестить подобает тому, кто находится

в священническом сане. Но то, что связано с саном, не может быть поручено не имеющему сана. Следовательно, похоже, что не посвященный в сан мирянин не может крестить.

Возражение 2. Далее, крещение является чем-то большим, чем исполнение других священных обрядов крещения, например катехизации, экзорцизма и благословения крестильной воды. Но все это может быть исполнено не мирянами, а только священниками. Следовательно, похоже, что миряне тем более не могут крестить.

Возражение 3. Далее, необходимым таинством является не только крещение, но и покаяние. Но мирянин не может прощать и разрешать все грехи. Следовательно, не может он и крестить.

Этому противоречит следующее: папа Геласий I и Исидор говорят, что «в случае крайней необходимости дозволяется крестить и мирскому христианину».

Отвечаю: по милосердию Того, «Который хочет, чтобы все люди спаслись» (1 Тим. 2, 4), все, что необходимо для спасения, легкодоступно. Но самым необходимым таинством является крещение, каковое суть возрождение человека к духовной жизни, и оно не может быть заменено чем-то иным ни для детей, ни для взрослых, полностью освободить которых от вины и наказания может только крещение. Поэтому для того, чтобы человек не остался без столь нужного ему средства, было определено и то, что материя крещения должна быть чем-то простым и доступным для всех, то есть водой, и то, что служителем крещения может быть всякий, даже не посвященный в сан, чтобы из-за отсутствия крещения человек не утратил своего спасения.

Ответ на возражение 1. Священническому чину подобает крестить в силу некоторой уместности и торжественности, однако это не является тем, что присуще таинству. Поэтому даже если мирянину случится крестить кого-либо без особой на то надобности, то хотя он и согрешит, тем не менее, таинство будет сообщено и тот, кто был им окрещен, не должен креститься опять.

Ответ на возражение 2. Эти священные обряды крещения связаны с торжественностью и не являются сущностно [необходимыми] для крещения. Поэтому они не должны и не могут быть исполнены мирянином, но – только священником, служением которого является торжественное крещение.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (65, 4), покаяние не столь необходимо, как крещение, поскольку отсутствие священнического прощения, которое не освобождает от

наказания в целом и не дается детям, может быть восполнено раскаянием. Поэтому не следует сопоставлять его с крещением, отсутствие следствия которого невосполнимо.

Раздел 4
МОЖЕТ ЛИ КРЕСТИТЬ ЖЕНЩИНА?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что женщина крестить не может. В самом деле, в постановлении Карфагенского собора читаем: «Никакая жена, сколь бы благочестивой и сведущей в учении она ни была, да не помыслит о том, что может проповедовать в церкви или крестить». Но женщине ни в коем случае не дозволяется проповедовать в церкви, согласно сказанному [в Писании]: «Неприлично жене говорить в церкви» (1 Кор. 14, 35). Следовательно, похоже, что точно так же женщине ни в коем случае не дозволяется крестить.

Возражение 2. Далее, крестить приличествует тем, кто облечен такой властью. Поэтому крещение должно сообщаться священниками, которым поручено попечительствовать о душах. Но женщины на это не правомочны, согласно сказанному [в Писании]: «Учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в покорности ему»[8] (1 Тим. 2, 12). Следовательно, женщина не может крестить.

Возражение 3. Далее, в духовном возрождении вода, похоже, играет роль материнской утробы, как говорит Августин, комментируя [слова Писания]: «Неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться?» (Ин. 3, 4). Крестящий же, похоже, занимает при этом место отца. Но это не приличествует женщине. Следовательно, женщина крестить не может.

Этому противоречит следующее: папа Урбан II говорит: «Отвечая на вопросы твоего блаженства, мы полагаем должным ответить так: если жена по необходимости окрестит младенца во имя Троицы, то такое крещение будет иметь силу».

Отвечаю: главным Крестителем является Христос, согласно сказанному [в Писании]: «На Кого увидишь Духа сходящего и пребывающего на Нем, Тот и есть крестящий» (Ин. 1, 33). В самом деле, в третьей [главе] «Послания к колоссянам» сказано, что во Христе «нет мужского пола, ни женского»[9]. Поэтому подобно

тому, как, выступая служителем Христа, может крестить мирянин, точно так же может [крестить] и женщина.

Однако коль скоро «жене глава – муж», а «мужу глава – Христос» (1 Кор. 11, 3), жене в присутствии мужа крестить не должно, как и мирянину не должно крестить в присутствии клирика, а клирику – священника. Последний же может крестить в присутствии епископа, поскольку это входит в обязанности его служения.

Ответ на возражение 1. Женщине не дозволено проповедовать открыто, но при этом дозволено учить и наставлять в частном порядке, и точно так же ей не дозволено крестить открыто и торжественно, но при этом дозволено крестить в случае необходимости.

Ответ на возражение 2. Когда крещение отправляется торжественно и по всем правилам, его должен сообщать священник, которому вменено попечение о душах, или же тот, кто его замещает. Однако в безотлагательных случаях может крестить и женщина.

Ответ на возражение 3. В плотском порождении муж и жена соучаствуют в соответствии с силой присущей им природы, согласно которой жена не может быть активным, но – только пассивным началом порождения. Однако в духовном порождении они действуют не посредством какой-либо присущей им силы, а лишь инструментально посредством силы Христа. Поэтому в случае необходимости женщина может крестить на тех же основаниях, что и мужчина.

Но даже если женщине случится крестить кого-либо без какой бы то ни было необходимости, то, как и в случае с мирянином (3), крестить повторно не нужно. Сама же крестившая при таких обстоятельствах грешила, как грешили вместе с нею и те, которые соучаствовали в этом, получая от нее крещение или принося ей что-либо для того, чтобы креститься.

Раздел 5

МОЖЕТ ЛИ НЕКРЕЩЕНЫЙ СООБЩАТЬ ТАИНСТВО КРЕЩЕНИЯ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что некрещеный не может сообщать таинство крещения. В самом деле, никто не может дать то, чего не имеет. Но некрещеный не имеет таинства крещения. Следовательно, он не может его и дать.

Возражение 2. Далее, человек сообщает таинство крещения как служитель Церкви. Но некрещеный никак не принадлежит

Церкви, ни в действительности, ни по посвящению. Следовательно, он не может сообщать таинство крещения.

Возражение 3. Далее, сообщение таинства превосходней его получения. Но некрещеный не может получать другие таинства. Следовательно, он тем более не может какое-либо таинство сообщать.

Этому противоречат следующие слова Исидора: «Папа не принимает во внимание, каков крестящий человек, поскольку Святой Дух сообщает благодать крещения даже в том случае, когда крестящим является язычник». Но крещеного никто не назовет язычником. Следовательно, некрещеный может сообщать таинство крещения.

Отвечаю: Августин оставил этот вопрос открытым, поскольку сказал: «Иное дело, могут ли крестить даже те, которые никогда не были христианами; здесь утверждать что-либо было бы опрометчиво, ибо вопрос столь сложен, что его решение должно быть подкреплено авторитетом священного собора». Но впоследствии Церковь приняла решение, что сообщать таинство крещения может и некрещеный, а также иудей или язычник, если он крестит с соблюдением церковной формы. Поэтому папа Николай I, отвечая на вопросы болгар, говорит: «Ты пишешь, что о многих крещеных в твоей стране ты точно не знаешь, были ли они крещены христианином или язычником. Если они крестились во имя Троицы, то не должны креститься повторно». Но в случае несоблюдения церковной формы таинство крещения не сообщается. В указанном смысле должно понимать сказанное Григорием II епископу Бонифацию: «Тех, относительно которых ты говоришь, что они были крещены язычниками», а именно с использованием отвергаемой Церковью формы, «мы постановляем крестить повторно во имя Троицы». Причина этого состоит в том, что как со стороны материи – в той мере, в какой она присуща таинству – подходит любая вода, так и со стороны служителя подходит любой человек. Поэтому в безотлагательном случае может крестить и некрещеный. Так, если двое некрещеных крестят друг друга (один крестит другого и впоследствии крестится им), то каждый получает не только таинство, но и действительность таинства. Но если это совершается без какой-либо на то необходимости, то оба, крестящий и крестимый, тяжко грешат, что делает крестильное следствие бесполезным, хотя само таинство сохраняет законную силу.

Ответ на возражение 1. Тот, кто крестит, предлагает только

свое внешнее служение, тогда как внутренне крестящий Христос может использовать всех людей так, как Он того пожелает. Поэтому некрещеный может крестить, в связи с чем папа Николай I говорит: «Не их», то есть крестящих, «крещение, но Его», то есть Христа.

Ответ на возражение 2. Хотя некрещеный и не принадлежит Церкви ни в действительности, ни по посвящению, тем не менее, он может принадлежать ей по намерению и по подобию действия, а именно постольку, поскольку он намерен делать то, что делает Церковь, и при крещении соблюдает церковную форму, действуя тем самым как служитель Христа, Который не ограничивает Свою силу ни в отношении крестящихся, ни в отношении Своих таинств.

Ответ на возражение 3. Другие таинства не столь необходимы, как крещение. Поэтому некрещеному дозволяется крестить и не дозволяется получать другие таинства.

Раздел 6

МОГУТ ЛИ НЕСКОЛЬКО [ЧЕЛОВЕК] ОДНОВРЕМЕННО КРЕСТИТЬ [ОДНОГО]?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что несколько могут крестить одновременно. В самом деле, единство содержится в множестве, но не наоборот. Поэтому дело представляется так, что многие могут делать то же, что и один, но не наоборот; так, многие грузят судно, которое может загрузить и один. Но один человек может крестить. Следовательно, одновременно могут крестить и несколько.

Возражение 2. Далее, одному действователю труднее воздействовать на многое, чем многим одновременно воздействовать на одно. Но один человек может одновременно крестить нескольких. Следовательно, многие тем более могут одновременно крестить одного.

Возражение 3. Далее, крещение является наиболее необходимым таинством. Но иногда одновременное крещение несколькими одного представляется необходимым; например, если младенцу угрожает смерть, а из двоих присутствующих один глух, а другой безрук или лишен кистей, то в таком случае калеке надлежит произносить слова, а глухому – производить крестильные действия. Следовательно, похоже, что несколько могут одновременно крестить одного.

Этому противоречит следующее: там, где наличествует один

действователь, наличествует и одно действие. Поэтому если бы несколько крестили одного, то похоже, что тогда имели бы место несколько крещений, что противно сказанному [в Писании]: «Одна вера, одно крещение» (Еф. 4, 5).

Отвечаю: таинство крещения получает свою силу по преимуществу от своей формы, которую апостол назвал «словом жизни»[10] (Еф. 5, 26). Поэтому если бы несколько должны были одновременно крестить одного, то не вполне ясно, с какой именно [словесной] формой. Так, если бы они говорили: «Мы крестим тебя во имя Отца, и Сына, и Святого Духа», то, по утверждению некоторых, таинство крещения не было бы сообщено постольку, поскольку церковная форма, а именно: «Я крещу тебя во имя Отца, и Сына, и Святого Духа», не была бы соблюдена. Однако это опровергается формой, соблюдаемой в греческой Церкви. В самом деле, они могли бы сказать: «Крещается раб Божий такой-то во имя Отца, и Сына, и Святого Духа», под каковой формой получают таинство крещения греки, хотя эта форма отличается от нашей гораздо больше, чем: «Мы крестим тебя...».

Поэтому нам следует обратить внимание на то, что намерение, выражаемое посредством формы: «Мы крестим тебя», означает, что несколько совместно сообщают одно крещение, что представляется противным понятию служителя, поскольку человек не может крестить иначе, как только в качестве служителя, представляющего Христа. И коль скоро есть только один Христос, то должен быть и только один представляющий Христа служитель. Поэтому апостол недвусмысленно говорит: «Один Господь, одна вера, одно крещение» (Еф. 4, 5). Следовательно, противное этому намерение упраздняет таинство крещения.

С другой стороны, если бы каждый стал говорить: «Я крещу тебя во имя Отца, и Сына, и Святого Духа», то тогда каждый обозначил бы собственное намерение, как если бы он сообщал крещение независимо от другого. Это может иметь место тогда, когда оба стремятся крестить одного. В таком случае слова того, кто произносит [крестильную форму] первым, сообщают таинство крещения, в то время как если другой, пусть даже и обладающий преимущественным правом крестить, вознамерится их повторить, то он подлежит наказанию как крестящий повторно. Если же они произнесут слова одновременно и вместе погрузят или обольют человека, то их надлежит наказать за неподобающий способ крещения, но не за повторное крещение, поскольку каждый намеревался крестить некрещеного и каждый крестил. Однако при этом они не сообщают нескольких таинств, но один внутренне

крестящий Христос сообщает одно таинство посредством их обоих.

Ответ на возражение 1. Этот аргумент справедлив в отношении тех действователей, которые действуют посредством собственной силы. Но люди крестят посредством не собственный силы, а силы Христа, Который, будучи одним, усовершает Свои дела посредством одного служителя.

Ответ на возражение 2. Можно одновременно крестить нескольких, используя форму: «Я крещу вас», в случае необходимости, например, если на них может обрушиться дом или меч и тому подобное, не дающее времени для того, чтобы крестить их по отдельности. Однако это не обусловливает изменения в церковной форме, поскольку здесь множественная форма получается посредством удвоения единственной, тем более что [в Писании] мы обнаруживаем похожее выражение, когда читаем: «Крестя их...» и так далее (Мф. 28, 19). Однако между крестящим и крестимым нельзя ставить знак равенства, поскольку главный Креститель, Христос, один, в то время как посредством крещения одним во Христе становятся многие.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (66, 1), целостность крещения состоит в словесной форме и использовании материи. Поэтому не крестит ни тот, кто только произносит слова, ни тот, кто только погружает. В самом деле, нет такой словесной формы, которая бы приличествовала случаю, когда один произносит слова, а погружает другой. Так, он не может сказать: «Я крещу тебя», поскольку не погружает, и потому не крестит. Также не может он сказать: «Мы крестим тебя», поскольку никто не крестит. (Ведь если один человек написал одну часть книги, а другой – другую, то выражение «мы написали книгу» в строгом смысле слова не отражает действительность и является риторической фигурой синекдоха, в который целое подменяется частью.)

Раздел 7

НЕОБХОДИМО ЛИ ДЛЯ КРЕЩЕНИЯ, ЧТОБЫ КТО-НИБУДЬ ПРИНЯЛ КРЕСТИМОГО ИЗ СВЯЩЕННОЙ КУПЕЛИ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что принятие кем-либо крестимого из священной купели не является необходимым для крещения. В самом деле, наше крещение освящено крещением Христа и сообразуется с ним. Однако Христос при крещении не был принят

из какой-либо купели, но, согласно сказанному, «крестившись, Иисус тотчас вышел из воды» (Мф. 3, 16). Следовательно, похоже, что и при крещении остальных никто не должен принимать крестимого из священной купели.

Возражение 2. Далее, мы уже показали (3), что крещение – это духовное возрождение. Но при плотском порождении ничего помимо активного начала, то есть отца, и пассивного начала, то есть матери, не нужно. И коль скоро при крещении, как говорит Августин в своей проповеди на Богоявление, отца заменяет крестящий, а мать заменяет сама вода крещения, то дело представляется так, что в том, чтобы еще кто-то принимал крестимого из священной купели, никакой необходимости нет.

Возражение 3. Далее, в таинствах Церкви не должно соблюдаться ничего нелепого. Но представляется нелепым, что после крещения взрослые люди, которые могут самостоятельно встать и покинуть священную купель, должны поддерживаться другими. Следовательно, нет никакой необходимости в том, чтобы кто-либо при крещении, особенно при крещении взрослых, принимал крестимого из священной купели.

Этому противоречит следующее: Дионисий говорит, что «иереи, взяв крещаемого, вручают его восприемнику и руководителю его в обращении к вере»[11].

Отвечаю: имеющее место при крещении духовное возрождение в некотором отношении подобно плотскому порождению, в связи с чем читаем: «Как новорожденные младенцы, возлюбите чистое словесное молоко» (1 Петр. 2, 2). Но в случае плотского рождения новорожденный нуждается в кормлении и руководстве. Поэтому и в случае духовного рождения кто-то должен взять на себя обязанность кормильца и руководителя, образовывая и наставляя новообращенного в отношении того, что касается христианской веры и модуса жизни. В самом деле, младенцы и новообращенные нуждаются в особой заботе, а между тем духовенство, занятое попечением над всею паствой, не располагает на это временем. Поэтому кому-то необходимо принять крестимого из священной купели ради дальнейшего наставления и руководства. Именно это имеет в виду Дионисий, когда говорит: «Божественные наставники наши», то есть апостолы, «положили принимать младенцев по священному чину так, чтобы естественные родители приводимого ребенка передавали его какому-либо посвященному в тайны божественного учения доброму руководителю, которым

бы впоследствии дитя было руководимо как духовным отцом и наставником на стезях спасения»[12].

Ответ на возражение 1. Христос крестился не затем, чтобы возродиться, но чтобы Самому возрождать других; поэтому после Своего крещения Он, в отличие от других детей, ни в каком наставнике не нуждался.

Ответ на возражение 2. При плотском порождении ничего помимо отца и матери не требуется; однако для того, чтобы помочь последней в ее муках нужна повитуха, а для того, чтобы ребенок правильно рос, нужны кормилица и наставник, и именно их при крещении заменяет тот, кто принимает ребенка из священной купели. Поэтому для самого таинства он не нужен и в случае необходимости водное крещение может осуществить один [человек].

Ответ на возражение 3. То, что крестимый принимается из священной купели духовным отцом, связано с его духовной, а не телесной слабостью, о чем уже было сказано.

Раздел 8

ОБЯЗАН ЛИ ПРИНИМАЮЩИЙ ИЗ СВЯЩЕННОЙ КУПЕЛИ НАСТАВЛЯТЬ ТОГО, КОГО ОН ПРИНЯЛ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что принимающий кого-либо из священной купели не обязан его наставлять. В самом деле, наставлять могут только наставленные. Однако людей из священной купели дозволяется принимать даже тем, кто не образован и дурно наставлен. Следовательно, принимающий крестимого из священной купели не обязан его наставлять.

Возражение 2. Далее, лучше, чтобы сына наставлял отец, а не посторонний; ведь сказал же Философ, что сын получает от отца «существование, воспитание и образование»[13]. Следовательно, если бы крестные были обязаны наставлять своих крестников, то плотским родителям приличествовало бы как никому другому быть крестными своего ребенка. Однако, как явствует из «Декреталий», это запрещено.

Возражение 3. Далее, лучше, когда наставляют несколько, чем один. Следовательно, если бы крестные были обязаны наставлять своих крестников, то было бы лучше иметь нескольких крестных, чем только одного. Однако это своим декретом запретил папа Лев, сказав, что «ребенку не должно иметь более одного крестного отца или матери».

Этому противоречит следующее: в своей пасхальной проповеди Августин говорит: «Прежде всего, хочу предостеречь вас, мужи и жены, принявшие при крещении детей, что вы пред Богом в ответе за тех, над кем вам вверено попечение при принятии из священной купели».

Отвечаю: каждый человек должен исполнить то, что он обязался исполнить. Но мы уже показали (7), что крестные обязуются быть наставниками. Поэтому они обязаны заботиться о своих крестниках тогда, когда это необходимо, например, если дети растут среди неверующих. Но если они растут среди добрых католиков, то крестные могут быть свободны от этого обязательства, поскольку есть все основания полагать, что дети будут надлежащим образом наставлены своими родителями. Однако в случае возникновения подозрения в том, что имеет место обратное, они обязаны по мере возможности позаботиться о духовном благополучии своих крестников.

Ответ на возражение 1. Там, где налицо какая-либо угроза, крестный, как говорит Дионисий, должен быть «посвящен в тайны божественного учения». Но там, где ничего явно не угрожает, а именно когда дети растут среди добрых католиков, крестным может быть всякий, поскольку все то, что касается христианских норм жизни и веры, общеизвестно. Впрочем, по установлению Майнцского собора некрещеный не может быть крестным, хотя некрещеный может крестить, и так это потому, что, как было показано выше (7), крестящий необходим для таинства, а крестный – нет.

Ответ на возражение 2. Подобно тому, как духовное порождение отличается от плотского, точно так же духовное образование отличается от телесного, согласно сказанному [в Писании]: «Притом, если мы, будучи наказываемы плотскими родителями нашими, боялись их, то не гораздо ли более должны покориться Отцу духов, чтобы жить?» (Евр. 12, 9). Поэтому при отсутствии непреодолимых обстоятельств духовный отец должен отличаться от плотского.

Ответ на возражение 3. При наличии нескольких главных наставников в образовании было бы много путаницы. Поэтому при крещении должен быть один главный крестный, а другие могут быть допущены как его помощники.

О ПОЛУЧАТЕЛЯХ КРЕЩЕНИЯ

Далее мы рассмотрим получателей крещения, в отношении которых наличествует двенадцать пунктов: 1) все ли обязаны получить крещение; 2) может ли человек спастись без крещения; 3) можно ли откладывать крещение; 4) должны ли креститься грешники; 5) надлежит ли налагать епитимию на крестившихся грешников; 6) необходимо ли исповедание грехов; 7) необходимо ли намерение крестимого; 8) необходима ли вера; 9) могут ли креститься младенцы; 10) могут ли креститься дети евреев против воли своих родителей; 11) может ли кто-либо креститься в утробе матери; 12) могут ли креститься сумасшедшие и слабоумные.

Раздел 1

ВСЕ ЛИ ОБЯЗАНЫ ПОЛУЧИТЬ КРЕЩЕНИЕ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не все обязаны получить крещение. В самом деле, Христос не сузил путь человека к спасению. Но до пришествия Христа люди могли спастись без крещения; следовательно, могут они [спастись без крещения] и после пришествия Христа.

Возражение 2. Далее, похоже, что крещение было установлено в первую очередь как средство против первородного греха. Но если крещеный лишен первородного греха, то дело представляется так, что он не может передать его своим детям. Следовательно, похоже, что дети крещеных могут не креститься.

Возражение 3. Далее, крещение сообщается для того, чтобы человек мог благодатно очиститься от греха. Но тот, кто освящен в утробе, обладает всем этим и без крещения. Следовательно, не все обязаны получить крещение.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в царствие Божие» (Ин. 3, 5). Кроме того, в [книге] «О церковных догматах» сказано: «Мы верим, что пути спасения открыты только для тех, кто крещен».

Отвечаю: то, без чего люди не могут получить спасение, является для них обязательным. Затем, очевидно, что никто не

может получить спасение иначе, как только через посредство Христа, согласно сказанному апостолом: «Как преступлением одного – всем человекам осуждение, так правдою одного – всем человекам оправдание к жизни» (Рим. 5, 18). Но крещение сообщается человеку ради того, чтобы он, возродившись, мог облечься в Христа и стать Его членом, в связи с чем читаем: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал. 3, 27). Отсюда понятно, что креститься обязаны все и что без крещения человеческое спасение невозможно.

Ответ на возражение 1. Никогда, ни до, ни после пришествия Христа люди не могли спастись иначе, как только став членами Христа, поскольку, как говорит Писание, «нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деян. 4, 12). Но до пришествия Христа люди облекались во Христа верой в Его грядущее пришествие, и «печатью» этой веры, по словам апостола, было обрезание (Рим. 4, 11), а до того, как было установлено обрезание, как говорит Григорий, люди облекались во Христа «только верой»[1] и жертвоприношениями, посредством которых ветхозаветные отцы исповедали свою веру. Далее, после пришествия Христа люди тоже облекаются во Христа верой, согласно сказанному [в Писании]: «Верою вселиться Христу в сердца ваши» (Еф. 3, 17). Однако вера в случившееся обозначается иначе, чем вера в то, что имеет случиться в будущем (так, для обозначения настоящего, прошедшего и будущего мы используем разные формы глаголов). Поэтому хотя само таинство крещения не всегда было необходимо для спасения, тем не менее, вера, таинством которой является крещение, была необходима всегда.

Ответ на возражение 2. Как мы уже говорили во второй части (II-I, 81, 3), крещеные обновляются крещением в духе, в то время как их тела сохраняют свою подчиненность ветхому греху, согласно сказанному [в Писании]: «Тело – мертво для греха, но дух – жив для праведности» (Рим. 8, 10). Поэтому Августин утверждает, что «не все то, что есть в человеке, крестится». Но очевидно, что в телесном порождении человек участвует не душевно, а телесно. Следовательно, дети крещеных рождаются с первородным грехом и потому должны креститься.

Ответ на возражение 3. Освященные в утробе действительно получают очищающую от первородного греха благодать, однако они не получают сообразующую их с Христом печать. Поэтому если кто-либо ныне будет освящен в утробе, то ему надлежит креститься, чтобы посредством печати быть сообразованным с другими членами Христа.

Раздел 2

МОЖЕТ ЛИ ЧЕЛОВЕК СПАСТИСЬ БЕЗ КРЕЩЕНИЯ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что никто не может спастись без крещения. Ведь сказал же Господь: «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в царствие Божие» (Ин. 3, 5). Но войти в царствие Божие может только спасенный. Следовательно, никто не может спастись без крещения, через посредство которого человек возрождается от воды и Святого Духа.

Возражение 2. Далее, в книге «О церковных догматах» сказано: «Мы верим, что оглашенный, умерший при совершении пусть и столь добрых трудов, может обрести жизнь вечную разве только в том случае, если претерпит мученичество, в котором заключены все священные силы крещения». Но если бы можно было спастись без крещения, то в первую очередь спасались бы хвалимые за добрые труды оглашенные, поскольку у них, похоже, есть «вера, действующая любовью» (Гал. 5, 6). Следовательно, дело обстоит так, что без крещения не может спастись никто.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (1), таинство крещения необходимо для спасения. Но необходимым называется то, «без чего нечто не может быть»[2]. Следовательно, похоже, что никто не может спастись без крещения.

Этому противоречит следующее: Августин говорит, что «иным ради их пользы было дано невидимое освящение без видимых таинств; и хотя можно получить видимое освящение, каковое суть видимое таинство, что пользы было бы в нем без этого невидимого освящения?». И коль скоро таинство крещения является видимым освящением, то дело представляется так, что человек может спастись благодаря невидимому освящению без таинства крещения.

Отвечаю: таинства крещения может недоставать кому-либо двояко. Во-первых, и в действительности, и в желании, как это имеет место с теми, кто не крещен и не желает креститься, что недвусмысленно указывает на презрение к таинству со стороны тех, кто может действовать произвольно. Поэтому те, которым недостает крещения именно так, спастись не могут (ведь они ни посредством таинства, ни [даже] мысленно не соединили себя с Христом, чрез посредство Которого только и можно спастись).

Во-вторых, кому-либо может недоставать таинства крещения

в действительности, но не в желании, как, например, когда человек желает креститься, но вследствие несчастного случая гибнет накануне своего крещения. Такой человек может спастись без актуального крещения благодаря своему желанию креститься, каковое желание является следствием «веры, действующей любовью», посредством которой Бог, сила Которого не ограничивается видимыми таинствами, освящает человека внутренне. Поэтому Амвросий говорит о Валентиниане, который умер, будучи еще оглашенным: «Я лишился его, того, кого должен был возродить. Но не лишился благодати он, ибо о ней молился».

Ответ на возражение 1. Как сказано [в Писании], «человек смотрит на лицо, а Господь смотрит на сердце» (1 Цар. 16, 7). Но тот, кто желает посредством крещения «родиться от воды и Духа», возрождается в сердце, хотя и не в теле, в связи с чем апостол говорит, что «то – обрезание, которое в сердце, по духу, а не по букве; ему – и похвала (не от людей – но от Бога)» (Рим. 2, 29).

Ответ на возражение 2. Никто не обретет жизни вечной дотоле, доколе полностью не будет свободен от вины и долга наказания. Но такое полное отпущение человек получает при крещении и мученичестве, о котором по справедливости сказано, что оно «заключает в себе все священные силы крещения», то есть полностью избавляет от вины и наказания. Поэтому можно предположить, что оглашенный, который желал креститься (иначе бы он не умер при свершении добрых трудов, которые невозможны без «веры, действующей любовью»), сразу же по своей смерти не обретает жизни вечной и терпит наказание за свои прошлые грехи, однако впоследствии спасается, но, как читаем, «так, как бы из огня» (1 Кор. 3, 15).

Ответ на возражение 3. О таинстве крещения говорят как о необходимом для спасения постольку, поскольку человек не может быть спасен без хотя бы желания креститься, «каковое [желание] вместе с Богом считается делом».

Раздел 3
МОЖНО ЛИ ОТКЛАДЫВАТЬ КРЕЩЕНИЕ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что крещение может быть отложено. Ведь сказал же папа Лев, что «для празднования крещения римским понтификом определены два времени», а именно Пасха и Троица. «Поэтому мы увещеваем твое блаженство не добавлять каких-либо дней к сим общепринятым». Следовательно, похоже,

что крещение надлежит сообщать не сразу, но откладывать его до вышеупомянутых времен.

Возражение 2. Далее, в постановлениях Агдского собора сказано: «Если евреи, дурная вера которых часто возвращает их на их "блевотину", желают подчиниться закону католической Церкви, им надлежит в течение восьми месяцев вступать в притвор вместе с оглашенными и только после, в случае обнаружения исповедания ими истинной веры, они, наконец, смогут заслужить благодать крещения». Следовательно, людей не нужно крестить сразу, но крещение надлежит откладывать на некоторое установленное время.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано, что «плодом сего будет снятие греха» (Ис. 27, 9). Но при отсрочке крещения грех, похоже, снимается или, во всяком случае, облегчается. Во-первых, потому, что согрешающие после крещения грешат более тяжко, согласно сказанному [в Писании]: «Сколь тягчайшему, думаете, наказанию повинен будет тот, кто... не почитает за святыню кровь завета», то есть крещение, «которою освящен?» (Евр. 10, 29). Во-вторых, потому, что крещение устраняет прошлые грехи, но никак не будущие, и потому чем дольше оно откладывается, тем больше грехов устраняет. Следовательно, похоже, что крещение нужно откладывать как можно дольше.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Не медли обратиться к Господу и не откладывай со дня на день» (Сир. 5, 8). Но совершенно обращаются к Богу те, которые возрождаются крещением во Христе. Следовательно, крещение нельзя откладывать со дня на день.

Отвечаю: в этом вопросе должно проводить различение и принимать во внимание то, кем именно, детьми или взрослыми, являются те, коих должно крестить. В самом деле, если речь идет о детях, то крещение откладывать нельзя. Во-первых, потому, что среди них мы не ищем тех, которые лучше наставлены или полнее обращены. Во-вторых, в связи с опасностью смерти, ибо из всех имеющихся средств им доступно лишь таинство крещения.

С другой стороны, как мы уже показали (2), у взрослых таким [дополнительным] средством является простое желание креститься. Поэтому крещение не следует сообщать взрослым сразу же после их обращения, но его надлежит отложить на некоторое установленное время. Во-первых, для безопасности Церкви, чтобы она при крещении не была обманута теми, которые под лживым предлогом желают проникнуть в нее, согласно сказанному

[в Писании]: «Не всякому духу верьте – но испытывайте духов, от Бога ли они» (1 Ин. 4, 1). Поэтому подступившие к крещению подвергаются испытанию, чтобы они в отведенное для этого время смогли доказать свою веру и нравственность. Во-вторых, это делается ради пользы самих крестящихся, которым требуется какое-то время для того, чтобы быть полностью наставленными в вере и обученными тому, что приличествует христианскому модусу жизни. В-третьих, отсрочка нужна и ради оказания некоторого почтения таинству, и потому людей допускают к крещению на главные празднества, а именно Пасху и Пятидесятницу, благодаря чему они приступают к таинству с большей набожностью.

Впрочем, есть две причины, по которым следует избегать отсрочки. Во-первых, когда имеющие креститься представляются совершенно наставленными в вере и готовыми к крещению; так, Филипп сразу же окрестил евнуха (Деян. 8), а Петр – Корнилия и бывших с ним (Деян. 10). Во-вторых, из-за болезни или какой-либо смертельной опасности. Поэтому папа Лев говорит: «Те, которым угрожает смерть, болезнь, осада, гонение или кораблекрушение, должны креститься незамедлительно». Если же человек умирает до получения им таинства в тот период времени, который назначен ему Церковью, то он, как мы уже показали (2), спасается, «но так, как бы из огня». Однако если он откладывает крещение дольше, чем определено ему Церковью, то грешит, за исключением тех случаев, когда это обусловлено непреодолимой причиной и делается с дозволения церковных властей. Но и этот грех вместе с другими его грехами может быть очищен последующим покаянием, которое, как мы уже показали (66, 11), замещает крещение.

Ответ на возражение 1. Этот декрет папы Льва относительно двух времен празднования крещения должно, как мы уже показали, понимать так: «При отсутствии смертельной опасности» (каковая всегда угрожает младенцам).

Ответ на возражение 2. Это постановление о евреях было обусловлено желанием обезопасить Церковь, чтобы они, не будучи еще до конца обращенными, не извратили веру простых людей. Однако далее в том же постановлении сказано: «Если в течение установленного срока их настигнет тяжкий недуг, их надлежит немедля крестить».

Ответ на возражение 3. Крещение посредством сообщаемой им благодати не только устраняет прошлые грехи, но и препятствует совершению будущих. При этом не следует забывать, во-первых, что люди не могут не грешить и, во-вторых, что их грехи могут быть менее тяжкими или же могут быть очищены, согласно

сказанному [в Писании]: «Дети мои! Сие пишу вам, чтобы вы не согрешали; а если бы кто согрешил, то мы имеем ходатая пред Отцом – Иисуса, Христа, праведника; Он есть умилостивление за грехи наши» (1 Ин. 2, 1, 2).

Раздел 4
ДОЛЖНЫ ЛИ КРЕСТИТЬСЯ ГРЕШНИКИ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что грешники должны креститься. Ведь сказано же [в Писании]: «В тот день откроется источник дому Давидову и жителям Иерусалима для омытия греха и нечистоты» (Зах. 13, 1), где под источником подразумевается крещение. Следовательно, похоже, что таинство крещения нужно сообщать и грешникам.

Возражение 2. Далее, Господь сказал: «Не здоровые имеют нужду во враче, но больные» (Мф. 9, 12). Но больные – это грешники. Следовательно, коль скоро крещение является лекарством врачевателя наших душ, Христа, то дело представляется так, что это таинство необходимо сообщать грешникам.

Возражение 3. Далее, грешники не должны быть лишены никакого вспоможения. Но крещеные грешники получают духовную помощь от самой печати крещения, которая является расположением к благодати. Следовательно, похоже, что таинство крещения нужно сообщать грешникам.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Тот, Кто сотворил тебя без тебя, не оправдает тебя без тебя». Но грешник не содействует Богу, поскольку его воля расположена дурно. Следовательно, использовать крещение в качестве средства оправдания бесполезно.

Отвечаю: о человеке можно говорить как о грешнике двояко. Во-первых, по причине прежде навлеченного им пятна и долга наказания, и грешникам в этом смысле нужно сообщать таинство крещения, поскольку оно установлено именно для того, чтобы очистить от нечистоты греха, согласно сказанному [в Писании]: «Очистив "банею водною" посредством слова» (Еф. 5, 26).

Во-вторых, человек может быть назван грешником потому, что желает грешить и намеренно пребывает в грехе, и грешникам в этом смысле сообщать таинство крещения нельзя. Во-первых, конечно же, потому, что посредством крещения люди облекаются

во Христа, согласно сказанному [в Писании]: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал. 3, 27). Но дотоле, доколе человек желает грешить, он не может соединиться с Христом, согласно сказанному [в Писании]: «Какое общение праведности с беззаконием?» (2 Кор. 6, 14). Поэтому Августин в своей книге о покаянии говорит: «Никто из тех, кто способен действовать произвольно, не может начать новую жизнь, не раскаявшись в жизни прежней». Во-вторых, потому, что в делах Христа и Церкви не должно быть ничего бесполезного. Но то, что не достигает своей цели, бесполезно; с другой стороны, тот, кто желает грешить, не может в то же самое время быть очищенным от греха, что является целью крещения, поскольку это бы означало соединение двух взаимоисключающих вещей. В-третьих, потому, что священные знаки не должны содержать в себе ничего ложного, а между тем знак, не соответствующий тому, что он означает, ложен. Но само то, что человек приступает к крестильному очищению, означает, что он приготовил себя к внутреннему очищению, чего никак не может иметь места с тем, кто намерен остаться в грехе. Отсюда очевидно, что такому человеку таинство крещения сообщать нельзя.

Ответ на возражение 1. Приведенные слова должно понимать как сказанные о тех грешниках, которые желают отречься от греха.

Ответ на возражение 2. Врачеватель душ наших, Христос, соделывает двояко. Во-первых, внутренне и Сам, приуготовляя человеческую волю к тому, чтобы она желала добра и ненавидела зло. Во-вторых, Он действует через посредство служителей путем внешнего приложения таинств, и тогда Он совершенствует то, что было начато внешне. Поэтому таинство крещения должно сообщаться только тем, в которых обнаруживается тот или иной знак их внутреннего обращения (ведь и телесное лекарство не дается больному, в котором не обнаруживается какого-либо признака жизни).

Ответ на возражение 3. Крещение есть таинство веры. Затем, по словам Августина, мертвая вера не достаточна для спасения и не является его основанием, но – только вера живая, которая «действует любовью» (Гал. 5, 6). Поэтому таинство крещения не может спасти человека, воля которого склонна к греху и, следовательно, исключает форму веры. Кроме того, запечатление крестильной печати не может расположить человека к благодати дотоле, доколе он сохраняет желание грешить, поскольку, как говорит Дамаскин, «Бог не принуждает силою к добродетели»[3].

Раздел 5

ДОЛЖНО ЛИ НАЛАГАТЬ ЕПИТИМИЮ НА КРЕСТИВШИХСЯ ГРЕШНИКОВ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что на крестившихся грешников должно налагать епитимию. В самом деле, согласно правосудности Божией, похоже, человек должен быть наказан за каждый свой грех, согласно сказанному [в Писании]: «Всякое дело Бог приведет на суд» (Еккл. 12, 14). Но епитимия налагается на грешников во искупление совершенных ими грехов. Следовательно, дело представляется так, что на крестившихся грешников должно налагать епитимию.

Возражение 2. Далее, посредством искупительных дел новообращенные грешники упражняются в праведности и избегании возможностей согрешить, «ибо искупление состоит в искоренении причин порока и отрезании путей к греху». Но это особенно важно для тех, которые были только что крещены. Следовательно, похоже, что на крестившихся грешников должно налагать епитимию.

Возражение 3. Далее, человеку надлежит воздавать Богу не в меньшей степени, чем своему ближнему. Следовательно, если недавно крестившийся причинил вред своему ближнему, то ему надлежит принести воздаяние Богу посредством искупительных дел.

Этому противоречит следующее: Амвросий, комментируя слова [Писания]: «Дары и призвание Божие – непреложны» (Рим. 11, 29), говорит: «Благодати Божией при крещении потребны не вздохи и стенания, и не какие-либо дела вообще, но – одна только вера, ибо все отпускается даром».

Отвечаю: как говорит апостол, «все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились... мы погреблись с Ним крещением в смерть» (Рим. 6, 3, 4), каковые слова означают, что посредством крещения человек соединяется с самою смертью Христовой. Затем, из вышесказанного (48, 2, 4; 49, 3) очевидно, что смерть Христа является достаточным воздаянием за грехи, «и не только за наши, но и за грехи всего мира» (1 Ин. 2, 2). Поэтому на крестимого не должно возлагать никакого вида воздаяния за какие-либо грехи, ибо это было бы оскорблением страстям Христовым и Его смерти как недостаточным для полного воздаяния за грехи тех, кому надлежит креститься.

Ответ на возражение 1. Как говорит Августин в своей книге

о крещении младенцев, «следствием крещения является соединение крестящихся с Христом в качестве Его членов». Таким образом, сами муки Христа стали воздаянием за грехи крестящихся подобно тому, как страдание одного члена может быть воздаянием за грех другого, в связи с чем читаем: «Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни» (Ис. 53, 4).

Ответ на возражение 2. Недавно крещеным нужно упражняться в праведности посредством не наказания, а, как говорит глосса на слова [псалма]: «Как дитяти, отнятого от груди матери» (Пс. 130, 2), «нетрудных дел, дабы приступить к возрастанию в совершенстве как младенцы, кормясь молоком». Поэтому Господь освобождает Своих новообращенных учеников от поста, о чем читаем в [евангелии от Матфея] (Мф. 9, 14, 15), и о том же говорит в [своем] послании [апостол Петр]: «Как новорожденные младенцы, возлюбите чистое словесное молоко, дабы от него возрасти вам во спасение» (1 Петр. 2, 2).

Ответ на возражение 3. Вернуть то, что неправедно взято у ближнего, и воздать ему за причиненную обиду означает прекратить грешить, поскольку одно уже хранение того, что принадлежит другому, без его на это согласия является грехом. Таким образом, крестящемуся предписывается воздать ближнему постольку, поскольку [ему предписывается] воздерживаться от греха. Однако из этого вовсе не следует, что на него должно налагать какое-нибудь наказание за прошлые грехи.

Раздел 6

НЕОБХОДИМО ЛИ НАМЕРЕВАЮЩИМСЯ КРЕСТИТЬСЯ ГРЕШНИКАМ ИСПОВЕДАТЬСЯ В СВОИХ ГРЕХАХ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что намеревающимся креститься грешникам необходимо исповедаться в своих грехах. Ведь сказано же [в Писании], что многие крестились Иоанном «в Иордане, исповедуя грехи свои» (Мф. 3, 6). Но крещение Христа совершенней Иоаннова. Следовательно, похоже, что с еще большим основанием должны исповедовать свои грехи те, кто намерен получить крещение Христа.

Возражение 2. Далее, [в Писании] сказано: «Скрывающий свои преступления не будет иметь успеха, а кто сознается и оставляет их – тот будет помилован» (Прит. 28, 13). Но человек как раз и крестится для того, чтобы быть помилованным за своих

грехи. Следовательно, намеревающиеся креститься должны исповедаться в своих грехах.

Возражение 3. Далее, крещению должно предшествовать покаяние, согласно сказанному [в Писании]: «Покайтесь, и да крестится каждый из вас» (Деян. 2, 38). Но исповедь является частью покаяния. Следовательно, похоже, что крещению должно предшествовать исповедание грехов.

Этому противоречит следующее: исповедать грехи надлежит со скорбью; так, по словам Августина, «все эти случаи должны быть учтены и оплаканы». Но, как говорит Амвросий, комментируя [слова из «Послания к римлянам»] (Рим. 11, 29), «благодати Божией при крещении не потребны вздохи и стенания». Следовательно, от намеревающихся креститься не требуется исповедание грехов.

Отвечаю: исповедание грехов бывает двояким. Одно происходит внутренне перед Богом, и такое исповедание грехов необходимо должно предшествовать крещению; иными словами, человек должен вспоминать о своих грехах и сожалеть о них, поскольку, как пишет Августин в своей книге о покаянии, «он не может начать новую жизнь, не раскаявшись в жизни прежней». Другое является внешним исповеданием грехов, которое совершается перед священником, и такое исповедание перед крещением не требуется. Во-первых, потому, что это исповедание, коль скоро оно адресуется личности служителя, относится к таинству покаяния, которое не должно предшествовать крещению, вратам ко всем таинствам. Во-вторых, потому, что человек внешне исповедается перед священником для того, чтобы священник мог отпустить ему его грехи и наложить на него епитимию, которую, как мы уже показали (5), на крестящегося налагать не должно. Кроме того, крестящемуся не требуется отпущение грехов посредством церковного права, поскольку все они отпускаются ему самим крещением. В-третьих, потому, что сам акт исповедания перед человеком является наказанием постольку, поскольку исповедующийся испытывает стыд, а между тем крестящийся не должен подвергаться какому-либо внешнему наказанию.

Поэтому от крестящихся не должно требовать какого-либо особого исповедания грехов, но достаточно того общего исповедания, которое они делают в соответствии с церковным обрядом, когда «отрекаются от сатаны и всех дел его». Именно так разъясняет слова [Писания] (Мф. 3, 6) глосса, когда говорит, что при

крещении Иоанном «намеревавшиеся креститься узнавали, что должны исповедать свои грехи и обещать исправление жизни».

Однако если кто-либо из тех, кто намерен креститься, желает исповедать свои грехи из набожности, то его исповедание надлежит выслушать, но не ради наложения епитимии, а чтобы наставить в духовной жизни, обеспечив средством против порочных навыков.

Ответ на возражение 1. Крещение Иоанна не отпускало грехов, но было крещением покаяния. Поэтому пришедшим принять это крещение подобало исповедать свои грехи и получить адекватную им епитимию. Однако крещение Христа, как говорит Амвросий, комментируя [слова из «Послания к римлянам»] (Рим. 11, 29), не связано с внешней епитимией, и потому приведенная аналогия неудачна.

Ответ на возражение 2. Для крестящихся достаточно внутреннего исповедания перед Богом и общего внешнего исповедания, поскольку те, которые «будут иметь успех и помилование», не нуждаются в каком-либо особом внешнем исповедании, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Исповедь является частью таинства покаяния, которое, как мы уже показали, перед крещением не необходимо, тогда как внутренняя добродетель покаяния необходима.

Раздел 7

НЕОБХОДИМО ЛИ НАМЕРЕНИЕ КРЕСТИМОГО ПОЛУЧИТЬ ТАИНСТВО КРЕЩЕНИЯ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что намерение получить таинство крещения со стороны крестимого не является необходимым. В самом деле, крестимый в таинстве является «претерпевающим». Но намерение необходимо со стороны не претерпевающего, а действователя. Следовательно, похоже, что намерение получить таинство крещения со стороны крестимого не требуется.

Возражение 2. Далее, если необходимое для крещения опускается, то крещение должно быть повторено, как, например, в случае опущения обращения к Троице, о чем уже было сказано (66, 9). Но человек, пожалуй, не должен повторно креститься из-за того, что у него не было намерения получить крещение, в противном бы случае, коль скоро намерение недоказуемо, всякий, ссылаясь на недостаточность намерения, мог бы про-

сить о повторном крещении. Следовательно, похоже, что для получения таинства никакого намерения со стороны крестимого не требуется.

Возражение 3. Далее, крещение сообщается в качестве средства от изначального греха. Но получение изначального греха никак не связано с намерением рождающегося. Следовательно, похоже, что для крещения также не требуется никакого намерения со стороны крестимого.

Этому противоречит следующее: согласно церковному обряду имеющие креститься спрашивают у Церкви, могут ли они получить крещение, тем самым выражая свое намерение причаститься таинству.

Отвечаю: посредством крещения человек умирает для старой жизни в грехе и начинает некую обновленную жизнь, согласно сказанному [в Писании]: «Мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых,... так и нам ходить в обновленной жизни» (Рим. 6, 4). Поэтому подобно тому, как, согласно Августину, способный действовать произвольно не может умереть для старой жизни, «не раскаявшись в жизни прежней», точно так же он должен добровольно вознамериться жить жизнью новой, началом которой является получение таинства. Следовательно, со стороны крестимого необходимо наличие желания, или намерения, получить таинство.

Ответ на возражение 1. Когда человек оправдывается крещением, его претерпевание является не насильственным, а произвольным, и потому он должен хотеть получить то, что ему сообщается.

Ответ на возражение 2. Если взрослому недоставало намерения получить таинство, то ему нужно креститься повторно. В случае же наличия сомнения надлежит использовать форму: «Если ты не крещен, то я крещу тебя...».

Ответ на возражение 3. Крещение является средством не только от первородного, но и от актуальных грехов, которые обусловлены нашей волей и намерением.

Раздел 8

НЕОБХОДИМО ЛИ, ЧТОБЫ КРЕСТИМЫЙ ВЕРОВАЛ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что со стороны крестимого необхо-

дима вера. В самом деле, таинство крещения было установлено Христом. Но Христос, сообщая форму крещения, помещает веру впереди крещения: «Кто будет веровать и креститься, спасен будет» (Мк. 16, 16). Следовательно, похоже, что таинство крещения невозможно без веры.

Возражение 2. Далее, в таинствах Церкви ничего не делается всуе. Но согласно церковному обряду пришедшего креститься человека спрашивают о его вере: «Веруешь ли в Бога, Отца всемогущего?». Следовательно, похоже, что крещению необходима вера.

Возражение 3. Далее, для крещения необходимо намерение получить таинство. Но это невозможно без правой веры; действительно, крещение является таинством правой веры, поскольку, как говорит Августин в своей книге о крещении младенцев, его следствием является «соединение крестящихся с Христом», что невозможно без правой веры, согласно сказанному [в Писании]: «Верою вселиться Христу в сердца ваши» (Еф. 3, 17). Следовательно, похоже, что тот, у кого нет правой веры, не может получить таинство крещения.

Возражение 4. Кроме того, как мы уже показали во второй части (II-II, 10, 3), неверие является тягчайшим грехом. Но нельзя крестить тех, кто пребывает в грехе; следовательно, тех, кто пребывает в неверии, крестить нельзя.

Этому противоречит следующее: Григорий в письме к епископу Квирику говорит: «Нам известно, что по старооте́ческим обычаям обратившихся к святой Церкви еретиков, кои прежде были крещены во имя Троицы, допускали к ее груди после или миропомазания, или рукоположения, или простого исповедания веры». Но этого не могло бы быть, если бы для получения крещения человеку была нужна вера.

Отвечаю: как явствует из вышесказанного (63, 6; 66, 9), крещение производит в душе двоякое следствие, а именно печать и благодать. Поэтому что-либо может быть необходимым для крещения [тоже] двояко. Во-первых, как то, без чего не может быть получена благодать, которая является конечным следствием таинства. И в этом смысле для крещения необходима правая вера, поскольку, как явствует из слов [Писания], «правда Божия чрез веру в Иисуса, Христа» (Рим. 3, 22).

Во-вторых, что-либо может быть необходимым для крещения потому, что без него не может быть запечатлена крестильная печать. И в этом смысле при исполнении всего того, что при-

суще таинству, правая вера крестимого необходима не больше, чем [правая вера] крестящего, поскольку таинство совершается благодаря силе Божией, а не праведности служителя или получателя крещения.

Ответ на возражение 1. Эти слова Господа сказаны о крещении как о ведущем нас к спасению путем сообщения освящающей благодати, для чего, конечно же, необходима правая вера. Поэтому Он недвусмысленно говорит: «Кто будет веровать и креститься, спасен будет».

Ответ на возражение 2. Намерением Церкви при крещении людей является очищение их от греха, согласно сказанному [в Писании]: «Плодом сего будет снятие греха» (Ис. 27, 9). Вследствие этой своей заботы она не желает крестить кого-либо помимо имеющих правую веру, без которой отпущение грехов невозможно. Поэтому она спрашивает пришедших креститься, веруют ли они. Тот же, кто, не имея правой веры, получает крещение вне Церкви, не получает его ко спасению. В связи с этим Августин говорит: «От Церкви, уподобляемой раю, мы знаем, что люди могут быть крещены и в сообществах, отделенных от Церкви, но что в другом месте никто не может получить или сохранить свою часть среди святых».

Ответ на возражение 3. Даже тот, у кого нет правой веры в отношении всего остального, может, имея правую веру в отношении таинства крещения, беспрепятственно обладать намерением это таинство получить. Но даже если он и заблуждается в отношении этого таинства, ему для его получения достаточно иметь общее намерение креститься в соответствии с установлением Христа и сообщением его Церковью.

Ответ на возражение 4. Подобно тому, как таинство крещения не должно сообщать не желающему оставить другие свои грехи, точно так же его не должно сообщать не желающему отречься от своего неверия. Тем не менее, если кому-либо из таких сообщается это таинство, то он получает его, хотя и не ко спасению.

Раздел 9
НАДЛЕЖИТ ЛИ КРЕСТИТЬ ДЕТЕЙ?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что детей крестить нельзя. Ведь мы уже показали (7), что необходимо намерение крестимого креститься. Но у детей такого намерения быть не может, поскольку

они не умеют пользоваться свободной волей. Следовательно, похоже, что таинство крещения они получать не могут.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (39, 5; 66, 1), крещение является таинством веры. Но у детей, по разъяснению Августина, нет той веры, которой необходим акт воли со стороны верующего. И при этом нельзя утверждать, что их спасение подразумевается в вере их родителей, поскольку последние иногда бывают неверующими, и это их неверие скорее могло бы поспособствовать проклятию их детей. Следовательно, похоже, что дети не могут креститься.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано, что крещение есть «не плотской нечистоты омытие, но обещание Богу доброй совести» (1 Петр. 3, 21). Но у детей нет никакой совести, ни доброй, ни злой, поскольку они не умеют пользоваться разумом; и при этом они, будучи несмышлеными, не могут должным образом обещать. Следовательно, детей крестить нельзя.

Этому противоречат следующие слова Дионисия: «Божественные наставники наши», то есть апостолы, «положили принимать младенцев по священному чину»[4], то есть крестить.

Отвечаю: как говорит апостол, «если преступлением одного смерть царствовала посредством одного», то есть Адама, «то тем более приемлющие обилие благодати и дар праведности будут царствовать в жизни посредством единого Иисуса, Христа» (Рим. 5, 17). Но дети получают первородный грех от греха Адама, о чем свидетельствует тот факт, что они находятся под проклятьем смерти, которая, как в том же месте говорит апостол, из-за греха первого человека «перешла во всех» (Рим. 5, 12). Следовательно, дети тем более могут получить благодать чрез посредство Христа, чтобы царствовать в вечной жизни. Но Сам Господь сказал: «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в царствие Божие» (Ин. 3, 5). Поэтому детей необходимо крестить, чтобы они, навлекшие на себя при рождении проклятие чрез Адама, при втором рождении смогли получить спасение чрез Христа. Кроме того, детям приличествует получать крещение потому, что если их с самого детства воспитывать в соответствии с христианским модусом жизни, то впоследствии им будет куда легче придерживаться его, согласно сказанному [в Писании]: «Наставь юношу при начале пути его – он не уклонится от него, когда и состарится» (Прит. 22, 6). Эту же причину приводит и Дионисий.

Ответ на возражение 1. Производимое крещением духовное возрождение некоторым образом подобно плотскому рождению в

том отношении, что как находящийся в материнской утробе младенец питается не отдельно, а вместе с питанием матери, точно так же не умеющие пользоваться разумом дети, как бы находящиеся в утробе их матери Церкви, получает спасение не в соответствии со своим собственным актом, а в соответствии с актом Церкви. Поэтому Августин говорит: «Церковь, матерь наша, предлагает своим чадам свой материнский рот, чтобы они могли всасывать священные тайны, поскольку они покуда еще не могут ни своими собственными сердцами уверовать в праведность, ни своими собственными ртами исповедоваться ко спасению.... И если о них по справедливости говорят, что они веруют, потому, что они некоторым образом исповедают веру словами своих крестных, то почему о них также нельзя сказать как о раскаивающихся, коль скоро они словами все тех же крестных свидетельствуют об отречении от дел дьявола и мира сего?». По той же самой причине о них можно сказать и как о намеревающихся в соответствии не с их собственным актом намерения, ибо они подчас противятся и плачут, а с актом принесших их для крещения.

Ответ на возражение 2. Как пишет в своем письме к Бонифацию Августин, «в Церкви Спасителя нашего младенцы веруют через посредство других подобно тому, как от других они унаследовали отпускаемые при крещении грехи». То же, что их родители не веруют, нисколько не препятствует их спасению, поскольку, как пишет Августин тому же Бонифацию, «мы полагаем, что младенцы могут принять благодать в свои души не столько от рук принесших (хотя и от них, если они добры и верны), сколько от всего сообщества святых и верных. Ибо они по справедливости полагаются приносимыми и теми, кто рад этому принесению, и теми, любовью которых они объединяются в общении со Святым Духом». И неверие их собственных родителей, даже если после крещения они стремятся заразить их поклонением демонам, не причиняет детям вреда. Ведь, по словам Августина, «стоит ребенку родиться по воле других, и он уже впредь не может быть опутан узами чужого греха, если только сам того не захочет, согласно сказанному: "Как душа отца, так и душа сына – Мои; душа согрешающая – та умрет" (Иез. 18, 4). От того же, что он унаследовал от Адама, он освобождается благодатью этого таинства, поскольку до этого у него еще не было отдельной жизни». Кроме того, вера одного и тем более всей Церкви помогает ребенку благодаря деятельности Святого Духа, собирающего Церковь воедино и сообщающего блага одного ее члена другому.

Ответ на возражение 3. Подобно тому, как при крещении дитя верит не само, а через посредство других, точно так же

и обещает оно не само, а через посредство других, которые в Церкви исповедают веру вместо ребенка, соединяемого с этой верой таинством веры. Что же касается доброй совести, то ребенок приобретает ее сам, хотя, конечно, не в отношении акта, а в отношении навыка посредством освящающей благодати.

Раздел 10

МОЖНО ЛИ КРЕСТИТЬ ДЕТЕЙ ЕВРЕЕВ И ДРУГИХ НЕВЕРНЫХ ПРОТИВ ВОЛИ ИХ РОДИТЕЛЕЙ?

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что детей евреев и других неверных должно крестить против воли их родителей. В самом деле, гораздо важнее спасти человека от вечной смерти, чем от смерти временной. Но ребенка, которому угрожает временная смерть, нужно спасать даже тогда, когда родители по злому умыслу стремятся воспрепятствовать спасению. Следовательно, тем более необходимо спасать детей неверных от вечной смерти даже против воли их родителей.

Возражение 2. Далее, дети рабов суть сами рабы и находятся во власти своих хозяев. Но евреи и все остальные неверные являются рабами царей и правителей. Следовательно, нет ничего неправосудного в том, чтобы крестить детей евреев и других неверных рабов.

Возражение 3. Далее, любой человек в большей степени принадлежит Богу, от Которого он получил свою душу, чем своему плотскому отцу, от которого он получил свое тело. Следовательно, нет ничего неправосудного в том, чтобы отнять детей неверных от их плотских родителей и посвятить их Богу посредством крещения.

Этому противоречит сказанное в «Декреталиях», цитирующих решение Толедского собора: «Относительно евреев священный собор постановляет, чтобы никто из них впредь не понуждался к вере, ибо спасаются не против воли, а добровольно, дабы праведность была непорочной».

Отвечаю: дети неверных либо умеют пользоваться разумом, либо нет. Если умеют, то, значит, они уже могут направлять свои действия в отношении того, что связано с божественным или естественным законом. Поэтому они могут креститься по соб-

ственному решению и против воли своих родителей точно так же, как могут вступать в супружество. И точно так же их допустимо уговаривать и убеждать креститься.

Однако если они еще не умеют пользоваться свободной волей, то согласно естественному закону находятся на попечении своих родителей до тех пор, пока не научатся сами заботиться о себе. По этой причине мы говорим, что дети ветхозаветных [отцов] «спасались благодаря вере своих родителей». Следовательно, если бы такие дети крестились против воли своих родителей, то это противоречило бы естественной правосудности точно так же, как если бы того, кто способен пользоваться разумом, крестили против его воли. Кроме того, крестить при таких обстоятельствах детей неверных означало бы подвергать их [большой] опасности, поскольку они, будучи по природе привязаны к своим родителям, расположены впасть в неверие. Поэтому в Церкви не принято крестить детей неверных против воли их родителей.

Ответ на возражение 1. Нельзя спасать человека от телесной смерти наперекор гражданскому праву. Так, например, если человек приговорен к смерти рассмотревшим его дело судьей, то никто не вправе прибегать к насилию для того, чтобы спасти его от смерти. И точно так же никто не вправе нарушать порядок естественного закона, согласно которому ребенок находится на попечении отца, чтобы спасти его от вечной смерти.

Ответ на возражение 2. Евреи являются рабами правителей в смысле гражданского рабства, которое не исключает порядков естественного и божественного законов.

Ответ на возражение 3. Человек определяется к Богу своим разумом, посредством которого он может познавать Бога. Поэтому еще не умеющий пользоваться разумом ребенок в естественном порядке определяется к Богу посредством разума родителей, от попечения которых он по природе зависит. Следовательно, все, что касается Бога, должно происходить с ребенком в соответствии с этим его определением.

Раздел 11

МОЖНО ЛИ КРЕСТИТЬ РЕБЕНКА ЕЩЕ В УТРОБЕ ЕГО МАТЕРИ?

С одиннадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ребенка можно крестить еще в утробе его матери. В самом деле, как говорит апостол, дар Христа

к оправданию более действенен, чем грех Адама к осуждению (Рим. 5, 15). Но находящийся в материнской утробе ребенок осужден из-за греха Адама. Поэтому есть все основания для того, чтобы оправдать его даром Христа посредством крещения. Следовательно, ребенка можно крестить еще в утробе его матери.

Возражение 2. Далее, находящийся в материнской утробе ребенок представляется частью матери. Но при крещении матери все, что в ней и является ее частями, крестится вместе с ней. Следовательно, похоже, что когда крестится мать, крестится и ребенок в ее утробе.

Возражение 3. Далее, вечная смерть является большим злом, чем смерть тела. Но из двух зол нужно выбирать меньшее. Поэтому если бы нельзя было крестить ребенка в утробе матери, то было бы лучше вскрывать [чрево] матери, насильно изымать из него ребенка и крестить, чем оставлять его на вечное проклятие смерти без крещения.

Возражение 4. Кроме того, иногда первой выходит какая-то одна часть ребенка, о чем читаем [в Писании]: «Во время родов ее показалась рука одного; и взяла повивальная бабка, и навязала ему на руку красную нить, сказав: "Этот вышел первый!"; но он возвратил руку свою – и вот, вышел брат его» (Быт. 38, 28, 29). Но в таких случаях нередко возникает опасность смерти. Следовательно, похоже, что такую часть должно крестить тогда, когда весь остальной ребенок еще находится в утробе матери.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Никто не может родиться вторично, не будучи рожден в первый раз». Но крещение – это духовное возрождение. Следовательно, до рождения из утробы никого крестить нельзя.

Отвечаю: для крещения сущностно необходимо, чтобы какая-то часть тела крестимого человека так или иначе была омыта водой, поскольку, как мы уже показали (66, 1), крещение есть своего рода омовение. Но тело не родившегося из утробы младенца никак не может быть омыто водой, разве только если, как говорят некоторые, крестильная вода, которой омывается тело матери, может достичь находящегося в ее утробе ребенка. Но это невозможно как потому, что душа ребенка, к оправданию которого определено крещение, отличается от души матери, так и потому, что тело одушевленного младенца уже сформировано и, следовательно, отличается от материнского тела. Поэтому получаемое матерью крещение не переходит на находящееся

в ее утробе дитя. В связи с этим Августин говорит: «Если бы зачатое в матери принадлежало ее телу как его часть, то было бы предосудительно крестить младенца, матерь которого при вынашивании его крестилась из-за опасности смерти. Но коль скоро мы его», то есть младенца, «крестим, то он, конечно же, находясь в утробе, не принадлежал материнскому телу». Следовательно, крестить находящегося в утробе матери ребенка никоим образом нельзя.

Ответ на возражение 1. Находящиеся в материнской утробе дети еще не пришли в мир, чтобы жить среди других людей. Поэтому они не могут быть субъектами человеческих актов и получать спасительные таинства из людских рук. Однако они могут быть субъектами актов Бога, для Которого они живы, так что в виде особой милости они могут получать от Него освящающую благодать, как это имело место с теми, кто был освящен в утробе.

Ответ на возражение 2. Внутренним членом матери может быть только то, что принадлежит ей посредством непрерывного и материального соединения части с целым, тогда как дитя в ее утробе принадлежит ей как соединенное с нею, но при этом и отличное от нее. Поэтому приведенная аналогия неудачна.

Ответ на возражение 3. Мы не должны делать «зло, чтобы вышло добро» (Рим. 3, 8). Поэтому нельзя ради крещения ребенка убивать мать. Однако если мать умирает, а ребенок в утробе еще жив, то ей нужно вскрыть [чрево] и окрестить ребенка.

Ответ на возражение 4. Если смерть представляется неизбежной, то не следует откладывать крещение до тех пор, пока ребенок полностью покинет утробу, но при наличии [явной] опасности достаточно дождаться появления его головы, в которой сосредоточены все чувства, и провести крестильный [обряд], в дальнейшем, в случае его благополучного рождения, более его не крестя. Впрочем, в подобных случаях то же самое может быть исполнено независимо от того, какая часть тела покажется первой. Однако коль скоро ни одна из внешних частей тела не принадлежит целостности столь очевидно, как голова, некоторые полагают, что поскольку крещение другой части тела сомнительно, то ребенка в случае его совершенного рождения нужно крестить, используя форму: «Если ты не крещен, то я крещу тебя...» и так далее.

Раздел 12

МОЖНО ЛИ КРЕСТИТЬ СУМАСШЕДШИХ И СЛАБОУМНЫХ?

С двенадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что сумасшедших и слабоумных крестить нельзя. В самом деле, как мы уже показали (7), для получения крещения необходимо намерение крестимого. Но сумасшедшие и слабоумные лишены возможности пользоваться разумом, и потому их намерения неупорядочены. Следовательно, их крестить нельзя.

Возражение 2. Далее, превосходство человека над неразумными животными связано с его разумом. Но сумасшедшие и слабоумные не могут надлежащим образом пользоваться своим разумом, более того, подчас от них не ожидают этого даже в той мере, в какой ожидают от детей. Следовательно, похоже, что при таких обстоятельствах сумасшедших и слабоумных не должно крестить точно так же, как никто не крестит неразумных животных.

Возражение 3. Далее, использование разума приостановлено в сумасшедших и слабоумных в гораздо большей степени, чем в тех, кто спит. Но спящих крестить не принято. Следовательно, сумасшедших и слабоумных тоже не надо [крестить].

Этому противоречит следующее: Августин говорит, что его [находящегося в бреду] друга «окрестили, когда отчаялись в его выздоровлении»[5], и при этом крещение оказалось действенным. Следовательно, подчас нужно крестить и тех, кто лишен возможности пользоваться разумом.

Отвечаю: в отношении сумасшедших и слабоумных должно проводить различение. Ведь некоторые из них являются таковыми от рождения, лишены периодов ясного сознания и не подают никаких признаков того, что могут пользоваться разумом. В отношении них, похоже, нам надлежит действовать так же, как и в отношении младенцев, которые, как мы уже показали (9), крестятся через посредство веры Церкви.

Но есть и другие, впавшие в состояние безумия из [предшествовавшего] состояния здравомыслия. В отношении них мы должны руководствоваться их пожеланиями, выраженными ими тогда, когда они были нормальны, так что если тогда они желали

креститься, то их нужно крестить в состоянии сумасшествия или слабоумия даже в том случае, если они отказываются. С другой стороны, если они при здравом уме не выказывали желания получить крещение, то их крестить не должно.

Затем, есть и такие, которые, будучи сумасшедшими или слабоумными от рождения, тем не менее, не лишены периодов ясного сознания, когда они могут пользоваться своим разумом. И если они в такие периоды выражают желание креститься, то их можно крестить и тогда, когда они актуально безумны, хотя, конечно, сообщение им таинства в таком состоянии уместно только в случае какой-либо опасности, иначе лучше дождаться времени их просветления, чтобы они могли получить таинство с большей набожностью. Но если в периоды ясного сознания они не проявляют никакого желания креститься, то во времена их безумия их крестить не должно.

Наконец, есть и такие, которые хотя и не являются в целом разумными, однако все же могут использовать свой разум для того, чтобы задумываться о своем спасении и понимать силу таинства. С ними надлежит обращаться как с людьми здравомыслящими, крестя их исключительно по их воле.

Ответ на возражение 1. Слабоумные, никогда не умевшие и не умеющие ныне пользоваться разумом, крестятся в соответствии с намерением Церкви, равно как в соответствии с церковным обрядом они веруют и раскаиваются, как это имеет место в случае младенцев (9). Те же, которые когда-то умели пользоваться разумом или умеют в настоящий момент, крестятся в соответствии с собственным намерением, которое у них есть теперь или было тогда, когда они были нормальны.

Ответ на возражение 2. Сумасшедшие и слабоумные не умеют пользоваться разумом акцидентно, то есть по причине какого-то препятствия в телесном органе, а не так, как неразумные животные, которые лишены разумной души. Следовательно, приведенная аналогия неудачна.

Ответ на возражение 3. Человека не должно крестить во сне иначе, как только если ему угрожает опасность смерти. В таком случае, если он прежде проявлял желание получить крещение, его надлежит крестить (как и тех сумасшедших, о которых мы говорили выше). О подобном случае рассказывает Августин, говоря о своем друге, который крестился, когда «бредил в предсмертном поту»[6].

О СЛЕДСТВИЯХ КРЕЩЕНИЯ

Теперь нам надлежит рассмотреть следствия крещения, в отношении которых наличествует десять пунктов: 1) устраняет ли крещение все грехи; 2) освобождает ли крещение человека от всяческого наказания; 3) устраняет ли крещение наказания нынешней жизни за грех; 4) даруются ли человеку посредством крещения благодать и добродетели; 5) о сообщаемых крещением следствиях добродетели; 6) получают ли при крещении благодать и добродетели даже дети; 7) отверзает ли крещение для крестящихся врата царствия небесного; 8) производит ли крещение одинаковое следствие во всех крестящихся; 9) препятствует ли следствию крещения лукавство; 10) производит ли крещение следствие при прекращении лукавства.

Раздел 1

УСТРАНЯЕТ ЛИ КРЕЩЕНИЕ ВСЕ ГРЕХИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что крещение устраняет не все грехи. В самом деле, крещение – это духовное возрождение, которое соответствует плотскому рождению. Но вследствие плотского рождения человек получает только первородный грех. Следовательно, и крещение устраняет только первородный грех.

Возражение 2. Далее, покаяние является достаточной причиной для отпущения актуальных грехов. Но взрослым перед крещением необходимо покаяться, согласно сказанному [в Писании]: «Покайтесь, и да крестится каждый из вас» (Деян. 2, 38). Следовательно, крещение не связано с отпущением актуальных грехов.

Возражение 3. Далее, для разных болезней нужны разные лекарства; так, Иероним, комментируя слова из [евангелия от Марка] (Мк. 9, 27, 28), говорит: «Что лечит пяту, не исцелит ока». Но устраняемый крещением изначальный грех по роду отличен от актуального греха. Следовательно, крещение устраняет не все грехи.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Окроплю вас чистою водою – и вы очиститесь от всех скверн ваших» (Иез. 36, 25).

Отвечаю: апостол говорит: «Все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились» (Рим. 6, 3). И несколько ниже заключает: «Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим. 6, 11). Отсюда понятно, что при крещении человек умирает для ветхости греха и начинает жить в обновлении благодатью. Но любой грех связан с первобытной ветхостью. Следовательно, крещение устраняет всяческий грех.

Ответ на возражение 1. Как говорит апостол, грех Адама не столь всеохватен, как сообщаемый при крещении дар Христа, поскольку «суд за одно преступление – к осуждению, а дар благодати – к оправданию от многих преступлений» (Рим. 5, 15, 16). В связи с этим в книге Августина о крещении младенцев читаем, что «при чувственном рождении мы получаем только первородный грех, тогда как при новом рождении в Духе нам вместе с первородным грехом прощаются все произвольные грехи».

Ответ на возражение 2. Любой грех может быть прощен не иначе, как только силой страстей Христовых, в связи с чем апостол говорит, что «без пролития крови не бывает прощения» (Евр. 9, 22). Следовательно, без веры в страсти Христа и желания причаститься им посредством или крещения, или подчинения себя власти Церкви, никакое движение человеческой воли не может быть достаточным для отпущения греха. Поэтому когда взрослый приступает к крещению, все его грехи отпускаются ему уже постольку, поскольку его намерением является креститься, однако при актуальном крещении [они отпускаются] более совершенно.

Ответ на возражение 3. Этот аргумент справедлив, когда речь идет о специальных средствах. Но крещение действует посредством силы страстей Христовых, универсального средства от всех грехов, и потому крещение освобождает от всех грехов.

Раздел 2

ОСВОБОЖДАЕТ ЛИ КРЕЩЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА ОТ ПРИЛИЧЕСТВУЮЩЕГО ГРЕХУ НАКАЗАНИЯ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что крещение не освобождает человека от приличествующего греху наказания. Ведь сказал же апостол, что «установленное от Бога хорошо установлено»[1] (Рим. 13, 1). Но установленная вина, по словам Августина, искупается

только наказанием. Следовательно, крещение не освобождает человека от наказания за прежние прегрешения.

Возражение 2. Далее, следствие таинства в некотором смысле подобно самому таинству, поскольку, как уже было сказано (62, 1), таинства Нового Закона «производят то, что означают». Но если омовение крещения вполне можно уподобить очищению от пятна греха, то отпущению долга наказания – никак. Следовательно, крещение не устраняет долга наказания.

Возражение 3. Далее, человек не подлежит наказанию после того, как его долг наказания прощен, иначе это было бы неправосудно. Поэтому если бы долг наказания прощался посредством крещения, то после крещения вешать совершившего прежде убийство преступника было бы неправосудно, то есть крещение смягчало бы строгость человеческого законодательства, что представляется нежелательным. Следовательно, крещение не устраняет долга наказания.

Этому противоречит следующее: Амвросий, комментируя слова [апостола]: «Дары и призвание Божие – непреложны» (Рим. 11, 29), говорит: «Благодатью Божией при крещении все отпускается даром».

Отвечаю: как мы уже говорили (49, 3; 68, 5), посредством крещения человек соединяется со страстями и смертью Христа, согласно сказанному [в Писании]: «Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним» (Рим. 6, 8). Отсюда понятно, что страсти Христовы сообщаются каждому крестимому так, чтобы он был исцелен, как если бы он сам пострадал и умер. Но мы уже показали (68, 5), что страсти Христа являются достаточным воздаянием за все грехи всех людей. Следовательно, крестимый освобождается от всего своего долга наказания, приличествующего ему за грехи так, как если бы он сам принес достаточное воздаяние за все свои грехи.

Ответ на возражение 1. Коль скоро муки страстей Христовых сообщаются крестимому, который становится членом Христа, так, как если бы он претерпел эти муки сам, то и его грехи устанавливаются муками страстей Христовых.

Ответ на возражение 2. Вода не только очищает, но и освежает. Поэтому подобно тому, как посредством очищения она обозначает омытие вины, точно так же посредством освежения она обозначает освобождение от долга наказания.

Ответ на возражение 3. В налагаемых человеческим судом наказаниях должно усматривать не только то, какого наказания

заслуживает человек перед Богом, но и то, что он задолжал людям, которые пострадали от его греха или были введены им в соблазн. Поэтому хотя крещение и освобождает убийцу от его долга наказания перед Богом, тем не менее, его долг перед людьми остается; кроме того, представляется также правосудным и то, что его наказание должно послужить уроком тем, которые были соблазнены его грехом. Впрочем, правитель может проявить милосердие и освободить его от этого наказания.

Раздел 3

УСТРАНЯЕТ ЛИ КРЕЩЕНИЕ НАКАЗАНИЯ НЫНЕШНЕЙ ЖИЗНИ ЗА ГРЕХ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что крещение должно устранять наказания нынешней жизни за грех. Ведь сказал же апостол, что дар Христа более всеохватен, чем грех Адама (Рим. 5, 15). Но из-за греха Адама, по словам апостола, «смерть вошла в мир» (Рим. 5, 12), а вместе с нею, понятно, и все другие наказания нынешней жизни. Следовательно, посредством получаемого при крещении дара Христа человек освобождается от наказаний нынешней жизни.

Возражение 2. Далее, крещение устраняет вину как первородного, так и актуального греха. Но оно устраняет вину актуального греха так, что освобождает человека от всего обусловленного им долга наказания. Следовательно, оно также освобождает человека от наказаний нынешней жизни, являющихся наказанием за первородный грех.

Возражение 3. Далее, при устранении причины устраняется и следствие. Но причиной нынешних наказаний является устраняемый крещением первородный грех. Следовательно, такого рода наказания не должны сохраняться.

Этому противоречит следующее: глосса на слова [Писания]: «Чтобы упразднено было тело греховное» (Рим. 6, 6), говорит: «Следствием крещения является распятие ветхого человека и упразднение тела греховного не так, как если бы живая человеческая плоть была избавлена от разрушения тем вожделением, которым она была измарана от рождения, а так, что оно не сможет повредить ему, когда он умрет, хотя оно и было в нем, когда он родился». Следовательно, по той же самой причине крещение не устраняет и прочие наказания.

Отвечаю: хотя крещение и наделено силой устранять наказания нынешней жизни, тем не менее, оно устраняет их не во время нынешней жизни, но – только по воскрешении, когда «смертное сие облечется в бессмертие» (1 Кор. 15, 54). И это представляется обоснованным.

Во-первых, потому, что, как мы уже показали (49, 3; 68, 5), посредством крещения человек соединяется с Христом и становится Его членом. Но в присоединенном члене приличествует быть тому же, что есть и в Главе. Затем, от момента Своего зачатия Христос был «полон благодати и истины», притом что обладал страдательным телом, которое через посредство Его страстей и смерти было воскрешено к жизни в славе. Поэтому христианин при крещении получает благодать в отношении своей души, сохраняя при этом страдательное тело, чтобы иметь возможность пострадать в нем за Христа, хотя, в конце концов, он будет воскрешен для бесстрастной жизни. Поэтому апостол говорит: «Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас» (Рим. 8, 11); и далее продолжает: «Наследники Божии, сонаследники же Христу (если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться)» (Рим. 8, 17).

Во-вторых, потому, что это уместно для нашего духовного наставления, поскольку человек может заслужить венец победителя только в борьбе с вожделением и другими пороками, которым он подвержен. Поэтому глосса на слова [Писания]: «Чтобы упразднено было тело греховное» (Рим. 6, 6), говорит: «Если человек после крещения живет во плоти, то может, имея вожделение, бороться с ним и с Божьей помощью побеждать», в подтверждение чего читаем: «Вот, те народы, которых оставил Господь, чтобы искушать ими израильтян... для того только, чтобы знали и учились войне последующие роды сынов Израилевых» (Суд. 3, 1, 2).

В-третьих, потому, что иначе люди стали бы стремиться к крещению ради обретения бесстрастия в нынешней жизни, а не ради славы жизни вечной. Поэтому апостол говорит: «И если мы в этой только жизни надеемся на Христа, то мы несчастнее всех человеков» (1 Кор. 15, 19).

Ответ на возражение 1. Глосса на слова [Писания]: «Дабы нам не быть уже рабами греху» (Рим. 6, 6), говорит: «Подобно человеку, который, пленив грозного врага своего, умерщвляет его не сразу, но оставляет какое-то время жить в стыде и страдании, Христос сперва сковывает наше наказание, чтобы впоследствии его уничтожить».

Ответ на возражение 2. Как говорит глосса на те же слова, «наказание за грех двояко: наказание ада и преходящее на-

казание. Христос полностью упразднил наказание ада, так что крещеные и поистине раскаявшиеся более не находятся в его власти. Однако Он до времени полностью не упразднил преходящее наказание, поскольку голод, жажда и смерть все еще остаются. Но Он ниспроверг его силу и власть в том смысле, что человек больше не должен страшиться его; в последний же день оно будет полностью истреблено».

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (II-I, 81, 1; II-I, 82, 1), первородный грех распространялся таким образом, что вначале человек испортил природу, и затем природа испортила человека. Христос же, напротив, вначале восстанавливает то, что относится к самому человеку, чтобы впоследствии восстановить то, что относится к природе всех людей. Поэтому посредством крещения Он сразу же освобождает человека от вины первородного греха и наказания, которое состоит в отрешении от небесного упования. Но наказания нынешней жизни, каковы смерть, голод, жажда и тому подобные принадлежат природе как возникающие из ее начал постольку, поскольку она утратила исходную праведность. Поэтому эти изъяны не будут устранены вплоть до окончательного восстановления природы посредством воскрешения в славе.

Раздел 4

ДАРУЮТСЯ ЛИ ЧЕЛОВЕКУ ПОСРЕДСТВОМ КРЕЩЕНИЯ БЛАГОДАТЬ И ДОБРОДЕТЕЛИ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что благодать и добродетели не даруются человеку посредством крещения. В самом деле, мы уже показали (62, 1), что таинства Нового Закона «производят то, что означают». Но крестильное очищение обозначает очищение души от вины, а не оформление души благодатью и добродетелями. Следовательно, похоже, что благодать и добродетели не даруются человеку посредством крещения.

Возражение 2. Далее, никто не нуждается в том, чем он уже обладает. Но иные из крестимых уже обладают благодатью и добродетелями; так, мы читаем, что «в Кесарии был некоторый муж, именем "Корнилий", сотник из полка, называемого "Италийским", благочестивый и боящийся Бога» (Деян. 10, 1, 2), и что он, тем не менее, впоследствии был крещен Петром. Следовательно, благодать и добродетели не даруются посредством крещения.

Возражение 3. Далее, добродетель является навыком, ко-

торый определяется как «качество, которое с трудом поддается изменениям, позволяющее действовать легко и с удовольствием». Но и после своего крещения человек сохраняет устраняемую добродетелью склонность к злу, а также испытывает затруднения в отношении того, что связано с актом добродетели, а именно совершения добра. Следовательно, при крещении человек не получает благодать и добродетели.

Этому противоречат следующие слова апостола: «Он спас нас... банею возрождения», то есть крещением, «и обновления Святым Духом, Которого излил на нас обильно» (Тит. 3, 5, 6), то есть, по разъяснению глоссы, «для отпущения грехов и полноты добродетели». Следовательно, при крещении мы получаем благодать Святого Духа и полноту добродетели.

Отвечаю: как говорит Августин в своей книге о крещении младенцев, «следствием крещения является соединение крестящихся с Христом в качестве Его членов». Затем, полнота благодати и добродетелей проистекает от Христа как Главы ко всем Его членам, согласно сказанному в Писании: «От полноты Его все мы приняли» (Ин. 1, 16), из чего следует, что человек при крещении получает благодать и добродетели.

Ответ на возражение 1. Подобно тому, как крестильная вода посредством очищения обозначает очищение от вины и посредством освежения – освобождение от наказания, точно так же посредством своей естественной чистоты она обозначает сияние благодати и добродетелей.

Ответ на возражение 2. Как уже было сказано (1; 68, 2), человеку перед крещением отпускаются его грехи постольку, поскольку он явно или неявно желает креститься, когда же он крестится актуально, то получает более полное отпущение, а именно освобождение от всего наказания. Поэтому до своего крещения такие люди как Корнилий обладают благодатью и добродетелями благодаря своей вере в Христа и своему явному или неявному намерению креститься, а после крещения они получают гораздо большую полноту благодати и добродетелей. В связи с этим глосса на слова [Писания]: «Он... водит меня к водам тихим» (Пс. 22, 2), говорит: «Он крещением водит нас к возрастанию добродетели и добрых дел».

Ответ на возражение 3. Затруднения при делании добра и склонность к злу сохраняются в крещеном не из-за недостаточности навыка к добродетелям, а из-за не устраняемого крещением вожделения. Но подобно тому, как крещение ослабляет

вожделение так, чтобы мы уже не были его рабами, оно точно так же умаляет и два вышеуказанных изъяна так, чтобы человека не был побежден ими.

Раздел 5

ПРАВИЛЬНО ЛИ СЧИТАТЬ СЛЕДСТВИЯМИ КРЕЩЕНИЯ НЕКОТОРЫЕ АКТЫ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ, А ИМЕННО СОЕДИНЕНИЕ С ХРИСТОМ, ПРОСВЕЩЕНИЕ И ПЛОДОТВОРНОСТЬ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что некоторые акты добродетелей, а именно «соединение с Христом, просвещение и плодотворность», не должно считать следствиями крещения. В самом деле, взрослых крестят только в том случае, когда они веруют, согласно сказанному [в Писании]: «Кто будет веровать и креститься, спасен будет» (Мк. 16, 16). Но человек соединяется с Христом посредством веры, согласно сказанному [в Писании]: «Верою вселиться Христу в сердца ваши» (Еф. 3, 17). Следовательно, никто не крестится иначе, как только будучи уже соединенным с Христом. Поэтому соединение с Христом не является следствием крещения.

Возражение 2. Далее, просвещение связано с проповедью, согласно сказанному [в Писании]: «Мне, наименьшему из всех святых, дана благодать сия... просветить всех...»[2] и так далее (Еф. 3, 8, 9). Но проповедование катехизации предшествует крещению и потому не может быть следствием крещения.

Возражение 3. Далее, плодотворность приличествует активному порождению. Но посредством крещения человек возрождается духовно. Поэтому плодотворность не является следствием крещения.

Этому противоречит следующее: Августин в своей книге о крещении младенцев говорит, что «следствием крещения является соединение крестящихся с Христом»; Дионисий усваивает крещению просвещение[3]; а глосса на слова [Писания]: «Он... водит меня к водам тихим» (Пс. 22, 2), замечает, что «обеспложенная засухой душа грешника благодаря крещению становится плодотворной».

Отвечаю: благодаря крещению человек возрождается к духовной жизни, которая приличествует верным Христовым, поскольку,

по словам апостола, «что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия» (Гал. 2, 20). Но жизнь пребывает только в тех членах, которые соединены с головой, от которой они получают движение и чувство. Поэтому необходимо, чтобы посредством крещения человек соединялся с Христом как один из Его членов. Далее, подобно тому, как [материальные] члены получают движение и чувство от материальной головы, точно так же от своей духовной Главы, то есть Христа, Его члены получают духовное чувство, которое заключается в знании истины, и духовное движение, которое возникает из полноты благодати. В связи с этим [в Писании] сказано: «Мы видели [славу] Его... полного благодати и истины... и от полноты Его все мы приняли» (Ин. 1, 14, 16). Из всего этого следует, что крестимые просвещаются Христом в отношении знания истины и делаются Им плодотворными для произведения плодов добрых дел посредством всевания благодати.

Ответ на возражение 1. Уверовавшие в Христа взрослые соединяются с Ним умственно. После же своего крещения они соединяются с Ним и телесно, то есть посредством видимого таинства, без желания которого они не могли бы соединиться с Ним даже умственно.

Ответ на возражение 2. Проповедующий катехизацию просвещает внешне и пасторски, а Бог просвещает крестимых внутренне, приуготовляя их сердца к принятию истинного учения, согласно сказанному [в Писании]: «У пророков написано: "И будут все научены Богом!"» (Ин. 6, 45).

Ответ на возражение 3. Под усваиваемой крещению в качестве следствия плодотворностью я понимаю ту, посредством которой человек производит плоды добрых дел, а не ту, посредством которой он рождает других во Христе, как это делал апостол, сказавший: «Я родил вас во Христе Иисусе благовествованием» (1 Кор. 4, 15).

Раздел 6

ПОЛУЧАЮТ ЛИ ДЕТИ ПРИ КРЕЩЕНИИ БЛАГОДАТЬ И ДОБРОДЕТЕЛИ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что дети при крещении не получают благодать и добродетели. В самом деле, благодатью и добродетелями нельзя обладать без веры и любви. Но вера, по словам Августина, «зависит от воли верующего», и точно так же любовь зависит от воли любящего. Однако дети не умеют пользоваться

волей, и потому у них нет ни веры, ни любви. Следовательно, дети при крещении не получают благодать и добродетели.

Возражение 2. Далее, Августин, комментируя слова [Писания]: «Больше сего сотворит» (Ин. 14, 12), говорит, что для обращения нечестивого к праведности «Христос соделывает в нем, но не без него». Но ребенок из-за неумения пользоваться свободной волей не может соучаствовать с Христом в своем оправдании; напротив, подчас он даже противится этому. Следовательно, он не может быть оправдан посредством благодати и добродетелей.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано: «А не делающему, но верующему в Того, Кто оправдывает нечестивого, вера его вменяется в праведность по благодати Божией»[4] (Рим. 4, 5). Но дети не веруют «в Того, Кто оправдывает нечестивого». Следовательно, ребенок не получает ни освящающей благодати, ни добродетелей.

Возражение 4. Кроме того, то, что делается с чувственным намерением, похоже, не имеет духовного следствия. Но иногда детей крестят с чувственным намерением, а именно, чтобы исцелить их тела. Следовательно, они не получают духовное следствие, которое состоит в благодати и добродетелях.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Конечно, и младенцы, крестящиеся во Христа, умирают для греха, так как крестятся в смерть Его. Ведь безо всякого исключения сказано: "Все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились.... Чтобы, как Христос восстал из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновлении жизни"». Но обновление жизни происходит через посредство благодати и добродетелей. Следовательно, дети при крещении получают благодать и добродетели.

Отвечаю: некоторые из ранних проповедников полагали, что при крещении дети не получают благодать и добродетели, но что в них полагается печать Христа, благодаря которой они получают благодать и добродетели по достижении ими совершенного возраста. Однако есть две причины, по которым такое мнение является ложным. Во-первых, та, что дети, как и взрослые, при крещении становятся членами Христа, и потому их необходимо должны достигать благодать и добродетели, исходящие от их Главы. Во-вторых, та, что в таком случае умершие после крещения дети не получали бы вечной жизни, поскольку, согласно сказанному, «благодать Божия – жизнь вечная»[6] (Рим. 6, 23), так что крещение нисколько не содействовало бы их спасению.

Их ошибка состояла в том, что они не проводили различения между навыком и актом. Поэтому, видя, что дети не способны совершать добродетельные акты, они решили, что после крещения у них нет никаких добродетелей вообще. Но эта неспособность детей действовать связана не с отсутствием навыков, а с препятствием со стороны тела (ведь точно так же и сон препятствует спящему человеку совершать добродетельные акты независимо от того, какими навыками к добродетели он обладает).

Ответ на возражение 1. Вера и любовь зависят от человеческой воли таким образом, что навыки к ним и другим добродетелям нуждаются в способности воли, которая у детей есть, в то время как для актов добродетели требуется акт воли, которого у детей нет. Именно это имеет в виду Августин, когда в своей книге о крещении младенцев говорит, что «малый ребенок становится верующим пока еще не той верой, которая зависит от воли верующего, но посредством самого таинства веры», которое обусловливает навык к вере.

Ответ на возражение 2. Как говорит Августин в своей книге о любви, «никто не может родиться от воды и Святого Духа против своей воли, что должно понимать как сказанное не о младенцах, а о взрослых». И точно так же как сказанное о взрослых нам надлежит понимать слова о том, что человек без своего соучастия не может быть оправдан Христом. Если же дети при крещении изо всех сил противятся ему, то, как пишет Августин в своем письме к Дардану, «это не вменяется им в вину, поскольку они еще столь малы, что не ведают, что творят, так что, похоже, ничего не творят вовсе».

Ответ на возражение 3. Как говорит Августин, «Церковь, матерь наша, предоставляет младенцам ноги другого, чтобы они могли прийти, сердце другого, которым они могут верить, язык другого, которым они могут исповедоваться». Таким образом, дети веруют посредством не собственного акта, а прилагаемой к ним верой Церкви, и силой [именно] этой веры им даруются благодать и добродетели.

Ответ на возражение 4. Чувственное намерение тех, кто приносит крестить детей, не причиняет последним вреда, поскольку никогда грех одного не причинит вреда другому без его на это согласия. Поэтому в своем письме к Бонифацию Августин говорит: «Не беспокойся о том, что некоторые приносят крестить младенцев не в уповании на их новое рождение к вечной жизни посредством духовной благодати, но поскольку считают его средством, позволяющим сохранить или поправить здоровье. Ни

у кого не отнимется его возрождение только лишь потому, что он был принесен не ради него».

Раздел 7

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СЛЕДСТВИЕМ КРЕЩЕНИЯ ОТКРЫТИЕ ВРАТ ЦАРСТВИЯ НЕБЕСНОГО?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что открытие врат царствия небесного не является следствием крещения. В самом деле, нет нужды открывать то, что уже открыто. Но врата царствия небесного были открыты посредством страстей Христовых, в связи с чем читаем: «После сего я взглянул – и вот, дверь отверста на небе» (Откр. 4, 1). Следовательно, открытие врат царствия небесного не является следствием крещения.

Возражение 2. Далее, крещение обладало своим следствием сразу же после своего установления. Но некоторые, по свидетельству [Иоанна] (Ин. 3, 22, 26), крестились крещением Христовым прежде Его страстей, и если им случилось умереть до их наступления, то для них врата царствия небесного не были отверсты, поскольку никто не вошел ими прежде Христа, согласно сказанному [в Писании]: «Пред ними пойдет стенорушитель» (Мих. 2, 13). Следовательно, открытие врат царствия небесного не является следствием крещения.

Возражение 3. Далее, как мы уже показали (3), крещеный остается субъектом смерти и других наказаний нынешней жизни. Но никто из тех, кто является субъектом наказания, не может войти в царствие небесное, что очевидно на примере пребывающих в чистилище. Следовательно, открытие врат царствия небесного не является следствием крещения.

Этому противоречит следующее: Беда, комментируя слова [Писания]: «Отверзлось небо» (Лк. 3, 21), говорит: «Здесь нам явлена сила крещения, принятие которого отверзает человеку врата царствия небесного».

Отвечаю: для того, чтобы открыть врата царствия небесного, необходимо устранить не дающее войти ими препятствие. Затем, таким препятствием является вина и долг наказания. Но ранее мы уже показали (1; 2), что крещение устраняет и всяческую вину, и весь долг наказания. Таким образом, выходит, что следствием крещения является открытие врат царствия небесного.

Ответ на возражение 1. Крещение отверзает крещеным врата царствия небесного постольку, поскольку соединяет их со страстями Христа путем приложения к людям их силы.

Ответ на возражение 2. До тех пор, пока страсти Христовы свершились не актуально, а только в вере тех, кто в них веровал, крещение точно так же отверзало врата не актуально, а только в надежде. В самом деле, крещеные, которым случилось умереть тогда в ожидании, умерли с твердым упованием войти в царствие небесное.

Ответ на возражение 3. Причиной того, что крещеные являются субъектами смерти и [других] наказаний нынешней жизни, является не их личный долг наказания, а состояние их природы. Следовательно, ничто не препятствует им войти в царствие небесное после того, как смерть отделит их души от тел, поскольку, так сказать, их естественный долг будет оплачен.

Раздел 8

ПРОИЗВОДИТ ЛИ КРЕЩЕНИЕ ОДИНАКОВОЕ СЛЕДСТВИЕ ВО ВСЕХ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что крещение не производит во всех одинаковое следствие. В самом деле, следствие крещения устраняет вину. Но в одних оно устраняет больше грехов, чем в других (ведь в детях оно устраняет лишь первородный грех, тогда как во взрослых – еще и актуальные грехи, в иных немногочисленные, а в иных многочисленные). Таким образом, крещение не производит одинаковое следствие во всех.

Возражение 2. Далее, посредством крещения человеку даруются благодать и добродетели. Но некоторые после крещения, похоже, обладают большей благодатью и более совершенными добродетелями, чем остальные крещеные. Таким образом, крещение не производит одинаковое следствие во всех.

Возражение 3. Далее, природа совершенствуется благодатью как материя – формой. Но материя вмещает ту форму, которая сообразна ее вместимости. Поэтому, коль скоро некоторые крестимые, в том числе и дети, обладают большей вместимостью в отношении природных даров, чем другие, то дело представляется так, что некоторые получают большую благодать, чем другие.

Возражение 4. Кроме того, при крещении некоторые получают не только духовное, но и телесное здоровье; так, Константин при

крещении очистился от проказы. Но не все немощные при крещении получают телесное здоровье. Таким образом, его следствие не одинаково во всех.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Одна вера, одно крещение» (Еф. 4, 5). Но одна и та же причина производит одинаковое следствие. Поэтому крещение производит одинаковое следствие во всех.

Отвечаю: у крещения двоякое следствие, сущностное и акцидентное. Сущностным следствием крещения является то, ради чего установлено крещение, а именно возрождение людей к духовной жизни. Поэтому коль скоро все дети расположены к крещению одинаковым образом, поскольку они крестятся согласно не своей собственной вере, а таковой Церкви, все они получают одинаковое следствие крещения. Что же касается взрослых, которые крестятся согласно своей собственной вере, то они расположены к крещению по-разному, поскольку одни приступают к нему с большей набожностью, а другие – с меньшей. По этой причине некоторые становятся в большей мере причастными благодати обновления, а некоторые – в меньшей, что подобно тому, как от одного и того же огня наиболее жарко бывает тому, кто к нему ближе, хотя сам огонь распространяет свой жар на всех одинаково.

Акцидентным же следствием крещения является то, к чему само крещение не определено, но что чудесным образом производится при крещении божественной силой; так, глосса на слова [Писания]: «Дабы нам не быть уже рабами греху» (Рим. 6, 6), говорит: «Уничтожение закона греховного, находящегося в членах наших, даруется при крещении только посредством невыразимого чуда Господня». Такого рода следствия получаются крестимыми по-разному даже тогда, когда они приступают с равной набожностью, и даруются они сообразно порядку божественного Промысла.

Ответ на возражение 1. Наименьшей крестильной благодати достаточно для того, чтобы устранить все грехи. Поэтому то, что одному отпускается больше грехов, чем другому, связано не с большей действенностью крещения, а с состоянием крестящегося, поскольку каждому отпускается все, что в нем есть.

Ответ на возражение 2. То, что в крещеных обнаруживается большая или меньшая благодать, обусловливается двумя причинами. Во-первых, тем, что, как уже было сказано, один может

получить при крещении большую благодать, чем другой, в связи со своей большей набожностью. Во-вторых, тем, что хотя они получают равную благодать, тем не менее, используют они ее по-разному, поскольку один более прилепляется и подвизается в ней, тогда как другой препятствует ей своим небрежением.

Ответ на возражение 3. Различные степени человеческой вместимости связаны не с различием умов, которые обновляются посредством крещения (поскольку все люди, принадлежа к одному виду, наделены одной формой), а с различием тел. С ангелами, которые различаются по виду, дело обстоит иначе. Поэтому людям, а отличие от ангелов, дары благодати не даруются сообразно вместимости каждого из них в отношении природных даров.

Ответ на возражение 4. Телесное здоровье является не сущностным следствием крещения, а чудесным произведением промысла Божия.

Раздел 9

ПРЕПЯТСТВУЕТ ЛИ СЛЕДСТВИЮ КРЕЩЕНИЯ ЛУКАВСТВО?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что лукавство не препятствует следствию крещения. Так, апостол говорит: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал. 3, 27). Но все, получающие крещение Христа, крестятся во Христа. Значит, все они облекаются во Христа, то есть получают следствие крещения. Следовательно, лукавство не препятствует следствию крещения.

Возражение 2. Далее, в крещении действует сила Божия, могущая изменять человеческую волю к лучшему. Но то, что может быть устранено действенной причиной, никак не может препятствовать ее следствию. Таким образом, выходит, что лукавство не может препятствовать следствию крещения.

Возражение 3. Далее, следствием крещения является благодать, которой противен грех. Затем, есть немало гораздо более тяжких грехов, чем лукавство, однако никто не говорит, что они препятствуют следствию крещения. Следовательно, не препятствует ему и лукавство.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Святой Дух премудрости удалится от лукавства» (Прем. 1, 5). Но следствие

крещения исходит от Святого Духа. Следовательно, лукавство препятствует следствию крещения.

Отвечаю: как говорит Дамаскин, «Бог не принуждает силою к добродетели»[7]. Поэтому для того, чтобы человек был оправдан крещением, он должен по своей воле принять и крещение, и крестильное следствие. Затем, человека называют лукавым тогда, когда его воля не соглашается с крещением или его следствием. Так, согласно Августину, человек может считаться лукавым в четырех случаях: во-первых, когда он не верует, поскольку крещение – это таинство веры; во-вторых, когда он презирает само таинство; в-третьих, когда при сообщении таинства он соблюдает отличающийся от предписанного Церковью обряд; в-четвертых, когда он приступает к таинству без набожности. Отсюда очевидно, что лукавство препятствует следствию крещения.

Ответ на возражение 1. «Крещение во Христа» можно понимать двояко. Во-первых, «во Христа» – в смысле «сообразно с Христом», и тот, кто крестится во Христа именно так, то есть, сообразуясь с Ним верой и любовью, облекается во Христа благодатью. Во-вторых, о человеке говорят как о «крестящемся во Христа» постольку, поскольку он получает таинство Христа, и в этом смысле все облекаются во Христа как причастные Ему посредством печати, но не как сообразованные с Ним благодатью.

Ответ на возражение 2. Если Бог изменяет человеческую волю, делая ее, прежде злую, доброй, то человек не приступает с лукавством. Но Бог это делает не всегда. Кроме того, целью таинства является не сделать из неправедного праведного, а оправдать того, кто приступает праведно.

Ответ на возражение 3. Человека называют лукавым тогда, когда он представляется желающим того, чего он не желает. Но тот, кто приступает к крещению, одним только этим свидетельствует о том, что у него есть правая вера в Христа, благоговение перед таинством, а также желание подчиниться Церкви и отречься от греха. Поэтому если приступающий к крещению человек прилепляется к какому-либо греху, то он приступает с лукавством, что, по сути, есть то же, что и приступать без набожности. Впрочем, последнее справедливо в отношении смертного греха, который противен благодати, но не греха простительного, так что в нашем случае под лукавством понимается наличие любого греха.

Раздел 10

ПРОИЗВОДИТ ЛИ КРЕЩЕНИЕ СЛЕДСТВИЕ ПРИ ПРЕКРАЩЕНИИ ЛУКАВСТВА?

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что крещение не производит следствие при прекращении лукавства. В самом деле, мертвые дела, которые лишены любви, никогда не станут живыми. Но тот, кто приступает к крещению с лукавством, получает таинство без любви. Следовательно, он никогда не будет воскрешен к жизни даром благодати.

Возражение 2. Далее, лукавство, похоже, сильнее крещения, поскольку оно препятствует его следствию. Но то, что сильней, не может быть устранено тем, что слабей. Следовательно, грех лукавства не может быть устранен крещением, которому препятствовало лукавство, и потому крещение не производит свое полное следствие, каковым является отпущение всех грехов.

Возражение 3. Далее, подчас случается так, что человек приступает к крещению с лукавством и после совершает немало грехов. И все эти грехи не устраняются крещением, поскольку крещение очищает от прошлых, а не от будущих грехов. Поэтому такое крещение никогда не сообщит свое следствие, каковым является отпущение всех грехов.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Крещение сообщает свое спасительное следствие тогда, когда бывшее лукавство, препятствовавшее отпущению грехов дотоле, доколе человек сохранял в своем сердце упорство в злобе или кощунстве, сменяется истинным исповеданием веры».

Отвечаю: как уже было сказано (66, 9), крещение – это духовное возрождение. Но при создании чего-либо оно вместе с формой получает и ее следствие только тогда, когда этому ничто не препятствует, в противном случае ее форма производит свое следствие после устранения препятствия. Так, произведенное плотное тело обладает направленным вниз движением в случае отсутствия препятствия, и потому как только такое препятствие устраняется, оно сразу же начинает двигаться вниз. И точно так же человек при крещении получает печать, которая является своего рода формой, а затем он получает и приличествующее ей следствие, каковым является отпускающая все грехи благодать.

Но этому следствию иногда препятствует лукавство. Поэтому после того, как это препятствие устраняется покаянием, крещение сразу же производит свое следствие.

Ответ на возражение 1. Таинство крещения является делом не человека, а Бога. Поэтому оно не мертво в том, кто, будучи лукавым, крестится без любви.

Ответ на возражение 2. Лукавство устраняется не крещением, а покаянием, и как только оно устраняется, крещение сразу же устраняет всяческую вину и весь долг наказания за грехи, совершенные как до крещения, так и во время него. Поэтому Августин говорит: «Вина вчерашнего дня прощена, и все, что было прежде, мало того, даже вина каждого часа и мгновения, предшествовавшего крещению и сопутствовавшего ему. Но затем он немедленно начинает быть ответственным за все». Таким образом, крещение и покаяние совместно производят следствие крещения, но крещение – как непосредственная действенная причина, а покаяние – как опосредованная, то есть как устраняющая препятствие, причина.

Ответ на возражение 3. Следствие крещения устраняет прошлые и нынешние, но не будущие грехи. Поэтому когда лукавство прекращается, все последующие грехи устраняются не крещением, а покаянием. Таким образом, в отношении всего долга наказания они отпускаются иначе, чем те грехи, которые предшествовали крещению.

ОБ ОБРЕЗАНИИ

Далее мы исследуем то, что приуготовляет крещение: во-первых, то, что предшествовало крещению, а именно обрезание; во-вторых, то, что сопутствует крещению, а именно катехизацию и экзорцизм.

В отношении первого наличествует четыре пункта: 1) было ли обрезание приуготовлением и образом крещения; 2) его установление; 3) его обряд; 4) его следствие.

Раздел 1

БЫЛО ЛИ ОБРЕЗАНИЕ ПРИУГОТОВЛЕНИЕМ И ОБРАЗОМ КРЕЩЕНИЯ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что обрезание не было приуготовлением и образом крещения. В самом деле, любой образ обладает некоторым сходством с тем, что он предзнаменует. Но у обрезания нет никакого сходства с крещением. Следовательно, похоже, что оно не было приуготовлением и образом крещения.

Возражение 2. Далее, апостол говорит, что все ветхозаветные отцы «крестились... в облаке и в море» (1 Кор. 10, 2), а вовсе не в обрезании. Следовательно, не обрезание, а, пожалуй, облачный столп и переход Чермного моря были приуготовлением и образом крещения.

Возражение 3. Далее, мы уже показали (38, 1), что крещение Иоанна подготовило [крещение] Христа. Поэтому если бы приуготовлением и образом крещения Христа было обрезание, то, похоже, крещение Иоанна было бы излишним, каковое мнение представляется неподобающим. Следовательно, обрезание не было приуготовлением и образом крещения.

Этому противоречат следующее слова апостола: «В Нем вы и обрезаны обрезанием нерукотворенным, совлечением грехов-ного тела плоти, обрезанием Христовым, быв погребены с Ним в крещении» (Кол. 2, 11, 12).

Отвечаю: крещение называется таинством веры, поскольку

человек посредством крещения, так сказать, исповедает свою веру и соединяется с верующей паствой. Затем, наша вера суть та же, что и вера праотцев, согласно сказанному апостолом: «Имея тот же дух веры, ...и мы веруем» (2 Кор. 4, 13). Но обрезание было исповеданием веры, и потому обрезание тоже соединяло ветхозаветных людей с телом паствы. Из этого со всей очевидностью следует, что обрезание было приуготовлением к крещению и его образом, поскольку «все это происходило с ними», а именно с ветхозаветными отцами, «как образы» (2 Кор. 10, 11). И точно так же их вера была верой в то, что имеет случиться в будущем.

Ответ на возражение 1. Сходство обрезания с крещением должно усматривать со стороны духовного следствия последнего. Ведь подобно тому, как обрезание устраняло плотскую кожицу, точно так же крещение удаляет человека от жизни по плоти.

Ответ на возражение 2. Облачный столп и переход Чермного моря, действительно, были образами нашего крещения, посредством которого мы возрождаемся водой, которая была обозначена Чермным морем, и Святым Духом, Который был обозначен облачным столпом. Однако, в отличие от обрезания, они не использовались человеком для исповедания веры, и потому эти две вещи были образами, но не таинствами. Обрезание же было таинством и приуготовлением к крещению, хотя с точки зрения внешней образности оно не было столь явным, как те, что были упомянуты выше, по каковой причине апостол ссылается на них, а не на обрезание.

Ответ на возражение 3. Крещение Иоанна было приуготовлением к [крещению] Христа со стороны исполняемого акта, а обрезание – со стороны необходимого для крещения исповедания веры, о чем уже было сказано.

Раздел 2

НАДЛЕЖАЩИМ ЛИ ОБРАЗОМ БЫЛО УСТАНОВЛЕНО ОБРЕЗАНИЕ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что обрезание было установлено ненадлежащим образом. В самом деле, мы уже показали (1), что посредством обрезания исповедалась вера. Но грех первого человека не может быть отпущен иначе, как только посредством веры в страсти Христовы, согласно сказанному [в Писании]: «Которого Бог предложил в жертву умилостивления в крови Его

чрез веру» (Рим. 3, 25). Поэтому обрезание надлежало установить не во времена Авраама, а сразу же после грехопадения первого человека.

Возражение 2. Далее, как посредством обрезания человек исповедает верность Старому Закону, точно так же посредством крещения он исповедает верность Новому Закону, в связи с чем апостол говорит: «Свидетельствую всякому человеку обрезывающемуся, что он должен исполнить весь закон» (Гал. 5, 3). Но соблюдение Закона было установлено во времена не Авраама, а Моисея. Следовательно, не должно было устанавливать обрезание во времена Авраама.

Возражение 3. Далее, обрезание было образом крещения и приуготовлением к нему. Но крещение предлагается всем народам, согласно сказанному [в Писании]: «Идите, научите все народы, крестя их» (Мф. 28, 19). Следовательно, и обрезание надлежало установить как обязательное для всех народов, а не для одних только евреев.

Возражение 4. Кроме того, плотское обрезание должно соответствовать духовному обрезанию как тень – [отбрасывающей эту тень] реальности. Но духовное обрезание, которое мы имеем во Христе, равно относится к обоим полам, поскольку, как пишет апостол, «во Христе Иисусе нет мужеского пола, ни женского» (Гал. 3, 28). Следовательно, обрезание, которое касалось только мужчин, было установлено ненадлежащим образом.

Этому противоречит следующее: [в Писании] читаем, что обрезание было установлено Богом (Быт. 17, 10 – 14), дела Которого совершенны (Вт. 32, 4).

Отвечаю: как уже было сказано (1), обрезание было приуготовлением к крещению, поскольку оно было исповеданием веры в Христа, которую мы исповедаем посредством крещения. Затем, первым праотцем, получившим обетование грядущего рождества Христова, был Авраам, которому было сказано: «Благословятся в семени твоем все народы земли» (Быт. 22, 18). Кроме того, он был первым, кто отделился от общества неверных, согласно заповеди Господа, сказавшего ему: «Пойди из земли твоей (от родства твоего и из дома отца твоего)» (Быт. 12, 1). Поэтому обрезанию приличествовало быть установленным именно в лице Авраама.

Ответ на возражение 1. Поскольку Адам был должным образом наставлен и обладал полнотой знания божественного, сразу же после грехопадения нашего прародителя вера и природный

разум людей преуспевали настолько, что не было никакой необходимости в предписании им каких бы то ни было знаков спасения и веры, но каждый человек имел обыкновение исповедать свою веру посредством тех внешних знаков, какие он полагал наилучшими. Однако ко времени Авраама вера оскудела и многие предались идолопоклонству. Кроме того, возросло плотское вожделение, омрачившее природный разум даже в отношении противоестественных грехов. Поэтому именно тогда и надлежало установить обрезание для исповедания веры и как средство против плотского вожделения.

Ответ на возражение 2. Соблюдение Закона нельзя было предписывать до тех пор, пока люди не были собраны вместе, поскольку, как мы уже говорили (II-I, 90, 2), закон [в первую очередь] определен к общему благу. Что же касается тела верных, то ему приличествует быть собранным вместе посредством чувственного знака, который, по словам Августина, необходим для того, чтобы люди могли объединиться в какой бы то ни было религии[1]. Поэтому обрезанию надлежало быть установленным прежде предоставления Закона. Впрочем, те праотцы, которые жили до [сообщения] Закона, обучали свои семейства божественным вещам посредством отеческого наставления. Поэтому Господь сказал об Аврааме: «Я избрал его для того, чтобы он заповедал сынам своим и дому своему после себя ходить путем Господним» (Быт. 18, 19).

Ответ на возражение 3. Крещение заключает в себе совершенство спасения, к которому всех призывает Бог, «Который хочет, чтобы все люди спаслись» (1 Тим. 2, 4). Поэтому крещение предлагается всем народам. С другой стороны, обрезание не заключало в себе совершенства спасения, но обозначало его как имеющее исполниться Христом, Которому предстояло родиться среди евреев. Поэтому обрезание было дано только одному народу.

Ответ на возражение 4. Обрезание учреждалось как знак веры Авраама, верившего, что он будет праотцем обетованного ему Христа, по каковой причине было уместно устанавливать его только для мужчин. Кроме того, мы уже показали (II-I, 81, 5), что первородный грех, против которого было особо направлено обрезание, передается не от матери, а от отца. Крещение же заключает в себе силу Христа, Который является всеобщей причиной спасения всех и отпущения всех грехов.

Раздел 3

БЫЛ ЛИ НАДЛЕЖАЩИМ САМ ОБРЯД ОБРЕЗАНИЯ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что обряд обрезания не был надлежащим. В самом деле, мы уже показали (1), что обрезание было исповеданием веры. Но вера находится в схватывающей способности, деятельность которой по преимуществу сосредоточена в голове. Следовательно, знак обрезания должно было запечатлевать скорее на голове, чем на мужском половом органе.

Возражение 2. Далее, в таинствах мы употребляем те вещи, которые используем чаще всего, например воду, которой мы пользуемся для мытья, и хлеб, который мы употребляем в пищу. Но при резании мы обычно пользуемся не каменным, а железным ножом. Следовательно, обрезание неправильно производилось каменным ножом.

Возражение 3. Далее, как говорит Беда, обрезание, как и крещение, было установлено в качестве средства против изначального греха. Но ныне крещение не откладывается до восьмого дня, чтобы дети в случае преждевременной смерти не лишились спасения из-за первородного греха. С другой стороны, подчас крещение откладывается на больший срок, чем до восьмого дня. Следовательно, обрезание не должно было откладывать до восьмого дня, притом что в некоторых случаях его можно было бы и отсрочить.

Этому противоречит следующее: этот обряд обрезания был разъяснен глоссой на слова [Писания]: «И знак обрезания он получил» (Рим. 4, 11).

Отвечаю: как уже было сказано (2), обрезание в качестве знака веры было установлено Богом, «разум Которого неизмерим» (Пс. 146, 5). Но установление надлежащих знаков является делом мудрости. Следовательно, нам остается признать, что обряд обрезания был надлежащим.

Ответ на возражение 1. Обрезанию приличествовало производиться на мужском половом органе. Во-первых, потому, что оно было знаком той веры, посредством которой Авраам верил в рождение Христа от его семени. Во-вторых, потому, что оно должно было быть средством против первородного греха, который передается через акт порождения. В-третьих, потому, что оно было определено в качестве средства от плотского вожделения,

которое по преимуществу гнездится в этих членах вследствие избыточности полового удовольствия.

Ответ на возражение 2. Каменный нож не был присущ обрезанию. Поэтому мы не находим его описания в какой-либо из божественных заповедей, да и евреи не всегда использовали и сейчас не всегда используют именно такой нож. Впрочем, некоторые из известных нам обрезаний были исполнены каменным ножом; так, мы читаем, что «Сепфора, взяв каменный нож, обрезала крайнюю плоть сына своего» (Исх. 4, 25); и еще: «Сделай себе острые каменные ножи и обрежь сынов Израилевых во второй раз» (Нав. 5, 2). Всем этим было обозначено духовное обрезание, имеющее быть исполненным Христом, о Котором написано: «Камень же был Христос» (1 Кор. 10, 4).

Ответ на возражение 3. То, что для обрезания был установлен восьмой день [связано со следующим]. Во-первых, с тайной, поскольку Христос посредством отпущения избранным не только вины, но и всех наказаний усовершит духовное обрезание в восьмом возрасте (каковым является возраст воскрешаемых), то есть, можно сказать, в день восьмой. Во-вторых, со слабостью младенца, которому еще не исполнилось восемь дней. Поэтому нечто подобное предписано и в отношении других животных: «Когда родится теленок, или ягненок, или козленок, то семь дней он должен пребывать при матери своей, а от восьмого дня и далее будет благоугоден для приношения в жертву Господу» (Лев. 22, 27).

Кроме того, восьмой день был необходим для исполнения предписанного, поскольку тот, кто, так сказать, откладывал на после восьмого дня, грешил, даже если этим [восьмым днем] была суббота, согласно сказанному [в Писании]: «В субботу принимает человек обрезание, чтобы не был нарушен закон Моисея» (Ин. 7, 23). Впрочем, такая отсрочка не устраняла законности таинства, так что если кто-либо не успевал обрезаться на восьмой день, то мог сделать это и позже.

Некоторые еще говорят, что в случае нависшей опасности смерти допустимо не дожидаться наступления восьмого дня. Однако это [мнение] не подтверждается ни авторитетом Священного Писания, ни обычаями евреев. Поэтому нам лучше следовать мнению Гуго Сен-Викторского, а именно, что при любых, даже не терпящих отлагательства обстоятельствах всегда дожидались восьмого дня. Поэтому глосса на слова [Писания]: «Я был сын... единственный у матери своей» (Прит. 4, 3), говорит, что о другом рожденном Вирсавией младенце мужского пола ничего не сказано

потому, что тот умер до своего восьмого дня, не получил никакого имени и, следовательно, не был обрезан.

Раздел 4

ДАРОВАЛО ЛИ ОБРЕЗАНИЕ ОСВЯЩАЮЩУЮ БЛАГОДАТЬ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что обрезание не даровало освящающую благодать. Ведь сказал же апостол: «Если Законом оправдание, то Христос напрасно умер» (Гал. 2, 21), то есть беспричинно. Но обрезание было возложенной Законом обязанностью, согласно сказанному [в Писании]: «Свидетельствую всякому человеку обрезывающемуся, что он должен исполнить весь закон» (Гал. 5, 3). Поэтому если бы праведность достигалась посредством обрезания, то «Христос напрасно умер», то есть беспричинно, чего допускать нельзя. Следовательно, обрезание не сообщало той благодати, посредством которой грешник становился праведником.

Возражение 2. Далее, до установления обрезания для оправдания было достаточно одной только веры, в связи с чем Григорий говорит: «Ныне нам помогает вода крещения, а тогда помогала только исповедуемая праотцами от лица младенцев вера»[2]. Но заповедь обрезания не лишила веру ее силы. Следовательно, младенцев оправдывало не обрезание, а одна только вера.

Возражение 3. Далее, мы читаем, что «весь народ, родившийся в пустыне на пути, ...не был обрезан» (Нав. 5, 5). Следовательно, если обрезание устраняло первородный грех, то в таком случае, похоже, все умершие в пустыне дети и взрослые погибли. И то же самое можно было бы сказать о тех, кто умер до своего восьмого дня, дня обрезания, какового дня, как мы уже показали (3), необходимо было дождаться.

Возражение 4. Далее, вход в царствие небесное может быть закрыт только грехом. Но до свершения Страстей вход в царствие небесное для обрезанных был закрыт. Следовательно, обрезание не оправдывало людей от греха.

Возражение 5. Кроме того, первородный грех отпускается не иначе, как только вместе с актуальным грехом, поскольку, как говорит Августин, «грешно думать, что Бог прощает наполовину». Но нигде не сказано о том, что обрезание отпускало актуальный грех. Следовательно, оно не отпускало и первородный грех.

Этому противоречит следующее: Августин, отвечая Юлиану, в своем письме к Валерию пишет: «Со времени своего вменения народу Божию обрезание, будучи "печатью праведности чрез веру", содействовало оправданию младенцев, очищая их от первородного и содеянного греха точно так же, как и крещение со времени своего установления содействует обновлению человека».

Отвечаю: с тем, что первородный грех отпускался посредством обрезания, согласны все. Но при этом некоторые говорили, что оно никому не сообщало благодать и что его единственным следствием было отпущение греха. Такое мнение разделяет Мастер и [автор] глоссы на слова [апостола] (Рим. 4, 11). Однако подобное невозможно, поскольку вина отпускается исключительно по благодати, согласно сказанному [в Писании]: «Получая оправдание даром, по благодати Его» и так далее (Рим. 3, 24).

Поэтому другие утверждали, что обрезание даровало благодать в отношении того ее следствия, которым является отпущение вины, но не в отношении ее позитивных следствий, чтобы потом не пришлось говорить, что даруемая при обрезании благодать была достаточной для исполнения заповедей Закона, из чего можно было бы заключить, что пришествие Христа было излишним. Но и такая точка зрения неприемлема. Во-первых, потому, что благодаря обрезанию дети получают возможность в назначенное время обрести славу, что является окончательным позитивным следствием благодати. Во-вторых, потому, что в порядке формальной причины позитивные следствия по природе предшествуют тем, которые означают лишенность (хотя в порядке материальной причины – наоборот), поскольку форма не устраняет лишенность иначе, как только посредством оформления субъекта.

В связи с этим еще некоторые говорили, что сообщаемая обрезанием благодать производила также и некоторое позитивное следствие, а именно то, которое делало достойным жизни вечной, но отнюдь не все следствия, поскольку она не была достаточной ни для исцеления язвы вожделения, ни для исполнения заповедей Закона. Некогда так думал и я. Однако при тщательном рассмотрении становится ясно, что и это не так. Ведь и наименьшая благодать может противостоять любой степени вожделения и избегать совершения любого нарушающего заповеди Закона смертного греха, равно как и малейшая степень любви любит Бога больше, чем жадность любит «тысячи золота и серебра» (Пс. 118, 72).

Поэтому нам надлежит говорить, что обрезание даровало

благодать в отношении всех ее следствий, однако иначе, чем это делает крещение. В самом деле, благодать крещения дарует самою силой крещения, каковой силой крещение обладает как орудие уже свершившихся страстей Христовых. В то же время обрезание даровало благодать постольку, поскольку оно было знаком веры в грядущие страсти Христовы, так что человек посредством обрезания заявлял о принятии им этой веры, причем если он был взрослым, то сам заявлял от себя, а если младенцем – то от него заявлял кто-то другой. В связи с этим апостол говорит, что Авраам получил «знак обрезания... как печать праведности чрез веру» (Рим. 4, 11), а именно потому, что, так сказать, праведность обозначалась верой, а не обрезанием. И коль скоро крещение инструментально действует посредством силы страстей Христовых, а обрезание – нет, то крещение полагает печать, которая делает человека членом Христа, и дарует благодать изобильнее, чем обрезание, поскольку следствие уже существующего превосходит следствие того, на что еще только надеются.

Ответ на возражение 1. Этот аргумент имел бы силу, если бы связанная с обрезанием праведность отличалась от [праведности] связанной с верой в страсти Христа.

Ответ на возражение 2. Вера в грядущее пришествие Христа оправдывала детей и взрослых и до установления обрезания, и после. Но до установления для выражения этой веры не требовалось никакого знака, поскольку тогда верующие еще не собрались отдельно от неверующих для поклонения единому Богу. Впрочем, не исключено, что верующие родители молились Богу за своих детей, особенно если те находились в какой-то опасности, или каким-либо образом благословляли их, даруя им своего рода «печать веры», равно как и молились и приносили жертвы за самих себя.

Ответ на возражение 3. Находившихся в пустыне людей, которые не исполнили заповедь обрезания, оправдывало то, что они не знали, когда им придется двинуться дальше, а еще то, что, по словам Дамаскина, они не нуждались в каком-либо отличающем их знаке тогда, когда жили отдельно, не смешиваясь с другим народом[3]. Тем не менее, как говорит Августин, те из них, которые не исполнили [заповедь] по причине непочтительности, были виновны в непослушании.

Однако дело представляется так, что никто из необрезанных не умер в пустыне, поскольку читаем, что «не было в коленах их болящего» (Пс. 104, 37), и что в пустыне умерли только те, которые

были обрезаны в Египте. Впрочем, если там и умерли необрезанные, то их надлежит приравнять к умершим до установления обрезания. И то же самое относится к тем детям, которые во времена Закона умирали, не дожив до своего восьмого дня.

Ответ на возражение 4. Обрезание устраняло изначальный грех в отношении человека, однако со стороны всей природы он оставался препятствием на пути в царствие небесное, каковое препятствие было устранено страстями Христа. Поэтому до свершения страстей Христовых даже крещение не открывало вход в царствие. Там же, где обрезание было уместно и после страстей Христа, оно тоже открывало вход в царствие.

Ответ на возражение 5. Взрослым при обрезании отпускался не только первородный, но и актуальный грех, однако не так, что это освобождало их от всего долга наказания, как это имеет место при крещении, в котором преизбыточествует благодать.

О СОПУТСТВУЮЩИХ КРЕЩЕНИЮ ПРИУГОТОВЛЕНИЯХ

Теперь мы должны рассмотреть те приуготовления, которые сопутствуют крещению, в отношении чего наличествует четыре пункта: 1) должна ли предшествовать крещению катехизация; 2) должен ли предшествовать крещению экзорцизм; 3) производит ли какое-то следствие то, что делается при катехизации и экзорцизме, или же все это является просто знаком; 4) необходимо ли, чтобы катехизацию и обряд экзорцизма над теми, кто приступает к крещению, проводили священники.

Раздел 1

ДОЛЖНА ЛИ ПРЕДШЕСТВОВАТЬ КРЕЩЕНИЮ КАТЕХИЗАЦИЯ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что катехизация не должна предшествовать крещению. В самом деле, крещение возрождает людей к духовной жизни. Но человек вначале начинает жить, а уже потом – наставляться. Следовательно, неправильно катехизировать, то есть наставлять, человека до его крещения.

Возражение 2. Далее, крещение сообщается не только взрослым, но и детям, которые не могут быть наставлены, поскольку еще не умеют использовать разум. Следовательно, их катехизировать бессмысленно.

Возражение 3. Далее, при катехизации человек исповедает свою веру. Но ребенок не может исповедать веру ни сам, ни через посредство кого-то еще, как потому, что никто не вправе обязывать кого-либо к чему-либо, так и потому, что никто не может знать, согласится ли достигнувший совершеннолетия ребенок принять веру. Следовательно, катехизация не должна предшествовать крещению.

Этому противоречат следующие слова Рабана [Мавра]: «Прежде чем окрестить человека, его должно приуготовить посредством катехизации, дабы оглашенный мог получить начатки веры».

Отвечаю: как уже было сказано (70, 1), крещение является таинством веры, поскольку оно суть исповедание христианской веры. Но для того, чтобы человек уверовал, он должен быть наставлен в вере, согласно сказанному [в Писании]: «Как веровать в Того, о Ком не слыхали; как слышать без проповедующего» (Рим. 10, 14). Из этого следует, что катехизация должна предшествовать крещению. Поэтому когда Господь заповедал Своим ученикам крестить, Он поставил обучение впереди крещения, сказав: «Идите, научите все народы, крестя их» и так далее (Мф. 28, 19).

Ответ на возражение 1. Та благодатная жизнь, к которой возрождается человек, предполагает наличие жизни разумной природы, в которой человек способен получать наставление.

Ответ на возражение 2. Подобно тому, как мать наша Церковь, как мы уже показали (69, 6), предоставляет младенцам ноги другого, чтобы они могли прийти, и сердце другого, которым они могут верить, точно так же она предоставляет им уши другого, чтобы они могли услышать, и ум другого, чтобы они могли быть наставлены через посредство другого. Следовательно, их должно наставлять по тем же самым причинам, по которым их должно крестить.

Ответ на возражение 3. Тот, кто вместо ребенка говорит: «Верую», не предрекает веру ребенка по достижении им совершеннолетия (иначе он сказал бы: «Уверую»), но от лица ребенка выражает сообщаемую ребенку веру Церкви, таинство которой ему даруется и в отношении которой он обязуется через посредство другого. В самом деле, нет ничего несообразного в том, чтобы человек через посредство другого обязывал себя в отношении необходимого для спасения. И сам крестный, отвечая от лица ребенка, тем самым берет на себя обязательство сделать все возможное для того, чтобы ребенок уверовал. Однако в случае взрослых, которые умеют пользоваться разумом, этого было бы не достаточно.

Раздел 2

ДОЛЖЕН ЛИ ПРЕДШЕСТВОВАТЬ КРЕЩЕНИЮ ЭКЗОРЦИЗМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что экзорцизм не должен предшествовать крещению. В самом деле, экзорцизм установлен для бесноватых, или одержимых. Но таковыми являются далеко

не все. Следовательно, экзорцизм не должен предшествовать крещению.

Возражение 2. Далее, дьявол имеет над человеком власть дотоле, доколе тот подчинен греху, согласно сказанному [в Писании]: «Всякий, делающий грех, есть раб греха» (Ин. 8, 34). Но крещение устраняет грех. Следовательно, перед крещением экзорцизм не нужен.

Возражение 3. Далее, для отражения нападений демонов достаточно святой воды. Следовательно, в таком дополнительном средстве, как экзорцизм, никакой необходимости нет.

Этому противоречит следующее: папа Целестин говорит: «Детям или юношам, приступающим к таинству возрождения, негоже припадать к источнику жизни до тех пор, пока экзорцизм и дуновения церковников не изгонят из них нечистого духа».

Отвечаю: всякий, приступающий к делу с умом, сперва устраняет все то, что мешает делу, в связи с чем читаем: «Распашите себе новые нивы, и не сейте между тернами» (Иер. 4, 3). Затем, дьявол есть враг человеческого спасения, которое человек получает посредством крещения, и он обладает некоторой властью над человеком постольку, поскольку последний подчинен первородному, а иногда и актуальному греху. Поэтому прежде, чем приступить к крещению, приличествует изгнать демонов посредством экзорцизма, чтобы они не могли воспрепятствовать спасению человека. Это изгнание обозначается дуновением [священника на крестимого], а его благословение посредством наложения рук преграждает путь тому, кто был изгнан. Последующее положение в рот соли и помазание носа и ушей, сопровождаемое плевком, обозначает получение учения (уши), согласие с ним (нос) и исповедание его (рот). А помазание елеем обозначает способность человека противостоять демонам.

Ответ на возражение 1. Одержимым называют того, кто «держится изнутри» вследствие воздействия дьявола извне. И хотя не все приступающие к крещению испытывают телесные волнения, тем не менее, некрещеные подвластны демонам, по крайней мере, из-за вины первородного греха.

Ответ на возражение 2. Власть дьявола как препятствующего человеку обрести славу устраняется посредством крестильного очищения, а как препятствующего человеку получить таинство – посредством экзорцизма.

Ответ на возражение 3. Святая вода используется против внешних нападений демонов, а экзорцизм используется против

тех нападений демонов, которые направлены вовнутрь. По этой причине экзорцируемых называют одержимыми, а именно потому, что их, так сказать, «держат изнутри».

А еще можно сказать, что подобно тому, как покаяние дано нам как последующее средство против греха, поскольку крещение не повторяется, точно так же и святая вода дана нам как последующее средство против нападений демонов, поскольку и крестильный экзорцизм не дается повторно.

Раздел 3

ПРОИЗВОДИТ ЛИ ТО, ЧТО ДЕЛАЕТСЯ ПРИ ЭКЗОРЦИЗМЕ, КАКОЕ-ЛИБО СЛЕДСТВИЕ, ИЛИ ЖЕ ОНО ЯВЛЯЕТСЯ ПРОСТО ЗНАКОМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что делаемое при экзорцизме ничего не производит и является просто знаком. В самом деле, если ребенок умрет между экзорцизмом и крещением, то он не будет спасен. Но следствия делаемого при совершении таинства определены к спасению человека, в связи с чем читаем: «Кто будет веровать и креститься, спасен будет» (Мк. 16, 16). Следовательно, делаемое при экзорцизме ничего не производит и является просто знаком.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (62, 1), для таинства Нового Закона ничего не нужно, но оно само суть причина и знак. Следовательно, если те вещи, которые делаются при экзорцизме, что-либо производят, то, пожалуй, все они являются таинствами.

Возражение 3. Далее, коль скоро сам экзорцизм определен к крещению, то все, что производится при экзорцизме, должно быть определено к следствию крещения. Затем, расположенность необходимо должна предшествовать совершенной форме, поскольку форма может быть получена только уже расположенной к ней материей. Таким образом, выходит, что никто не может получить следствие крещения, если последнему не предшествует экзорцизм, что очевидно не так. Следовательно, делаемое при экзорцизме не производит никакого следствия.

Возражение 4. Кроме того, подобно тому, как кое-что делается при экзорцизме перед крещением, точно так же кое-что делается и после крещения (например, священник помазывает макушку крещеного). Но то, что делается после крещения, похоже, не производит никакого следствия, поскольку в противном случае следствие крещения было бы несовершенным. Поэтому и

все то, что делается перед крещением, не производит никакого следствия.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Дуновения на младенцев и экзорцизм нужны для того, чтобы устранить от них вводящую человека в соблазн силу врага его дьявола». Но Церковь ничего не делает всуе. Следовательно, следствием этих дуновений является устранение силы дьявола.

Отвечаю: иные полагают, что делаемое при экзорцизме ничего не производит и является просто знаком. Но это очевидно не так, поскольку при экзорцизме для устранения силы дьявола Церковь действует распорядительно, когда, например, говорит: «Отойди от него, сатана» и так далее.

Поэтому нам надлежит утверждать, что оно обусловливает некоторое следствие, отличающееся, впрочем, от следствия крещения. В самом деле, крещение сообщает человеку благодать к полному отпущению грехов. То же, что делается при экзорцизме, устраняет двоякое препятствие к получению спасительной благодати. Первым из них является внешнее препятствие, связанное со стремлением демонов воспрепятствовать спасению человека. Это препятствие устраняется дуновениями, посредством которых, как явствует из приведенных слов Августина, извергается демонская сила, что означает, что дьявол уже не может препятствовать получению таинства. Однако прежде чем крещение очистит от греха, демонская власть над человеком со стороны пятна греха и долга наказания сохраняется. Именно это имеет в виду Киприан, когда говорит: «Знай же, что дьявол сохраняет свою злую власть до омовения спасительною водой, но при крещении он ее утрачивает».

Второе препятствие является внутренним, поскольку обремененное первородным грехом человеческое чувство закрыто для приятия спасительных тайн. Поэтому Рабан [Мавр] говорит, что «посредством символического плевка и прикосновения священника божественные премудрость и сила приносят оглашенному спасение, открывая его ноздри для обоняния аромата божественного знания, его уши – для слушания заповедей Божиих, его самые сокровенные сердечные чувства – для отклика».

Ответ на возражение 1. Делаемое при экзорцизме устраняет не грех, за который человек должен понести наказание после смерти, но – только то, что препятствует ему получить отпущение греха посредством таинства. Поэтому экзорцизм ничем не может помочь некрещеному человеку в случае его смерти.

Впрочем, Препозитивус говорит, что дети, умершие между экзорцизмом и крещением, ввергаются в меньшую тьму. Но это мнение не представляется истинным, поскольку эта тьма есть не что иное, как лишенность видения Бога, каковая не может быть большей или меньшей.

Ответ на возражение 2. Таинству присуще производить главное следствие, а именно благодать, отпускающую грех и восполняющую некоторые человеческие изъяны. Те же вещи, которые делаются при экзорцизме, этого не производят, но просто устраняют препятствия. Следовательно, они являются не таинствами, а обрядами.

Ответ на возражение 3. Достаточной для получения крестильной благодати расположенностью является вера и намерение – либо крестимого, если он взрослый, либо Церкви, если он ребенок. Те же вещи, которые делаются при экзорцизме, определены к устранению препятствий. Поэтому следствие крещения можно получить и без них.

Тем не менее, без какой-либо особой необходимости их опускать не должно. Когда же опасность минует, их надлежит исполнить, чтобы была соблюдена единовидность крещения. И при этом их исполнение после крещения не лишено пользы, поскольку следствию крещения можно препятствовать как до его получения, так и после.

Ответ на возражение 4. Из того, что делается после крещения в отношении крестимого, кое-что является не просто знаком, но производит следствие (например, помазание макушки, следствием которого является сохранение крестильной благодати), а кое-что не производит никакого следствия и является просто знаком (например, дарование крестимому белой одежды для обозначения обновления жизни).

Раздел 4

ТОЛЬКО ЛИ СВЯЩЕННИКУ ПОДОБАЕТ ПРОВОДИТЬ КАТЕХИЗАЦИЮ И ОБРЯД ЭКЗОРЦИЗМА НАД ТЕМ, КТО ПРИСТУПАЕТ К КРЕЩЕНИЮ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что проводить катехизацию и обряд экзорцизма над тем, кто приступает к крещению, подобает не только священнику. Ведь сказал же Дионисий, что очищать нечистых приличествует служителям церкви[1]. Но оглашенные, которые наставляются посредством катехизации, и одержимые, которые

очищаются посредством экзорцизма, являются, по словам того же Дионисия, нечистыми. Следовательно, катехизация и экзорцизм являются обязанностями не священников, а служителей.

Возражение 2. Далее, оглашенные наставляются в вере посредством Священного Писания, которое в церкви читают служители (так, Ветхий Завет излагается церковными чтецами, а Новый Завет читается дьяконами и иподьяконами). Катехизация, таким образом, приличествует служителям. Точно так же служителям, похоже, приличествует и экзорцизм. Ведь сказал же Исидор, что «экзорцисту надлежит знать экзорцируемого сердцем, налагая руки на одержимых и оглашенных во все время обряда экзорцизма». Следовательно, катехизация и экзорцизм не относятся к священническому служению.

Возражение 3. Далее, «катехизировать» есть то же, что и «наставлять», что, в свою очередь, означает «совершенствовать». Но последнее, по словам Дионисия, приличествует служению епископа[2]. Следовательно, оно не приличествует священническому служению.

Этому противоречит следующее: папа Николай I говорит: «Катехизацию собирающихся креститься должно возлагать на священников каждой церкви». И Григорий говорит: «Когда священники налагают руки на верных ради благодати экзорцизма, что еще они делают, как не изгоняют бесов?»[3].

Отвечаю: служитель соотносится со священником как вторичный и инструментальный действователь – с главным (на что указывает и само слово «служитель»). Затем, при осуществлении деятельности вторичный действователь ничего не делает без главного действователя. И при этом главный действователь нуждается в тем более возвышенном орудии, чем более величественной является его деятельность. Но деятельность священника при сообщении самого таинства является более величественной, чем при сообщении того, что предшествует таинству. Поэтому высшие служители, которых называют дьяконами, прислуживают священникам при сообщении самих таинств, в связи с чем Исидор говорит, что «обязанностью дьякона является помогать и обслуживать священников во всех обрядах таинств Христовых, а именно относящихся к крещению, конфирмации, дискосу и потиру». Низшие же служители помогают священнику при сообщении того, что предшествует таинствам: чтецы, например, при катехизации, а экзорцисты – при экзорцизме.

Ответ на возражение 1. Деятельность служителя в отношении нечистого является служебной и, так сказать, инструментальной, а священника – главной.

Ответ на возражение 2. Чтецам и экзорцистам надлежит катехизировать и экзорцировать не как главным служителям, а как тем, кто прислуживает священникам.

Ответ на возражение 3. Наставления бывают разными. Одно ведет к принятию веры; оно усваивается Дионисием епископам[4] и может быть возложено на любого проповедника и даже на любого верующего. Посредством другого человек наставляется в начатках веры и в том, как ему надлежит приуготовлять себя к принятию таинств; оно является обязанностью вторичных служителей и в первую очередь – священников. Третьим является наставление в модусе христианской жизни, и оно является обязанностью крестных. Четвертым является наставление в глубинах тайн веры и в совершенстве христианской жизни, и оно является должностной обязанностью епископов в силу их служения.

О ТАИНСТВЕ КОНФИРМАЦИИ

Далее нам надлежит рассмотреть таинство конфирмации, относительно которого наличествует двенадцать пунктов: 1) является ли конфирмация таинством; 2) о его материи; 3) сущностно ли необходимо для таинства, чтобы миро было предварительно освящено епископом; 4) о его форме; 5) полагает ли оно печать; 6) предполагает ли печать конфирмации наличие печати крещения; 7) сообщает ли оно благодать; 8) кто вправе получить это таинство; 9) через посредство какой части тела; 10) необходимо ли, чтобы кто-либо представлял миропомазываемого; 11) сообщается ли это таинство только епископами; 12) о его обряде.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ КОНФИРМАЦИЯ ТАИНСТВОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что конфирмация не является таинством. В самом деле, мы уже показали (64, 2), что действенность таинств зиждется на божественном учреждении. Но у нас нет никаких свидетельств об установлении конфирмации Христом. Следовательно, она не является таинством.

Возражение 2. Далее, таинства Нового Закона были предвозвещены в Старом Законе; так, апостол говорит, что «все крестились в Моисея в облаке и в море, и все ели одну и ту же духовную пищу, и все пили одно и то же духовное питие» (1 Кор. 10, 2 – 4). Но конфирмация не была предвозвещена в Ветхом Завете. Следовательно, она не является таинством.

Возражение 3. Далее, таинства определены к спасению человека. Но человек может быть спасен без конфирмации, поскольку крещеные и умершие до своей конфирмации дети спасаются. Следовательно, конфирмация не является таинством.

Возражение 4. Кроме того, посредством церковных таинств человек сообразуется с Создателем таинств, Христом. Но человек не может быть сообразован с Христом посредством конфирмации, поскольку нигде не сказано о миропомазании Христа.

Этому противоречит сказанное папой Мельхиадом епископам Испании: «Что касается того, о чем вы спрашивали, а именно

является ли возложение руки епископа большим таинством, чем крещение, то знайте, что оба они суть великие таинства».

Отвечаю: таинства Нового Закона определены к особым следствиям благодати, и потому каждому особому следствию благодати должно соответствовать и особое определенное к нему таинство. Затем, коль скоро чувственные и материальные вещи имеют сходство с вещами духовными и умопостигаемыми, то на основании того, что происходит в телесной жизни, мы можем схватывать то, что относится к жизни духовной. Но очевидно, что в телесной жизни присутствует некоторое особое совершенство, которое связано с тем, что человек достигает совершенного возраста и обретает способность исполнять совершенные действия, в связи с чем апостол говорит: «Как стал мужем, то оставил младенческое» (1 Кор. 13, 11). Так что помимо движения порождения, посредством которого человек получает жизнь тела, есть еще и движение роста, посредством которого человек достигает совершенного возраста. Поэтому при крещении человек получает духовную жизнь, каковая суть духовное возрождение, а при конфирмации человек, так сказать, достигает совершенного возраста духовной жизни. Поэтому папа Мельхиад говорит: «Сходящий в крестильные воды Святой Дух Своим излиянием приносит спасение, даруя в купели полноту невинности, а при конфирмации Он сообщает возрастание благодати. При крещении мы возрождаемся к жизни, а после крещения – укрепляемся». Отсюда понятно, что конфирмация является особым таинством.

Ответ на возражение 1. В отношении учреждения этого таинства существует три мнения. Некоторые утверждали, что это таинство было установлено не Христом или апостолами, а несколько позже одним из соборов. Другие придерживались мнения, что оно было установлено апостолами. Но этого допускать нельзя, поскольку учреждение нового таинства приличествует только той высшей власти, которая принадлежит Христу.

Поэтому нам надлежит говорить, что это таинство установил Христос, но путем не сообщения, а обетования, согласно сказанному [в Писании]: «Если Я не пойду, Утешитель не придет к вам, а если пойду, то пошлю Его к вам» (Ин. 16, 7). И так это потому, что этим таинством даруется полнота Святого Духа, которая не могла быть сообщена до воскресения и вознесения Христа, согласно сказанному [в Писании]: «Еще не было на них Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен» (Ин. 7, 39).

Ответ на возражение 2. Конфирмация является таинством полноты благодати, и потому в Старом Законе нет ничего, что бы

ей соответствовало, «ибо Закон ничего не довел до совершенства» (Евр. 7, 19).

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (65, 4), в определенном смысле для спасения нужны все таинства, но некоторые из них как такие, без которых спасение невозможно, а некоторые как такие, которые содействуют совершенству спасения. Конфирмация нужна для спасения именно в этом [последнем] смысле, хотя спасение возможно и без нее, если только она не опущена из презрения.

Ответ на возражение 4. Получающие конфирмацию, которая является таинством полноты благодати, сообразуются с Христом постольку, поскольку Он от момента Своего зачатия был «полон благодати и истины» (Ин. 1, 14). Эта полнота обнаружилась при Его крещении, когда «Дух Святой нисшел на Него в телесном виде» (Лк. 3, 22). В связи с этим читаем, что «Иисус, исполненный Духа Святого, возвратился от Иордана» (Лк. 4, 1). Кроме того, величию Создателя таинств, Христа, не приличествовало получение полноты благодати от таинства.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МИРО НАДЛЕЖАЩЕЙ МАТЕРИЕЙ ЭТОГО ТАИНСТВА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что миро не является надлежащей материей этого таинства. В самом деле, мы уж показали (1), что это таинство было установлено Христом, когда Он обещал Своим ученикам [послать к ним] Святого Духа. Но Он послал к ним Святого Духа без их миропомазания. Кроме того, и сами апостолы сообщали это таинство без использования мира посредством простого возложения рук, в связи с чем читаем, что апостолы «возложили руки на» новокрещеных, «и они приняли Духа Святого» (Деян. 8, 17). Следовательно, миро не является материей этого таинства, поскольку материя таинства является [для него] сущностно необходимой.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (65, 4), конфирмация некоторым образом совершенствует таинство крещения, и потому она должна быть сообразована с ним как совершенствование с тем, что совершенствуется. Но материей крещения является простой элемент, а именно вода. Следовательно, миро, которое делается из масла и благовонного бальзама, не является надлежащей материей этого таинства.

Возражение 3. Далее, масло используется в качестве материи этого таинства ради помазания. Но для помазания можно использовать любое масло, например ореховое или какое-то еще. Следовательно, в этом таинстве можно использовать не только оливковое масло.

Возражение 4. Кроме того, мы уже показали (66, 3), что вода является материей крещения потому, что она общедоступна. Но оливковое масло и тем более благовонный бальзам не имеют повсеместного распространения. Следовательно, делаемое из них миро не является надлежащей материей этого таинства.

Этому противоречат следующие слова Григория: «Да не посмеет никто из священников помазывать лоб крестимых младенцев священным миром». Следовательно, миро является материей этого таинства.

Отвечаю: миро является надлежащей материей этого таинства. В самом деле, как уже было сказано (1), в этом таинстве сообщается полнота Святого Духа ради придания присущей совершенному возрасту духовной силы. Затем, когда человек достигает совершенного возраста, он вступает в общение с другими, тогда как до той поры он живет частной жизнью, обращенной, так сказать, на самого себя. Но благодать Святого Духа обозначается маслом, по каковой причине о Христе сказано, что Он «помазан елеем радости» (Пс. 44, 8), поскольку исполнен дарами Святого Духа. Следовательно, масло является надлежащей материей этого таинства. Бальзам же добавляется в масло из-за распространяемого им благоухания, в связи с чем апостол говорит: «Мы – Христово благоухание Богу...» и так далее (2 Кор. 2, 15). И хотя есть немало других благовонных вещей, тем не менее, предпочтение отдано бальзаму как потому, что у него особое благоухание, так и потому, что он предохраняет от порчи. Поэтому [в Писании] сказано: «Как отличная смирна, распространила благоухание» (Сир. 24, 17).

Ответ на возражение 1. Христос Своею властью, посредством которой Он действует в таинствах, даровал апостолам действенность этого таинства, то есть полноту Святого Духа, без самого таинства, поскольку они получили «начаток Духа» (Рим. 8, 23). Однако кое-что из того, что связано с материей этого таинства, было чувственным образом явлено апостолам, когда они получали Святого Духа. В самом деле, то, что Святой Дух чувственно сошел на них в виде огня, отсылает нас к тому же значению, что и масло, за тем только исключением, что огонь

обладает активной силой, в то время как масло, являющееся материей и побудительной причиной огня, пассивной. Так надлежало быть потому, что благодать Святого Духа имела впоследствии излиться на других через посредство апостолов. Затем, Святой Дух почил на апостолах в виде языков, что отсылает к тому же значению, что и благовонный бальзам, за тем только исключением, что язык позволяет нам общаться с другими посредством речи, а бальзам – посредством аромата. Так надлежало быть потому, что, так сказать, апостолы исполнились Святым Духом как учителя веры, тогда как остальные верующие – как исполняющие то, в чем были наставлены.

То же самое можно сказать и о том случае, когда при возложении рук и проповедовании апостолов полнота Святого Духа зримым образом сошла на верующих, как вначале и на апостолов, в связи с чем Петр говорит: «Когда же начал я говорить, сошел на них Дух Святой (как и на нас вначале)» (Деян. 11, 15). В самом деле, там, где Бог чудесным образом являет зримые знаки, в чувственной материи таинства нет никакой необходимости.

Однако в большинстве случаев, когда никаких таких видимых знаков не было, апостолы при сообщении таинства использовали миро. Так, Дионисий говорит, что «есть и другое усовершающее священнодействие, которое началовожди наши», то есть апостолы, «называют таинством освящения мира»[1].

Ответ на возражение 2. Крещение даруется просто ради получения духовной жизни, и потому ему приличествует простая материя. Это же таинство сообщается ради получения полноты Святого Духа, действия Которого многообразны, согласно сказанному [в Писании]: «Она есть Дух» Святой, «единородный, многочастный» (Прем. 7, 22); и еще: «Дары различны, но Дух – один и тот же» (1 Кор. 12, 4). Следовательно, этому таинству приличествует составная материя.

Ответ на возражение 3. Те свойства масла, благодаря которым оно является знаком Святого Духа, скорее обнаруживаются в оливковом масле, чем в каком бы то ни было другом. Да и сама олива, вечнозеленое дерево, символизирует возрождение и милосердную деятельность Святого Духа.

Кроме того, именно это масло является маслом в собственном смысле этого слова и широко используется везде, где оно есть. Всякая же другая называемая маслом жидкость получила это имя по причине схожести с этим маслом и используется, как правило, в случае отсутствия оливкового масла. Поэтому в этом и некоторых других таинствах используется только оливковое масло.

Ответ на возражение 4. Крещение является абсолютно не-

обходимым таинством, и потому его материя должна быть всегда под рукой. Что же касается материи не столь необходимого таинства, то будет вполне достаточно, если разослать ее во все концы мира не составляет большого труда.

Раздел 3

СУЩНОСТНО ЛИ НЕОБХОДИМО ДЛЯ ЭТОГО ТАИНСТВА, ЧТОБЫ ЯВЛЯЮЩЕЕСЯ ЕГО МАТЕРИЕЙ МИРО БЫЛО ПРЕДВАРИТЕЛЬНО ОСВЯЩЕНО ЕПИСКОПОМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что предварительное освящение епископом материи этого [таинства], мира, не является для этого таинства сущностно необходимым. В самом деле, крещение, посредством которого даруется полное отпущение грехов, не уступает по своей действенности этому таинству. Но хотя крестильная вода определенным образом благословляется перед использованием ее при крещении, тем не менее, это не является сущностно необходимым для таинства, поскольку в экстренных случаях без этого можно обойтись. Следовательно, предварительное освящение епископом мира для рассматриваемого таинства тоже не является сущностно необходимым.

Возражение 2. Далее, не должно дважды освящать одно и то же. Но материя таинства освящается при самом сообщении таинства посредством словесной формы, в связи с чем Августин говорит: «Слово соединяется со стихией и образуется таинство»[2]. Следовательно, освящать миро до сообщения таинства не должно.

Возражение 3. Далее, всякое используемое в таинствах освящение определено к дару благодати. Но составленная из масла и благовонного бальзама чувственная материя невосприимчива к благодати. Следовательно, ее освящать не должно.

Этому противоречат следующие слова папы Иннокентия I: «Священники при крещении могут помазывать крестимых предварительно освященным епископом миром, однако им не дозволено осенять этим маслом лоб, что приличествует делать только епископу при даровании им Утешителя». Но это делается именно в рассматриваемом таинстве. Следовательно, для этого таинства сущностно необходимо предварительное освящение епископом его материи.

Отвечаю: как мы уже показали (64, 3), полное освящение таинств производится Христом. Однако должно иметь в виду, что Христос сообщил [только] некоторые таинства из тех, которые обладают телесной материей, а именно крещение и евхаристию. Поэтому материя этих таинств обрела некую способность к совершенствованию этих таинств от самого акта сообщившего их Христа. На это указывает Златоуст, говоря, что «никогда бы воды крещения не помогли верующим очиститься от грехов, если бы не были освящены касанием тела нашего Господа». И точно так же Сам Господь «взял хлеб и, благословив... также и чашу...» (Лк. 22, 19, 20). По этой причине материя этих таинств не нуждается в каком-либо предварительном благословении, поскольку достаточно одного благословения Христа, а если и используется то или иное благословение, то не по необходимости, а ради торжественности таинства. Однако Христос не сообщал видимого помазания, чтобы не было умалено то невидимое помазание, которым Он был «помазан... более соучастников» Своих (Пс. 44, 8). Поэтому благословение мира, святого елея и масла для соборования предшествует их использованию в таинствах.

Сказанного достаточно для **ответа на возражение 1**.

Ответ на возражение 2. Объекты этих освящений мира разнятся. Ведь как орудие получает инструментальную силу двояким образом: когда оно получает форму орудия и когда оно приводится в движение действователем, точно так же и материя таинств нуждается в двояком освящении: посредством одного она становится пригодной для таинства, а посредством другого она применяется для производства следствия.

Ответ на возражение 3. Телесная материя восприимчива к благодати, но не как субъект благодати, а как орудие благодати, о чем уже было сказано (62, 3). И эта материя таинств освящается либо Христом, либо епископом, который в Церкви олицетворяет Христа.

Раздел 4

ПРАВИЛЬНОЙ ЛИ ЯВЛЯЕТСЯ [СЛОВЕСНАЯ] ФОРМА ЭТОГО ТАИНСТВА: «ЗНАМЕНУЮ ТЕБЯ КРЕСТНЫМ ЗНАМЕНИЕМ...» И ТАК ДАЛЕЕ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что [словесная] форма этого таинства: «Знаменую тебя крестным знамением и утверждаю тебя

помазанием спасения, во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь», является ненадлежащей. В самом деле, таинства мы унаследовали от Христа и апостолов. Однако Христос не устанавливал эту форму, и при этом нигде не сказано о том, что ее использовали апостолы. Следовательно, такая форма не приличествует этому таинству.

Возражение 2. Далее, подобно тому, как таинство повсюду одинаково, точно так же должна быть одинаковой и форма, поскольку все получает свое единство и бытие от своей формы. Но эта форма используется не всеми; так, некоторые говорят: «Утверждаю тебя помазанием освящения». Следовательно, вышеупомянутая форма не приличествует этому таинству.

Возражение 3. Далее, мы уже показали (2), что это таинство должно быть сообразовано с крещением как совершенствование с тем, что совершенствуется. Однако в [словесной] форме крещения нет никакого упоминания ни о знамении и кресте Христа, хотя при крещении, по словам апостола, человек умирает с Христом (Рим. 6, 3 – 8), ни о следствии, каковым является спасение, хотя крещение необходимо для спасения. Кроме того, в крестильной форме имеет место только одно действие, которое крестящий обозначает словами: «Я крещу тебя», чего нельзя сказать о рассматриваемой нами форме. Следовательно, она не является надлежащей формой этого таинства.

Этому противоречит авторитет Церкви, которая всегда использует эту [словесную] форму.

Отвечаю: вышеупомянутая форма приличествует этому таинству. В самом деле, подобно тому, как форма естественной вещи сообщает ей ее вид, точно так же форма таинства должна содержать в себе все, что относится к виду таинства. Затем, из того, что уже было сказано (2), очевидно, что в этом таинстве сообщается Святой Дух ради укрепления в духовной борьбе. Поэтому для этого таинства необходимы три вещи, и все они содержатся в вышеупомянутой форме. Первой из них является причина сообщения полноты духовной силы, каковой причиной является Пресвятая Троица, и она обозначена словами: «Во имя Отца...» и так далее. Второй является духовная сила, даруемая человеку ко спасению посредством видимой материи таинства, и о ней упоминают слова: «Утверждаю тебя помазанием спасения». Третьей является знак, который получает сражающийся, как это имеет место в телесном бою, когда солдаты отмечаются знаком своего командира. К этому знаку, с которым, так сказать, одержал

победу наш Царь, относятся слова: «Знаменую тебя крестным знамением».

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано (2), подчас следствие этого таинства, то есть полнота Святого Духа, сообщалось посредством апостольского служения, сопровождаемого некоторыми видимыми знаками, чудесно соделанными Богом, Который может даровать следствие таинства без самого таинства. В таких случаях не было никакой необходимости ни в материи, ни в форме этого таинства. С другой стороны, иногда они сообщали это таинство как служители таинства, и тогда они использовали материю и форму согласно заповеди Христа. Ведь апостолы при сообщении таинств соблюдали немало такого, что не нашло отражения в общеизвестных священных текстах. В связи с этим Дионисий в конце своего трактата «О церковной иерархии» говорит: «Что же касается совершительных призываний, то непозволительно истолковывать их письменно и таинственное значение их, равно как и совершаемые через них Богом действия, выводить из тайны к общеизвестности. По чину нашего священного предания мы узнаем их из тайных наставлений»[3]. Поэтому апостол, рассуждая о службе евхаристии, пишет: «Прочее устрою, когда приду» (1 Кор. 11, 34).

Ответ на возражение 2. Причиной спасения является святость. Поэтому независимо от того, говорим ли мы помазание «спасения» или «освящения», мы говорим одно и то же.

Ответ на возражение 3. Крещение является возрождением к духовной жизни, которую человек проживает внутренне. Поэтому в крестильной форме упомянуто только одно действие, относящееся к освящаемому человеку. Это же таинство определено не только к внутреннему освящению человека, но и к укреплению его в его внешней борьбе. Поэтому помимо упоминания о внутреннем освящении, выраженном словами: «Утверждаю тебя помазанием спасения», человек означается внешне крестным знамением для внешней духовной борьбы, на что указывают слова: «Знаменую тебя крестным знамением».

Затем, само слово «крещение», которое означает «очищение», указывает и на материю, каковой является вода очищения, и на следствие, каковым является спасение. В то же время слово «конфирмация» на них не указывает, и потому их следует упомянуть отдельно.

Кроме того, мы уже показали (66, 5), что местоимение «я» в крестильной форме не является обязательным, поскольку оно подразумевается глаголом от первого лица. То же, что его добавляют, связано с желанием выразить намерение. Однако это не столь

уж и важно для конфирмации, которая сообщается только совершеннейшими служителями, о чем мы поговорим ниже (11).

Раздел 5

ПОЛАГАЕТ ЛИ ТАИНСТВО КОНФИРМАЦИИ ПЕЧАТЬ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что таинство конфирмации не полагает печать. В самом деле, печать является отличительным знаком. Но таинство конфирмации не отличает человека ни от неверующих, поскольку это делает следствие крещения, ни от других верующих, поскольку это таинство определено к духовной борьбе, которая обязательна для всех верующих. Следовательно, это таинство не полагает духовную печать.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (63, 2), печать является духовной силой. Затем, сила бывает активной или пассивной. Но активная сила таинств сообщается таинством ординации, а пассивная, или восприимчивая, сила – таинством крещения. Следовательно, таинство конфирмации не полагает какую-либо духовную печать.

Возражение 3. Далее, при обрезании, которое является телесным знаком, никакой духовный знак не полагается. Но в этом таинстве полагается телесный знак, когда на челе человека миром полагается крестное знамение. Следовательно, это таинство не полагает духовную печать.

Этому противоречит следующее: печать полагается каждым неповторяющимся таинством. Но это таинство не повторяется; так, Григорий II говорит: «Что же до того человека, который был повторно миропомазан епископом, то подобное повторение должно запретить». Следовательно, конфирмация полагает печать.

Отвечаю: как уже было сказано (63, 2), печать – это духовная сила, определенная к некоторым священным действиям. Затем, мы уже показали (1; 65, 1), что крещение является духовным возрождением к христианской жизни, тогда как конфирмация – некоторым духовным ростом, благодаря которому человек достигает совершенного духовного возраста. Но на примере телесной жизни мы видим, что действие, приличествующее человеку сразу же после рождения, отличается от действия, приличествующего ему по достижении совершенного возраста. Поэтому посредством таинства конфирмации человек получает духовную силу в отношении священных действий, отличающихся от тех, в отношении которых

он получил силу при крещении. В самом деле, при крещении он получает силу делать то, что относится к его собственному спасению, поскольку его жизнь протекает внутри его самого, тогда как при конфирмации он получает силу делать то, что относится к духовной борьбе с врагами веры. Это со всей очевидностью показано нам на примере апостолов, которые вначале, еще не получив полноты Святого Духа, «вошли в горницу, где и пребывали... в молитве» (Деян. 1, 13, 14), тогда как впоследствии они вышли и не боялись исповедовать свою веру публично, даже перед лицом врагов христианской веры. Отсюда понятно, что таинство конфирмации полагает печать.

Ответ на возражение 1. Все обязаны вести духовную борьбу с нашими невидимыми врагами. Но бороться с видимыми врагами, а именно с гонителями веры, исповедуя имя Христа, приличествует прошедшим конфирмацию, то есть духовно возмужалым, согласно сказанному [в Писании]: «Я написал вам, юноши, потому что вы сильны, и слово Божие пребывает в вас, и вы победили лукавого» (1 Ин. 2, 14). Поэтому печать конфирмации – это отличительный знак не между неверующими и верующими, а между духовно взрослыми и теми, о которых сказано: «Как новорожденные младенцы» (1 Петр. 2, 2).

Ответ на возражение 2. Все таинства являются заявлением веры. Поэтому как получающий крещение обретает силу свидетельствовать о своей вере посредством причащения другим таинствам, так и получающий конфирмацию обретает силу публично исповедать свою веру посредством слов, некоторым образом «по чину».

Ответ на возражение 3. Таинства Старого Закона названы «относящимися до плоти» (Евр. 9, 10), поскольку они, так сказать, ничего не соделывали внутренне. Поэтому при обрезании знак полагался не в душе, а только на теле. Но при конфирмации, таинстве Нового Закона, духовный знак полагается одновременно со знаком телесным.

Раздел 6

ПРЕДПОЛАГАЕТ ЛИ ПЕЧАТЬ КОНФИРМАЦИИ НАЛИЧИЕ ПЕЧАТИ КРЕЩЕНИЯ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что печать конфирмации не предполагает обязательного наличия печати крещения. В самом деле, таинство конфирмации определено к публичному исповеданию веры Христовой. Но многие и до своего крещения публично ис-

поведали веру Христову и даже проливали за нее свою кровь. Следовательно, печать конфирмации не предполагает наличия печати крещения.

Возражение 2. Далее, нет никаких письменных свидетельств о том, что апостолы были крещены, но только сказано, что «Сам Иисус не крестил – а ученики Его» (Ин. 4, 2). Однако впоследствии они приняли конфирмацию от сошедшего [на них] Святого Духа. Следовательно, точно так же и другие могут принять конфирмацию до своего крещения.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано, что «когда Петр еще продолжал эту речь, Святой Дух сошел на всех, слушавших слово... и слышали их говорящими языками», после чего он «велел им креститься» (Деян. 10, 22 – 48). Следовательно, точно так же и другие могут принять конфирмацию до своего крещения.

Этому противоречит следующее: Рабан [Мавр] говорит: «Наконец, крещеному посредством возложения руки первосвященника дается Утешитель, дабы крещеный был укреплен Святым Духом для оглашения своей веры».

Отвечаю: печать конфирмации предполагает обязательное наличие печати крещения, так что если некрещеный примет конфирмацию, то не получит ничего, и потому должен будет вновь принять конфирмацию после своего крещения. И так это потому, что, как явствует из вышесказанного (1), конфирмация соотносится с крещением как рост – с рождением. Но очевидно, что никто не может достигнуть совершенного возраста, если прежде не будет рожден, и точно так же если человек не крестится, то не может принять таинство конфирмации.

Ответ на возражение 1. Божественная сила не ограничивается таинствами. Поэтому человек может получить духовную силу для публичного исповедания веры Христовой без получения таинства конфирмации, равно как может и без крещения получить отпущение грехов. Однако подобно тому, как никто не может получить следствие крещения без желания креститься, точно так же никто не может получить следствие конфирмации без желания принять конфирмацию, притом что человек может иметь это [желание] и до своего крещения.

Ответ на возражение 2. Как говорит Августин, «из слов Господа: "Омытому нужно только ноги умыть" (Ин. 13, 10), мы заключаем, что Петр и другие ученики Христа были крещены – либо крещением Иоанна, как полагают иные, либо же, что представляется более вероятным, [крещением] Христа, Который не отказывался

руководить крещением, чтобы, имея служителей, с их помощью крестить других».

Ответ на возражение 3. Слушавшие проповедь Петра чудесным образом получили не таинство конфирмации, а его следствие. Ведь мы уже показали, что следствие конфирмации может быть даровано человеку до его крещения, тогда как само таинство – нет. И как следствие конфирмации, каковое суть духовная сила, предполагает наличие следствия крещения, каковое суть оправдание, точно так же и таинство конфирмации предполагает наличие таинства крещения.

Раздел 7

ДАРУЕТСЯ ЛИ В ЭТОМ ТАИНСТВЕ ОСВЯЩАЮЩАЯ БЛАГОДАТЬ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в этом таинстве не даруется освящающая благодать. В самом деле, освящающая благодать определена против греха. Но это таинство, как мы уже показали (6), сообщается только крещеному, который очищен от греха. Следовательно, в этом таинстве не даруется освящающая благодать.

Возражение 2. Далее, в освящающей благодати больше всего нуждаются грешники, которые могут быть оправданы только ею. Таким образом, если бы в этом таинстве даровалась освящающая благодать, то, похоже, его нужно было бы сообщать пребывающим в грехе. Однако это совсем нет так.

Возражение 3. Далее, освящающая благодать определена только к одному следствию, и потому вид у нее может быть только один. Но в одном и том же субъекте не может наличествовать две формы одного и того же вида. Следовательно, коль скоро человек получает освящающую благодать при крещении, то дело представляется так, что при конфирмации, которая сообщается только крещеным, освящающая благодать не даруется.

Этому противоречат следующие слова папы Мельхиада: «Святой Дух дарует в купели полноту невинности, а при конфирмации Он сообщает возрастание благодати».

Отвечаю: в этом таинстве, как уже было сказано (1), крещеному для его укрепления дается Святой Дух, как Он был дан

апостолам в день Пятидесятницы, о чем читаем во второй [главе] «Деяний апостолов», и как Он был дан крещеным, на которых апостолы возложили руки, как сказано в восьмой [главе] «Деяний апостолов». Но еще в первой части мы доказали (I, 43, 3), что Святой Дух не посылается и не дается без освящающей благодати. Отсюда очевидно, что в этом таинстве даруется освящающая благодать.

Ответ на возражение 1. Освящающая благодать, действительно, устраняет грех, однако она обусловливает и другие следствия, поскольку ее достаточно для того, чтобы шаг за шагом вести человека к жизни вечной. Поэтому Павлу было сказано: «Довольно для тебя благодати Моей» (2 Кор. 12, 9); и сам он говорит о себе: «Благодатию Божиею есмь то, что есмь» (1 Кор. 15, 10). Следовательно, освящающая благодать сообщается не только для отпущения греха, но и для возрастания и утверждения в праведности. И именно так она даруется в этом таинстве.

Ответ на возражение 2. Как явствует из самого имени этого таинства, оно сообщается ради «утверждения» в том, что уже есть. Следовательно, его нельзя сообщать тому, кто не находится в состоянии благодати. Поэтому оно не сообщается некрещеным, а также тем взрослым грешникам, которые не были возрождены покаянием. В связи с этим в постановлении Орлеанского собора сказано, что «люди должны подойти к конфирмации через пост и исповедание своих грехов, чтобы, очистившись, они смогли принять дар Святого Духа». К тому же рассматриваемое таинство совершенствует следствие не только крещения, но и покаяния, поскольку благодаря сообщаемой этим таинством благодати покаявшийся получает более полное отпущение своих грехов. Но если кто-либо из подступающих [к этому таинству] взрослых находится в состоянии греха, который им не осознан, или раскаяние в котором несовершенно, то благодаря даруемой в этом таинстве благодати он [все равно] получит отпущение своих грехов.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (62, 2), благодать таинств добавляет к освящающей благодати в широком смысле этого слова нечто такое, что производит особое следствие, к которому определено [то или иное] таинство. Таким образом, с точки зрения благодати в широком смысле слова даруемая в этом таинстве благодать не отличается от той, что даруется при крещении, но [просто] укрепляет то, что уже есть. С другой стороны, если понимать благодать как добавляющую что-то сверх того, что уже есть, то тогда каждая благодать отличается по виду от другой.

Раздел 8

ВСЕМ ЛИ НАДЛЕЖИТ СООБЩАТЬ ЭТО ТАИНСТВО?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что это таинство нельзя сообщать всем. В самом деле, как мы уже показали (1), это таинство предлагается для дарования некоторого превосходства. Но не все обладают тем, что приличествует превосходству. Следовательно, это таинство нельзя сообщать всем.

Возражение 2. Далее, посредством этого таинства человек духовно подвигается к совершенному возрасту. Но совершенный возраст несовместим с детством. Следовательно, по крайней мере, детям его сообщать нельзя.

Возражение 3. Далее, как сказал папа Мельхиад, «после крещения мы укрепляемся к битве». Но женщины не способны биться по причине слабости их пола. Следовательно, женщинам сообщать это таинство нельзя.

Возражение 4. Кроме того, папа Мельхиад говорит: «Приносимой духовным возрождением пользы достаточно для тех, которые находятся на пороге смерти, однако стремящиеся к победе нуждаются в благодати конфирмации. Ведь тех, кому уготованы борения и битвы мира сего, конфирмация вооружает и укрепляет. А те, которым предстоит умереть, сохранив незапятнанной приобретенную при крещении невинность, утверждаются смертью, поскольку по смерти никто не грешит». Выходит, что это таинство нельзя сообщать находящимся на пороге смерти и, следовательно, его нельзя сообщать всем.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, что нисшедший Святой Дух «наполнил весь дом», что является обозначением Церкви, а ниже добавлено, что «исполнились все Духа Святого» (Деян. 2, 2, 4). Но это таинство сообщается для того, чтобы мы получили эту полноту. Следовательно, его надлежит сообщать всем членам Церкви.

Отвечаю: как уже было сказано, посредством этого таинства человек духовно подвигается к совершенному возрасту. Затем, целью природы является достижение каждым рожденным плотски совершенного возраста, однако этому подчас препятствует тленность тела, обусловливающая преждевременную смерть. Но целью Бога тем более является приведение всего к совершенству – ведь и природа, будучи Его замыслом, причастна этой

цели, по каковой причине [в Писании] сказано, что «совершенны дела Его» (Вт. 32, 4). Затем, душа, с которой связаны духовное рождение и совершенный духовный возраст, бессмертна, и потому она может как духовно родиться в старости, так и достичь совершенного [духовного] возраста в юности или детстве (поскольку различные возрасты тела не затрагивают души). Следовательно, это таинство должно сообщать всем.

Ответ на возражение 1. Это таинство предлагается для дарования некоторого превосходства не так, как это имеет место в случае таинства ординации, а именно одного человека над другим, но – человека над самим собой (ведь один и тот же человек по достижении зрелости превосходит самого себя в свою бытность подростком).

Ответ на возражение 2. Как мы уже сказали, возраст тела не затрагивает души. Следовательно, человек даже в детстве может достичь совершенства духовного возраста, в связи с чем читаем: «Не в долговечности честная старость и не числом лет измеряется» (Прем. 4, 8). Поэтому мы знаем немало детей, которые, будучи укреплены Святым Духом, данным им, отважно сражались и даже проливали кровь за Христа.

Ответ на возражение 3. Как говорит Златоуст, «на мирские ратоборства, требующие известного и возраста, и пола, и звания, не допускают ни рабов, ни женщин, ни стариков, ни детей; но на небесных ристалищах поприще со всей свободой открыто для всякого звания, для всякого возраста и для всякого пола»[4]. А еще он говорит, что «в очах Божиих борются и жены, ибо многие жены вели духовную войну с мужеской храбростью: иные, претерпевая муки, ничем в отваге не уступали мужам, а иные выказали силу даже большую, чем мужи». Следовательно, женщинам должно сообщать это таинство.

Ответ на возражение 4. Как мы уже говорили, душа, с которой связан духовный возраст, бессмертна. Поэтому это таинство должно сообщать и тем, кто находится на пороге смерти, чтобы они по воскресении предстали совершенными, согласно сказанному [в Писании]: «Доколе все придем в единство веры... в меру полного возраста Христова» (Еф. 4, 13). В связи с этим Гуго Сен-Викторский говорит: «То, что некоторые подчас уходят из этой жизни без принятия конфирмации, представляется весьма опасным» (не потому, что этим они обрекают себя на погибель, за исключением, конечно, тех случаев, когда речь идет о небрежении, а потому, что это наносит урон их совершенству). Поэтому даже умершие после конфирмации дети обретают большую славу, равно как и здесь внизу они получают большую благодать. Что

же касается приведенной цитаты, то ее должно понимать в том смысле, что умирающие не нуждаются в этом таинстве в отношении опасностей нынешних битв.

Раздел 9

ПРАВИЛЬНО ЛИ ПРОИЗВОДИТЬ ЭТО ТАИНСТВО НА ЧЕЛЕ ЧЕЛОВЕКА?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что это таинство неправильно производить на челе человека. В самом деле, мы уже показали (65, 3), что это таинство совершенствует крещение. Но таинство крещения сообщается человеку на всем его теле. Следовательно, неправильно производить это таинство только на челе.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (1), это таинство сообщается ради духовной силы. Но духовная сила находится по преимуществу в сердце. Следовательно, это таинство нужно производить скорее не на челе, а на сердце.

Возражение 3. Далее, это таинство сообщается человеку для того, чтобы он мог свободно исповедать веру Христа. Но [в Писании] сказано, что «устами исповедуют ко спасению» (Рим. 10, 10). Следовательно, это таинство нужно производить скорее не на челе, а на устах.

Этому противоречат следующие слова Рабана [Мавра]: «Крещеного священник помазывает миром на макушке, а епископ – на лбу».

Отвечаю: как уже было сказано (1), в этом таинстве человек получает Святого Духа для укрепления в духовной борьбе, чтобы он мог смело исповедать веру Христову даже перед лицом гонителей этой веры. Поэтому его надлежит знаменовать крестным знамением на лбу миром по двум причинам. Во-первых, потому, что он знаменуется крестным знамением как солдат – знаком своего командира, каковой [знак] должен быть очевиден и однозначен. Но лоб, который почти всегда открыт, является самой заметной частью человеческого тела. Поэтому утверждаемый помазывается миром на лбу для того, чтобы он мог показывать всем, что он – христианин (так и апостолы после получения Святого Духа открылись людям, тогда как до этого они скрыто пребывали в горнице).

Во-вторых, потому, что свободно исповедать имя Христово

человеку препятствуют две вещи: страх и стыд. Но тот и другой в первую очередь отражается на челе – как по причине близости воображения, так и потому, что [жизненный] дух восходит от сердца ко лбу, в связи с чем «от стыда краснеют, а от страха бледнеют»[5]. Поэтому человек знаменуется миром для того, чтобы исповедать имя Христово ему не препятствовали ни страх, ни стыд.

Ответ на возражение 1. Посредством крещения мы возрождаемся к духовной жизни, которая принадлежит всему человеку. Посредством же конфирмации мы укрепляемся к битве, и связанный с нею знак нужно носить на самом видном месте, челе.

Ответ на возражение 2. Начало мужества находится в сердце, но знак его видим на лбу, в связи с чем читаем: «Вот, Я сделал... твое чело крепким против их лба» (Иез. 3, 8). Поэтому таинство евхаристии, посредством которого человек утверждается в самом себе, связано с сердцем, согласно сказанному [в Писании]: «И хлеб, который укрепляет сердце человека» (Пс. 103, 15). Но таинство конфирмации необходимо как знаменующее мужество в отношении других, и потому оно производится на челе.

Ответ на возражение 3. Это таинство сообщается для того, чтобы мы могли исповедать свободно, а не для того, чтобы мы могли просто исповедать, поскольку последнее является следствием крещения. Поэтому оно производится не на устах, а на челе, на котором также проявляются признаки тех страстей, которые препятствуют свободному исповеданию.

Раздел 10

НЕОБХОДИМО ЛИ, ЧТОБЫ КТО-ЛИБО ПРЕДСТАВЛЯЛ МИРОПОМАЗЫВАЕМОГО?

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что миропомазываемый не нуждается в том, чтобы его кто-либо представлял. В самом деле, это таинство сообщается не только детям, но и взрослым. Однако взрослые могут представлять себя сами. Следовательно, представление их кем-то другим выглядит нелепо.

Возражение 2. Далее, тот, кто уже принадлежит Церкви, обладает свободным доступом к князю Церкви, то есть епископу. Но это таинство, как было показано выше (6), сообщается только крещеным, которые уже являются членами Церкви. Следовательно, похоже, что для получения этого таинства никто не нуждается в том, чтобы его приводил к епископу кто-то другой.

Возражение 3. Далее, это таинство сообщается ради придания духовной силы, которая в мужчинах действеннее, чем в женщинах, согласно сказанному [в Писании]: «Кто найдет добродетельную жену?» (Прит. 31, 10). Следовательно, по крайней мере, женщина не должна представлять мужчину при конфирмации.

Этому противоречат следующие слова папы Иннокентия, которые приведены в «Декреталиях»: «Если кто-либо примет чужого ребенка из священной купели или представит его при конфирмации...» и так далее. Следовательно, подобно тому, как крещаемому требуется крестный, точно так же миропомазываемому требуется представляющий.

Отвечаю: как уже было сказано (1), это таинство сообщается человеку для укрепления в духовной борьбе. Но как новорожденный нуждается в том, чтобы кто-либо научил его общепринятому поведению, согласно сказанному [в Писании]: «Если мы, будучи наказываемы плотскими родителями нашими, боялись их» (Евр. 12, 9), точно так же и те, кто избран для борьбы, нуждаются в наставниках, чтобы те научили их, как нужно вести борьбу (ведь и для ведения здешних войн для руководства назначаются генералы и капитаны). Поэтому рядом с получающим это таинство должен находиться тот, кто его представляет, чтобы обучить его, так сказать, правилам [предстоящей] борьбы.

И точно так же, коль скоро это таинство, как мы уже показали (2), дарует человеку совершенство духовного возраста, приступающему к этому таинству как еще духовно слабому и малолетнему должно поддерживаться другим.

Ответ на возражение 1. Хотя миропомазываемый может быть взрослым телесно, однако он все еще не является взрослым духовно.

Ответ на возражение 2. Хотя крещеный и является членом Церкви, однако он еще не зачислен в христианское воинство. Поэтому он приводится к командующему этой армией епископу тем, кто в христианское воинство уже зачислен (ведь тот, кто еще не миропомазан, не вправе при конфирмации представлять другого).

Ответ на возражение 3. Согласно сказанному [апостолом], в Иисусе Христе «нет мужеского пола, ни женского» (Гал. 3, 28). Поэтому представляет ли миропомазываемого мужчина или женщина не имеет никакого значения.

Раздел 11

ТОЛЬКО ЛИ ЕПИСКОП ВПРАВЕ СООБЩАТЬ ЭТО ТАИНСТВО?

С одиннадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что сообщать это таинство вправе не только епископ. Так, Григорий в письме к епископу Януарию говорит: «До нас дошли слухи, что некоторые возмущены тем, что мы запретили священникам помазывать миром крещеных. Однако в этом мы следовали древней традиции нашей Церкви; впрочем, чтобы унять излишне сильное беспокойство, мы дозволяем священникам в тех случаях, когда епископ отсутствует, помазывать крещеного миром на лбу». Но то, что присуще таинству, не может быть отменено ради унятия возмущений. Следовательно, похоже, что нет никакой необходимости в том, чтобы это таинство сообщалось епископом.

Возражение 2. Далее, таинство крещения, похоже, действенней таинства конфирмации, поскольку оно дарует полное отпущение грехов и со стороны вины, и со стороны наказания, в то время как это таинство – не дарует. Но простой священник посредством своего служения может сообщать таинство крещения, а в случае необходимости окрестить может всякий, в том числе и не имеющий духовного сана. Следовательно, нет никакой необходимости в том, чтобы это таинство сообщал епископ.

Возражение 3. Далее, макушка, которая, по словам лекарей, является местонахождением разума (точнее, «частного разума», а именно «мыслительной способности»), возвышенней лба, который является местонахождением воображения. Но простой священник может помазывать крещаемому миром макушку. Следовательно, он тем более может производить относящееся к этому таинству помазание миром лба.

Этому противоречит следующее: папа Евсевий говорит: «Таинство возложения руки должно проводиться с великим благоговением и не может сообщаться никем помимо первосвященников. Ибо мы не знаем примера, чтобы в апостольские времена оно сообщалось кем-либо помимо самих апостолов, и потому оно не может быть исполнено кем-либо помимо тех, кто на это уполномочен, ни законно, ни действенно. А если кто-либо осмелится поступить иначе, то сделанное им, не имея законной силы, не будет являться таинством Церкви». Следовательно, это

таинство, которое называется «таинством возложения руки», должно сообщаться только епископом.

Отвечаю: предназначением высшего акта или силы является окончательное завершение любого дела; так, низшие ремесленники подготавливают материю, те, кто повыше, придают форму, а наивысшим из всех является тот, кто будет использовать [сделанное], что является целью созданных искусством вещей (например, написанное секретарем письмо подписывается его нанимателем). Но верные Христовы – это дело Божие, согласно сказанному [в Писании]: «Вы... Божие строение» (1 Кор. 3, 9); а еще они – «письмо», которое написано «Духом Бога» (2 Кор. 3, 2, 3). Но таинство конфирмации является, так сказать, окончательным завершением таинства крещения (в том смысле, что посредством крещения человек встраивается в духовную жизнь и пишется как своего рода духовное письмо, тогда как посредством таинства конфирмации он подобно законченному строению освящается как храм Духа Святого и подобно законченному письму подписывается крестным знамением). Поэтому сообщение этого таинства оставлено за обладающими высшей церковной властью епископами подобно тому, как в ранней Церкви полнота Святого Духа давалась апостолами, чье место [сегодня] заступили епископы. В связи с этим папа Урбан I сказал: «Все верующие, чтобы стать совершенными христианами, должны после крещения получить Духа Святого посредством возложения руки епископа».

Ответ на возражение 1. В Церкви папа обладает полнотой власти, дающей ему право уполномочивать представителей того или иного низшего сана делать то, что приличествует представителям более высокого сана; так, он может дать разрешение священникам назначать церковных прислужников, что относится к епископским полномочиям. И в силу этой полноты своей власти папа римский святой Григорий дозволил простым священникам сообщать это таинство до тех пор, пока не утихнет злословие.

Ответ на возражение 2. Таинство крещения действенней этого таинства в отношении устранения зла, поскольку оно суть духовное рождение, которое состоит в изменении от небытия к бытию. Однако это таинство более действенно в отношении достижения блага, поскольку оно суть духовное возрастание от несовершенного бытия к совершенному, по каковой причине это таинство вверено более совершенному служителю.

Ответ на возражение 3. Как говорит Рабан [Мавр], «крещеного священник помазывает миром на макушке, а епископ – на

лбу, дабы первое помазание могло символизировать некоторое схождение Святого Духа для освящения домостроительства Божия, а второе также могло наставить нас в том, что благодать того же Святого Духа семикратно нисходит на человека во всей полноте святости, ведения и добродетели». Таким образом, это помазание сохранено за епископами не потому, что прилагается к более возвышенной части тела, а по причине наличия более могущественного следствия.

Раздел 12

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НАДЛЕЖАЩИМ ОБРЯД ЭТОГО ТАИНСТВА?

С двенадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что обряд этого таинства не является надлежащим. В самом деле, таинство крещения, как мы уже показали (65, 3), является более необходимым. Но для крещения установлены некоторые времена, например Пасха и Пятидесятница. Следовательно, и для этого таинства должно быть установлено некоторое определенное время.

Возражение 2. Далее, для этого таинства, как и для таинства крещения, необходима набожность сообщающего и принимающего. Но в случае таинства крещения нет никакой необходимости в том, чтобы его сообщению или принятию предшествовал пост. Следовательно, постановление Орлеанского собора о том, что «люди должны подойти к конфирмации через пост», и постановление собора в Мо о том, что «не постившиеся епископы не вправе давать Святого Духа с возложением руки», являются неуместными.

Возражение 3. Далее, мы уже показали (3), что миро знаменует полноту Святого Духа. Но полнота Святого Духа, как сказано во второй [главе] «Деяний апостолов», была дана верным Христовым в день Пятидесятницы. Следовательно, миро надлежит смешивать и благословлять не в Чистый четверг, а в день Пятидесятницы.

Этому противоречит то, что [этот обряд] используется руководимой Святым Духом Церковью.

Отвечаю: Господь дал обетование Своим верным, сказав: «Где двое или трое собраны во имя Мое – там Я посреди них» (Мф. 18, 20). В связи с этим мы можем со всей уверенностью утверждать,

что рукоположения Церкви направляются мудростью Христа, из чего следует вывод, что соблюдаемые Церковью в этом и других таинствах обряды являются надлежащими.

Ответ на возражение 1. Как сказал папа Мельхиад, «эти два таинства», а именно крещение и конфирмация, «столь тесно связаны, что только смерть может разъединить их, и одно из них никак не может отправляться без другого». Поэтому для торжественного отправления крещения и этого таинства установлены одни и те же времена. Но поскольку это таинство сообщается только епископами, которые не всегда присутствуют там, где крестят священники, стало обычным переносить таинство конфирмации и на другие времена.

Ответ на возражение 2. Как сказано в постановлении собора в Мо, от этого требования освобождаются больные и находящиеся в смертельной опасности. Поэтому в связи с многочисленностью верующих, а также разнообразными и неизбежными угрозами, это таинство, которое сообщается только епископом, может даваться или получаться даже теми, кто не постился (ведь один епископ, тем более, если у него большая епархия, не смог бы миропомазать всех, если бы был ограничен тем или иным временем). Однако если это требование удобно исполнить, то подателю и восприемнику подобает поститься.

Ответ на возражение 3. Согласно актам собора папы Мартина, «готовить миро уместно в любое время». Но так как торжественное крещение, при котором используют миро, проводится в Страстную субботу, декретом справедливо постановлено, что миро должно быть освящено епископом за два дня до этого, чтобы успеть доставить его во все концы епархии. Кроме того, и сам этот день вполне приличествует для благословения материи таинства, поскольку он является днем установления евхаристии, к которой, как мы уже показали (65, 3), так или иначе определены все таинства.

О ТАИНСТВЕ ЕВХАРИСТИИ

Теперь мы исследуем таинство евхаристии: во-первых, мы рассмотрим само таинство; во-вторых, его материю; в-третьих, его форму; в-четвертых, его следствия; в-пятых, получателей этого таинства; в-шестых, служителя; в-седьмых, обряд.

Под первым заглавием наличествует шесть пунктов: 1) является ли евхаристия таинством; 2) является ли она одним таинством или несколькими; 3) необходима ли она для спасения; 4) о ее именовании; 5) о ее установлении; 6) о ее образах.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЕВХАРИСТИЯ ТАИНСТВОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что евхаристия не является таинством. В самом деле, двух определенных к одной и той же цели таинств быть не должно, поскольку любое таинство обладает достаточной действенностью для произведения своего следствия. Следовательно, коль скоро конфирмация и евхаристия, по словам Дионисия, определены к совершенству[1], и коль скоро, как мы уже показали (72, 1), конфирмация является таинством, то дело представляется так, что евхаристия таковым не является.

Возражение 2. Далее, в каждом таинстве Нового Закона все, что видимо представляется нашим чувствам, причиняет невидимое следствие таинства (так, омовение водой, как было показано выше (63, 6; 66, 1, 3, 7), причиняет духовное очищение и налагает крестильную печать). Но сущности хлеба и вина, объектов наших чувств в этом таинстве, не производят ни истинного тела Христа, которое является одновременно действительностью и таинством, ни Его мистического тела, которое в евхаристии является только действительностью. Следовательно, похоже, что евхаристия не является таинством Нового Закона.

Возражение 3. Далее, таинства Нового Закона, обладающие материей, совершенствуются путем использования этой материи (например, крещение – очищением и конфирмация – знамением посредством мира). Поэтому если бы евхаристия была таинством, то она бы совершенствовалась при помощи материи, а не освя-

щения. Но это очевидно не так, поскольку формой этого таинства, как будет показано ниже (78, 1), являются слова об освящении материи. Следовательно, евхаристия не является таинством.

Этому противоречат следующие слова вступительной молитвы: «Молимся, чтобы это святое таинство Твое не стало нам в осуждение».

Отвечаю: таинства Церкви определены к оказанию помощи человеку в духовной жизни. Затем, духовная жизнь подобна телесной, поскольку телесные вещи имеют сходство с духовными. Но очевидно, что для телесной жизни необходимы не только рождение, благодаря которому человек получает жизнь, и рост, благодаря которому человек достигает зрелости, но также и пища, которая нужна для поддержания жизни. Поэтому подобно тому, как для духовной жизни существует крещение, каковое суть духовное рождение, и конфирмация, каковая суть духовный рост, точно так же должно быть и таинство евхаристии, каковое суть духовная пища.

Ответ на возражение 1. Совершенство бывает двояким. Первое находится внутри самого человека и достигается посредством роста; такое совершенство связано с конфирмацией. Другим является совершенство, которое дополняет человека [извне] в виде пищи, одежды и тому подобного, и такое совершенство приличествует евхаристии, которая является восстановлением духовных сил.

Ответ на возражение 2. Вода крещения причиняет духовное следствие силою не воды, а Святого Духа, каковая сила присутствует в воде. В связи с этим Златоуст, комментируя слова [Писания]: «Ангел Господень по временам сходил...» и так далее (Ин. 5, 4), замечает: «Вода не сама по себе действует на крещаемого, но когда воспримет благодать Святого Духа, тогда и очищает все грехи»[2]. Но истинное тело Христа относится к сущностям хлеба и вина точно так же, как сила Святого Духа – к воде крещения, и потому сущности хлеба и вина не производят никакого следствия иначе, как только силой истинного тела Христа.

Ответ на возражение 3. Таинство названо так потому, что оно заключает в себе нечто священное. Затем, что-либо может именоваться священным двояко: абсолютно или в отношении чего-то еще. Различие между евхаристией и другими обладающими чувственной материей таинствами состоит в том, что в евхаристии присутствует священное абсолютно, а именно истинное тело Христа, тогда как крестильная вода содержит в себе нечто,

являющееся священным в отношении чего-то еще, а именно освящающую силу, и то же самое можно сказать о мире и тому подобном. Поэтому таинство евхаристии завершается при самом освящении материи, тогда как другие таинства завершаются при использовании материи для освящения индивида. Из этого следует и второе отличие, а именно то, что в таинстве евхаристии являющееся одновременно действительностью и таинством находится в самой материи, а являющееся только действительностью, то есть даруемая благодать, находится в получающем, тогда как при крещении в получающем находится все: и печать, которая является одновременно действительностью и таинством, и благодать отпущения грехов, которая является только действительностью. То же самое можно сказать и о других таинствах.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЕВХАРИСТИЯ ОДНИМ ТАИНСТВОМ ИЛИ НЕСКОЛЬКИМИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что евхаристия является не одним таинством, а несколькими. В самом деле, во вступительной молитве сказано: «Молимся, Господи, чтобы святые таинства, коим мы приобщились, очистили нас», каковые слова относятся к нашему приобщению евхаристии. Следовательно, евхаристия является не одним таинством, а несколькими.

Возражение 2. Далее, нельзя умножить род без умножения видов; так, один человек не может быть несколькими животными. Но мы уже показали (60, 1), что родом таинства является знак. Следовательно, коль скоро налицо больше чем один знак, а именно хлеб и вино, то дело представляется так, что и таинств должно быть больше чем одно.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (1), завершением этого таинства является освящение материи. Но в этом таинстве наличествует двойное освящение материи. Следовательно, и таинство является двойным.

Этому противоречат следующие слова апостола: «Один хлеб – и мы, многие, одно тело, ибо все причащаемся от одного хлеба» (1 Кор. 10, 17), из чего со всей очевидностью следует, что евхаристия является таинством единства Церкви. Но таинство подобно той действительности, таинством которой оно является. Следовательно, евхаристия – это одно таинство.

Отвечаю: как сказано в пятой [книге] «Метафизики», нечто считается одним не только когда оно неделимо или непрерывно, но и когда оно завершено[3] (именно так мы говорим об одном доме и об одном человеке). Вещь достигает единства в своем совершенстве, когда она завершена в силу наличия в ней всего, что необходимо для достижения цели (так, человек завершен при наличии всех тех членов, которые необходимы для деятельности его души, а дом – при наличии всех тех частей, которые необходимы для проживания в нем). Так и об этом таинстве говорят как об одном потому, что оно определено к восстановлению духовных сил, которое подобно восстановлению сил телесных. Но для восстановления телесных сил необходимы две вещи, а именно пища, являющаяся сухим поддержанием жизни, и питье, являющееся влажным поддержанием жизни. Поэтому в единстве этого таинства соединяются две вещи, а именно духовная пища и духовное питье, согласно сказанному [в евангелии от] Иоанна: «Плоть Моя истинно есть пища, и кровь Моя истинно есть питие» (Ин. 6, 55). Следовательно, это таинство материально множественно, но формально – совершенно одно.

Ответ на возражение 1. В этой вступительной молитве вначале используется множественное число: «Чтобы святые таинства, коим мы приобщились, очистили нас», а потом – единственное: «Молимся, чтобы это святое таинство Твое не стало нам в осуждение», что означает, что это таинство, в котором наличествует численная множественность, является просто одним.

Ответ на возражение 2. Материально хлеб и вино являются несколькими знаками, а формально и совершенно – одним, поскольку они приуготовляют одно восстановление сил.

Ответ на возражение 3. Из двойного освящения материи можно заключить только то, что это таинство является множественным материально, но об этом уже было сказано.

Раздел 3

НЕОБХОДИМА ЛИ ЕВХАРИСТИЯ ДЛЯ СПАСЕНИЯ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что это таинство необходимо для спасения. Ведь сказал же Господь: «Если не будете есть плоти Сына Человеческого и пить крови Его, то не будете иметь в себе жизни» (Ин. 6, 53). Но [именно] в этом таинстве едят плоть Христа и пьют Его кровь. Следовательно, без этого таинства человек не может обладать здоровьем духовной жизни.

Возражение 2. Далее, это таинство является своего рода

духовной пищей. Но для телесного здоровья необходима телесная пища. Следовательно, это таинство [необходимо] для духовного здоровья.

Возражение 3. Далее, евхаристия, как и крещение, является таинством страстей Господних, без которых спасение невозможно. Ведь сказал же апостол: «Всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет» (1 Кор. 11, 26). Следовательно, коль скоро крещение необходимо для спасения, то [необходимо] и это таинство.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Ты же не думаешь, что не допущенные к плоти и крови Христа дети не могут обладать жизнью».

Отвечаю: в этом таинстве должно усматривать две вещи, а именно само таинство и то, что в нем содержится. Затем, ранее мы уже говорили (1) о том, что действительностью таинства является единство мистического тела, без которого не может быть никакого спасения, поскольку, согласно сказанному в [Писании] (1 Петр. 3, 20, 21), вне Церкви спастись невозможно, как и во времена потопа невозможно было спастись вне Ковчега, который прообразовывал Церковь. А еще мы говорили (68, 2), что и до принятия таинства можно получить действительность таинства благодаря самому желанию принять таинство. Поэтому еще до актуального принятия этого таинства человек может получить спасение благодаря желанию его принять, что подобно тому, как и до крещения [он может получить спасение] благодаря желанию креститься, о чем уже было сказано (68, 2). Впрочем, здесь есть двойное различие. Во-первых, то, что крещение является началом духовной жизни и вратами таинств, тогда как евхаристия, как было показано выше (63, 6), является, так сказать, завершением духовной жизни и целью всех таинств, поскольку святые приуготовления всех таинств делаются ради получения и освящения евхаристии. Таким образом, принятие крещения необходимо для начала духовной жизни, в то время как получение евхаристии необходимо для ее завершения, которому становятся причастными, конечно же, не актуально, а в желании, поскольку целью обладают в желании и намерении. Другим различием является то, что крещение определяет человека к евхаристии, так что самим фактом своего крещения дети предопределяются Церковью к евхаристии, и подобно тому, как они верят посредством веры Церкви, точно так же они желают евхаристии посредством намерения Церкви, вследствие чего и получают ее действительность. К крещению же они не располагаются каким-либо предшествующим таинством

и, следовательно, до своего крещения они, в отличие от взрослых, нисколько не желают креститься; таким образом, они могут получить действительность этого таинства не иначе, как только вместе с получением самого таинства. Поэтому рассматриваемое нами таинство не является столь же необходимым для спасения, как крещение.

Ответ на возражение 1. Августин, комментируя слова [Писания]: «Плоть Моя истинно есть пища, и кровь Моя истинно есть питие» (Ин. 6, 55), говорит: «Он пожелал, чтобы мы были сопричастными Его телу и членам, каковые суть Церковь, предопределенная Им, и призванная, и оправданная, и прославленная Его святыми и верными». В связи с этим он пишет в своем письме к Бонифацию: «Нисколько не сомневайся в том, что каждый верный причащается телу и крови Христовым тогда, когда при крещении он становится членом тела Христова, и не лишится своей сопричастности телу и чаше даже если покинет сей мир в единстве тела Христова прежде, чем съест этот хлеб и пригубит эту чашу».

Ответ на возражение 2. Различие между телесной и духовной пищей состоит в том, что первая изменяется в субстанцию питающегося, и потому не может поддерживать жизнь иначе, как только будучи съеденной, а духовная пища изменяет человека в себя, о чем читаем у Августина, который слышал голос Христа, сказавший ему: «Не ты изменишь Меня в себе, как телесную пищу, а ты изменишься во Мне»[4]. Но можно измениться в Христа и стать Его членом посредством одного только умственного пожелания без того, чтобы причаститься этому таинству. Следовательно, приведенная аналогия неудачна.

Ответ на возражение 3. Крещение – это таинство страстей и смерти Христа, посредством которого человек возрождается в Христе силой Его страстей, а евхаристия – это таинство страстей Христа, посредством которого человек становится совершенным в единстве с претерпевшим страсти Христом. Поэтому крещение называется таинством веры, которая есть основание духовной жизни, а евхаристия называется таинством любви, «которая есть совокупность совершенства» (Кол. 3, 14).

Раздел 4

НАСКОЛЬКО УМЕСТНО ИМЕНОВАНИЕ ЭТОГО ТАИНСТВА РАЗЛИЧНЫМИ ИМЕНАМИ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что именование этого таинства

различными именами неуместно. В самом деле, имена должны соответствовать вещам. Но мы уже показали (2), что это таинство – одно. Следовательно, его негоже называть различными именами.

Возражение 2. Далее, негоже именовать виды посредством того, что общо всему роду. Но евхаристия – это одно из таинств Нового Закона, а у этих таинств общим является то, что они даруют благодать, на что указывает имя «евхаристия», которое переводится как «благодарение». Затем, все таинства помогают нам в нашем странствии в нынешней жизни, что отражено в имени «viaticum»[5]. Кроме того, во всех таинствах производится некое священное принесение, что связано с понятием «жертвы», и верные сообщаются через посредство всех таинств, на что указывает греческое «синаксис» и латинское «communio». Следовательно, прилагать эти имена к этому таинству неуместно.

Возражение 3. Далее, гостия, похоже, есть то же, что и жертва[6]. Следовательно, коль скоро его неуместно называть «жертвой», то неуместно называть и «гостией».

Этому противоречит то, что все эти имена используются верующими.

Отвечаю: это таинство имеет троякое значение. Первое относится к прошлому, поскольку он ознаменовывает страсти Господни, которые, как было показано выше (48, 3), были истинной жертвой, и в этом смысле оно называется «жертва».

В отношении нынешнего оно имеет второе значение, а именно церковного единства, в которое посредством этого таинства собираются люди, и в этом смысле оно называется «общением», или «синаксисом». Так, Дамаскин говорит, что «оно называется общением потому, что через него мы входим в общение со Христом и делаемся причастниками Его плоти и Божества, а еще потому, что через него мы входим в общение и объединяемся друг с другом»[7].

В отношении будущего оно имеет третье значение, поскольку это таинство предвозвещает наслаждение Божеством, которое мы чаем обрести на небесах. В указанном смысле оно называется «viaticum», поскольку помогает нам в дороге туда. И в этом же смысле оно называется «евхаристия», то есть «благодарение»: как потому, что «дар Божий – жизнь вечная» (Рим. 6, 23), так и потому, что в нем присутствует действительность «исполненного благодати» Христа.

Греки, сверх того, именуют его «металепсис», то есть «при-

чащение», поскольку, как говорит Дамаскин, «через него мы делаемся причастниками божества Сына»[8].

Ответ на возражение 1. Ничто не препятствует тому, чтобы одна и та же вещь называлась несколькими именами, которые соответствуют ее различным свойствам или следствиям.

Ответ на возражение 2. То, что общо всем таинствам, усваивается этому [таинству] антономазически по причине его превосходства.

Ответ на возражение 3. Это таинство называется «жертвой» постольку, поскольку в нем представлены страсти Христовы, а «гостией» постольку, поскольку оно содержит Христа, Который предал Себя «в жертву... в благоухание приятное» (Еф. 5, 2).

Раздел 5

НАДЛЕЖАЩИМ ЛИ ОБРАЗОМ БЫЛО УСТАНОВЛЕНО ЭТО ТАИНСТВО?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что установление этого таинства не было надлежащим. В самом деле, как говорит Философ, «нас питает то, от чего мы произошли». Но от крещения, каковое суть духовное возрождение, происходит, по словам Дионисия, наше духовное бытие[9]. Поэтому нас питает крещение. Следовательно, в установлении этого таинства в качестве духовной пищи не было никакой необходимости.

Возражение 2. Далее, посредством этого таинства люди соединяются с Христом как члены – с головой. Но Христос, как мы уже показали (8, 3), есть Глава всех людей, в том числе и тех, которые существовали от начала мира. Следовательно, установление этого таинства нельзя было откладывать вплоть до Тайной вечери.

Возражение 3. Далее, это таинство называется поминовением страстей Господних, согласно сказанному [в Писании]: «Сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22, 19). Но воспоминание касается прошлого. Следовательно, это таинство не надлежало устанавливать до страстей Христовых.

Возражение 4. Кроме того, человек приуготовляется крещением к евхаристии, которую надлежит сообщать только крещеному. Но крещение, как явствует из слов [Писания] (Мф. 28, 19), было установлено Христом после Его страстей и воскресения. Следовательно, это таинство было неправильно установлено до страстей Христовых.

Этому противоречит следующее: это таинство было установлено Христом, о Котором сказано, что Он «все хорошо делает» (Мк. 7, 37).

Отвечаю: это таинство было надлежащим образом установлено во время вечери, когда Христос беседовал со Своими учениками в последний раз. [Это] прежде всего, связано с тем, что содержится в таинстве, – ведь в евхаристии таинственно содержится Сам Христос. Поэтому когда Христу пришло время оставить Своих учеников в Своем собственном виде, Он оставил Себя с ними в виде таинственном (как образ императора, который устанавливается для того, чтобы императора можно было почитать и в его отсутствие). Поэтому Евсевий говорит: «Коль скоро Он пожелал сокрыть принятое Им тело от их глаз, вознеся его далеко к звездам, Ему приличествовало в Чистый четверг освятить ради нас таинство Своего тела и Своей крови, чтобы принесенное для нашего искупления надлежащим образом почиталось в тайне».

Во-вторых, [так это] потому, что без веры в Страсти не может быть никакого спасения, согласно сказанному [в Писании]: «Которого Бог предложил в жертву умилостивления в крови Его чрез веру» (Рим. 3, 25). Поэтому было необходимо, чтобы среди людей всегда присутствовало нечто такое, что являло бы им страсти Господни, главным таинством которых в Старом Законе был пасхальный агнец, в связи с чем апостол сказал: «"Пасха наша", Христос, заклан за нас» (1 Кор. 5, 7). Новозаветным преемником этого [таинства] стало таинство евхаристии, которое является воспоминанием о бывших Страстях, тогда как прежнее [таинство] прообразовывало Страсти будущие. Поэтому, как говорит папа Лев I, когда пришло время Страстей Христу приличествовало учредить новое таинство после того, как было отмечено старое.

В-третьих, [так это] потому, что последние слова, особенно те, которые произносят уходящие друзья, глубже всего укореняются в памяти (ведь больше всего нас воспламеняет особая привязанность к друзьям, а самое волнующее укореняется в душе глубже всего). Поэтому коль скоро, по словам папы Александра I, «нет жертвы большей, чем тело и кровь Христа, нет и большего воздаяния», Господь учредил это таинство во время Своего прощания с учениками, чтобы оно отмечалось с наибольшим почтением. Об этом Августин говорит так: «Чтобы наиболее убедительно засвидетельствовать совершенство этой тайны, Спаситель пожелал, чтобы этот последний акт утвердился в сердцах и памяти учеников, оставляемых Им ради претерпевания Страстей».

Ответ на возражение 1. Мы питаемся тем, из чего мы сделаны, но привходит оно в нас иначе, поскольку то, из чего мы сделаны, привходит в нас вместе с рождением, тогда как то, чем мы питаемся, привходит в нас вместе с пищей. Поэтому мы возрождаемся в Христе посредством крещения, а питаемся Христом посредством евхаристии.

Ответ на возражение 2. Евхаристия является совершенным таинством страстей Господних как содержащее распятого Христа, и потому оно не могло быть установлено до Воплощения; в те времена могли иметь место только те таинства, которые прообразовывали страсти Господни.

Ответ на возражение 3. Это таинство было установлено во время вечери для того, чтобы в будущем оно стало воспоминанием о свершившихся страстях Господних. Поэтому далее Он, имея в виду будущее, говорит: «Да ядите и пиете».

Ответ на возражение 4. Установление соответствует порядку намерения. Но хотя таинство евхаристии и последует крещению в получении, тем не менее, оно предшествует ему в намерении, и потому ему приличествовало быть установленным первым. А еще можно сказать, что крещение было установлено при крещении Христа, по каковой причине некоторые, как говорит [Писание] (Ин. 3, 22), уже были крещены крещением Христа.

Раздел 6

БЫЛ ЛИ ГЛАВНЫМ ОБРАЗОМ ЭТОГО ТАИНСТВА ПАСХАЛЬНЫЙ АГНЕЦ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что пасхальный агнец не был главным образом этого таинства, поскольку [в Писании] о Христе сказано, что Он «священник вовек по чину Мельхиседека» (Пс. 109, 4), а Мельхиседек прообразовывал жертву Христову посредством предложения хлеба и вина. Но обнаруживаемое подобие и обусловливает именование одной вещи посредством другой. Следовательно, похоже, что главным образом этого таинства было предложение Мельхиседека.

Возражение 2. Далее, образом крещения был переход через Чермное море, согласно сказанному [в Писании]: «Все крестились... в облаке и в море» (1 Кор. 10, 2). Но жертвоприношение пасхального агнца произошло до перехода через Чермное море, а манна была дана после него подобно тому, как евхаристия дается после крещения. Следовательно, манна была более ярким образом этого таинства, чем пасхальный агнец.

Возражение 3. Далее, главная сила этого таинства состоит в том, что оно, будучи своего рода «viaticum», приводит нас в царствие небесное. Но это в первую очередь прообразуется таинством искупления, когда, по словам апостола, «однажды в год один только первосвященник, не без крови» входил во «Святое Святых» (Евр. 9). Следовательно, похоже, что эта жертва была более значимым образом этого таинства, чем пасхальный агнец.

Этому противоречат следующие слова апостола: «"Пасха наша", Христос, заклан за нас. Посему станем праздновать... с опресноками чистоты и истины» (1 Кор. 5, 7, 8).

Отвечаю: в этом таинстве мы можем усматривать три вещи: то, что является только таинством, а именно хлеб и вино; то, что является действительностью и таинством, а именно истинное тело Христа; и, наконец, то, что является только действительностью, а именно следствие этого таинства. Со стороны того, что является только таинством, главным образом этого таинства было приношение Мельхиседека, который предложил хлеб и вино. Со стороны содержащегося в этом таинстве распятого Христа образами были все жертвы Ветхого Завета, но в первую очередь – искупительная жертва, самая священная из всех жертв. Со стороны же следствия главным образом была манна, имевшая «всякую приятность по вкусу каждого» (Прем. 16, 20) (ведь и благодать этого таинства во всех отношениях укрепляет душу).

Пасхальный же агнец прообразовывал это таинство во всех трех отношениях. В первом отношении постольку, поскольку его ели вместе с пресным хлебом, согласно сказанному [в Писании]: «Пусть съедят мясо его... с пресным хлебом» (Исх. 12, 8). Во втором отношении постольку, поскольку он приносился в жертву всеми сынами Израилевыми в четырнадцатый день месяца, что прообразовывало страсти Христа, Которого называют Агнцем по причине Его невиновности. В отношении же следствия постольку, поскольку благодаря крови пасхального агнца сыны Израилевы были спасены от ангела-губителя и вызволены из египетского плена. Следовательно, главным образом этого таинства является пасхальный агнец, поскольку он представляет его во всех отношениях.

Сказанного достаточно для **ответа на все возражения**.

О МАТЕРИИ ЭТОГО ТАИНСТВА

Далее мы рассмотрим материю этого таинства: во-первых, ее виды; во-вторых, изменение хлеба и вина в тело Христа; в-третьих, способ присутствия в этом таинстве тела Христа; в-четвертых, сохраняющиеся в этом таинстве акциденции хлеба и вина.

Под первым заглавием наличествует восемь пунктов: 1) являются ли материей этого таинства хлеб и вино; 2) необходимо ли для материи этого таинства использование конкретного количества вышеупомянутого; 3) является ли материей этого таинства пшеничный хлеб; 4) является ли ею пресный или квасной хлеб; 5) является ли материей этого таинства виноградное вино; 6) нужно ли разбавлять его водой; 7) необходима ли вода для этого таинства; 8) о количестве добавляемой воды.

Раздел 1

ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ МАТЕРИЕЙ ЭТОГО ТАИНСТВА ХЛЕБ И ВИНО?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что материей этого таинства не являются хлеб и вино. В самом деле, страсти Христовы должны быть представлены в этом таинстве более полно, чем в таинствах Старого Закона. Но плоть животных, которая была материей таинств Старого Закона, более полно обозначала страсти Христовы, чем хлеб и вино. Следовательно, материей этого таинства должна быть скорей плоть животных, чем хлеб и вино.

Возражение 2. Далее, это таинство должно отмечаться во всяком месте. Но не во всех странах найдется хлеб и не во всех местах есть вино. Следовательно, хлеб и вино не являются надлежащей материей этого таинства.

Возражение 3. Далее, это таинство предлагается равно здоровым и больным. Но для некоторых больных вино губительно. Следовательно, похоже, что вино не должно быть материей этого таинства.

Этому противоречат слова папы Александра I о том, что «в качестве жертвы таинства должно предлагать только хлеб и разбавленное водою вино».

Отвечаю: в отношении материи этого таинства существовало множество заблуждений. Так, некоторые, известные как артотириты[1], по словам Августина, «предлагали в этом таинстве хлеб и сыр, настаивая на том, что в древности люди приносили жертвы от земных плодов и овец». Другие, называемые катафригийцами, или пепузианами[2], «добавляли в евхаристический хлеб кровь младенцев, которую сцеживали из сделанных по всему телу крошечных проколов и смешивали с мукой». А еще некоторые, называемые аквариянами, проповедуя умеренность, предлагали в этом таинстве одну только воду.

Но все эти и подобные им заблуждения опровергаются тем фактом, что Христос, как явствует из сказанного в [евангелии от Матфея] (Мф. 26), установил это таинство с использованием сущностей хлеба и вина. Поэтому надлежащей материей этого таинства являются хлеб и вино. Обоснованность этого обнаруживается, во-первых, в назначении этого таинства, каковым является питание; в самом деле, как вода используется в таинстве крещения ради духовного очищения постольку, поскольку телесное очищение обычно производится посредством воды, точно так же хлеб и вино, которыми обычно питаются люди, используются в этом таинстве ради духовного насыщения.

Во-вторых, со стороны страстей Христа, в которых кровь была отделена от тела. Поэтому в этом таинстве, которое является поминовением страстей Господних, таинство тела, хлеб, получается отдельно от таинства крови, вина.

В-третьих, со стороны следствия в отношении каждого причащающегося. Так, Амвросий, комментируя [слова апостола] (1 Кор. 11, 20), говорит, что это таинство «полезно для защиты души и тела», и потому «тело Христово предлагается» в виде хлеба «для здоровья тела, а кровь» в виде вина «для здоровья души», согласно сказанному [в Писании] «Душа всякого тела есть кровь его» (Лев. 17, 14).

В-четвертых, со стороны следствия в отношении всей Церкви, которая состоит из множества верных подобно тому, как «хлеб состоит из множества зерен и вино – из множества виноградин», как сказано в глоссе на слова [Писания]: «Мы, многие, одно тело...» и так далее (1 Кор. 10, 17).

Ответ на возражение 1. Хотя плоть забитых животных представляет Страсти более убедительно, однако она менее приличествует для повсеместного употребления этого таинства и для обозначения единства Церкви.

Ответ на возражение 2. Хотя пшеница и вино производятся не в каждой стране, однако их нетрудно доставит всем, то есть в

том количестве, которое требуется для проведения этого таинства; в то же время освящать одно при отсутствии другого нельзя, поскольку в таком случае таинство не будет завершенным.

Ответ на возражение 3. Вино в небольших количествах не может причинить большого вреда; впрочем, в случае такой опасности должно иметь в виду, что не все, причащающиеся телу Христа, должны также причащаться и Его крови, о чем мы поговорим ниже (80, 12).

Раздел 2

НЕОБХОДИМО ЛИ ДЛЯ МАТЕРИИ ЭТОГО ТАИНСТВА КОНКРЕТНОЕ КОЛИЧЕСТВО ХЛЕБА И ВИНА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что для материи этого таинства требуется конкретное количество хлеба и вина. Ведь следствия благодати не менее упорядочены, чем следствия природы. Но «для всех естественных образований есть предел и соотношение величины и роста»[3]. Следовательно, для этого таинства, называемого «евхаристия», то есть «благодарение», требуется конкретное количество хлеба и вина.

Возражение 2. Далее, Христос не дал служителям Церкви никакой власти в отношении того, что привело бы к осмеянию веры и Его таинств, согласно сказанному [в Писании]: «Нашею властью, которую Господь дал нам к созиданию (а не к расстройству вашему)» (2 Кор. 10, 8). Но если бы священник пожелал освятить весь проданный на рынке хлеб и все находящееся в винном погребе вино, то это привело бы к осмеянию этого таинства. Следовательно, так поступать он не вправе.

Возражение 3. Далее, если кто-либо крестится в море, то посредством крестильной формы освящается не вся морская вода, а только та вода, которой очищается тело крещаемого. Следовательно, и в этом таинстве нельзя освящать лишнее количество хлеба.

Этому противоречит следующее: многое противоположно немногому и большое – малому. Но нет такого столь малого количества хлеба и вина, которое не могло бы быть освящено. Следовательно, точно так же нет и такого столь большого количества, которое не могло бы быть освящено.

Отвечаю: иные утверждают, что священник не вправе освящать слишком большое количество хлеба и вина, например весь хлеб на рынке или все вино в бочонке. Но это не представляется истинным, поскольку во всех содержащих материю вещах основанием для конкретизации их материи является их расположенность к цели (так, материей пилы является пригодное для пиления железо). Затем, завершением этого таинства является потребление верующими. Следовательно, количество материи этого таинства должно быть сообразовано с потреблением верующими. Но оно не может быть определено со стороны потребления теми верующими, которые актуально присутствуют, поскольку в противном случае приходской священник, к которому пришло мало прихожан, не мог бы освятить много гостий. Таким образом, конкретизировать материю этого таинства можно только в отношении всех верующих в целом. Но количество всех верующих конкретно не ограничено. Следовательно, ни о каком конкретном количестве материи этого таинства говорит нельзя.

Ответ на возражение 1. Материя каждого естественного объекта имеет конкретное количество, сообразованное с конкретной формой. Но количество верующих, к потреблению которых определено это таинство, конкретно не ограничено. Следовательно, приведенная аналогия неудачна.

Ответ на возражение 2. Власть служителей Церкви определена к двум целям: во-первых, к надлежащему следствию и, во-вторых, к цели следствия. Но второе не упраздняет первого. Поэтому если священник намеревается освятить тело Христово ради дурной цели, например, для его осмеяния или для того, чтобы с его помощью кого-либо отравить, то он грешит посредством своего дурного намерения, но посредством данной ему власти он совершает таинство.

Ответ на возражение 3. Таинство крещения совершенствуется посредством использования материи, и потому освящается ровно столько воды, сколько используется. Однако это таинство совершается при освящении материи. Следовательно, приведенная аналогия неудачна.

Раздел 3

НЕОБХОДИМО ЛИ, ЧТОБЫ МАТЕРИЕЙ ЭТОГО ТАИНСТВА БЫЛ ПШЕНИЧНЫЙ ХЛЕБ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что нет необходимости в том, чтобы материей этого таинства был [именно] пшеничный хлеб, поскольку

это таинство является поминовением страстей Господних. Но дело представляется так, что ячменный хлеб в большей степени сообразуется со Страстями, чем пшеничный, как потому, что он более горек, так и потому, что, по словам [Писания] (Ин. 6), им Христос накормил множество [народа] на горе. Следовательно, пшеничный хлеб не является приличествующей этому таинству материей.

Возражение 2. Далее, в естественных вещах внешний образ служит признаком вида. Но есть схожие с пшеницей злаки, например полба и маис, из которых выпекают хлеб для этого таинства в некоторых местах. Следовательно, пшеничный хлеб не является присущей этому таинству материей.

Возражение 3. Далее, смешение искажает вид. Но пшеничная мука редко когда бывает без примесей каких-то других видов зерна, разве что если она делается из специально отобранного зерна. Следовательно, похоже, что пшеничный хлеб не является надлежащей материей этого таинства.

Возражение 4. Кроме того, похоже, что испортившееся принимает другой вид. Но некоторые совершают таинство из испортившегося хлеба, который вряд ли можно считать пшеничным. Следовательно, дело представляется так, что такой хлеб не является надлежащей материей этого таинства.

Этому противоречит следующее: в этом таинстве содержится Христос, Который сравнивает Себя с пшеничным зерном, когда говорит: «Если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно» (Ин. 12, 24). Следовательно, материей этого таинства является зерновой, то есть пшеничный, хлеб.

Отвечаю: как уже было сказано (1), материей в таинствах является то, что обычно используется людьми. Но из всех видов хлеба люди чаще всего используют пшеничный, а все остальные, как правило, используются при отсутствии этого. Поэтому принято считать, что Христос учредил это таинство с использованием именного этого вида хлеба. Кроме того, этот хлеб укрепляет человека, что должным образом указывает на следствие этого таинства. Следовательно, надлежащей материей этого таинства является пшеничный хлеб.

Ответ на возражение 1. Ячменный хлеб обозначает жесткость Старого Закона – как по причине жесткости этого хлеба, так и потому, что, по словам Августина, «ядро ячменя покрыто жесткой шелухой, что превосходно обозначает или Закон, данный таким

образом, что в нем животворная для души пища скрывалась телесными обрядами, или народ, не избавившийся еще от плотского желания, которое, как шелуха, прилипло к его сердцу»[4]. Но это таинство принадлежит Христу, «благому игу», и уже явленной истине, и духовным людям. Следовательно, ячменный хлеб вряд ли является надлежащей материей этого таинства.

Ответ на возражение 2. Родитель порождает подобное себе по виду. Однако при этом присутствует и некоторая акцидентная несхожесть, связанная либо с материей, либо с недостаточностью порождающей способности. Поэтому если использовать какие-либо хлебные злаки, проросшие из семян пшеницы (например, дикую полбу, которая вырастает из посеянных в плохой земле пшеничных семян), то сделанный из такого зерна хлеб может служить материей этого таинства, чего нельзя сказать ни о ячмене, ни о настоящей полбе, ни даже о маисе, зерна которого больше всего напоминают пшеничные. Впрочем, само по себе подобие внешнего образа указывает скорее на видовую близость, чем идентичность (так, внешняя схожесть собаки и волка свидетельствует об их родстве, а не об общем виде). Следовательно, хлеб, произведенный из таких зерен, которые никак не могут быть выращены из зерен пшеницы, не является надлежащей материей этого таинства.

Ответ на возражение 3. Умеренное смешение не изменяет вид, поскольку немногое поглощается многим. Поэтому если смешать небольшое количество других зерен с гораздо большим количеством зерен пшеницы, то испеченный хлеб будет надлежащей материей этого таинства. Но если смешение будет значительным, например половина на половину или около того, то в таком случае это смешение изменит вид и, следовательно, испеченный хлеб не будет надлежащей материей этого таинства.

Ответ на возражение 4. Иногда хлеб портится настолько, что теряет свой изначальный вид (как когда разрушается непрерывность его частей, вследствие чего изменяются его вкус, цвет и прочие акциденции); из такой материи, конечно, нельзя делать тело Христово. А иногда порча является только расположенностью к порче, что обусловливает незначительное изменение во вкусе, но не изменяет вид; из такого хлеба можно делать тело Христово, хотя поступающий так грешит непочтительностью к таинству. А так как из испорченной пшеницы получают крахмал, то делать тело Христа из испеченного из нее хлеба не представляется правильным, хотя некоторые придерживаются противоположного мнения.

Раздел 4

ДОЛЖНО ЛИ ДЕЛАТЬ ЭТО ТАИНСТВО ИЗ ОПРЕСНОКОВ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что это таинство не должно делать из опресноков. В самом деле, в этом таинстве нам надлежит следовать установлению Христа. Но Христос, похоже, установил это таинство в квасном хлебе, поскольку, как читаем в [Писании] (Исх. 12), евреи, согласно Закону, начинали использовать пресный хлеб с наступления дня Пасхи, который отмечался в четырнадцатый день месяца, а Христос установил это таинство во время вечери, которую Он справил «пред праздником Пасхи» (Ин. 13, 1). Следовательно, и нам надлежит отмечать это таинство с квасным хлебом.

Возражение 2. Далее, во времена благодати законные соблюдения были упразднены. Но использование опресноков, как явствует из [книги «Исход»] (Исх. 12), было соблюдением Закона. Следовательно, в этом таинстве не нужно использовать пресный хлеб.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (65, 1; 73, 3), крещение является таинством веры, а евхаристия – таинством любви. Но глосса на слова [Писания]: «Царство небесное подобно закваске...» и так далее (Мф. 13, 33), говорит, что закваска обозначает рвение любви. Следовательно, это таинство надлежит делать из квасного хлеба.

Возражение 4. Кроме того, наличие или отсутствие в хлебе квасцов суть просто акциденция хлеба, которая не привносит изменения в его вид. Но в случае материи таинства крещения такие виды акциденций как солена ли вода или пресна, тепла или холодна, не имеют никакого значения. Следовательно, не нужно придавать никакого значения и тому, является ли хлеб пресным или квасным.

Этому противоречит следующее: согласно «Декреталиям», священник, «буде он вознамерится отправлять [таинство], используя квасной хлеб и деревянную чашу», подлежит наказанию.

Отвечаю: в отношении материи этого таинства можно усматривать две вещи, а именно необходимое и уместное. Необходимо, чтобы хлеб был пшеничным, без чего, как мы уже показали (3), таинство не имеет силы. Но не необходимо, чтобы хлеб был

пресным или квасным, поскольку таинство может быть отправлено с обоими.

Уместным же является то, что каждый священник при отправлении таинства соблюдает обряд своей Церкви. Но в данном случае обычаи различных Церквей разнятся; так, Григорий говорит: «Римская Церковь предлагает пресный хлеб, поскольку Господь принял плоть без соития, а греческая Церковь предлагает квасной хлеб, поскольку Слово Отца облеклось в плоть подобно тому, как квасцы смешиваются с мукой». Поэтому если бы [наш] священник стал отправлять обряд латинской Церкви с квасным хлебом или если бы греческий священник стал отправлять обряд греческой Церкви с пресным хлебом, то он согрешил бы тем, что извратил обряд своей Церкви. Однако обычай отправлять таинство с пресным хлебом представляется более обоснованным. Во-первых, самим учреждением Христа, Который установил это таинство «в первый день опресноков» (Мф. 26, 17; Мк. 14, 12; Лк. 22, 7), начиная с которого, как сказано в [книге «Исход»] (Исх. 12, 15, 19), в домах евреев не должно быть ничего квасного. Во-вторых, потому, что хлеб является надлежащим таинством тела Христова, которое было зачато непорочно, а не Его Божества, о чем будет сказано ниже (76, 1). В-третьих, потому, что это больше сообразуется с чистотой верующих, которая необходима для принятия этого таинства, согласно сказанному [в Писании]: «"Пасха наша", Христос, заклан за нас. Посему станем праздновать... с опресноками чистоты и истины» (1 Кор. 5, 7, 8).

Впрочем, нельзя назвать необоснованным и греческий обычай – как с точки зрения того значения, о котором упомянул Григорий, так и в смысле неприятия ереси назареев, которые смешивали законные соблюдения с Евангелием.

Ответ на возражение 1. Как сказано в [книге «Исход»] (Исх. 12), пасхальные празднества начинались вечером четырнадцатого лунного дня. Это же таинство было установлено Христом после заклания пасхального агнца в тот день, который, по словам Иоанна, предшествовал празднику Пасхи (остальные евангелисты называют его «первым днем опресноков»), когда, как мы уже говорили, в домах евреев не должно было оставаться ничего квасного. Более полно этот вопрос был исследован нами в трактате, посвященном страстям Господним (46, 9).

Ответ на возражение 2. Намерением отмечающих таинство с опресноками является не соблюдение законных обрядов, а сообразованность с установлением Христа; так что они нисколько не являются последователями иудаизма, в противном случае и отправляющие его с квасным хлебом были бы последователями

иудаизма, поскольку евреи предлагали квасной хлеб на праздник первых плодов.

Ответ на возражение 3. Закваска обозначает любовь по причине одного единственного следствия, [а именно] того, что она делает хлеб вкусным и большим; однако она также обозначает и порчу его изначальной природы.

Ответ на возражение 4. Все, что подверглось брожению, причастно порче, а это таинство, как мы уже показали (3), нельзя делать из испорченного хлеба. Таким образом, различие между пресным и квасным хлебом является гораздо большим, чем между теплой и холодной крестильной водой, поскольку возможна такая порча квасного хлеба, при которой его уже нельзя использовать в таинстве.

Раздел 5

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НАДЛЕЖАЩЕЙ МАТЕРИЕЙ ЭТОГО ТАИНСТВА ВИНОГРАДНОЕ ВИНО?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что виноградное вино не является надлежащей материей этого таинства. Ведь как вода является материей крещения, точно так же материей этого таинства является вино. Но крещение можно сообщать посредством любого вида воды. Следовательно, и это таинство можно отправлять с любым видом вина, например гранатовым или шелковичным, поскольку далеко не во всех странах растет виноград.

Возражение 2. Далее, виноградный уксус, по словам Исидора, является разновидностью вина[5]. Но это таинство нельзя отправлять с уксусом. Следовательно, похоже, что виноградное вино не является надлежащей материей этого таинства.

Возражение 3. Далее, из винограда получают не только процеженное вино, но также сок из недозрелого винограда и виноградное сусло. Однако из них это таинство, похоже, делать нельзя, согласно сказанному на Шестом соборе: «Нам стало известно, что в некоторых церквях священники добавляют к священной жертве виноградины и предлагают людям то и другое вместе. В связи с этим постановляем, чтобы впредь никакой священник этого делать не смел». И папа Юлий I упрекает тех священников, «которые в таинстве чаши Господней предлагают вино, отжатое ими из виноградин». Следовательно, похоже, что виноградное вино не является надлежащей материей этого таинства.

Этому противоречит следующее: Господь сравнивает Себя не только с зерном пшеницы, но и с виноградной лозой, когда говорит: «Я есмь истинная виноградная лоза» (Ин. 15, 1). Но мы уже показали (3), что материей этого таинства является только пшеничный хлеб. Следовательно, надлежащей материей этого таинства является только виноградное вино.

Отвечаю: это таинство может быть совершено только с виноградным вином. Во-первых, по причине учреждения Христа, Который установил это таинство в виноградном вине, как явствует из слов, сказанных Им самим при учреждении этого таинства: «Отныне не буду пить от плода сего виноградного» (Мф. 26, 29). Во-вторых, потому, что в качестве материи таинств, как мы уже показали (3), выбирается то, что всеми и в собственном смысле слова считается таковым. Но вином принято называть именно виноградное вино, тогда как другие спиртные напитки называют вином в силу их схожести с вином виноградным. В-третьих, потому, что виноградное вино больше всего соответствует духовности следствия этого таинства, в связи с чем читаем: «Вино, которое веселит сердце человека» (Пс. 103, 15).

Ответ на возражение 1. Такие спиртные напитки называют вином не в прямом смысле слова, а по причине их схожести с вином. При этом настоящее вино может быть доставлено в те страны, в которых не растет виноград, в достаточном количестве для этого таинства.

Ответ на возражение 2. Вино становится уксусом в результате порчи, и потому, как говорит Философ, обратного изменения уксуса в вино не происходит. Следовательно, подобно тому, как это таинство не может быть сделано из полностью испортившегося хлеба, точно так же оно не может быть сделано и из уксуса. Однако его можно сделать из подкисающего вина, равно как и из начавшего портиться хлеба, хотя, как уже было сказано (3), поступающий так грешит.

Ответ на возражение 3. Сок из недозрелого винограда находится в стадии незавершенного порождения и потому еще не имеет вида вина, по каковой причине его нельзя использовать для этого таинства. Что же касается сусла, то оно уже обладает видом вина, поскольку его сладость указывает на брожение, которое является следствием естественной теплоты, и потому это таинство может делаться из сусла. Что же касается целых виноградин, то смешивать их с этим таинством нельзя, поскольку в этом случае в нем будет присутствовать нечто помимо вина. Кроме того, не следует наливать в потир только что отжатое из

винограда сусло, поскольку в нем содержится много примесей, хотя в экстренных случаях допускается и это, в связи с чем папа Юлий далее продолжает: «В случае необходимости пусть отжимают виноград в чашу».

Раздел 6

НУЖНО ЛИ РАЗБАВЛЯТЬ ВИНО ВОДОЙ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что вино нельзя разбавлять водой, поскольку жертва Христа была предвозвещена приношением Мельхиседека, о котором сказано, что он вынес только хлеб и вино (Быт. 14, 18). Следовательно, похоже, что в этом таинстве нельзя добавлять воду.

Возражение 2. Далее, у каждого таинства есть своя, соответствующая ему материя. Но вода – это материя крещения. Следовательно, ее нельзя использовать в качестве материи этого таинства.

Возражение 3. Далее, материей этого таинства являются хлеб и вино. Но к хлебу ничего не добавляют. Следовательно, ничего нельзя добавлять и к вину.

Этому противоречат следующие слова папы Александра I: «Что касается приношений таинства, которые во время мессы предлагаются Господу, то в жертву надлежит предлагать только хлеб и смешанное с водою вино».

Отвечаю: воду надлежит смешивать с предлагаемым в этом таинстве вином. Во-первых, по причине учреждения, поскольку есть все основания полагать, что Господь, следуя обычаям той страны, установил это таинство в разбавленном водою вине, в связи с чем читаем: «Пейте вино, мною растворенное» (Прит. 9, 5). Во-вторых, потому, что это сообразуется со страстями нашего Господа, в связи с чем папа Александр I говорит: «В чаше Господней не должно предлагать ни одно вино, ни одну воду, но то и другое вместе, поскольку нам сказано, что то и другое истекло из Его бока во время Страстей». В-третьих, потому, что это должным образом обозначает следствие этого таинства, в связи с чем папа Юлий говорит: «Мы видим, что люди обозначены водой, а кровь Христова – вином. Поэтому когда в чаше вода смешивается с вином, люди делаются едиными с Христом». В-четвертых, потому, что это соответствует четвертому следствию этого таинства,

а именно вступлению в жизнь вечную, в связи с чем Амвросий говорит: «Вода стекает в потир и течет к жизни вечной».

Ответ на возражение 1. Как говорит Амвросий, жертва Христа была обозначена не только приношением Мельхиседека, но и водой, которая истекла из камня в пустыне, согласно сказанному [в Писании]: «Все... пили из духовного последующего камня» (1 Кор. 10, 4).

Ответ на возражение 2. При крещении вода используется ради очищения, а в этом таинстве она используется ради укрепления, согласно сказанному [в Писании]: «Он... водит меня к водам тихим, подкрепляет душу мою» (Пс. 22, 2, 3).

Ответ на возражение 3. Хлеб делается из воды и муки, и потому как вода смешивается с вином, так и этот [хлеб делается] не без воды.

Раздел 7

ПРИСУЩЕ ЛИ ЭТОМУ ТАИНСТВУ ДОБАВЛЕНИЕ ВОДЫ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что добавление воды присуще этому таинству. В самом деле, Киприан пишет Цецилию: «Таким образом, чашу Господню не составляет ни одна вода, ни одно вино, но то и другое вместе, равно как и телом Господним не может быть ни одна мука, ни одна вода, но то и другое вместе в составе одного хлеба». Но для этого таинства необходимо смешение воды с мукой. Следовательно, точно так же [необходимо] и смешение воды с вином.

Возражение 2. Далее, во время страстей Господних, поминовением которых является это [таинство], из Его бока истекла не только кровь, но и вода. Но вино, каковое суть таинство крови, необходимо для этого таинства. Следовательно, необходима и вода.

Возражение 3. Далее, если бы вода не была присуща этому таинству, то было бы неважно, какая именно используется вода, так что можно было бы использовать розовую воду или какой-либо иной ее вид из тех, использование которых неприемлемо для Церкви. Следовательно, вода сущностно необходима для этого таинства.

Этому противоречит следующее: Киприан пишет [Цецилию]: «Если кто из предшественников наших по невежеству или по про-

стоте не соблюдал и не держался этого», то есть разбавления вина водой, «то простим ему его неведение». Но он не сказал бы так, если бы вода была присуща этому таинству так же, как вино или хлеб. Следовательно, для этого таинства разбавление вина водой не является сущностно необходимым.

Отвечаю: судить о знаке должно со стороны того, что он обозначает. Затем, добавление воды к вину, как мы уже показали (6), обозначает причащение этому таинству верующих в том отношении, что посредством смешения воды с вином обозначается единство людей с Христом. Кроме того, к этому также относится и истечение воды из бока распятого Христа, поскольку вода символизирует очищение от грехов, что явилось следствием страстей Христовых. Но ранее мы уже говорили (73, 1) о том, что это таинство завершается при самом освящении материи, в то время как ее использование верующими является не тем, что присуще таинству, а только его следствием. Поэтому для этого таинства добавление воды не является сущностно необходимым.

Ответ на возражение 1. Сказанное Киприаном должно понимать в том смысле, в каком мы говорим, что если нечто существует ненадлежащим образом, то оно не существует. Поэтому аналогия отсылает к тому, что следовало бы делать, а не к тому, что делать необходимо, поскольку вода необходима для хлеба, но не для вина.

Ответ на возражение 2. Истечение крови непосредственно связано со страстями Христа, поскольку истечение крови из раненного человеческого тела [совершенно] естественно. А вот истечение воды во время Страстей не было необходимым и просто указывало на следствие, каковым является омытие грехов и укрепление нас против жара вожделения. Поэтому вода в этом таинстве не предлагается нам отдельно от вина (как вино предлагается отдельно от хлеба), но она предлагается в смешении с вином, что указывает на то, что вино сущностно принадлежит этому таинству как таковое, тогда как вода – как нечто, добавленное к вину.

Ответ на возражение 3. Поскольку смешение воды с вином не является необходимым для таинства, то с точки зрения сущности таинства неважно, какая именно вода добавляется к вину, естественная или искусственная, например розовая. А вот с точки зрения уместности таинства тот, кто добавляет любую другую воду помимо естественной и истинной, грешит, поскольку из бока распятого Христа истекла истинная вода (а вовсе не флегма, как предполагали иные). Этим, как говорит папа Иннокентий III

в одном из своих декретов, было показано, что тело Христа поистине состояло из четырех элементов, равно как и истечением крови было показано, что оно состояло из четырех жидкостей. Однако коль скоро смешение воды с мукой необходимо для этого таинства, поскольку из них вместе создается один хлеб, то в случае смешения с мукой не истинной воды, а розовой или какого-либо иного экстракта, таинство не имело бы силы, поскольку такой хлеб не был бы истинным.

Раздел 8

НУЖНО ЛИ ДОБАВЛЯТЬ МНОГО ВОДЫ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что воду нужно добавлять в большом количестве, поскольку из бока Христа чувственно истекли и кровь, и вода, в связи с чем читаем: «И видевший засвидетельствовал» (Ин. 19, 35). Но в этом таинстве вода может быть чувственно представлена только при использовании ее в большом количестве. Следовательно, похоже, что воду нужно добавлять в большом количестве.

Возражение 2. Далее, при смешении с вином небольшого количества воды [природа] последней разрушается. Но разрушенное утрачивает свое бытие. Поэтому добавлять в этом таинстве небольшое количество воды – это все равно, что не добавлять ее вообще. Но вообще не добавлять воду нельзя. Следовательно, нельзя и добавлять ее в небольшом количестве.

Возражение 3. Далее, если бы было достаточно добавить немного воды, то было бы достаточно добавить одну ее каплю в целую бочку [вина]. Но это представляется нелепым. Следовательно, недостаточно добавлять небольшое количество воды.

Этому противоречит сказанное в «Декреталиях»: «В вашей стране распространено пагубное заблуждение – добавлять воду в количестве большем, чем есть вина, в жертве, в которой согласно разумному обычаю всей Церкви должно использоваться больше вина, чем воды».

Отвечаю: как говорит папа Иннокентий III в одном из своих декретов, в отношении добавления воды к вину существует троякое мнение. Так, некоторые говорят, что когда вино превращается в кровь вода остается водой; но такое мнение несостоятельно, поскольку в таинстве алтаря после освящения не остается ничего,

что не было бы телом и кровью Христа. И так это потому, что, как сказал Амвросий в [своей книге] «Об обязанностях священнослужителей», «до благословения вид и именование различны, после же благословения означается Тело, иначе ему бы не поклонялись поклонением "latria"». Поэтому другие говорят, что как вино превращается в кровь, так и вода превращается в ту воду, которая истекла из бока Христа. Но и это [мнение] не представляется разумным, поскольку в таком бы случае вода освящалась отдельно от вина подобно тому, как вино [освящается отдельно] от хлеба.

Из всего этого он делает вывод, что наилучшим является мнение тех, которые утверждают, что вода изменяется в вино, а вино – в кровь. Но это может иметь место только в том случае, когда воды добавляют немного, что позволяет ей измениться в вино. Следовательно, всегда лучше добавлять немного воды, особенно если вино некрепко, поскольку если воды будет добавлено так много, что она уничтожит вид вина, то отправление таинства станет невозможным. Поэтому папа Юлий I осуждает тех, которые «целый год вымачивают льняную ткань в сусле, чтобы во время мессы ополоскать часть ее в воде и сделать из этого приношение».

Ответ на возражение 1. Для обозначения этого таинства достаточно того, что вода схватывается чувствами при ее смешении с вином, и потому нет никакой необходимости в том, чтобы она была чувственно воспринимаема после смешения.

Ответ на возражение 2. Отсутствие воды полностью исключает обозначение, поскольку смешение воды с вином обозначает единство людей с Христом.

Ответ на возражение 3. Добавление воды в бочку [вина] не является обозначением этого таинства, поскольку воду надлежит добавлять в вино при актуальном отправлении таинства.

ОБ ИЗМЕНЕНИИ ХЛЕБА И ВИНА В ТЕЛО И КРОВЬ ХРИСТА

Теперь мы исследуем изменение хлеба и вина в тело и кровь Христа, под каковым заглавием наличествует восемь пунктов: 1) сохраняются ли в этом таинстве после освящения субстанции хлеба и вина[1]*; 2) уничтожаются ли они; 3) изменяются ли они в тело и кровь Христа; 4) сохраняются ли после изменения акциденции; 5) сохраняются ли субстанциальные формы; 6) является ли это изменение мгновенным; 7) является ли оно самым чудесным из всех изменений; 8) в каких словах его приличествует выражать.*

Раздел 1

ПРИСУТСТВУЕТ ЛИ В ЭТОМ ТАИНСТВЕ ТЕЛО ХРИСТА ПОИСТИНЕ ИЛИ ЖЕ ТОЛЬКО КАК ОБРАЗ ЛИБО ЗНАК?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что тело Христа не поистине присутствует в этом таинстве, но – только как образ или знак. Ведь читаем же [мы в Писании], что когда Господь сказал: «Ядущий Мою плоть и пиющий Мою кровь...» и так далее, «многие из учеников Его, слыша то, говорили: "Какие страшные слова"», на что Он возразил им: «Дух животворит – плоть не пользует нимало» (Ин. 6, 54, 60, 63), как если бы Он, как говорит в своих «Толкованиях на псалмы» Августин, сказал: «Разумейте сказанное духовно. Вы не будете есть это видимое вами тело, ни пить кровь, которую прольют имеющие Меня распять. Сказанное вам есть тайна, которая животворит духовно, а плоть не пользует нимало».

Возражение 2. Далее, Господь сказал: «Се, Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28, 20). Затем, Августин, разъясняя эти слова, говорит: «Господь до скончания века пребывает там, на небесах, но истина Господня пребывает здесь, с нами; ибо тело, в котором Он воскрес, сосредоточено в одном месте, а Его истина распространена вовне и повсюду»[2]. Следовательно, тело Христа в этом таинстве присутствует не поистине, а только как знак.

Возражение 3. Далее, тело не может одновременно быть в нескольких местах – ведь даже ангел не может быть [сразу]

везде. Но у Христа истинное тело и оно находится на небесах. Следовательно, похоже, что в таинстве алтаря оно присутствует не поистине, а только как знак.

Возражение 4. Кроме того, таинства Церкви определены к пользе верующих. Но, как сказал Григорий в одной из своих проповедей, царедворца упрекнули за то, что он «просил о телесном присутствии Господа»[3]. А еще, как пишет Августин в своем комментарии к словам [из евангелия от Иоанна]: «Если Я не пойду, Утешитель на придет к вам» (Ин. 16, 7), апостолы были отделены от получения Святого Духа, поскольку были соединены с Его телесным присутствием[4]. Следовательно, в таинстве алтаря Христос не пребывает посредством Своего телесного присутствия.

Этому противоречат следующие слова Илария: «Не может быть ни малейших сомнений в истинности тела и крови Христовых, ибо и мы веруем, и Сам Господь говорит, что Его плоть есть поистине пища, а Его кровь – поистине питие». И Амвросий говорит: «Как Господь Иисус Христос есть истинный Сын Божий, так и мы принимаем истинную плоть Христа и пьем Его истинную кровь».

Отвечаю: присутствие в этом таинстве истинных тела и крови Христа не может быть обнаружено ни чувством, ни разумением, но – только верой, которая зиждется на божественном откровении. Поэтому Кирилл, комментируя слова [Писания]: «Сие есть тело Мое, которое за вас предается», говорит: «Не сомневайтесь, истинно ли оно, но веруйте слову Спасителя, ибо Тот, Кто есть Истина, не солжет».

Это приличествует, во-первых, совершенству Нового Закона. Ведь жертвы Старого Закона только прообразовывали истинную жертву страстей Христовых, согласно сказанному [в Писании]: «Закон, имея тень будущих благ, а не самый образ вещей» (Евр. 10, 1). Поэтому было необходимо, чтобы жертва установленного Христом Нового Закона была чем-то большим, а именно содержала Самого распятого Христа поистине, а не просто как знак или образ. И потому это таинство, которое содержит Самого Христа, по словам Дионисия, совершенней всех остальных таинств, в которых участвует сила Христа[5].

Во-вторых, это приличествует любви Христа, из которой Он ради спасения нашего принял истинное тело нашей природы. А так как особенным свойством дружбы, как говорит Философ, является желание жить сообща с друзьями[6], Он обещал нам Свое телесное присутствие как награду [на небесах], сказав: «Где будет труп – там соберутся орлы» (Мф. 24, 28). Но и во время нашего

странствия Он не лишил нас Своего телесного присутствия, но соединил нас с Собой в этом таинстве посредством Своих истинных тела и крови. Поэтому Он говорит: «Ядущий Мою плоть и пиющий Мою кровь пребывает во Мне – и Я в нем» (Ин. 6, 56). Таким образом, это таинство является знаком высшей любви и укреплением упования нашего благодаря столь тесному соединению с нами Христа.

В-третьих, это связано с совершенством веры, касающейся как Его человечества, так и Его Божества, согласно сказанному [в Писании]: «Веруйте в Бога – и в Меня веруйте» (Ин. 14, 1). А так как вера есть уверенность в невидимом и Христос невидимо явил нам Свое Божество, то и в этом таинстве Он являет нам Свою плоть невидимым способом.

Однако некоторые, не принимая все это во внимание, заявляли, что тело и кровь Христа присутствуют в этом таинстве исключительно как знак, каковое мнение должно быть отвергнуто как еретическое, поскольку оно противоречит словам Христа. Поэтому Беренгарию [Турскому], первому, измыслившему эту ересь, пришлось впоследствии отречься от своих заблуждений и исповедать истину веры.

Ответ на возражение 1. Отталкиваясь от этих слов, вышеупомянутые еретики впали в заблуждение, поскольку ложно истолковали сказанное Августином. В самом деле, когда Августин говорит: «Вы не будете есть это видимое вами тело», то имеет в виду не то, что исключает истинность тела Христа, а то, что его не будут есть в том виде, в каком оно видимо. А слова: «Сказанное вам есть тайна, которая животворит духовно», означают не то, что тело Христа присутствует в этом таинстве просто как знаменующее тайну, а то, что [оно присутствует] «духовно», то есть невидимо и как духовная сила. Поэтому [в другом месте] он, комментируя слова: «Плоть не пользует нимало» (Ин. 6, 63), говорит: «Да, но только в том смысле, в каком они это поняли, а поняли они так, что плоть должно есть как отделяемую по частям от трупа или как купленную на бойне, а не животворимую духом.... Пусть дух одухотворит плоть... и от плоти будет немало пользы. Ведь если бы от плоти не было никакой пользы, то Слово не стало бы плотью и не обитало бы с нами».

Ответ на возражение 2. Это высказывание Августина и другие ему подобные должно понимать как относящееся к тому телу Христа, которое видимо в присущем ему виде, о котором Сам Господь говорит: «Меня не всегда имеете» (Мф. 26, 11). Но повсюду, где совершается это таинство, оно невидимо присутствует в нем в виде этого таинства.

Ответ на возражение 3. Тело Христа присутствует в этом таинстве не так, как тело присутствует в одном месте, сообразуясь своим размером с местом, но – особым, приличествующим этому таинству образом. Поэтому мы говорим, что тело Христа находится на многих алтарях не как в различных местах, а «таинственно», имея при этом в виду не то, что Христос находится там только как знак (хотя само таинство и является своего рода знаком), а то, что тело Христа находится там именно так, как это приличествует этому таинству, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 4. Этот аргумент справедлив в отношении телесного присутствия Христа как присутствующего телесным образом, то есть видимо, но не как присутствующего духовным образом, то есть невидимо. В связи с этим Августин говорит: «Если ты принимаешь» слова Христа о Своей плоти духовно, «они для тебя дух и жизнь; если ты принимаешь их плотски, они не перестают быть духом и жизнью, но не для тебя»[7].

Раздел 2

СОХРАНЯЮТСЯ ЛИ В ЭТОМ ТАИНСТВЕ ПОСЛЕ ОСВЯЩЕНИЯ СУБСТАНЦИИ ХЛЕБА И ВИНА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в этом таинстве после освящения субстанции хлеба и вина сохраняются. В самом деле, Дамаскин говорит: «Так как люди обыкновенно употребляют в пищу хлеб, а пьют [воду и] вино, Бог сочетал с этими веществами Свое Божество и сделал их Своими телом и кровью»; и несколько ниже: «Хлеб общения – не простой хлеб, но соединенный с Божеством»[8]. Но сочетаться свойственно тому, что актуально существует. Следовательно, в этом таинстве хлеб и вино существуют одновременно с телом и кровью Христа.

Возражение 2. Далее, таинства должны сообразовываться друг с другом. Но в других таинствах субстанция материи сохраняется, например субстанция воды при крещении и субстанция миро при конфирмации. Следовательно, и в этом таинстве сохраняются субстанции хлеба и вина.

Возражение 3. Далее, хлеб и вино используются в этом таинстве как обозначающие духовное единство, поскольку, как говорит Августин в [своей книге] «О Символе веры», «хлеб состоит из множества зерен и вино – из множества виноградин». Но это присуще субстанциям хлеба и вина. Следовательно, субстанции хлеба и вина в этом таинстве сохраняются.

Этому противоречат следующие слова Амвросия: «Хотя и после освящения по-прежнему видятся образы хлеба и вина, надлежит верить, что они есть не что иное, как тело и кровь Христа».

Отвечаю: иные считали, что после освящения в этом таинстве субстанции хлеба и вина сохраняются. Но это мнение ошибочно. Во-первых, потому, что оно противоречит истине этого таинства, которому присуще наличие в нем истинного тела Христа, хотя, конечно, до освящения его там нет. Но ничто не может оказаться там, где его прежде не было, если не изменит свое место или не превратит другое в себя (так, огонь появляется в доме тогда, когда его туда приносят или зажигают внутри). Затем, очевидно, что тело Христа не начинает присутствовать в этом таинстве в результате пространственного движения. Во-первых, поскольку из этого бы следовало, что оно прекращает присутствовать на небесах; действительно, движущееся в пространстве занимает новое место только после того, как оставляет прежнее. Во-вторых, поскольку каждое перемещенное в пространстве тело проходит через все посредствующие места, чего в данном случае не происходит. В-третьих, поскольку одно движение одного и того же тела не может завершиться одновременно в разных местах, а между тем тело Христа в этом таинстве начинает одновременно присутствовать во многих местах. Таким образом, остается признать, что тело Христа не может начать присутствовать в этом таинстве иначе, как только посредством изменения субстанции хлеба в себя. Но то, что изменяется в нечто другое, после такого изменения больше не остается собой. Из всего этого можно заключить, что с точки зрения истины этого таинства субстанция хлеба после освящения сохраняться не может.

Во-вторых, потому, что это положение противоречит форме этого таинства, а именно словам: «Сие есть тело Мое», что не соответствовало бы истине, если бы субстанция хлеба сохранялась, поскольку субстанция хлеба никак не может быть телом Христа (в противном случае нужно было бы говорить: «Здесь есть тело Мое»).

В-третьих, потому, что если бы в этом таинстве присутствовала какая-либо субстанция, которой нельзя поклоняться поклонением «latria», это бы противоречило почитанию этого таинства.

В-четвертых, потому, что это противоречит обряду Церкви, согласно которому никто не вправе принять тело Христа после телесной пищи, в то время как принимать одну освященную гостию

после другой допускается. Следовательно, это мнение должно быть отвергнуто как еретическое.

Ответ на возражение 1. Бог «сочетал Свое Божество», то есть Свою божественную силу, с хлебом и вином не в том смысле, что они в этом таинстве сохраняются, но чтобы сотворить из них Свои тело и кровь.

Ответ на возражение 2. В других таинствах, в отличие от этого, Христос не присутствует в действительности, и потому субстанция материи в других таинствах сохраняется, а в этом – нет.

Ответ на возражение 3. Для обозначения в этом таинстве достаточно того, что сохраняются виды, о чем мы поговорим ниже (5), поскольку природа субстанции познается по ее акциденциям.

Раздел 3

УНИЧТОЖАЮТСЯ ЛИ ПОСЛЕ ОСВЯЩЕНИЯ В ЭТОМ ТАИНСТВЕ СУБСТАНЦИИ ХЛЕБА И ВИНА ИЛИ ЖЕ ОНИ РАЗЛАГАЮТСЯ В СВОЮ ИЗНАЧАЛЬНУЮ МАТЕРИЮ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что после освящения в этом таинстве субстанция хлеба уничтожается или же разлагается в свою изначальную материю. В самом деле, все телесное должно где-то быть. Но субстанция хлеба, которая телесна, как мы уже показали (2), в этом таинстве не сохраняется, и при этом нельзя указать такого места, где бы она могла быть. Выходит, что после освящения она суть ничто. Следовательно, она или уничтожается, или разлагается в свою изначальную материю.

Возражение 2. Далее, то, что при любом изменении является пределом «откуда», остается существовать разве что в возможности материи; так, например, когда воздух изменяется в огонь, форма воздуха сохраняется только в возможности материи, и то же самое происходит при изменении белого в черное. Но в этом таинстве субстанции хлеба и вина суть пределы «откуда», тогда как тело и кровь Христа – пределы «куда», в связи с чем Амвросий в [своей книге] «Об обязанностях священнослужителей» говорит: «До благословения вид и именование различны, после же благословения означается тело Христа». Следовательно, после освящения субстанции хлеба и вина либо больше не сохраняются, либо же разлагаются в свою [изначальную] материю.

Возражение 3. Далее, истинной может быть только одна из двух противоположностей. Но суждение: «После освящения субстанции хлеба и вина есть нечто», ложно. Следовательно, истинным является суждение: «Субстанции хлеба и вина – ничто».

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «Бог не является причиной движения к небытию»[9]. Но это таинство совершается посредством божественной силы. Следовательно, в этом таинстве субстанции хлеба и вина не уничтожаются.

Отвечаю: поскольку субстанции хлеба и вина в этом таинстве не сохраняются, некоторые, полагая, что субстанции хлеба и вина не могут превратиться в плоть и кровь Христа, утверждали, что вследствие освящения субстанции хлеба и вина либо разлагаются в изначальную материю, либо уничтожаются.

Затем, изначальная материя, в которую могут разложиться смешанные тела, – это четыре элемента. В самом деле, разложение в первичную материю не может закончиться тем, что субъект будет существовать без формы, поскольку материя не может существовать без формы. Но так как после освящения из видов таинства не остается ничего помимо тела и крови Христа, то пришлось бы признать, что элементы, на которые разлагаются субстанции хлеба и вина, покидают [свое прежнее] место посредством пространственного движения, которое может восприниматься чувствами. И точно так же [им пришлось бы признать, что] субстанции хлеба и вина сохраняются вплоть до последнего момента освящения, поскольку в последний момент освящения уже налицо субстанции тела и крови Христа, что подобно тому, как форма начинает присутствовать в последний момент возникновения. Но в таком случае определить то мгновение, в которое там появляется изначальная материя, невозможно. Ведь нельзя же сказать, что субстанции хлеба и вина разлагаются в изначальную материю постепенно или что они постепенно теряют свой вид, поскольку если бы это начинало происходить в последний момент освящения, то в таком случае в гостии одновременно наличествовали бы и тело Христа, и субстанция хлеба, что противоречит тому, что было доказано выше (2). А если бы это начинало происходить до освящения, то тогда какое-то время в гостии не было бы ни субстанции хлеба, ни тела Христа, что совершенно нелепо. Впрочем, они, похоже, учли это обстоятельство, поскольку прибегли к альтернативному суждению, а именно что субстанции могут уничтожаться. Но и это мнение необоснованно, поскольку не объясняет, каким образом может начать быть в этом таинстве

истинное тело Христа помимо изменения в него субстанции хлеба, каковое изменение при допущении уничтожения субстанции хлеба или разложения ее в изначальную материю исключается. И точно так же они не могут привести никакой причины для такого разложения или уничтожения с точки зрения [словесной] формы, посредством которой указывается следствие этого таинства [а именно]: «Сие есть тело Мое». Отсюда понятно, что вышеприведенное мнение ошибочно.

Ответ на возражение 1. Субстанции хлеба и вина после освящения не сохраняются ни как виды таинства, ни в каком-либо другом месте, но из этого вовсе не следует, что они уничтожаются, поскольку они прелагаются[10] в тело Христа, что подобно тому, как из того, что воздух, из которого производится огонь, не находится в том же или в каком-то другом месте, вовсе не следует, что он уничтожен.

Ответ на возражение 2. Форма, которая является пределом «откуда», не изменяется в другую форму, но одна форма субъекта последует другой, по каковой причине первая форма сохраняется только в возможности материи. Но в нашем случае, как было показано выше, субстанция хлеба прелагается в тело Христа. Поэтому сделанный вывод безоснователен.

Ответ на возражение 3. Хотя после освящения суждение: «Субстанции хлеба и вина есть нечто», ложно, тем не менее, то, во что преложилась субстанция хлеба, есть нечто, и потому субстанция хлеба не уничтожается.

Раздел 4
МОЖЕТ ЛИ ХЛЕБ ПРЕЛОЖИТЬСЯ В ТЕЛО ХРИСТА?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что хлеб не может преложиться в тело Христа. В самом деле, любое превращение является своего рода изменением. Но в каждом изменении должен наличествовать некий субъект, который приводится от возможности к действительности, в связи с чем в третьей [книге] «Физики» сказано, что «движение есть действительность существующего в возможности»[11]. Но нет такого субъекта, который мог бы быть усвоен субстанции хлеба и телу Христа, а между тем, как сказано во второй [главе] «Категорий», самой природе субстанции присуще «не быть отдельно от субъекта». Следовательно, преложение всей субстанции хлеба в тело Христа невозможно.

Возражение 2. Далее, форма того, во что превращается что-

то другое, начинает по-новому быть в материи превратившегося; так, когда воздух изменяется в не существовавший прежде огонь, форма огня начинает по-новому быть в материи воздуха, и точно так же когда пища превращается в не существовавшего прежде человека, форма человека начинает по-новому быть в материи пищи. Поэтому если бы хлеб изменялся в тело Христа, форма тела Христа непременно должна было бы начать быть в материи хлеба, что очевидно не так. Следовательно, хлеб не изменяется в субстанцию тела Христа.

Возражение 3. Далее, из сказанного в первой [книге] «Физики» очевидно, что когда две вещи различны, одна из них никогда не станет другой, как [например] белизна никогда не станет чернотой. Но как две противоположные формы, будучи началами формального различения, сами по себе различны, так и две означенные материи, будучи началами материального различения, сами по себе различны. Следовательно, невозможно, чтобы эта вот материя хлеба стала тою материей, которая индивидуализирует тело Христа, и точно так же невозможно, чтобы эта вот субстанция хлеба изменилась в субстанцию тела Христа.

Этому противоречит следующее: Евсевий Эмесский говорит: «Ты не должен ни удивляться, ни отрицать того, что земные и тленные вещи изменяются в субстанцию Христа».

Отвечаю: коль скоро истинное тело Христа присутствует в этом таинстве и коль скоро оно не начинает там быть в результате пространственного движения, о чем уже было говорено (2), и при этом оно, как явствует из вышесказанного (1), не вмещается там как в месте, нам надлежит говорить, что оно начинает там быть путем преложения субстанции хлеба в себя.

Однако это изменение отличается от естественных изменений, является совершенно сверхъестественным и производится силою одного только Бога. Поэтому Амвросий говорит: «Заметь, как слово Христово изменяет законы природы по воле Его. Ведь человек обыкновенно рождается не иначе, как только от мужа и жены, но видишь, как наперекор установленному повсюду порядку человека родила дева»; и еще: «Понятно, что дева родила вне порядка природы, а то, что мы делаем, есть тело от девы. Зачем же тогда ты ищешь порядок природы в теле Христа, когда Господь наш Иисус Сам был рожден от девы вне естественного порядка?». И Златоуст, комментируя сказанное [в Писании]: «Слова, которые говорю Я вам», а именно об этом таинстве, «суть дух и

жизнь» (Ин. 6, 63), замечает: «То есть божественны и духовны, не заключают в себе ничего плотского и не подлежат естественному порядку, но чужды всякой этого рода необходимости и выше законов, действующих на земле»[12].

Затем, очевидно, что каждый действователь действует постольку, поскольку он актуален. Но каждый сотворенный действователь ограничен в своей актуальности как установленный в роде и виде, и потому действие каждого сотворенного действователя связано с некоторым установленным актом. Далее, установление каждой вещи в актуальном бытии исходит от ее формы. Следовательно, никакой природный и сотворенный действователь не может действовать иначе, как только изменяя чью-либо форму, и в этом смысле любое изменение, произведенное согласно законам природы, суть формальное изменение. Но мы уже показали (I, 7, 1), что актуальность Бога бесконечна, и потому Его действие простирается на всю сущую природу. Поэтому Он может соделывать не только формальное превращение, при котором разнообразные формы последуют друг другу в одном и том же субъекте, но и изменение всего сущего, при котором, так сказать, вся субстанция одной вещи изменяется во всю субстанцию другой. Именно это и происходит в рассматриваемом таинстве посредством божественной силы, когда вся субстанция хлеба изменяется во всю субстанцию тела Христа и вся субстанция вина – во всю субстанцию крови Христа. Следовательно, речь идет не о формальном, а о субстанциальном превращении, которое не является каким-либо естественным движением и может быть названо собственным именем, а именно «транссубстанциацией»[13].

Ответ на возражение 1. Это возражение состоятельно в отношении формального изменения, поскольку форме присуще находиться в материи или субъекте, но в отношении изменения всей субстанции оно несостоятельно. Таким образом, коль скоро субстанциальное изменение предполагает некоторую упорядоченность субстанций, одна из которых изменяется в другую, оно присутствует в обеих субстанциях как в субъекте наподобие порядка или числа.

Ответ на возражение 2. Этот аргумент тоже справедлив в отношении формального превращения, или изменения, поскольку, как мы только что показали, форма должна находиться в некоторой материи или субъекте. Но в случае изменения всей субстанции это не так, поскольку в таком случае какой-либо субъект невозможен.

Ответ на возражение 3. Форма не может быть изменена в форму и материя – в материю посредством силы любого конеч-

ного действователя. Такое изменение может быть произведено только посредством силы бесконечного действователя, который управляет всем сущим, поскольку природа сущего общa как обеим формам, так и обеим материям, и все, что является сущим в одной из них, Творец сущего может изменить во все, что является сущим в другой, устраняя при этом все, что отличает первую от второй.

Раздел 5
СОХРАНЯЮТСЯ ЛИ В ЭТОМ ТАИНСТВЕ АКЦИДЕНЦИИ ХЛЕБА И ВИНА ПОСЛЕ ИЗМЕНЕНИЯ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что акциденции хлеба и вина в этом таинстве не сохраняются. Ведь когда устраняется предшествующее, устраняется и последующее. Но субстанция, как доказано в седьмой [книге] «Метафизики», по природе предшествует акциденции[14]. Следовательно, коль скоро после освящения в этом таинстве субстанция хлеба не сохраняется, то дело представляется так, что не сохраняются и акциденции.

Возражение 2. Далее, в таинстве истины не может быть ничего ложного. Но о субстанции мы судим по акциденциям. Следовательно, если бы акциденции сохранялись, а субстанция хлеба – нет, то, похоже, человеческое суждение было бы введено в заблуждение, что не приличествует этому таинству.

Возражение 3. Далее, хотя наша вера, как было показано нами в самом начале этого труда (I, 1, 8), не является субъектом разума, однако она и не противоречит разуму, а [просто] превосходит его [возможности]. Но истоком нашего разума являются чувства. Поэтому наша вера не должна противоречить чувствам так, чтобы вера полагала чувственно воспринимаемый хлеб субстанцией тела Христа. Следовательно, сохранение акциденций хлеба в качестве субъекта чувств и не сохранение субстанции хлеба не приличествует этому таинству.

Возражение 4. Кроме того, дело представляется так, что остающееся после изменения является субъектом изменения. Поэтому если бы акциденции хлеба оставались после изменения, то эти акциденции, похоже, были бы субъектом изменения. Но это невозможно, поскольку «акциденция не является акциденцией для акциденции»[15]. Следовательно, акциденции хлеба и вина в этом таинстве не сохраняются.

Этому противоречат следующие слова Августина: «В со-

зерцаемых нами видах хлеба и вина мы почитаем невидимое, то есть плоть и кровь».

Отвечаю: как свидетельствуют наши чувства, после освящения все акциденции хлеба и вина сохраняются, что вполне обоснованно и имеет место по божественному Провидению. Во-первых, потому, что людям не свойственно и отвратительно есть человеческую плоть и пить человеческую кровь. Поэтому плоть и кровь Христа предлагаются нам для вкушения в видах того, что обычно вкушается людьми, а именно хлеба и вина. Во-вторых, потому, что если бы мы стали вкушать нашего Господа в Его собственном виде, то были бы осуждены неверными. В-третьих, потому, что, вкушая тело и кровь нашего Господа в их невидимом присутствии, мы увеличиваем заслуги нашей веры.

Ответ на возражение 1. Как сказано в книге «О причинах», следствие больше зависит от первой причины, чем от второй[16]. Таким образом, сила Божия, каковая суть первая причина всего, делает возможным сохранение последующего при устранении предшествующего.

Ответ на возражение 2. В этом таинстве нет никакого заблуждения, поскольку различаемые чувствами акциденции действительно существуют. Что же касается ума, надлежащим объектом которого, как сказано в третьей [книге трактата] «О душе», является субстанция[17], то он от заблуждения спасается верой.

Сказанное также является **ответом на возражение 3**, поскольку вера не противоречит чувствам в отношении того, что недоступно чувству.

Ответ на возражение 4. Это изменение, как мы уже показали (4), в строгом смысле слова не имеет субъекта, хотя остающиеся акциденции некоторым образом подобны субъекту.

Раздел 6

СОХРАНЯЕТСЯ ЛИ В ЭТОМ ТАИНСТВЕ ПОСЛЕ ОСВЯЩЕНИЯ СУБСТАНЦИАЛЬНАЯ ФОРМА ХЛЕБА?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в этом таинстве после освящения субстанциальная форма хлеба сохраняется. В самом деле, мы уже показали (5), что акциденции после освящения сохраняются. Но хлеб является произведенной вещью, и потому его форма суть акциденция. Следовательно, после освящения она сохраняется.

Возражение 2. Далее, формой тела Христа является Его

душа, поскольку, как сказано во второй [книге трактата] «О душе», душа «является актом естественного тела, обладающего в возможности жизнью»[18]. Но сказать, что субстанциальная форма хлеба превращается в душу, нельзя. Следовательно, похоже, что после освящения она сохраняется.

Возражение 3. Далее, собственная деятельность вещи проистекает из ее субстанциальной формы. Но то, что сохраняется в этом таинстве, питает и делает все то, что при своем наличии делает хлеб. Следовательно, в этом таинстве после освящения субстанциальная форма хлеба сохраняется.

Этому противоречит следующее: субстанциальная форма хлеба по своей субстанции есть хлеб. Но мы уже показали (2), что субстанция хлеба прелагается в тело Христа. Следовательно, субстанциальная форма хлеба не сохраняется.

Отвечаю: некоторые заявляли, что после освящения сохраняются не только акциденции хлеба, но и его субстанциальная форма. Однако подобное невозможно. Во-первых, потому, что если бы субстанциальная форма хлеба сохранялась, то в хлебе ничего бы не превращалось в тело Христа помимо материи, из чего бы следовало, что он превращается не во все тело Христа, а в его материю, что противоречит форме таинства, в которой говорится: «Сие есть тело Мое».

Во-вторых, потому, что если бы субстанциальная форма хлеба сохранялась, то она бы сохранялась либо в материи, либо отдельно от материи. Первое невозможно по причине того, что если бы она сохранялась в материи хлеба, то тогда бы сохранялась и вся субстанция хлеба, что противоречит тому, что было доказано выше (2). И при этом она не может сохраняться в какой-то другой материи, поскольку присущая форма существует только в присущей материи. А если бы она сохранялась отдельно от материи, то тогда бы она была актуальной интеллигибельной формой и умом, поскольку все отделенные от материи формы именно таковы.

В-третьих, потому, что это не приличествует этому таинству, поскольку, как уже было сказано (5), акциденции хлеба в этом таинстве сохраняются для того, чтобы в них, а не в своем собственном виде, было видимо тело Христа.

Следовательно, нам надлежит говорить, что субстанциальная форма хлеба не сохраняется.

Ответ на возражение 1. Ничто не препятствует тому, чтобы произведенная вещь обладала не акцидентной, а субстанциальной формой; так, лягушки и змеи могут быть произведены искусством,

поскольку искусство производит такие формы посредством не собственной силы, а силы природных энергий. И точно так же оно производит субстанциальные формы хлеба посредством силы огня, выпекающего составленную из муки и воды материю.

Ответ на возражение 2. Душа – это форма тела, сообщающая ему полный порядок совершенного бытия, то есть бытия, плотского бытия, одушевленного бытия и так далее. Форма же хлеба изменяется в форму тела Христа в том смысле, что последняя сообщает плотское бытие, а не одушевленное бытие.

Ответ на возражение 3. Некоторые из деятельностей хлеба, например его воздействие на чувства, связаны с его акциденциями, и такие деятельности обнаруживаются в виде хлеба после освящения по причине сохраняющихся акциденций. Некоторые же другие деятельности сопровождают хлеб или в связи с материей, например ее изменение во что-то еще, или в связи с субстанциальной формой, каковы деятельности, являющиеся результатом ее вида, например «укрепление сердца человека» (Пс. 103, 15). Такие деятельности присутствуют в этом таинстве, но не потому, что сохраняется форма или материя, а потому, что они чудесным образом даруются самим акциденциям, о чем мы поговорим ниже (77, 5).

Раздел 7

ПРОИЗВОДИТСЯ ЛИ ЭТО ИЗМЕНЕНИЕ МГНОВЕННО?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что это изменение производится не мгновенно, а постепенно. В самом деле, в этом изменении вначале наличествует субстанция хлеба, а после – субстанция тела Христа, и не в одно и то же мгновение, а в двух. Но между двумя мгновениями существует среднее время. Следовательно, это изменение должно происходить постепенно в тот промежуток времени, который лежит между последним мгновением, в котором наличествует хлеб, и первым мгновением, в котором наличествует тело Христа.

Возражение 2. Далее, в любом изменении есть нечто «становящееся» и нечто «ставшее». Но то и другое не существуют одновременно, поскольку «становящегося» еще нет, тогда как «ставшее» уже есть. Следовательно, в таком изменении есть «до» и «после», и потому изменение не может быть мгновенным, но – только постепенным.

Возражение 3. Далее, Амвросий говорит, что это таинство «совершает слово Христа». Но слово Христа произносится постепенно. Следовательно, и изменение происходит постепенно.

Этому противоречит следующее: это изменение производится бесконечной силой, которой свойственно производить мгновенно.

Отвечаю: изменение может быть мгновенным по трем причинам. Во-первых, со стороны формы, которая является пределом изменения. В самом деле, когда речь идет о форме, которая может быть получена больше или меньше, она получается субъектом постепенно, как [например] здоровье; поэтому коль скоро субстанциальная форма не может быть получена больше или меньше, из этого следует, что она устанавливается в материи мгновенно. Во-вторых, со стороны субъекта, который в некоторых случаях приуготовляется к получению формы постепенно, как [например] постепенно нагревается вода. Однако когда сам субъект находится в предельной расположенности к получению формы, он получает ее мгновенно, как [например] мгновенно освещается прозрачное тело. В-третьих, со стороны действователя, который обладает бесконечной силой и потому может мгновенно расположить материю к форме. Так, [в Писании] читаем о том, что когда Христос сказал: «"Еффафа!" (то есть: "Отверзись!")... тотчас отверзся у него слух, и разрешились узы его языка» (Мк. 7, 34).

По этим трем причинам преложение происходит мгновенно. Во-первых, потому, что субстанция тела Христа, которая является пределом этого преложения, не получается больше или меньше. Во-вторых, потому, что в этом преложении нет такого субъекта, который бы нуждался в постепенном расположении. В-третьих, потому, что оно производится бесконечной силой Бога.

Ответ на возражение 1. Некоторые допускали, что между каждыми двумя мгновениями не обязательно существует среднее время, и говорили, что это справедливо в отношении тех двух мгновений, которые относятся к одному и тому же движению, но не тех, которые относятся к различным вещам. Поэтому между моментом завершения покоя и моментом начала движения посредине ничего нет. Но в этом они неправы, поскольку единство времени и момента или даже их множественность связано не со всяким движением, но – только с первым движением небес, которое является мерой любого движения и покоя.

Поэтому другие были вынуждены признать зависимость измерения времени от движения небес. Однако есть такие движе-

ния, которые не зависят от движения небес и не измеряются им, как было сказано в первой части (I, 53, 3) о движениях ангелов. Следовательно, между двумя моментами таких движений нет никакого среднего времени. Но это не относится к нашему случаю, поскольку хотя рассматриваемое изменение само по себе и не связано с движением небес, тем не менее, оно последует произнесению слов, каковое [произнесение], конечно же, измеряется небесным движением, и потому в нем необходимо должна быть середина времени между каждыми двумя вышеозначенными связанными с изменением мгновениями.

В связи с этим еще некоторые говорили, что последнее мгновение наличия хлеба и первое мгновение наличия тела Христа являются двумя со стороны измеряемых вещей, а со стороны измеряющего времени – одним, как когда в точке пересечения двух линий есть две точки со стороны двух линий, а со стороны содержащего их места – одна. Но приведенная аналогия неудачна, поскольку мгновение и время не являются внутренней мерой частных движений подобно тому, как линия и точка – тела, но – только внешней мерой, как место – тела.

Поэтому еще некоторые говорили, что фактически речь идет об одном и том же мгновении, различающемся только в уме. Но из этого бы следовало, что действительно противоположные друг другу вещи существуют совместно, поскольку умственное различение объективно не изменяет вещь.

Таким образом, нам надлежит утверждать, что это изменение, которое, как уже было сказано, производится посредством произносимых священником слов Христа, происходит таким образом, что последнее мгновение произнесения слов является первым мгновением присутствия в таинстве тела Христа, а также что во все предшествующее время в нем присутствует субстанция хлеба. Притом в этом времени нет такого мгновения, которое бы непосредственно предшествовало последнему, поскольку время, как доказано в шестой [книге] «Физики», не состоит из последующих друг другу мгновений[19]. Поэтому можно определить первое мгновение, в котором присутствует тело Христа, но не последнее мгновение, в котором там присутствует субстанция хлеба, хотя и можно определить, когда оно присутствует последний раз. И то же самое, как явствует из сказанного Философом, можно сказать о естественных изменениях[20].

Ответ на возражение 2. В случае мгновенного изменения «становящееся» и «ставшее» существуют одновременно подобно тому, как одновременны становление освещенным и актуальная освещенность; в самом деле, о вещи говорят как о «ставшей»

постольку, поскольку она есть сейчас, а как о «становящейся» постольку, поскольку ее не было прежде.

Ответ на возражение 3. Как мы уже показали, это изменение происходит в последний миг произнесения слов, поскольку в этот миг значение слов получает свою завершенность, а в форме таинств действенно [именно] это значение. Так что из этого вовсе не следует, что это изменение происходит постепенно.

Раздел 8

ЛОЖНО ЛИ СУЖДЕНИЕ: «ТЕЛО ХРИСТА ДЕЛАЕТСЯ ИЗ ХЛЕБА»?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что суждение: «Тело Христа делается из хлеба», ложно. В самом деле, то, из чего делается что-то другое, является тем, что делается другим, но не наоборот; так, мы говорим, что черная вещь делается из белой и что белая вещь делается черной, но хотя мы можем сказать, что человек делается смуглым, однако мы не можем сказать, что смуглая вещь делается из человека, о чем читаем в первой [книге] «Физики»[21]. Таким образом, если бы тело Христа поистине делалось из хлеба, то можно было бы поистине говорить, что хлеб делается телом Христа. Однако это представляется ложным, поскольку хлеб не является субъектом делания, но, скорее, его пределом. Следовательно, нельзя поистине утверждать, что тело Христа делается из хлеба.

Возражение 2. Далее, предел «становления» является чем-то сущим или чем-то сделанным. Но суждение: «Хлеб есть тело Христа», или: «Хлеб сделан телом Христа», или: «Хлеб будет телом Христа», ни в коем случае не может быть истинным. Следовательно, похоже, что не является истинным [и суждение]: «Тело Христа делается из хлеба».

Возражение 3. Далее, все, из чего делается другое, преобразуется в то, что из него делается. Но дело представляется так, что суждение: «Хлеб преобразуется в тело Христа», ложно, поскольку такое преобразование представляется более чудесным, чем сотворение мира, о котором не говорят, что не-сущее было преобразовано в сущее. Следовательно, похоже, что ложным является и суждение: «Тело Христа делается из хлеба».

Возражение 4. Кроме того, то, из чего что-то делается, может быть этой вещью. Но суждение: «Хлеб может быть телом Христа»,

ложно. Следовательно, ложно и суждение: «Тело Христа делается из хлеба».

Этому противоречат следующие слова Амвросия: «Когда завершается освящение, из хлеба делается тело Христа».

Отвечаю: это преложение хлеба в тело Христа имеет нечто общее и с сотворением, и с естественным преобразованием, и при этом в некотором отношении отличается от обоих. Порядок пределов, а именно что после одного возникает другое, общ всем трем (так, при сотворении – бытие после небытия, в этом таинстве – тело Христа после субстанции хлеба, при естественном преобразовании – белое после черного или огонь после воздуха), а еще [общим является] то, что эти пределы не существуют совместно.

Далее, у преложения, о котором мы ведем речь, общим с сотворением является то, что ни в одном из них нет такого общего субъекта, который был бы связан с каждым из пределов, тогда как в случае любого естественного преобразования имеет место обратное.

Затем, у этого преложения есть нечто общее и с естественным преобразованием в двух отношениях, хотя и иным способом. Во-первых, в том и другом один из пределов переходит в другой: хлеб – в тело Христа и воздух – в огонь, в то время как не-сущее не превращается в сущее. Но сам этот переход происходит у них по-разному, поскольку в этом таинстве вся субстанция хлеба переходит во все тело Христа, тогда как в естественном преобразовании материя одного получает форму другого, а предшествующая форма упраздняется. Во-вторых, у них общо то, что в них что-то остается тем же (чего нельзя сказать о сотворении), однако по-разному, поскольку в естественном преобразовании остаются те же материя и субъект, тогда как в этом таинстве – те же самые акциденции.

От этих соображений мы может перейти к рассмотрению различных способов того, как это может быть выражено. В самом деле, коль скоро ни в одном из трех упомянутых случаев нет совместно существующих пределов, то ни в одном из них один предел не может быть усвоен другому посредством субстантивного глагола в настоящем времени, то есть нельзя говорить: «Не-сущее есть сущее», или: «Хлеб есть тело Христа», или: «Воздух есть огонь», или: «Белое есть черное». Однако во всех случаях отношение пределов позволяет нам использовать указывающий на порядок предлог «из», поскольку мы можем поистине и над-

лежащим образом сказать, что «из не-сущего – сущее», «из хлеба – тело Христа», «из воздуха – огонь», «из белого – черное». Но поскольку при сотворении один из пределов не переходит в другой, мы не можем в отношении сотворения использовать слово «превращение» и говорить, что «не-сущее превратилось в сущее», хотя мы можем использовать это слово в отношении этого таинства и естественного преобразования. Однако коль скоро в этом таинстве вся субстанция прелагается во всю субстанцию, это преобразование правильно называть «транссубстанциацией».

Затем, в нашем случае нет никакого субъекта этого преложения, и потому то, что является истинным в отношении естественного превращения благодаря субъекту, к этому преложению приложено быть не может. Так, во-первых, очевидно, что возможность противоположного сопряжена с субъектом, по каковой причине мы говорим, что «белая вещь может быть черной» или что «воздух может быть огнем». Впрочем, последнее не столь истинно, как первое; в самом деле, субъектом белизны, в котором наличествует возможность черноты, является вся субстанция белой вещи, поскольку белизна не является ее частью, тогда как субъектом формы воздуха является ее часть; таким образом, если мы говорим, что «воздух может быть огнем», то прибегаем к синекдохе [то есть переносим значение с целого] на часть. Но в случае этого преложения, равно как и сотворения, по причине отсутствия такого субъекта нельзя говорить, что один предел может быть другим, а именно что «не-сущее может быть сущим» или что «хлеб может быть телом Христа». По той же самой причине нельзя поистине говорить, что «сущее сделано из не-сущего» или что «тело Христа сделано из хлеба», поскольку [здесь] предлог «из» указывает на причину консубстанциальности[22], каковая консубстанциальность пределов в естественных превращениях рассматривается с точки зрения той или иной общности в субъекте. И по той же причине недопустимо говорить, что «хлеб будет телом Христа» или что он «может стать телом Христа», равно как и в отношении сотворения недопустимо говорить, что «не-сущее будет сущим» или что «не-сущее может стать сущим», в то время как в случае естественных преобразований такой оборот речи допустим по причине субъекта, как когда мы говорим, что «белая вещь становится черной» или что «белая вещь будет черной».

Однако коль скоро в этом таинстве после изменения кое-что остается тем же (а именно, как было показано выше (5), акциденции хлеба), некоторые из этих выражений, например, что «хлеб есть тело Христа», или что «хлеб будет телом Христа», или что «тело Христа сделано из хлеба», могут быть допущены как

своего рода аллегории при том условии, что под словом «хлеб» понимается не субстанция хлеба, а в целом «то, что присутствует в виде хлеба», в каковом виде там вначале присутствует субстанция хлеба, а впоследствии – тело Христа.

Ответ на возражение 1. То, из чего сделано что-то другое, иногда подразумевает совместность субъекта и одного из пределов преобразования, как когда говорят, что «черная вещь сделана из белой», а иногда подразумевает только противоположность, или предел, как когда говорят, что «из утра происходит день», что не допускает того, что первое становится последним, то есть что «это вот утро делается днем». Сказанное справедливо и для нашего случая, так что хотя мы можем, не греша против истины, говорить, что «тело Христа делается из хлеба», тем не менее, говорить, что «хлеб делается телом Христа», мы можем разве что только по аналогии, но никак не в прямом смысле слова.

Ответ на возражение 2. То, из чего сделано что-то другое, иногда может быть этим другим по причине подразумеваемого субъекта. Но поскольку в этом изменении такого субъекта нет, приведенная аналогия неудачна.

Ответ на возражение 3. В этом изменении наличествует гораздо больше трудностей, чем в случае сотворения, в отношении которого существует только та трудность, что нечто делается из ничего, но это свойственно надлежащему модусу продуцирования первой причины, которая не нуждается в чем-то еще. В этом же преобразовании трудностью является не только то, что все одно целокупно изменяется во все другое, причем так, что не остается ничего прежнего (что не свойственно обычному модусу продуцирования причины), но и то, что при уничтожении субстанции акциденции сохраняются, а также и многое другое, о чем мы поговорим ниже (77). Впрочем, как мы уже показали, слово «преобразование» к данному таинству применимо, а к сотворению – нет.

Ответ на возражение 4. Как уже было сказано, возможность сопряжена с субъектом, а между тем в этом преобразовании субъект отсутствует. По этой причине хлеб не может быть телом Христа – ведь это преобразование производится не пассивной возможностью твари, а исключительно активной силой Творца.

О СПОСОБЕ НАХОЖДЕНИЯ ХРИСТА В ЭТОМ ТАИНСТВЕ

Далее нам надлежит рассмотреть способ нахождения в этом таинстве Христа, под каковым заглавием наличествует восемь пунктов: 1) находится ли в этом таинстве весь Христос; 2) в каждом ли виде таинства находится весь Христос; 3) находится ли весь Христос в каждой части вида; 4) находятся ли в этом таинстве все аспекты тела Христа; 5) находится ли в этом таинстве тело Христа по месту; 6) движется ли после освящения тело Христа вместе с гостией и потиром; 7) можно ли видеть тело Христа находящимся в этом таинстве; 8) сохраняется ли в этом таинстве истинное тело Христа, когда Он предстает в образе младенца или плоти.

Раздел 1

СОДЕРЖИТСЯ ЛИ В ЭТОМ ТАИНСТВЕ ВЕСЬ ХРИСТОС?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в этом таинстве не содержится весь Христос. Действительно, Христос начинает присутствовать в этом таинстве вследствие преложения хлеба и вина. Но очевидно, что хлеб и вино не могут быть изменены ни в Божество, ни в душу Христа. Таким образом, коль скоро Христос, как было показано выше (2, 5; 5, 1, 3), находится в трех субстанциях, а именно Божестве, душе и теле, то дело представляется так, что в этом таинстве не находится весь Христос.

Возражение 2. Далее, Христос находится в этом таинстве постольку, поскольку оно определено к вкушению верующими, каковое, как уже было сказано (74, 1), состоит в пище и питье. Затем, Господь сказал: «Плоть Моя истинно есть пища, и кровь Моя истинно есть питие» (Ин. 6, 55). Поэтому в этом таинстве содержатся только плоть и кровь Христовы. Но в теле Христа наличествует много других частей, например жилы, кости и тому подобное. Следовательно, в этом таинстве не содержится весь Христос.

Возражение 3. Далее, большее тело не может вмещаться в меньшую меру. Но мера хлеба и вина намного меньше меры

тела Христа. Следовательно, это таинство не может вместить всего Христа.

Этому противоречат следующие слова Амвросия: «В этом таинстве пребывает Христос».

Отвечаю: абсолютно необходимо исповедать в соответствии с католической верой присутствие в этом таинстве всего Христа. Но при этом нам надлежит знать, что принадлежащее Христу находится в этом таинстве двояким способом: во-первых, так сказать, посредством силы таинства; во-вторых, по естественному сопутствованию. Посредством силы таинства в нем в видах этого таинства находится то, во что изменились прежде существовавшие субстанции хлеба и вина, что выражается словами формы, которые являются действенными как в этом, так и в других таинствах, такими как: «Сие есть тело Мое» и «сие есть кровь Моя». А по естественному сопутствованию в этом таинстве наличествует также и то, что действительно соединено с тем, в чем завершается вышеуказанное преложение. В самом деле, если какие-либо две вещи действительно соединены, то там, где действительна первая, действительна и вторая, поскольку действительно соединенные вместе вещи различаются только в деятельности ума.

Ответ на возражение 1. Поскольку изменение хлеба и вина не завершается в Божестве или душе Христа, из этого следует, что Божество и душа Христа находятся в этом таинстве не посредством силы таинства, а по действительному сопутствованию. Ведь коль скоро Божество никогда не оставляет принятого тела, то везде, где есть тело Христа, необходимо должно быть и Божество, и потому Божество необходимо присутствует в этом таинстве вместе с Его телом сопроводительным образом. Поэтому в исповедании веры Эфесского [собора] сказано: «Мы причащаемся телу и крови Христовым не так, как принимающие обычную плоть, и не так, как в силу достоинства соединяется со Словом святой, но – истинной животворящей плоти Самого Слова».

С другой стороны, как мы уже показали (50, 5), Его душа была поистине отделена от Его тела. Поэтому если бы мы отмечали это таинство в течение тех трех дней, когда Он был мертв, то тогда бы душа Христа не присутствовала в нем ни посредством силы таинства, ни по действительному сопутствованию. Но коль скоро «Христос, воскреснув из мертвых, уже не умирает» (Рим. 6, 9), Его душа всегда действительно соединена с Его телом. Отсюда понятно, что в этом таинстве тело Христа присутствует

посредством силы таинства, а Его душа – по действительному сопутствованию.

Ответ на возражение 2. Посредством силы таинства в нем в виде хлеба содержится не только плоть, но и все тело Христа, а именно кости, жилы и тому подобное, что явствует из самой формы этого таинства, в которой говорится не «сие есть плоть Моя», а «сие есть тело Мое». Что же касается слов Господа: «Плоть Моя истинно есть пища», то в них все тело названо плотью постольку, поскольку согласно человеческому обычаю она является наиболее пригодной в пищу (ведь люди обыкновенно питаются плотью животных, а не костями и тому подобным).

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (75, 5), после освящения хлеба и вина в тело и кровь Христа их акциденции сохраняются, из чего явствует, что размеры хлеба и вина не изменяются в размеры тела Христа, но [изменяются] только субстанции. К тому же субстанции тела и крови Христа присутствуют в этом таинстве посредством силы таинства, а не размеров тела и крови Христа. Отсюда понятно, что тело Христа находится в этом таинстве посредством субстанции, а не посредством количества. Но надлежащая полнота субстанции может содержаться в любом количестве (например, все природа воздуха – в любом количестве воздуха и вся природа человека – в индивиде любых размеров). Поэтому после освящения в этом таинстве содержится вся субстанция тела и [вся субстанция] крови Христа подобно тому, как до освящения в нем содержалась вся субстанция хлеба и [вся субстанция] вина.

Раздел 2

В КАЖДОМ ЛИ ВИДЕ ЭТОГО ТАИНСТВА СОДЕРЖИТСЯ ВЕСЬ ХРИСТОС?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что весь Христос не содержится в каждом из двух видов этого таинства. В самом деле, это таинство определено к спасению верующих не благодаря видам, а благодаря тому, что содержится в видах, поскольку виды присутствуют в нем и до освящения, которое сообщает силу этому таинству. Следовательно, если в одном виде содержится только то, что содержится и в другом, и если в обоих содержится весь Христос, то дело представляется так, что один из них является в этом таинстве лишним.

Возражение 2. Далее, нами уже было сказано (1) о том, что

под именем плоти подразумеваются все части тела, такие как кости, жилы и тому подобное. Но Аристотель доказал, что кровь является одной из частей человеческого тела. Следовательно, если кровь Христа подобно другим частям тела содержится в виде хлеба, и при этом другие части тела не освящаются отдельно, то не должно освящать отдельно и кровь.

Возражение 3. Далее, то, что уже «стало быть», не может более «становиться быть». Но после освящения хлеба в этом таинстве тело Христа уже «стало быть». Поэтому оно не может вновь «становиться быть» в нем после освящения вина; выходит, что тело Христа не будет содержаться в виде вина, а, значит, не будет и весь Христос. Следовательно, в каждом из видов не содержится весь Христос.

Этому противоречит следующее: глосса на слова Писания (1 Кор. 11, 25), комментируя слово «чаша», говорит, что «в каждом виде», а именно хлеба и вина, «получается то же»; таким образом, похоже, что в каждом из видов находится весь Христос.

Отвечаю: после всего вышесказанного (1) нам надлежит со всей определенность утверждать, что в каждом из священных видов, хотя и по-разному, находится весь Христос. Так, тело Христа фактически присутствует посредством силы таинства в виде хлеба, в то время как кровь находится там по действительному сопутствованию подобно тому, как находятся там душа и Божество Христа, о чем было сказано выше (1). А в виде вина посредством силы таинства присутствует кровь, в то время как тело Его – по действительному сопутствованию, равно как и Его душа и Божество, поскольку кровь Христа ныне не отделена от Его тела, как это имело место во время Его страстей и смерти. Поэтому если бы это таинство совершалось тогда, то тело Христа наличествовало бы в виде хлеба без крови, а в виде вина была бы представлена кровь без тела, как это и было тогда в действительности.

Ответ на возражение 1. Хотя в каждом из видов находится весь Христос, тем не менее, в этом нет ничего излишнего. Во-первых, это символизирует страсти Христа, во время которых кровь была отделена от тела; таким образом, в форме освящения крови упоминается о ее пролитии. Во-вторых, то, что тело Христа отдельно предъявляется верующим в качестве пищи, а кровь – в качестве питья, сообразуется с употреблением этого таинства. В-третьих, это сообразуется со следствием, в каковом смысле ранее мы уже говорили (74, 1), что «тело предлагается для спасения тела, а кровь – для спасения души».

Ответ на возражение 2. Во время страстей Христовых, воспоминанием о которых является это [таинство], другие части тела, в отличие от крови, не были отделены друг от друга, так что тело осталось цельным, согласно сказанному в [книге] «Исход»: «Костей ее не сокрушайте» (Исх. 12, 46). Поэтому в этом таинстве кровь освящается отдельно от тела и при этом никакая другая часть не освящается отдельно от остальных.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано, тело Христа находится в виде вина не посредством силы таинства, а по действительному сопутствованию, и потому после освящения вина тело Христа присутствует там не само по себе, а сопутствующим образом.

Раздел 3

НАХОДИТСЯ ЛИ ВЕСЬ ХРИСТОС В КАЖДОЙ ЧАСТИ ВИДА ХЛЕБА ИЛИ ВИНА?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что весь Христос не находится в каждой части вида хлеба или вина. В самом деле, эти виды могут делиться бесконечно. Таким образом, если бы весь Христос находился в каждой части означенных видов, то из этого бы следовало, что Он находится в этом таинстве бесконечное множество раз, каковое мнение представляется неразумным, поскольку бесконечность противна не только природе, но и благодати.

Возражение 2. Далее, тело Христа является естественным, и потому его части определенным образом взаимно удалены. В самом деле, отдельные части естественного тела по природе отделены друг от друга некоторыми промежутками, например глаз от глаза и глаз от уха. Но этого бы не было, если бы весь Христос находился в каждой части вида, поскольку каждая часть входила бы в каждую другую часть, и потому там, где была бы одна часть, непременно была бы и другая. Следовательно, весь Христос никак не может находиться в каждой части гостии или вина в потире.

Возражение 3. Далее, тело Христа всегда сохраняет истинную природу тела и никогда не изменяется в дух. Затем, тело по природе является количеством, обладающим определенным положением. Но природе этого количества свойственно то, что его различные части занимают различные части места. Следовательно, очевидно, что присутствие всего Христа в каждой части вида невозможно.

Этому противоречит следующее: Августин в своей проповеди говорит: «Каждый получает Господа Христа, Который весь находится в каждом кусочке, не присутствуя меньше ни одной из частей, но в каждой даруя всего Себя».

Отвечаю: мы уже говорили (1) о том, что субстанция тела Христа находится в этом таинстве посредством силы таинства, в то время как измеряемое количество – по действительному сопутствованию, и потому тело Христа находится в этом таинстве субстанциально, то есть так, как субстанция подпадает под размерность, а не так, как существуют сами размеры, что означает: не так, как измеряемое количество тела сообразуется с измеряемым количеством места.

Затем, очевидно, что вся природа субстанции находится в каждой измеряемой части, в которой она содержится; так, например, вся природа воздуха находится в каждой части воздуха и вся природа хлеба – в каждой части хлеба; и при этом неважно, делимы ли эти размеры актуально (как разделяется воздух или режется хлеб), или же они делимы не актуально, а только потенциально. Отсюда понятно, что в каждой части вида хлеба находится весь Христос, причем даже тогда, когда гостия цела, а не только когда она разделена, как говорят некоторые, приводя в пример отражение в зеркале, которое в целом зеркале одно, тогда как в разбитом зеркале – по одному отражению в каждом его осколке, каковая аналогия несовершенна, поскольку умножение таких отражений в разбитом зеркале связано с тем, что в разных частях зеркала возникают разные отражения, а здесь есть только одно освящение, благодаря которому в этом таинстве находится тело Христа.

Ответ на возражение 1. Множество последует разделению, и потому до тех пор, пока количество остается актуально неразделенным, субстанция вещи в пределах собственных размеров не присутствует несколько раз. Таким образом, тело Христа [не присутствует] несколько раз в размерах [неразделенного] хлеба и, следовательно, не [присутствует] бесконечное множество раз [в хлебе вообще], но – столько раз, на сколько он делится частей.

Ответ на возражение 2. Определенные расстояния между частями естественного тела связаны с измеряемым количеством, однако природа субстанции предшествует измеряемому количеству. И коль скоро преложение субстанции хлеба завершается в субстанции тела Христа, а тело Христа непосредственно и в строгом смысле слова находится в этом таинстве посредством

субстанции, то это расстояние между частями, имеющее, конечно же, место в истинном теле Христа, присутствует в этом таинстве, как было показано выше (1), не посредством количества, а посредством субстанции.

Ответ на возражение 3. В этом аргументе природа тела рассматривается как измеряемое количество. Но мы уже показали, что тело Христа присутствует в этом таинстве посредством субстанции, а не измеряемого количества.

Раздел 4

НАХОДИТСЯ ЛИ В ЭТОМ ТАИНСТВЕ ВСЕ ИЗМЕРЯЕМОЕ КОЛИЧЕСТВО ТЕЛА ХРИСТА?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в этом таинстве не находится все измеряемое количество тела Христа. Ведь мы уже показали (3), что в каждой части освященной гостии содержится все тело Христа. Но никакое измеряемое количество не содержится полностью и одновременно в целом и в каждой из его частей. Следовательно, невозможно, чтобы там находилось все измеряемое количество тела Христа.

Возражение 2. Далее, как явствует из сказанного Философом, два измеряемых количества не могут быть вместе, даже если одно из них отделено от субъекта, а второе находится в естественном теле[1]. Но измеряемое количество хлеба, по свидетельству наших чувств, в этом таинстве сохраняется. Следовательно, измеряемого количества тела Христа в нем нет.

Возражение 3. Далее, если рядом находятся два неравных измеряемых количества, то большее перекрывает меньшее. Но измеряемое количество тела Христа в каждом своем измерении значительно больше измеряемого количества освященной гостии. Поэтому если бы измеряемое количество тела Христа находилось в этом таинстве вместе с измеряемым количеством гостии, то измеряемое количество тела Христа вышло бы за пределы количества гостии, притом что она не лишена субстанции тела Христа. Таким образом, субстанция тела Христа наличествовала бы в этом таинстве даже вне вида хлеба, каковое мнение представляется неразумным, поскольку, как было показано выше (2), субстанция тела Христа находится в этом таинстве исключительно благодаря освящению хлеба. Следовательно, нахождение в этом таинстве всего измеряемого количества тела Христа невозможно.

Этому противоречит следующее: измеряемое количество любого тела не может существовать отдельно от субстанции. Но в этом таинстве, как мы уже показали (1), находится вся субстанция тела Христа. Следовательно, в этом таинстве находится все измеряемое количество тела Христа.

Отвечаю: как уже было сказано (1), части Христа могут присутствовать в этом таинстве двояко: во-первых, посредством силы таинства, во-вторых, по действительному сопутствованию. Измеряемое количество тела Христа не находится в этом таинстве посредством силы таинства, поскольку присутствующее в этом таинстве посредством силы таинства суть то, в чем завершается преложение. Но преложение, которое имеет место в этом таинстве, завершается непосредственно в субстанции тела Христа, а не в размерах, что явствует из того, что измеряемое количество хлеба после освящения сохраняется и только субстанция хлеба исчезает.

Однако поскольку субстанция тела Христа в действительности не лишена измеряемого количества и других акциденций, то, следовательно, остается признать, что все измеряемое количество тела Христа и все прочие его акциденции находятся в этом таинстве по действительному сопутствованию.

Ответ на возражение 1. Способ пребывания каждой вещи определяется тем, что свойственно ей само по себе, а не тем, что соединено с ней акцидентно; так, объект присутствует в зрении постольку, поскольку он бел, а не поскольку он сладок, хотя этот объект может быть одновременно и сладок, и бел; следовательно, сладость находится в зрении по способу белизны, а не по способу сладости. Таким образом, коль скоро субстанция тела Христа присутствует на алтаре посредством силы этого таинства, в то время как измеряемое количество – по сопутствованию и, так сказать, акцидентно, то измеряемое количество тела Христа находится в этом таинстве не надлежащим ему способом (а именно так, что целое находится в целом, а отдельные части – в отдельных частях), а по способу субстанции, природа которой находится вся как в целом, так и в каждой из частей.

Ответ на возражение 2. Два измеряемых количества не могут естественным образом одновременно присутствовать в одном и том же субъекте так, чтобы каждое из них находилось в нем согласно надлежащему способу измеряемого количества. Но в этом таинстве измеряемое количество хлеба находится согласно надлежащему способу, а именно соразмерно, тогда

как измеряемое количество тела Христа, как мы уже показали, находится там по способу субстанции.

Ответ на возражение 3. Измеряемое количество тела Христа находится в этом таинстве не соразмерно, как это приличествует количеству и в каковом случае большее выходит за пределы меньшего, но способом, о котором было говорено выше.

Раздел 5

НАХОДИТСЯ ЛИ ТЕЛО ХРИСТА В ЭТОМ ТАИНСТВЕ КАК В МЕСТЕ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что тело Христа находится в этом таинстве как в месте. В самом деле, быть в месте – значит находиться в нем окончательно и ограничительно. Но тело Христа, похоже, находится в этом таинстве окончательно, поскольку оно так представлено там, где наличествуют виды хлеба и вина, что на алтаре нет ничего другого. И точно так же оно, похоже, находится в нем ограничительно, поскольку оно так содержится в виде освященной гостии, что ни само не больше ее, ни она не больше его. Следовательно, тело Христа находится в этом таинстве как в месте.

Возражение 2. Далее, место хлеба и вина не является пустым, поскольку природа не терпит пустоты, и при этом там, как мы уже показали (75, 2), не находится субстанция хлеба, но – только тело Христа. Поэтому это место занято телом Христа. Но то, что занимает место, находится в нем по месту. Следовательно, тело Христа находится в этом таинстве по месту.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (4), тело Христа находится в этом таинстве посредством измеряемого количества и со всеми своими акциденциями. Но нахождение в месте является акциденцией тела, по каковой причине «где» числится среди девяти видов акциденций. Следовательно, тело Христа находится в этом таинстве по месту.

Этому противоречит следующее: как явствует из сказанного Философом, место и находящийся в месте объект должны быть равны [друг другу][2]. Но место, где находится это таинство, намного меньше тела Христа. Следовательно, тело Христа не находится в этом таинстве как в месте.

Отвечаю: как уже было сказано (3), тело Христа находится в этом таинстве не надлежащим измеряемому количеству способом,

а, пожалуй, по способу субстанции. Но каждое занимающее место тело находится в месте по способу измеряемого количества, а именно так, что соизмеряется с местом согласно измеряемому количеству. Таким образом, выходит, что тело Христа находится в этом таинстве не как в месте, а по способу субстанции, то есть так, как субстанция содержится в размерах; в самом деле, субстанция тела Христа в этом таинстве сменяет субстанцию хлеба, и потому как субстанция хлеба находилась в своих размерах не по месту, а по способу субстанции, точно так же и субстанция тела Христа. Однако субстанция тела Христа, в отличие от субстанции хлеба, не является субъектом этих размеров, и потому субстанция хлеба там находилась по месту в силу своих размеров, поскольку была сопоставима с этим местом через посредство своих размеров, а субстанция тела Христа сопоставима с этим местом через посредство сторонних размеров, так что, напротив, надлежащие размеры тела Христа сопоставимы с этим местом через посредство субстанции, что противно понятию находящегося в месте тела. Следовательно, тело Христа никоим образом не находится в этом таинстве по месту.

Ответ на возражение 1. Тело Христа не находится в этом таинстве окончательно, поскольку в противном случае оно находилось бы только на том частном алтаре, на котором осуществилось таинство, тогда как оно находится и на небесах в своем собственном виде, и на многих других алтарях в виде таинства. И точно так же очевидно, что оно не находится в этом таинстве ограничительно, поскольку, как мы уже показали, оно не находится в нем согласно сопоставимости своего количества. То же, что оно не выходит за пределы поверхности таинства или какой-либо другой части алтаря, связано не с его нахождением там окончательно и ограничительно, а с тем, что, как уже было сказано (1), оно там есть вследствие освящения и преложения хлеба и вина.

Ответ на возражение 2. Место, в котором находится тело Христа, не пустует не потому, что оно в строгом смысле этого слова занято субстанцией тела Христа, которое, как мы уже показали, не находится там по месту, а потому, что оно занято видами таинства, которые занимают место либо в силу природы размеров, либо, быть может, чудесно, поскольку и само состояние их бытия по способу субстанции чудесно.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (4), акциденции тела Христа находятся в этом таинстве по действительному сопутствованию. Поэтому в этом таинстве находятся те акциденции тела Христа, которые присущи ему внутренне. Но нахождение в

месте – это акциденция сопоставимости с внешним вместилищем. Следовательно, Христу вовсе не необходимо быть в этом таинстве как в месте.

Раздел 6
ДВИЖИМО ЛИ В ЭТОМ ТАИНСТВЕ ТЕЛО ХРИСТА?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что тело Христа в этом таинстве движимо. Ведь сказал же Философ, что «когда мы движемся, то необходимо движется вместе с нами и все, что находится в нас»[3], и это справедливо даже в отношении духовной субстанции души. Но мы уже показали (74, 3), что «в этом таинстве содержится Христос». Следовательно, Он движется вместе с ним.

Возражение 2. Далее, истина должна быть сообразована с образом. Но в отношении образа этого таинства, пасхального агнца, предписано: «Не оставляйте от него до утра» (Исх. 12, 10). Следовательно, если это таинство будет оставлено до утра, то в нем уже не будет тела Христа, и потому оно в этом таинстве не является недвижимым.

Возражение 3. Далее, если бы тело Христа оставалось в этом таинстве до утра, то по той же самой причине оно оставалось бы там и на все последующее время. В самом деле, нельзя утверждать, что оно прекращает там быть вместе с прекращением вида, поскольку существование тела Христа не зависит от этого вида. Однако Христос не остается в этом таинстве на все последующее время. Таким образом, дело представляется так, что сразу же после наступления утра или немного позже Он прекращает присутствовать в этом таинстве. Следовательно, похоже, что Христос находится в этом таинстве движимо.

Этому противоречит следующее: одна и та же вещь не может одновременно двигаться и покоиться, в противном случае в одном и том же субъекте наличествовали бы противоположности. Но тело Христа покоится на небесах. Следовательно, оно в этом таинстве недвижимо.

Отвечаю: когда что-либо является одним в том, что касается субъекта, и множественным в бытии, ничто не препятствует тому, чтобы оно двигалось в одном отношении и при этом покоилось в другом; так, тело может быть одним как белое и еще одним – как большое, и потому оно может двигаться в том, что касается белизны, и при этом оставаться недвижимым в том, что

касается величины. Но Христос как Он есть и как находящийся в таинстве – это не одно и то же, поскольку когда мы говорим, что Он находится в этом таинстве, то этим выражаем своего рода связь с этим таинством. Таким образом. согласно этому бытию Христос не движется в пространстве Сам по себе, но – только лишь акцидентно, поскольку, как мы уже показали (5), Христос не находится в этом таинстве как в месте. А то, что не находится в месте, не движется в пространстве само по себе, но – только посредством движения субъекта, в котором оно находится.

И точно так же оно [(то есть тело Христа)] не движется само по себе согласно тому бытию, которое у него есть в этом таинстве, посредством какого бы то ни было другого изменения, например, прекращая быть в этом таинстве. Ведь то, что само по себе обладает неизменным бытием, не может являться началом изменения, однако если изменяется то, в чем оно есть, тогда оно прекращает в нем быть (так, Бог, бытие Которого неизменно и бессмертно, прекращает быть в той или иной тленной твари постольку, поскольку прекращает быть тленная тварь). Таким образом, коль скоро бытие Христа неизменно и нетленно, Он прекращает быть в этом таинстве не потому, что Он прекращает быть, и не вследствие Своего собственного пространственного движения, как явствует из вышесказанного, но – только лишь потому, что прекращают быть виды этого таинства.

Отсюда понятно, что в строгом смысле слова Христос в этом таинстве недвижим.

Ответ на возражение 1. В этом аргументе речь идет об акцидентном движении, посредством которого вместе с нами движется то, что находится в нас. Однако с тем, что как таковое может находиться в месте, каковы тела, дело обстоит иначе, чем с тем, что как таковое не может находиться в месте, каковы формы и духовные субстанции. И когда мы говорим о Христе как акцидентно движимом согласно тому бытию, которым Он обладает в этом таинстве, в котором Он не содержится как в месте, то должны иметь в виду [именно] этот [последний] модус.

Ответ на возражение 2. Этот аргумент, похоже, принадлежит настаивающим на том, что в этом таинстве, если оно сберегается до утра, не остается тела Христа. В их осуждение Кирилл говорит так: «Иные столь глупы, что заявляют, будто бы благословение таинства оставляет таинство, если какой-либо из его кусочков остается до следующего дня; но освященное тело Христово не изменяется, и сила благословения, и животворящая благодать – навеки в нем». И точно так же все остальные освящения неизменны дотоле, доколе сохраняется освященное, по каковой

причине их не совершают повторно. Образ же, притом что он сообразуется с истиной, нельзя приравнивать истине.

Ответ на возражение 3. Тело Христа в этом таинстве остается не только до утра, но и вообще до тех пор, пока сохраняются виды таинства. Когда же их бытие прекращается, прекращает быть в них и тело Христа, но не потому, что это зависит от них, а потому, что устраняется отношение к ним тела Христа подобно тому, как Бог прекращает быть Господом лишающейся бытия твари.

Раздел 7

МОЖНО ЛИ ВИДЕТЬ ТЕЛО ХРИСТА НАХОДЯЩИМСЯ В ЭТОМ ТАИНСТВЕ ВСЯКИМ ЗРЕНИЕМ ИЛИ, ПО КРАЙНЕЙ МЕРЕ, ПРОСЛАВЛЕННЫМ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что тело Христа как находящееся в этом таинстве может быть видимо всяким зрением или, по крайней мере, прославленным. В самом деле, созерцать тело Христа в этом таинстве нашему взору препятствуют скрывающие его виды таинства. Но прославленному взору ничто не может воспрепятствовать созерцать тела так, как они есть. Следовательно, прославленным зрением можно видеть тело Христа находящимся в этом таинстве.

Возражение 2. Далее, [в Писании] сказано, что прославленные тела святых будут сообразны «славному телу» Христа (Филип. 3, 21). Но Христос посредством Своего зрения может созерцать Себя находящимся в этом таинстве. Следовательно, по той же причине Его может видеть и любой другой прославленный взор.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано, что святые по воскресении будут равны ангелам (Лк. 20, 36). Но ангелы видят тело Христа находящимся в этом таинстве, поскольку даже бесы почитают его и трепещут. Следовательно, по той же причине и прославленным взором можно видеть Христа находящимся в этом таинстве.

Этому противоречит следующее: все, что остается неизменным, не может быть видимо одновременно посредством одного и того же зрения в различных видах. Но Христос всегда видим прославленным взором находящимся в Своем собственном виде, согласно сказанному [в Писании]: «[Глаза твои] увидят Царя

в красоте Его» (Ис. 33, 17). Следовательно, похоже, что Христос не видим им находящимся в видах этого таинства.

Отвечаю: существует два вида зрения, а именно телесное зрение, которое является таковым в строгом смысле этого слова, и зрение ума, именуемое так аллегорически. Затем, тело Христа как находящееся в этом таинстве не может быть видимо никаким телесным зрением. Во-первых, потому, что видимое тело причиняет изменение в среде благодаря своим акциденциям. Но акциденции тела Христа присутствуют в этом таинстве посредством субстанции. Поэтому акциденции тела Христа не имеют непосредственного отношения ни к этому таинству, ни к сопредельным телам и, следовательно, не воздействуют на среду так, чтобы быть явленными какому-либо телесному взору. Во-вторых, потому, что, как уже было сказано (3), тело Христа представлено в этом таинстве субстанциально. Но субстанция как таковая не может видеться телесным зрением, и при этом она не доступна ни какому-либо из чувств, ни воображению, но – только уму, объектом которого является «сущность вещи»[4]. Поэтому в строгом смысле слова тело Христа согласно модусу своего бытия в этом таинстве доступно восприятию не чувства или воображения, а только ума, каковое [восприятие] мы называем духовным зрением.

Кроме того, оно воспринимается разными умами по-разному. Ведь коль скоро способ нахождения Христа в этом таинстве полностью сверхъестественен, то и видимо оно само по себе сверхъестественно, то есть божественным умом и, следовательно, блаженным умом ангела или человека, который, будучи причастным славе божественного ума, видит все сверхъестественное в созерцании божественной Сущности. Однако оно, как и другие сверхъестественные вещи, может быть видимо и странствующим [в нынешней жизни] через посредство веры. Но так как даже ангельский ум не способен посредством своей естественной силы к этому созерцанию, то и бесы могут воспринимать Христа в этом таинстве своим умом не иначе, как только через посредство веры, исповедать которую они не желают, однако удостоверены в ней очевидностью знамений, согласно сказанному [в Писании]: «И бесы веруют – и трепещут» (Иак. 2, 19).

Ответ на возражение 1. Виды таинства препятствуют нашему телесному зрению созерцать скрываемое ими тело Христа не только потому, что являются своего рода завесами (как какая-либо телесная завеса, которая скрывает покрытое ею от нашего взора), но еще и потому, что тело Христа воздействует на окружающую

это таинство среду посредством не собственных акциденций, а [акциденций] видов таинств.

Ответ на возражение 2. Христос видит Себя находящимся в этом таинстве посредством Своего телесного зрения, которое, однако, не может видеть тот способ, каким Он находится в этом таинстве, поскольку последнее подобает уму. Но ни о каком другом прославленном зрении этого сказать нельзя, поскольку зрение Христа сообразуется с этим таинством, тогда как любое другое прославленное зрение – нет.

Ответ на возражение 3. Всякий ангел, добрый или злой, может видеть что-либо посредством не телесного, а только лишь умственного зрения. Поэтому, как явствует из вышесказанного, никакой аналогичной причины не существует.

Раздел 8

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ИСТИННЫМ ТЕЛО ХРИСТА В ЧУДЕСНО ПРЕДСТАВЛЯЕМОМ В ЭТОМ ТАИНСТВЕ ОБРАЗЕ МЛАДЕНЦА ИЛИ ПЛОТИ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что тело Христа в чудесно представляемом в этом таинстве образе младенца или плоти не является истинным. В самом деле, мы уже показали (6), что с прекращением видов этого таинства прекращает быть в этом таинстве и Христос. Но при явлении младенца или плоти виды таинства прекращаются. Следовательно, тело Христа в них не является истинным.

Возражение 2. Далее, где бы ни было тело Христа, оно находится там или в собственном виде, или же в видах таинства. Но очевидно, что в подобного рода явлениях Христос не представлен в Своем собственном виде, поскольку в этом таинстве находится весь Христос, оставаясь всем и в той форме, в которой Он вознесся на небеса, а между тем то, что бывает чудесно явлено в этом таинстве, подчас видится как небольшая частичка плоти, а подчас – как совсем малое дитя. Также понятно, что Он не находится там в священных видах, а именно хлеба и вина. Следовательно, похоже, что тело Христа никоим образом там находиться не может.

Возражение 3. Далее, как мы уже показали (75, 3, 4), тело Христа начинает быть в этом таинстве после освящения и превращения. Но чудесно являемые плоть и кровь не освящаются и не превращаются в истинные тело и кровь Христа. Следовательно, в этих видах не находятся тело и кровь Христа.

Этому противоречит следующее: когда происходит такое явление, ему оказывают такое же почтение, какое оказывалось до этого, чего бы не было, если бы Христос, Которого мы почитаем поклонением «latria», не находился там поистине. Следовательно, когда имеет место такое явление, Христос находится в таинстве.

Отвечаю: когда в этом таинстве созерцают плоть, кровь или младенца, то это может происходить двояко. Иногда это имеет место со стороны созерцающих, глаза которых испытывают такое воздействие, что они внешне как бы видят плоть, кровь или младенца, тогда как в самом таинстве не происходит никаких изменений. Это, похоже, случается тогда, когда один человек видит плоть или младенца, в то время как другие по-прежнему видят хлеб, или когда один и тот же индивид какое-то время видит плоть или младенца, а потом снова хлеб. Однако в этом, в отличие от магического искусства, нет никакого обмана, поскольку такие виды в зрении формируются божественно с целью обозначения некоторой истины, а именно той, что тело Христа поистине находится в этом таинстве (как безо всякого обмана Христос предстал перед учениками, шедшими в Еммаус). Поэтому Августин говорит, что «если притворство обозначает нечто, то тогда оно не ложь, а образ истины». И поскольку в таком случае в таинстве не происходит никаких изменений, то очевидно, что когда имеет место такое явление, Христос в этом таинстве остается.

Иногда же такое явление связано не только с производимым изменением в тех, кто его видит, но и с действительно существующим внешним явлением. Это, как правило, имеет место тогда, когда явление созерцается всеми и не кратковременно, а достаточно долго. Некоторые полагают, что в этом случае речь идет о собственном виде тела Христа, причем неважно, что иногда наблюдается не все тело Христа, а только часть Его плоти, или что оно не предстает в обличье юноши, но – только младенца, поскольку, как будет показано нами ниже, прославленное тело может быть видимо не прославленным взором полностью или частично, в собственном виде или чужом.

Но это кажется неправдоподобным. Во-первых, потому, что тело Христа в приличествующем ему виде может созерцаться только в том месте, в котором оно содержится полностью. Таким образом, коль скоро его созерцают в приличествующем виде и поклоняются ему на небесах, оно не может созерцаться в приличествующем ему виде в этом таинстве. Во-вторых, потому, что

прославленное тело, являясь произвольно, произвольно и исчезает; так, мы читаем, что Господь «стал невидим для» учеников (Лк. 24, 31). Но то, что в этом таинстве является в подобии плоти, сохраняется достаточно долго; действительно, мы знаем, что подчас его ограждают и по указанию многих епископов сохраняют в дарохранительнице, само помышление о чем, находись там Христос в приличествующем Ему подобии, было бы нечестивым.

Следовательно, нам остается признать, что в то время как размеры сохраняются такими же, как и прежде, происходит чудесное изменение, производимое в других акциденциях, а именно форме, цвете и прочем, в результате чего созерцается плоть, кровь или младенец. И, как уже было сказано, здесь нет никакого обмана, поскольку это делается «с целью обозначения истины», а именно чтобы посредством этого чудесного явления показать, что в этом таинстве поистине присутствуют тело и кровь Христа. Отсюда очевидно, что коль скоро размеры, на которых, как будет разъяснено ниже (77, 2), основываются другие акциденции, сохраняются, поистине сохраняется в этом таинстве и тело Христа.

Ответ на возражение 1. Когда имеет место такое явление, виды таинства иногда остаются во всей полноте как таковые, а иногда – только со стороны того, что в них является главным, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Мы уже говорили о том, что во время подобных явлений видится не собственный образ Христа, а виды, чудесно сформированные или в зрении созерцающих, или, как было показано выше, в самих священных размерах.

Ответ на возражение 3. Размеры освященных вина и хлеба остаются, а чудесное изменение производится в других акциденциях, о чем уже было сказано.

О СОХРАНЯЮЩИХСЯ В ЭТОМ ТАИНСТВЕ АКЦИДЕНЦИЯХ

Теперь мы исследуем сохраняющиеся в этом таинстве акциденции, под каковым заглавием наличествует восемь пунктов: 1) лишены ли остающиеся акциденции субъекта; 2) является ли субъектом других акциденций измеряемое количество; 3) могут ли такие акциденции воздействовать на внешнее тело; 4) подвержены ли они тлению; 5) можно ли производить из них что-то еще; 6) можно ли ими питаться; 7) о преломлении освященного хлеба; 8) можно ли смешивать что-либо с освященным вином.

Раздел 1

ОСТАЮТСЯ ЛИ АКЦИДЕНЦИИ В ЭТОМ ТАИНСТВЕ БЕЗ СУБЪЕКТА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что акциденции в этом таинстве не остаются без субъекта, поскольку в этом таинстве истины не может быть никакой неупорядоченности или лжи. Но сохранение акциденций без субъекта противно тому порядку, который установлен в природе Богом и, кроме того, в этом есть нечто ложное, поскольку акциденции служат естественным признаком природы субъекта. Следовательно, акциденции в этом таинстве без субъекта не остаются.

Возражение 2. Далее, даже в случае чуда определение вещи не отнимается от нее и определение другой вещи не прилагается к ней (как, например, что человек, оставаясь человеком, может быть неразумным животным). В самом деле, из этого бы следовало, что члены противоречия могут существовать одновременно, а между тем определение, как сказано в четвертой [книге] «Метафизики», «есть обозначение сути вещи через слово»[1]. Но в определение акциденции входит то, что она существует в субъекте, в то время как в определение субстанции – то, что она должна обладать бытием в себе и ни в чем ином. Следовательно, даже чудо не может отменить существование акциденций в этом таинстве без субъекта.

Возражение 3. Далее, акциденция индивидуализируется

своим субъектом. Таким образом, если бы акциденции в этом таинстве сохранялись без субъекта, то они были бы не частными, а общими, что очевидно не так, поскольку в таком случае они были бы не чувственными, а только интеллигибельными.

Возражение 4. Кроме того, акциденции после освящения в этом таинстве не обретают никакой составленности. Но до освящения они не были составлены ни из материи и формы, ни из существования и сущности. Поэтому и после освящения они не составляются каким-либо из этих способов. Но это представляется неразумным, поскольку в таком случае выходит, что они проще ангелов, притом что в то же время эти акциденции схватываются чувствами. Следовательно, акциденции в этом таинстве не остаются без субъекта.

Этому противоречит сказанное Григорием в пасхальной проповеди о том, что «священные виды получают свое имя от тех вещей, которые были там прежде, а именно хлеба и вина». Следовательно, коль скоро субстанции хлеба и вина не сохраняются, то дело представляется так, что эти виды сохраняются без субъекта.

Отвечаю: виды хлеба и вина, которые схватываются нашими чувствами как остающиеся в этом таинстве после освящения, не находятся как в своем субъекте ни в субстанциях хлеба и вина, поскольку, как мы уже показали (75, 2), последние не сохраняются, ни в субстанциальных формах, поскольку не сохраняются и они (75, 6), а если бы и сохранялись, то [все равно], по словам Боэция, «не могли бы являться субъектом»[2]. Кроме того, очевидно, что эти акциденции не находятся как в своем субъекте в субстанциях тела и крови Христа, поскольку субстанция человеческого тела никак не может претерпевать воздействие от таких акциденций. И уж тем более нельзя допустить, что прославленное и бесстрастное тело Христа изменяется для того, чтобы принять эти качества.

Поэтому некоторые говорят, что они как в субъекте находятся в окружающей атмосфере. Но и этого не может быть [по следующим причинам]. Во-первых, потому, что атмосфера невосприимчива к таким акциденциям. Во-вторых, потому, что эти акциденции не следуют за атмосферой, более того, перемещение атмосферы обусловливается движением этих видов. В-третьих, потому, что акциденции не переходят из субъекта в субъект так, чтобы одна и та же акциденция вначале была в одном субъекте, а после – в другом, поскольку акциденция индивидуализируется субъектом; поэтому невозможно, чтобы акциденция какое-то время находи-

лась в одном субъекте и какое-то время – в другом, оставаясь при этом одной и той же. В-четвертых, потому, что коль скоро атмосфера не лишена собственных акциденций, у нее одновременно были бы и собственные акциденции, и чужие. И при этом нельзя утверждать, что это чудесно производится силою освящения, поскольку на это не указывают слова освящения, а они обусловливают только то, что означают.

Из сказанного следует, что в этом таинстве акциденции сохраняются без субъекта, что может быть произведено божественной силой; действительно, коль скоро следствие больше зависит от первой причины, чем от второй, то Бог, будучи первой причиной и субстанции, и акциденции, может посредством Своей беспредельной силы сохранить акциденцию в бытии при устранении субстанции так, как если бы она сохранялась в бытии своей надлежащей причиной (ведь при отсутствии естественных причин Он может производить следствия естественных причин, например, образовать человеческое тело в утробе девы «без семени человека»).

Ответ на возражение 1. Ничто не препятствует тому, чтобы по особому благодатному дозволению вещь определялась противоположно тому, как определяет ее общий закон природы, как это имеет место в случае воскрешения мертвых и прозрения слепых (ведь даже в человеческих делах некоторые индивиды обладают особым правом на то, что не сообразуется с общим законом). Так что хотя согласно общему закону природы акциденция должна находиться в субъекте, тем не менее, согласно порядку благодати, связанному с теми особыми причинами, о которых мы говорили выше (75, 5), акциденции в этом таинстве наличествуют без субъекта.

Ответ на возражение 2. Коль скоро бытие не является родом, оно само по себе не может быть сущностью субстанции или акциденции. Поэтому в определение субстанции не входит ее «бытие без субъекта», а в определение акциденции – ее «бытие в субъекте». Сути же, или сущности, субстанции присуще «обладать бытием без субъекта», а сути, или сущности, акциденции – «обладать бытием в субъекте». Но в этом таинстве акциденции находятся без субъекта не в силу своей сущности, а благодаря поддерживающей их божественной силе. Таким образом, определение акциденции не отнимается от них и определение субстанции не прилагается к ним, и потому они не прекращают быть акциденциями.

Ответ на возражение 3. Эти акциденции приобрели индивидуальное бытие в субстанциях хлеба и вина, а когда эти

субстанции изменяются в тело и кровь Христа, они сохраняют то индивидуальное бытие, которым они обладали прежде, оставаясь индивидуализированными и чувственными.

Ответ на возражение 4. До тех пор, пока сохраняются субстанции хлеба и вина, эти акциденции не обладают ни каким-либо самостоятельным бытием, ни другими акциденциями, но их субъекты благодаря ним обладают «таким вот» бытием подобно тому, как снег «бел» благодаря белизне. Остающиеся же после освящения акциденции обладают бытием и, следовательно, состоят из существования и сущности так, как было показано в первой части, когда мы говорили об ангелах (I, 50, 2); а еще они состоят из количественных частей.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ИЗМЕРЯЕМОЕ КОЛИЧЕСТВО ХЛЕБА И ВИНА В ЭТОМ ТАИНСТВЕ СУБЪЕКТОМ ДРУГИХ АКЦИДЕНЦИЙ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в этом таинстве измеряемое количество хлеба и вина не является субъектом других акциденций. В самом деле, акциденция не может быть субъектом другой акциденции, поскольку быть субъектом присуще материи, а форма субъектом быть не может. Но измеряемое количество – это акциденция. Следовательно, измеряемое количество не может быть субъектом других акциденций.

Возражение 2. Далее, другие акциденции, как и количество, индивидуализируются субстанцией. Поэтому если измеряемое количество хлеба и вина остается индивидуализированным согласно своему прежнему бытию, в котором оно сохраняется, то по той же причине и другие акциденции остаются индивидуализированными согласно тому бытию, которым они обладали прежде в субстанции. Следовательно, они не находятся в измеряемом количестве как в субъекте, поскольку каждая акциденция индивидуализируется своим собственным субъектом.

Возражение 3. Далее, среди прочих сохраняющихся акциденций хлеба и вина чувства схватывают разреженность и плотность, которые не могут находиться в измеряемом количестве, существующем вне материи. Действительно, как сказано в четвертой [книге] «Физики», редким является то, у чего мало материи при больших размерах, а плотным – то, у чего много материи при

малых размерах[3]. Таким образом, не похоже, что измеряемое количество может быть субъектом остающихся в этом таинстве акциденций.

Возражение 4. Кроме того, абстрагированное из материи количество – это, пожалуй, математическое количество, которое не может быть субъектом чувственных качеств. Следовательно, коль скоро остающиеся в этом таинстве акциденции чувственны, то дело представляется так, что они не могут находиться как в своем субъекте в сохраняющемся в этом таинстве после освящения измеряемом количестве хлеба и вина.

Этому противоречит следующее: качества могут быть делимы только акцидентно, то есть благодаря субъекту. Но остающиеся в этом таинстве качества делятся посредством деления измеряемого количества, о чем свидетельствуют наши чувства. Следовательно, субъектом сохраняющихся в этом таинстве акциденций является измеряемое количество.

Отвечаю: должно утверждать, что остающиеся в этом таинстве другие акциденции находятся как в своем субъекте в сохраняющемся измеряемом количестве хлеба и вина.

Во-первых, потому, что нечто, обладающее количеством и цветом, а также подверженное влиянию других акциденций, схватывается чувствами, а чувства в таких вещах не обманываются.

Во-вторых, потому, что первое расположение материи суть измеряемое количество, в связи с чем Платон первое различие материи усваивал «большому» и «малому». А так как первым субъектом является материя, то вследствие этого все другие акциденции связаны со своим субъектом через посредство измеряемого количества (так, коль скоро первым субъектом окрашенности считается поверхность, то некоторые, как сказано в третьей [книге] «Метафизики», утверждали, что измерения являются субстанциями тел[4]). Поскольку же после устранения субъекта акциденции остаются согласно тому бытию, которым они обладали прежде, из этого следует, что все акциденции остаются основанными на измеряемом количестве.

В-третьих, потому, что субъект является началом индивидуализации акциденций, вследствие чего выступающее в качестве субъекта некоторых акциденций необходимо должно так или иначе быть началом индивидуализации, поскольку само понятие индивида предполагает его единственность, что может иметь место двояко. Во-первых, потому, что для него неестественно находиться в чем-либо; так, нематериальные отделенные формы, обладая

бытием в самих себе, также являются индивидами в самих себе. Во-вторых, потому, что форма, субстанциальная или акцидентная, по природе находится в чем-то одном, а не в нескольких, как эта вот белизна находится в этом вот теле. В первом случае началом индивидуализации всех присущих форм является материя. И коль скоро эти формы как таковые естественным образом находятся в чем-то как в субъекте, из того факта, что одна из них получает материю, которую не получает другая, следует, что никакая существующая подобным образом форма не может находиться в чем-то еще. Во втором случае нам надлежит утверждать, что началом индивидуализации является измеряемое количество. Ведь то, что нечто в силу природы может находиться единственно вот в этом другом, имеет место только тогда, когда это другое индивидуально само по себе и отличается от всего остального. Но субстанция, как доказано в первой [книге] «Физики», делима благодаря количеству. Поэтому в формах такого вида частным началом индивидуализации является измеряемое количество, а именно потому, что различающиеся по числу формы находятся в разных частях материи. Следовательно, измеряемое количество как таковое является своего рода индивидуализацией (так, мы можем представить себе несколько линий одного и того же вида, отличающихся по своему положению, которое входит в понятие этого количества, поскольку измерению свойственно быть «имеющим определенное положение количеством»[5]), и потому субъектом других акциденций скорее может быть измеряемое количество, чем наоборот.

Ответ на возражение 1. Одна акциденция как таковая не может быть субъектом другой, поскольку она не обладает самостоятельным бытием. Но если акциденция воспринимается другой вещью, то об одной сказывается как о субъекте другой постольку, поскольку одна воспринимается субъектом через посредство другой (так, о поверхности говорят как о субъекте цвета). Поэтому когда Бог наделяет акциденцию самостоятельным бытием, она как таковая может являться субъектом другой.

Ответ на возражение 2. Как уже было сказано, другие находившиеся в субстанции хлеба акциденции были индивидуализированы посредством измеряемого количества. Поэтому скорее измеряемое количество является субъектом других остающихся в этом таинстве акциденций, чем наоборот.

Ответ на возражение 3. Разреженность и плотность являются частными качествами, которые сопутствуют телам по причине наличия в их размерах малого или большого количества материи,

что подобно тому, как и все другие акциденции проистекают из начал субстанции. Поэтому как по устранении субстанции акциденции сохраняются посредством божественной силы, точно так же и по устранении материи сопутствующие материи качества, вроде разреженности и плотности, сохраняются посредством божественной силы.

Ответ на возражение 4. Как сказано в седьмой [книге] «Метафизики», математическое количество абстрагируется не из интеллигибельной, а из чувственной материи[6]. Но материя называется чувственной потому, что она лежит в основе чувственных качеств. Отсюда очевидно, что остающееся в этом таинстве без субъекта измеряемое количество не является математическим количеством.

Раздел 3

МОГУТ ЛИ ОСТАЮЩИЕСЯ В ЭТОМ ТАИНСТВЕ ВИДЫ ИЗМЕНЯТЬ ВНЕШНИЕ ОБЪЕКТЫ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что остающиеся в этом таинстве виды не могут воздействовать на внешние объекты. В самом деле, в седьмой [книге] «Физики» доказано, что формы в материи производятся формами в материи, а не формами без материи, поскольку подобное порождает подобное. Но виды таинства являются видами без материи, поскольку они, как явствует из вышесказанного (1), сохраняются без субъекта. Следовательно, они не могут воздействовать на другую материю путем производства в ней какой-либо формы.

Возражение 2. Далее, когда действие главного действователя прекращается, необходимо прекращается и действие орудия (так, когда плотник отдыхает, его молоток не движется). Но все акцидентные формы действуют инструментально посредством силы субстанциальной формы как главного действователя. Следовательно, коль скоро субстанциальные формы хлеба и вина, как было показано выше (75, 6), в этом таинстве не сохраняются, то дело представляется так, что сохраняющиеся акцидентные формы не могут действовать так, чтобы изменять внешнюю материю.

Возражение 3. Далее, ничто не действует за пределами своего вида, поскольку следствие не может превзойти свою причину. Но все священные виды суть акциденции. Следовательно, они не могут изменять внешнюю материю, по крайней мере, в отношении субстанциальной формы.

Этому противоречит следующее: если бы они не могли изменять внешние тела, то их нельзя было бы воспринимать, поскольку, как сказано во второй [книге трактата] «О душе», вещь воспринимается чувством, на которое воздействует чувственная вещь[7].

Отвечаю: все действует постольку, поскольку обладает актуальным бытием, вследствие чего все соотносится с действием точно так же, как оно соотносится с бытием. Таким образом, коль скоро, как было показано выше (1), результатом божественной силы является то, что виды таинства сохраняют свое бытие, которым они обладали прежде в субстанциях хлеба и вина, из этого следует, что они сохраняют и свои действия. То есть они сохраняют каждое действие, которое у них было во время наличия субстанций хлеба и вина, и тогда, когда субстанции хлеба и вина превращаются в тело и кровь Христа. Следовательно, они, безусловно, могут изменять внешние тела.

Ответ на возражение 1. Хотя виды таинства и являются формами без материи, тем не менее, они сохраняют такое же бытие, каким они обладали прежде в материи, и потому с точки зрения своего бытия они подобны находящимся в материи формам.

Ответ на возражение 2. Действие акцидентной формы зависит от действия субстанциальной формы точно так же, как бытие акциденции зависит от бытия субстанции, и потому коль скоро существование видов таинства без субстанций является следствием божественной силы, точно так же следствием божественной силы является и то, что они могут действовать без субстанциальной формы, поскольку каждое действие субстанциальной или акцидентной формы зависит от первого действователя, Бога.

Ответ на возражение 3. Завершающееся в субстанциальной форме изменение обусловливается не самой субстанциальной формой, а теми активными и пассивными качествами, которые действуют посредством силы субстанциальной формы. Но в священных видах эта инструментальная энергия сохраняется такой, какой она была прежде, благодаря божественной силе, и потому их действие может быть инструментально определено к субстанциальной форме, как и вообще все может действовать вне своего вида, но посредством не собственной силы, а силы главного действователя.

Раздел 4

ПОДВЕРЖЕНЫ ЛИ ВИДЫ ТАИНСТВА ТЛЕНИЮ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что виды таинства не подвержены тлению, поскольку тленность связана с отделением формы от материи. Однако, как явствует из вышесказанного (75, 2), материя хлеба в этом таинстве не сохраняется. Следовательно, этот вид не подвержен тлению.

Возражение 2. Далее, форма не может быть уничтожена иначе, как только акцидентно, то есть вместе с уничтожением субъекта, по каковой причине самобытные формы нетленны, как это имеет место в случае духовных субстанций. Но виды таинства являются формами без субъекта. Следовательно, они не подвержены тлению.

Возражение 3. Далее, если они уничтожаются, то это может происходить или естественно, или чудесно. Но они не могут быть уничтожены естественно, поскольку после уничтожения субъекту уничтожения не может быть усвоено сохранение. И при этом они не могут быть уничтожены чудесно, поскольку происходящие в этом таинстве чудеса имеют место в силу освящения, посредством которого виды таинства сохраняются, а одно и то же не может быть причиной и сохранения, и уничтожения. Следовательно, виды таинства никоим образом не могут быть подвержены тлению.

Этому противоречит следующее: наши чувства свидетельствуют о том, что освященные гостии разлагаются и истлевают.

Отвечаю: уничтожение есть «движение из бытия к небытию»[8]. Затем, мы уже показали (3), что виды таинства сохраняют то свое бытие, которым они обладали прежде в субстанциях хлеба [и вина]. Следовательно, коль скоро бытие акциденций может быть уничтожено во время присутствия субстанций хлеба и вина, то точно так же оно может быть уничтожено и после устранения этих субстанций.

Затем, до [устранения субстанций хлеба и вина] такие акциденции могут уничтожаться двояко: во-первых, сами по себе; во-вторых, акцидентно. Они могут уничтожаться сами по себе вследствие либо изменения качеств, либо увеличения или уменьшения количества, но не так, как увеличение или уменьшение имеет место только в одушевленных телах, каковыми субстанции

хлеба и вина не являются, а путем прибавления или отнятия, поскольку, как сказано в третьей [книге] «Метафизики», в случае отнятия один размер распадается и получается два, тогда как в случае прибавления, напротив, два размера становятся одним[9]. Но очевидно, что эти акциденции точно так же могут уничтожаться и после освящения, поскольку сохраняющееся измеряемое количество способно претерпевать прибавление и отнятие, а коль скоро оно, как было показано выше (1), является субъектом чувственных качеств, то оно точно так же может быть и субъектом их изменения, как, например, когда изменяется цвет или вкус хлеба или вина.

Акциденция может быть уничтожена и иначе, а именно вследствие уничтожения субъекта, и таким образом они тоже могут быть уничтожены после освящения. В самом деле, несмотря на устранение субъекта то бытие, которым они обладали в субъекте, сохраняется, и это бытие им присуще и подобает субъекту. Поэтому такое бытие может быть уничтожено противным ему действователем – ведь субстанции хлеба и вина тоже были субъектами уничтожения; более того, их уничтожение обусловливается предшествующим изменением, касающимся акциденций.

Однако между вышеприведенными уничтожениями надлежит проводить различение. Действительно, если при замещении в этом таинстве субстанций хлеба и вина телом и кровью Христа имеет место такое изменение в акциденциях, которое не обусловливает уничтожения хлеба или вина, то при таком изменении тело и кровь Христа в этом таинстве остаются (таковым может быть изменение либо со стороны качества, как когда слегка изменяется цвет или вкус хлеба или вина, либо со стороны количества, как когда хлеб или вино разделены на такие части, которые позволяют сберечь природу хлеба или вина). Но если изменение достаточно велико для того, чтобы уничтожить субстанцию хлеба или вина, то тогда тело и кровь Христа в этом таинстве не остаются (это может иметь место либо со стороны качества, как когда цвет, вкус и другие качества хлеба или вина изменяются настолько, что становятся несовместимыми с природой хлеба или вина, либо же со стороны количества, как, например, когда хлеб искрошен или вино разбрызгано, и в этих [крошках или брызгах] уже нельзя обнаружить вида хлеба или вина).

Ответ на возражение 1. Тлению присуще устранять бытие вещи, и потому коль скоро форма существует в материи, из этого следует, что уничтожение отделяет форму от материи. Но если бытие, пусть и подобное бытию в материи, наличествует вне

материи, то оно может быть устранено тлением и при отсутствии материи, что и имеет место в этом таинстве, как явствует из вышесказанного.

Ответ на возражение 2. Хотя виды таинства являются формами без материи, тем не менее, они сохраняют то бытие, каким они обладали в материи.

Ответ на возражение 3. Это уничтожение видов является естественным, а не чудесным; впрочем, оно предполагает соделываемое при освящении чудо, а именно сохранение этими видами таинства без субъекта того же самого бытия, каким они обладали в субъекте, что подобно тому, как чудесно прозревший слепой обладает естественным зрением.

Раздел 5

МОЖНО ЛИ ПРОИЗВОДИТЬ ЧТО-ЛИБО ИЗ ВИДОВ ТАИНСТВ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что из видов таинства ничего произвести нельзя, поскольку все, что производится, производится из некоторой материи. В самом деле, ничто не производится из ничего, хотя при сотворении из ничего и было произведено нечто. Но в основе видов таинства не находится никакой материи за исключением тела Христа, а это тело нетленно. Следовательно, похоже, что из видов таинства ничего произвести нельзя.

Возражение 2. Далее, относящиеся к разным родам вещи не могут происходить друг от друга; так, линия не делается из белизны. Но акциденция и субстанция относятся к разным родам. Следовательно, коль скоро виды таинства являются акциденциями, то дело представляется так, что из них невозможно произвести какую-либо субстанцию.

Возражение 3. Далее, если из них производится какая-либо телесная субстанция, то такая субстанция не лишена акциденции. Поэтому если бы из видов таинства производилась какая-либо телесная субстанция, то в таком бы случае субстанция и акциденция производились из акциденции, то есть две вещи из одной, что представляется невозможным. Следовательно, из видов таинства невозможно произвести какую-либо телесную субстанцию.

Этому противоречит следующее: чувства свидетельствуют о том, что из видов таинства производится нечто: при их сжигании – пепел, при их разложении – черви, при их измельчении – прах.

Отвечаю: коль скоро «уничтожение одного есть возникновение другого»[10], из видов таинства, которые, как было показано выше (4), тленны, непременно должно производиться нечто, поскольку они не уничтожаются путем полного исчезновения, как бы обращаясь в ничто, но, напротив, их явно сменяет что-то чувственное.

Впрочем, как именно что-либо может быть из них произведено, понять непросто. Ведь очевидно, что из поистине находящихся там тела и крови Христа ничего произведено быть не может, поскольку они нетленны. Конечно, если бы субстанции или даже материи хлеба и вина, как утверждали некоторые, в этом таинстве сохранялись, то было бы легко представить, как им на смену приходит тот или иной чувственный объект. Однако, как мы уже показали (75, 2), это предположение ложно.

Поэтому другие говорили, что возникающие вещи производятся не из видов таинства, а из окружающей атмосферы. Но есть немало способов показать, что это невозможно. Во-первых, потому, что когда одна вещь производится из другой, последняя вначале представляется изменившейся и испорченной, а между тем в прилегающей атмосфере никакого предшествующего изменения или порчи не наблюдается; следовательно, из нее не возникают ни черви, ни пепел. Во-вторых, потому, что произведение подобных вещей посредством таких изменений природа атмосферы не допускает. В-третьих, потому, что может сгореть или сгнить много освященных гостий, а между тем произведение сколько-нибудь большого земляного тела из атмосферы возможно только в случае предшествующего значительного и вполне ощутимого уплотнения атмосферы. В-четвертых, потому, что то же самое могло бы происходить и с окружающими их твердыми телами, например железными или каменными, которые [однако] после произведения рассматриваемых вещей сохраняют свою целостность. Таким образом, это мнение несостоятельно как противоречащее свидетельству наших чувств.

В связи с этим еще некоторое полагали, что процесс уничтожения видов сопровождается восстановлением субстанций хлеба и вина и из этих-то восстановившихся субстанций хлеба и вина и производятся пепел, черви и тому подобное. Но и такое объяснение представляется невероятным. Во-первых, потому, что коль скоро субстанции хлеба и вина, как было показано выше (75, 4), превращаются в тело и кровь Христа, субстанции хлеба и вина не могут восстановиться в своем прежнем состоянии иначе, как только путем обратного изменения тела и крови Христа в субстанции хлеба и вина (так, если воздух изменился в огонь,

то он не может восстановиться без обратного изменения огня в воздух). Но это невозможно. Ведь если субстанции хлеба и вина уничтожаются, то они не могут восстановиться опять, поскольку то, что обратилось в ничто, не может восстановиться в прежнем объеме, разве что предположить, что означенные субстанции восстанавливаются постольку, поскольку Бог воссоздает новые субстанции взамен прежних. Во-вторых, это представляется невероятным потому, что невозможно установить тот момент времени, в который восстанавливается субстанция хлеба. В самом деле, из того, что было сказано выше (4), со всей очевидностью следует, что до тех пор, пока сохраняются виды хлеба и вина, также сохраняются тело и кровь Христа, которые, как мы уже показали (75, 2), не пребывают в этом таинстве совместно с субстанциями хлеба и вина. Таким образом, субстанции хлеба и вина не могут восстанавливаться ни тогда, когда присутствуют виды таинства, ни тогда, когда эти виды отсутствуют, поскольку в противном случае субстанции хлеба и вина пребывали бы без присущих им акциденций, что невозможно. Так что, выходит, остается признать, что в последний миг уничтожения видов восстанавливаются материи хлеба и вина, причем эти материи в строгом смысле слова было бы правильно называть не восстанавливающимися, а воссоздаваемыми, в каковом случае рассматриваемое мнение было бы не лишено смысла.

Однако поскольку утверждение о том, что что-либо в этом таинстве помимо силы самого освящения, которое не предполагает воссоздания или восстановления материи, может иметь место чудесным образом, представляется неразумным, то нам, пожалуй, лучше говорить, что при актуальном освящении в качестве субъекта последующих форм чудесно даруется измеряемое количество хлеба и вина. А так как оно присуще материи, то и впоследствии все, что связано с материей, происходит из измеряемого количества. Поэтому все, что может быть произведено из материи хлеба или вина, если оно имеет место, возникает из вышеуказанного измеряемого количества хлеба или вина посредством не нового чуда, а того чуда, которое произошло прежде.

Ответ на возражение 1. Хотя здесь и нет никакой материи, из которой можно было бы что-либо произвести, тем не менее, как мы уже показали, ее роль исполняет измеряемое количество.

Ответ на возражение 2. Эти виды таинства действительно являются акциденциями, однако, как было показано выше (3), они наделены действием и силой субстанции.

Ответ на возражение 3. Измеряемое количество хлеба и вина сохраняет свою собственную природу и [при этом] чудесным об-

разом получает силу и свойство субстанции; поэтому оно может переходить в то и другое, то есть в субстанцию и измерение.

Раздел 6
МОЖНО ЛИ ПИТАТЬСЯ ВИДАМИ ТАИНСТВА?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что видами таинства питаться нельзя. Ведь сказал же Амвросий, что «это не хлеб, попадающий в наше тело, но – хлеб вечной жизни, подкрепляющий субстанцию нашей души». Но все, что питает, попадает в тело. Следовательно, этот хлеб не питает, и то же самое можно сказать о вине.

Возражение 2. Далее, как сказано во второй [книге трактата] «О возникновении и уничтожении», «все питаются тем, из чего состоят»[11]. Но виды таинства являются акциденциями, тогда как человек не состоит из акциденций, поскольку акциденция не является частью субстанции. Следовательно, похоже, что видами таинства питаться нельзя.

Возражение 3. Далее, Философ говорит, что «питаются как субстанции, а растут как количество»[12]. Но виды таинства не являются субстанциями. Следовательно, ими питаться нельзя.

Этому противоречит следующее: апостол, рассуждая об этом таинстве, говорит, что «иной бывает голоден, а иной упивается» (1 Кор. 11, 21), а глосса, комментируя эти слова, замечает, что «он имеет в виду тех, которые после священного богослужения и освящения хлеба и вина требуют свое приношение и, не разделяя его с другими, берут все себе, так что подчас даже упиваются». Но этого бы не происходило, если бы виды таинства не питали. Следовательно, видами таинства можно питаться.

Отвечаю: ныне, когда мы ответили на предыдущий вопрос, этот вопрос не представляет никакой трудности. Ведь, как сказано во второй [книге трактата] «О душе», пища питает, когда изменяется в субстанцию питающегося индивида[13]. Но мы уже показали (5), что виды таинства могут изменяться в производимую из них субстанцию. Значит, они могут изменяться в человеческое тело по той же причине, по которой они могут изменяться в пепел или червей. Отсюда понятно, что ими питаться можно.

При этом чувства свидетельствуют о неправоте тех, которые утверждают, что виды не могут питать путем изменения в человеческое тело, а просто подкрепляют и подбодряют посредством воздействия на чувства (как человек бывает взбодрен запахом

пищи и опьянен винными парами). В самом деле, такого подкрепления не может надолго хватить человеку, тело которого вследствие постоянного изнурения нуждается в восстановлении сил, а между тем человек, вкусив достаточно много гостий и освященного вина, может быть подкреплен ими надолго.

И точно так же несостоятельно мнение тех, которые полагают, что священные виды питают благодаря сохраняющимся субстанциальным формам хлеба и вина: как потому, что формы, как было показано выше (75, 6), не сохраняются, так и потому, что питать является актом не формы, а, пожалуй, материи, которая принимает форму питающегося, в то время как форма пищи исчезает. Поэтому, как сказано во второй [книге трактата] «О душе», в начале [переваривания] пища не подобна [питающемуся], а в конце [переваривания] – подобна.

Ответ на возражение 1. Хлеб после освящения считается находящимся в этом таинстве двояко. Во-первых, со стороны вида, который, как говорит Григорий в пасхальной проповеди, сохраняет имя предшествующей субстанции. Во-вторых, хлебом может называться истинное тело Христа, поскольку оно суть мистический хлеб, «сшедший с небес» (Ин. 6, 58). Таким образом, Амвросий, говоря, что этот хлеб не попадает в тело, использует слово «хлеб» не в первом, а во втором смысле, поскольку Христово тело не изменяется в тело человека, а питает его душу.

Ответ на возражение 2. Хотя виды таинства не являются тем, из чего состоит человеческое тело, однако, как уже было сказано, они изменяются в то, из чего оно [состоит].

Ответ на возражение 3. Хотя виды таинства не являются субстанциями, однако, как уже было сказано, они обладают силой субстанции.

Раздел 7

ПРЕЛОМЛЯЮТСЯ ЛИ В ЭТОМ ТАИНСТВЕ СВЯЩЕННЫЕ ВИДЫ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что священные виды в этом таинстве не преломляются. Ведь сказал же Философ в четвертой [книге] «Метеорологики», что тела ломаются при определенном расположении пор[15], которые не могут быть усвоены видам таинства. Следовательно, виды таинства не преломляются.

Возражение 2. Далее, преломление сопровождается звуком. Но виды таинства не издают никаких звуков, поскольку, по словам

Философа, издавать звук могут твердые тела с гладкой поверхностью[16]. Следовательно, виды таинства не преломляются.

Возражение 3. Далее, у преломления и жевания, похоже, один и тот же объект. Но то, что съедается, является истинным телом Христа, согласно сказанному в Писании: «Ядущий Мою плоть и пиющий Мою кровь» (Ин. 6, 56). Таким образом, преломляемое и пережевываемое суть тело Христа, в связи с чем в исповедании Беренгария [Турского] сказано: «Я согласен со святой католической церковью и исповедаю сердцем и языком, что хлеб и вино на алтаре после освящения являются истинными телом и кровью Христа, истинно берутся в руки и преломляются священником, крушатся и пережевываются зубами верующих». Следовательно, усваивать преломление видам таинства неправильно.

Этому противоречит следующее: преломление является следствием разделения того, что обладает количеством. Но здесь не преломляется ничего из имеющего количество помимо видов таинства, поскольку не преломляется ни тело Христа, которое неразрушимо, ни субстанция хлеба, которая к этому времени не сохраняется. Следовательно, преломляются виды таинства.

Отвечаю: в старину на этот счет бытовало множество мнений. Некоторые полагали, что в этом таинстве преломление происходит не в действительности, а только в зрении наблюдающих. Но это мнение несостоятельно, поскольку в этом таинстве истины чувства в отношении присущих им объектов суждения не обманываются, а один из этих объектов преломляется, в результате чего из одной вещи получается несколько, что, как явствует из сказанного во второй [книге трактата] «О душе», свойственно всему чувственному.

Поэтому другие утверждали, что преломление происходит в действительности, но без какого бы то ни было субъекта. Но и это противоречит нашим чувствам, поскольку в этом таинстве наблюдается количественное тело, которое вначале одно, и после разделяется на многие, и оно-то и должно быть субъектом преломления.

Однако говорить, что преломляется истинное тело Христа, никоим образом нельзя. Во-первых, потому, что оно неразрушимо и бесстрастно; во-вторых, потому, что, как мы уже показали (76, 3), оно полностью присутствует в каждой части, что противно природе того, что преломлено.

Так что нам остается говорить, что преломляемость, как и

другие акциденции, находится в измеряемом количестве хлеба. И как священные виды являются таинством истинного тела Христа, точно так же преломление этих видов является таинством страстей Господних, которые имели место в истинном теле Христа.

Ответ на возражение 1. Как сохраняются в видах таинства разреженность и плотность, о чем уже было сказано (2), точно так же сохраняется и пористость, а значит – и преломляемость.

Ответ на возражение 2. Твердость является следствием плотности, и коль скоро плотность в видах таинства сохраняется, то сохраняется и твердость, а значит – и способность издавать звук.

Ответ на возражение 3. То, что съедается в своем собственном виде, преломляется и пережевывается тоже в своем собственном виде, однако тело Христа съедается в виде таинства, а не в присущем ему виде. Поэтому Августин, разъясняя слова [Писания]: «Плоть не пользует нимало» (Ин. 6, 63), говорит, что эти слова обращены к тем, кто мыслит по плотски, думая, «что плоть должно есть как отделяемую по частям от трупа или как купленную на бойне». Таким образом, истинное тело Христа преломляется не иначе, как только согласно его священному виду. И в этом же смысле надлежит понимать исповедание Беренгария, а именно, что преломление и пережевывание должно относить к виду таинства, в котором поистине присутствует тело Христа.

Раздел 8

МОЖНО ЛИ СМЕШИВАТЬ С ОСВЯЩЕННЫМ ВИНОМ КАКУЮ-ЛИБО ЖИДКОСТЬ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что никакую жидкость нельзя смешивать с освященным вином, поскольку все, что смешивается с другим, становится причастным качеству этого [другого]. Но никакая жидкость не может быть причастной качеству видов таинства, поскольку последние, как было показано выше (1), являются акциденциями без субъекта. Следовательно, похоже, что никакую жидкость нельзя смешивать со священным видом вина.

Возражение 2. Далее, если какой-либо вид жидкости смешать с этим видом, то в результате должно получиться что-то одно. Но ничто не может образоваться ни из жидкости, которая является субстанцией, и вида таинства, который является акциденцией, ни из жидкости и крови Христа, которая благодаря своей неразрушимости не подвержена возрастанию и умалению. Следова-

тельно, никакая жидкость не может быть смешана с освященным вином.

Возражение 3. Далее, если смешать какую-либо жидкость с освященным вином, то она, похоже, тоже становится освященной (как освящается вода при добавлении ее к святой воде). Но освященное вино является истинной кровью Христа. Выходит, что и добавленная жидкость становится кровью Христа, причем без кого-либо освящения, каковое мнение представляется нелепым. Следовательно, никакая жидкость не может быть смешана с освященным вином.

Возражение 4. Кроме того, если одна из двух [смешиваемых] вещей полностью исчезает, то никакой смеси нет[17]. Но если мы примешиваем какую-либо жидкость, то дело представляется так, что вид освященного вина полностью исчезает в том смысле, что в нем перестает быть кровь Христа – как потому, что много и мало суть количественное различие, которое привносит изменение подобно тому, как белое и черное обусловливает различие цвета, так и потому, что когда жидкость смешивается, она, похоже, беспрепятственно проникает все целое, вследствие чего в нем перестает быть кровь Христа, поскольку она не присутствует там совместно с какой-либо другой субстанцией. Следовательно, никакая жидкость не может быть смешана с освященным вином.

Этому противоречит следующее: наши чувства свидетельствуют о том, что другая жидкость может быть смешана с вином не только до его освящения, но и после.

Отвечаю: правильный [ответ] на этот вопрос явствует из вышесказанного. В самом деле, мы уже показали (3), что сохраняющиеся в этом таинстве виды, получая посредством силы освящения способ бытия субстанции, точно так же получают и модус действия и претерпевания, благодаря чему могут действовать и претерпевать так, как могла бы на их месте действовать и претерпевать субстанция. Но очевидно, что если бы там находилась субстанция вина, то с ней можно было бы смешивать любую другую жидкость.

Впрочем, результат такого смешения может быть различным как со стороны формы, так и со стороны количественных [свойств] жидкости. Действительно, если примешиваемой жидкости достаточно для того, чтобы она распространилась на все вино, то все вместе образует смешанную субстанцию. Но в том, что состоит из [двух] смешанных вещей, уже нет ни одной из них, поскольку обе они превращаются в образованную из них третью, в резуль-

тате чего бывшего прежде вина больше не существует. Причем если добавляемая жидкость принадлежит другому виду, как, например, когда примешивается вода, то вид вина упраздняется и получается жидкость другого вида. А если добавляемая жидкость принадлежит тому же самому виду, как когда к вину [добавляется] вино, то вид сохраняется, однако исчисляемые [свойства] вина изменяются, о чем свидетельствуют различные акциденции, как, например, когда одно вино белое, а другое красное.

Если же количество добавляемой жидкости столь незначительно, что она не может распространиться на весь [объем], то смешанным оказывается не все вино, а только его часть, которая не сохраняет свое прежнее количество вследствие добавления сторонней материи, однако остается такой же по виду, причем не только тогда, когда незначительное количество добавленной жидкости относится к тому же виду, что и то, с чем она смешивается, но даже тогда, когда она относится к другому виду (так, смешанная с большим количеством вина капля воды принимает вид вина[18]).

Но очевидно, что тело и кровь Христа пребывают в этом таинстве дотоле, доколе, как было показано выше (4; 76, 6), количественно сохраняются виды, поскольку освященными являются этот вот хлеб и это вот вино. Следовательно, если добавляемой жидкости любого вида настолько много, что она распространяется на все освященное вино и смешивается с ним повсеместно, то в результате получается нечто количественно отличное и кровь Христа более не сохраняется. Но если количество добавленной жидкости столь незначительно, что она не распространяется повсюду и затрагивает только часть вида, то кровь Христа прекращает быть только в этой части освященного вина и остается быть во всем остальном.

Ответ на возражение 1. Папа Иннокентий III в «Декреталиях» пишет так: «Сами акциденции явно воздействуют на разбавляемое вино, поскольку если добавить воду, то она принимает вкус вина. Из этого следует, что акциденции изменяют субъект точно так же, как субъект изменяет акциденции, ибо природа уступает чуду и делаемое силой необычно». Однако эти слова должно понимать не так, что будто бы та же самая акциденция, которая находилась в вине прежде его освящения, впоследствии обнаруживается в добавленном вине, а так, что такое изменение является результатом действия, поскольку остающиеся акциденции вина, как было показано выше, сохраняют действие субстанции и воздействуют на добавляемую жидкость, изменяя ее.

Ответ на возражение 2. Добавляемая к освященному вину

жидкость никоим образом не может смешаться с субстанцией крови Христа. Однако она может смешаться с видом таинства, причем так, что после такого смешения упомянутый вид разрушается полностью или частично тем самым способом, каким из этого вида, как мы уже показали (5), может быть произведено чего-то еще. Если он разрушается полностью, то никаких дальнейших вопросов не возникает, поскольку целое становится однородным. Но если он разрушается частично, то тогда налицо одно измерение со стороны непрерывности количества и несколько – со стороны модуса бытия, поскольку одна часть целого будет присутствовать без субъекта, тогда как другая – в субъекте (что-то подобное наблюдается в случае состоящего из двух металлов предмета, когда со стороны количества имеется один предмет, а со стороны видов материи – два).

Ответ на возражение 3. Как говорит папа Иннокентий в вышеупомянутых «Декреталиях», «если после освящения в потир добавить другое вино, то оно не превратится в кровь и не смешается с кровью, но, смешиваясь с акциденциями предыдущего вина, оно распространится по всему объему, не увлажняя при этом то, что вокруг». Эти слова относятся к тому случаю, когда сторонней жидкости недостаточно для того, чтобы обусловить упразднение присутствия в целом крови Христа, поскольку о вещи сказано как о «распространяющейся по всему объему» в том смысле, что она касается тела Христа согласно размерам вида таинства, в котором оно содержится, а не его собственным размерам. И это никак не относится к святой воде, поскольку благословение воды, в отличие от освящения вина, не производит изменения в ее субстанции.

Ответ на возражение 4. Некоторые утверждали, что даже незначительного добавления сторонней жидкости достаточно для того, чтобы в целом перестала присутствовать субстанция крови Христа, ссылаясь при этом на приведенную [в возражении] причину, которая, однако, выглядит неубедительно, поскольку «больше» и «меньше» привносят различие в измеряемое количество не со стороны его сущности, а со стороны определения его меры. Кроме того, если добавленной жидкости очень мало, то она не может беспрепятственно проникнуть все целое и в смысле размеров, которые хотя и присутствуют без субъекта, однако противостоят другой жидкости точно так же, как в случае своего наличия противостояла бы им субстанция, о чем уже было сказано в начале раздела.

О ФОРМЕ ЭТОГО ТАИНСТВА

Далее нам надлежит рассмотреть форму этого таинства, в отношении которой имеется шесть пунктов: 1) что является формой этого таинства; 2) является ли надлежащей форма освящения хлеба; 3) является ли надлежащей форма освящения крови; 4) о силе каждой из форм; 5) об истинности выражения; 6) сравнение одной формы с другой.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ФОРМОЙ ЭТОГО ТАИНСТВА «СИЕ ЕСТЬ ТЕЛО МОЕ» И «СИЕ ЕСТЬ ЧАША КРОВИ МОЕЙ»[1]?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что [слова]: «Сие есть тело Мое» и «сие есть чаша крови Моей», не являются формой этого таинства. В самом деле, с формой этого таинства, похоже, связаны те слова, посредством которых Христос освятил Свои тело и кровь. Но сначала Христос благословил взятый им хлеб, а затем сказал: «Приимите, ядите! Сие есть тело Мое» (Мф. 26, 26). Следовательно, похоже, что все это вместе и является формой этого таинства, и то же самое можно сказать о словах, сопровождавших освящение крови.

Возражение 2. Далее, Евсевий Эмесский сказал: «Невидимый Священник изменяет видимые твари в Свое собственное тело, говоря: "Приимите, ядите! Сие есть тело Мое"». Следовательно, формой этого таинства являются все эти [слова] вместе, и то же самое можно сказать о том, что связано с произведением крови.

Возражение 3. Далее, в форме крещения обозначены служитель и его акт, когда говорится: «Я крещу тебя». Но в вышеприведенном высказывании нет упоминания ни о служителе, ни о его акте. Следовательно, форма таинства не является надлежащей.

Возражение 4. Кроме того, форма таинства достаточна для его совершенства. Поэтому таинство крещения в некоторых случаях может быть исполнено посредством произнесения одних только слов формы при опущении всех остальных. Таким образом, если бы вышеприведенные слова были формой этого таинства, то дело представляется так, что это таинство могло бы подчас

исполняться посредством произнесения одних только этих слов при опущении всех остальных, произносимых во время мессы. Но такое мнение представляется ложным, поскольку при опущении других слов эти слова будут восприниматься как сказанные от лица произносящего их священника, притом что хлеб и вино не изменяются в его тело и кровь. Следовательно, вышеприведенные слова не являются формой этого таинства.

Этому противоречат следующие слова Амвросия: «Освящение завершается словами, сказанными Господом Иисусом. Всеми другими высказываемыми словами возносятся хвалы Богу и молитвы за людей, царей и прочих, но когда наступает время совершения таинства, священник произносит слова уже не свои, а Христа, поскольку это таинство совершают слова Христа».

Отвечаю: это таинство отличается от других таинств в двух отношениях. Во-первых, тем, что это таинство исполняется путем освящения материи, тогда как остальные совершаются путем использования освященной материи. Во-вторых, тем, что в других таинствах освящение материи состоит только в благословении, из которого освященная материя инструментально черпает духовную силу, передаваемую через посредство одушевленного орудия, священника, неодушевленным орудиям. А в этом таинстве освящение материи состоит в чудесном изменении субстанции, которое может быть произведено только Богом, и потому единственным актом служителя при исполнении этого таинства является произнесение слов. И коль скоро форма должна быть подобающей, то форма этого таинства отличается от форм других таинств в двух отношениях. [Так это] во-первых, потому, что форма других таинств, например крещения, предполагает использование материи, а форма этого таинства предполагает только освящение материи, которое заключается в транссубстанциации при произнесении слов: «Сие есть тело Мое» или «сие есть чаша крови Моей». Во-вторых, потому, что формы других таинств произносятся от лица служителя либо путем выражения акта, как когда он говорит: «Я крещу тебя...» или «я конфирмую тебя...» и так далее, либо посредством предписания, как когда он говорит в таинстве ординации: «Да приидет...» и так далее, либо посредством молитвы, как когда в таинстве соборования он говорит: «Сим помазанием и заступничеством нашим...» и так далее. Форма же этого таинства произносится как бы от лица Христа, чем дается понять, что служитель для совершения этого таинства не делает ничего помимо произнесения слов Христа.

Ответ на возражение 1. Относительно этого существует

множество мнений. Так, некоторые говорили, что Христос, Который обладает в таинствах силой превосходства, произвел это таинство без использования какой бы то ни было словесной формы, и что Он затем произнес те слова, с использованием которых впоследствии надлежало освящать другим. На это указывает папа Иннокентий III, когда говорит, что «поистине можно сказать, что Христос произвел это таинство посредством Своей божественной силы, после чего произнес форму, с использованием которой надлежало освящать впоследствии». Однако этому взгляду противоречат слова Евангелия, в котором сказано, что Христос «благословил», каковое благословение сопровождалось некоторыми словами. Поэтому сказанное Иннокентием надлежит полагать не утверждением, а мнением.

Другие, со своей стороны, говорили, что благословение было произведено посредством других, неведомых нам слов. Но и это утверждение несостоятельно, поскольку нынешнее благословение освящения сопровождается изложением того, что происходило тогда, так что если бы тогда освящение не было произведено с использованием этих слов, то не производилось бы оно и теперь.

Поэтому некоторые утверждали, что то благословение было произведено посредством тех же слов, что используются и сейчас, однако Христос говорил их дважды: вначале тайно для освящения, а после явно для наставления других. Но и это [мнение] необоснованно, поскольку священник при освящении использует эти слова как сказанные не тайно, а явно. Следовательно, коль скоро эти слова наделены силой исключительно благодаря произнесшему их Христу, то дело представляется так, что то освящение имело место при их явном произнесении Христом.

В связи с этим другие, в частности Августин, говорили, что евангелисты в своих повествованиях не всегда буквально следовали порядку случившихся событий[2]. Так что можно предположить, что тот порядок, который действительно имел место, можно описать следующим образом: «Он взял хлеб и, благословив, сказал: “Сие есть тело Мое”, а затем преломил его и раздал ученикам». Однако тот же самый смысл можно передать и без изменения [порядка] евангельских слов, поскольку «сказал» указывает на последовательность слов, сопровождающих происходящее. А в такой последовательности вовсе не необходимо отталкиваться от крайних слов, как если бы Христос произнес эти слова только после того, как раздал хлеб ученикам, но ее можно понимать в отношении всего времени в том смысле, что «когда Он благословлял, преломлял и раздавал его ученикам, Он говорил: “Приимите...”» и так далее.

Ответ на возражение 2. Слова «приимите, ядите» указывают на использование освященной материи, которое, как мы уже показали (74, 7), не является тем, что присуще этому таинству, и потому эти слова не принадлежат субстанции формы. Однако коль скоро использование освященной материи связано с некоторым совершенством таинства подобно тому, как деятельность является не первым, а вторым совершенством вещи, то полное совершенство этого таинства выражается всеми вышеприведенными словами. Именно так, то есть в смысле первого и второго совершенства, Евсевий понимал исполнение таинства посредством этих слов.

Ответ на возражение 3. В таинстве крещения служитель осуществляет акт в отношении присущего таинству использования материи, чего в этом таинстве нет, и потому приведенная аналогия неуместна.

Ответ на возражение 4. Некоторые заявляли, что это таинство не может быть исполнено посредством произнесения упомянутых ранее слов при опущении остальных, и в первую очередь – слов евхаристической литургии. Но то, что это не так, явствует как из вышеприведенных слов Амвросия, так и из того факта, что евхаристическая литургия не была одинаковой во всякое время и во всех местах и отдельные ее части создавались разными людьми.

Поэтому нам надлежит утверждать, что если священник произнесет только вышеприведенные слова с намерением освятить это таинство, то таинство будет иметь силу, поскольку намерение обусловит понимание этих слов как сказанных от лица Христа даже в том случае, когда они произносятся без тех, которые им предшествуют. Однако при этом сам священник, не соблюдя церковный обряд, совершил бы немалый грех. Что же касается сравнения с крещением, то оно ничего не доказывает, поскольку то таинство является необходимым, тогда как отсутствие этого таинства, как говорит Августин, может быть восполнено духовной сопричастностью к нему (73, 3).

Раздел 2

ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ [СЛОВА]: «СИЕ ЕСТЬ ТЕЛО МОЕ» НАДЛЕЖАЩЕЙ ФОРМОЙ ОСВЯЩЕНИЯ ХЛЕБА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что [слова]: «Сие есть тело Мое» не являются надлежащей формой этого таинства. В самом деле, в форме должно быть выражено следствие таинства. Но следствием освящения хлеба является изменение субстанции хлеба в тело

Христа, что было бы лучше выразить словом «становится», чем «есть». Следовательно, в форме освящения нам надлежит говорить: «Сие становится телом Моим».

Возражение 2. Далее, Амвросий сказал, что «освящение таинства происходит по слову Христа. Что за слово Христа? То слово, посредством которого создано все. Господь повелел – и сотворились земля и небо». Следовательно, было бы более правильным использовать в форме этого таинства повелительное наклонение и говорить: «Да будет сие телом Моим».

Возражение 3. Далее, то, что изменяется, подразумевается в субъекте этой фразы, а предел изменения – в предикате. Но как то, во что происходит изменение, есть нечто конкретное, поскольку изменение происходит конкретно в тело Христа, так и то, что изменяется, есть нечто конкретное, поскольку в тело Христа превращается именно хлеб. Следовательно, коль скоро налицо существительное со стороны предиката, то точно так же должно быть представлено существительное со стороны субъекта, и потому правильно было бы говорить: «Сей хлеб есть тело Мое».

Возражение 4. Далее, предел изменения определен не только со стороны природы, поскольку он суть тело, но и со стороны личности. Следовательно, для определения личности надлежит говорить: «Сие есть тело Христа».

Возражение 5. Кроме того, в форме может наличествовать только то, что относится к ее субстанции. Следовательно, прибавление в некоторых книгах союза «ибо» неправомерно, поскольку он не относится к субстанции формы.

Этому противоречит то, что при освящении Господь, как явствует из сказанного [в Писании] (Мф. 26, 26), использовал [именно] эту форму.

Отвечаю: эта форма освящения хлеба является надлежащей. Так, мы уже показали (1), что это освящение состоит в изменении субстанции хлеба в тело Христа. Затем, форма таинства выражает то, что исполняется в таинстве. Поэтому форма освящения хлеба должна указывать на актуальное превращение хлеба в тело Христа, в отношении чего надлежит усматривать три вещи, а именно [само] актуальное превращение, предел «откуда» и предел «куда».

Далее, превращение можно рассматривать двояко: во-первых, в «становлении» и, во-вторых, в «бытии». Что касается этой формы, то в ней превращение надлежит обозначать как находящееся не в «становлении», а в «бытии». Во-первых, потому, что это превращение, как было показано выше (75, 7), происходит не

постепенно, а мгновенно, а в таких изменениях «становиться» есть не что иное, как «быть». Во-вторых, потому, что священные формы относятся к обозначению священного следствия точно так же, как формы искусства – к представлению следствий искусства. Но форма искусства подобна конечному следствию, на которое направлено намерение мастера (так, форма искусства в уме строителя в первую очередь является формой построенного дома и только во вторую – строительства). Таким образом, и в этой форме превращение надлежит выражать в соответствии с намерением, [а именно] как находящееся в «бытии».

А коль скоро превращение в этой форме выражается как находящееся в «бытии», то и пределы превращения необходимо обозначать так, как они существуют по факту превращения. Но в таком случае предел «куда» обладает присущей ему природой субстанции, в то время как предел «откуда» сохраняется не в своей субстанции, а только со стороны акциденций, благодаря которым он воспринимается чувствами, и потому должен быть определен в отношении чувств. Следовательно, предел превращения «откуда» уместно выражать применительно к сохраняющимся чувственным акциденциям посредством указательного местоимения, а предел «куда» – посредством существительного, которое раскрывает природу завершающей превращение вещи, каковая суть, как мы уже показали (76, 1), не только плоть, но – все тело Христа. Поэтому наиболее подобающей формой является: «Сие есть тело Мое».

Ответ на возражение 1. Конечным следствием этого превращения, как мы уже показали, является не «становящееся», а «ставшее», что и должно быть отражено в форме.

Ответ на возражение 2. Слово Божие при сотворении всего и при этом освящении суть одно и то же, но производит оно поразному, поскольку здесь оно производит действенно и священно, то есть посредством силы обозначения. Поэтому конечное следствие освящения в данном случае необходимо показывать посредством субстантивного глагола изъявительного наклонения в настоящем времени. А при сотворении всего оно производило только действенно, каковая действенность приличествует предписанию Его мудрости, и потому при сотворении всего слово Господне выражается посредством глагола в повелительном наклонении, например: «"Да будет свет!" – и стал свет» (Быт. 1, 3).

Ответ на возражение 3. Предел «откуда», в отличие от предела «куда», не сохраняет природу своей субстанции в «бытии» превращения. Поэтому предложенная аналогия неуместна.

Ответ на возражение 4. Местоимение «Мое», которое кос-

венно указывает на главную личность, то есть на личность говорящего, в полной мере, как мы показали выше (1), указывает на личность Христа, от имени Которого произносятся эти слова.

Ответ на возражение 5. В этой форме союз «ибо» присутствует согласно обычаю католической Церкви, которая восприняла его от апостола Петра. Его присутствие обусловлено предшествующими словами и потому он, как и предшествующие слова, не является частью формы.

Раздел 3

ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ [СЛОВА]: «СИЕ ЕСТЬ ЧАША КРОВИ МОЕЙ...» И ТАК ДАЛЕЕ НАДЛЕЖАЩЕЙ ФОРМОЙ ОСВЯЩЕНИЯ ВИНА?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что форму освящения вина: «Сие есть чаша крови Моей Нового и вечного Завета, тайна веры, которая за вас и за многих прольется во отпущение грехов»[3], нельзя считать надлежащей. В самом деле, как явствует из вышесказанного (76, 1), вино изменяется в кровь Христа посредством силы освящения точно так же, как изменятся в тело Христа хлеб. Но в форме освящения хлеба о теле Христа говорится без каких-либо дополнений. Следовательно, форму: «Сие есть чаша крови Моей», нельзя считать надлежащей, поскольку о крови Христа в ней говорится в косвенном падеже, а о чаше – в именительном.

Возражение 2. Далее, произносимые при освящении хлеба слова ничем не уступают по своей действенности словам, произносимым при освящении вина, поскольку те и другие суть слова Христа. Но после произнесения слов «сие есть тело Мое» сразу же совершается освящение хлеба. Следовательно, и после произнесения слов «сие есть чаша крови Моей» сразу же совершается освящение крови, и потому последующие им слова не представляются субстанцией формы, тем более что они относятся к свойствам этого таинства.

Возражение 3. Далее, Новый Завет, похоже, является внутренним вдохновением, как это явствует из слов апостола, цитирующего Иеремию: «Я заключу с домом Израиля... Новый Завет,... вложу законы Мои в мысли их» (Евр. 8, 8, 10). Но таинство является внешним видимым актом. Следовательно, к форме таинства неправильно добавлять слова «Нового Завета».

Возражение 4. Далее, о чем-либо говорится как о новом в том случае, когда оно начало быть недавно. Но то, что вечно, не имеет начала своего бытия. Следовательно, говорить: «Нового и

вечного Завета» неправильно, поскольку в этих словах заложено противоречие.

Возражение 5. Далее, людей надлежит ограждать от заблуждений, согласно сказанному [в Писании]: «Убирайте преграду с пути народа Моего» (Ис. 57, 14). Но иные, полагая, что тело и кровь Христовы присутствуют в этом таинстве только мистически, впали в заблуждение. Следовательно, добавление слов о «тайне веры» является неуместным.

Возражение 6. Далее, мы уже показали (73, 3), что как крещение является таинством веры, точно так же евхаристия является таинством любви. Следовательно, в этой форме уместней использовать слово «любовь», а не «вера».

Возражение 7. Далее, все это таинство, как со стороны тела, так и крови, является воспоминанием о страстях Господних, согласно сказанному [в Писании]: «Всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете» (1 Кор. 11, 26). Следовательно, страсти Христовы и их плод надлежит упоминать скорее в форме освящения крови, чем в форме освящения тела, тем более что Господь сказал: «Сие есть тело Мое, которое за вас предается» (Лк. 22, 19).

Возражение 8. Далее, как было замечено выше (48, 2; 49, 3), страсти Христовы были достаточным воздаянием за всех, а с точки зрения действенности принесли пользу многим. Следовательно, правильно было бы говорить «которая за всех прольется» или хотя бы «за многих» без добавления «за вас».

Возражение 9. Кроме того, действенность слов, посредством которых освящается это таинство, зиждется на учреждении Христа. Но никто из евангелистов не повествует о том, что Христос произнес все эти слова. Следовательно, эту форму освящения вина нельзя читать надлежащей.

Этому противоречит следующее: наставленная апостолами Церковь использует эту форму.

Отвечаю: в отношении этой формы существует двоякое мнение. Так, некоторые утверждали, что к субстанции этой формы относятся только слова: «Сие есть чаша крови Моей», но никак не те, которые за ними следуют. Но это [мнение] представляется ложным, поскольку последующие слова являются определением предиката, то есть крови Христа, и потому принадлежат целостности выражения.

В связи с этим другие обоснованно говорят, что к субстанции формы относятся все последующие слова вплоть до слов: «Это совершайте в память обо Мне», каковые слова связаны с ис-

пользованием этого таинства и потому не относятся к субстанции формы. Поэтому священник произносит все эти слова в одной церемонии и одинаковым способом, а именно держа чашу в руках. Кроме того, в [евангелии от Луки] (Лк. 22, 20) последующие слова предваряются словами: «Сия чаша есть Новый Завет в Моей крови».

Таким образом, нам надлежит говорить, что все вышеприведенные слова относятся к субстанции формы. При этом первыми словами: «Сие есть чаша крови Моей», обозначено изменение вина в кровь (как было разъяснено выше (2) в отношении формы освящения хлеба), а последующими словами показана сила пролитой во время Страстей крови, каковая сила действует в этом таинстве и определена к трем целям. В первую очередь и по преимуществу – к обеспечению нашего вечного наследия, согласно сказанному [в Писании]: «Имея дерзновение входить во святилище посредством крови Иисуса, Христа» (Евр. 10, 19), и чтобы обозначить это, мы говорим: «Нового и вечного Завета». Во-вторых, к оправданию благодатью, которое происходит чрез веру, согласно сказанному [в Писании]: «Которого Бог предложил в жертву умилостивления в крови Его чрез веру... да явится Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса» (Рим. 3, 25, 26), и по этой причине мы добавляем: «Тайна веры». В-третьих, к отпущению препятствующих этим двум вещам грехов, согласно сказанному [в Писании]: «Кровь Христа... очистит совесть нашу от мертвых дел» (Евр. 9, 14), то есть от грехов, и по этой причине мы говорим: «Которая за вас и за многих прольется во отпущение грехов».

Ответ на возражение 1. Выражение «сие есть чаша крови Моей» является фигурой речи, которую можно понимать двояко. Во-первых, как метонимию, в которой содержащее поставлено на место содержимого, так что сказанное означает: «Сие есть кровь Моя, содержащаяся в чаше», которая упоминается здесь потому, что хотя в этом таинстве освящается кровь Христа, однако она, будучи питием верных, не мыслится с точки зрения [именно] крови, и потому ее надлежало обозначить посредством приличествующего для ее использования сосуда.

Во-вторых, ее можно понимать как метафору, а именно, что под чашей по аналогии понимаются страсти Христовы, поскольку они опьяняют подобно вину, согласно сказанному [в Писании]: «Он пресытил меня горечью, напоил меня полынью» (Плач. 3, 15). Поэтому Сам Господь назвал Свои страсти чашей, когда сказал: «Да минует Меня чаша сия» (Мф. 26, 39), то есть «чаша сия Моих страстей», которые обозначаются тем, что кровь освящается

отдельно от тела, поскольку во время Страстей кровь была отделена от тела.

Ответ на возражение 2. Как мы уже показали, освящаемая отдельно кровь очевидно указывает на страсти Христа, и потому упоминать о плодах Страстей уместней при освящении крови, а не тела, поскольку тело – это субъект Страстей, на что указал Господь, когда сказал: «Которое за вас предается», как если бы сказал: «Которое претерпит Страсти за вас».

Ответ на возражение 3. Завет – это право на наследие. Но по завету Божию небесное наследие даруется людям посредством силы крови Иисуса Христа, поскольку, согласно сказанному [в Писании]: «Где завещание, там необходимо, чтобы последовала смерть завещателя» (Евр. 9, 16). Затем, кровь Христа была явлена людям двояко. Во-первых, образно, и это принадлежит Ветхому Завету, в связи с чем апостол далее продолжает: «Почему и первый Завет был утвержден не без крови» (Евр. 9, 18), о чем свидетельствуют слова [Писания] о том, что после того, как Моисей прочитал народу книгу Завета, «взял Моисей крови, и окропил народ, говоря: "Вот, кровь Завета, который Господь заключил с вами"» (Исх. 24, 7, 8).

Во-вторых, она была явлена поистине, и это принадлежит Новому Завету. Об этом говорит апостол, предваряя вышеприведенные слова: «Потому Он есть ходатай Нового Завета, дабы вследствие смерти Его... призванные к вечному наследию получили обетованное» (Евр. 9, 15). Следовательно, здесь мы говорим: «Кровь Нового Завета» потому, что ныне она явлена не образно, а поистине, и по то же причине добавляем: «Которая за вас... прольется». Внутреннее же вдохновение проистекает из силы этой крови постольку, поскольку мы оправданы страстями Христа.

Ответ на возражение 4. Этот Завет является «новым» со стороны своего установления, а «вечным» – по причине как вечного предопределения Божия, так и приуготовленного этим Заветом вечного наследия. Кроме того, вечно Лицо Христа, кровью Которого учрежден этот Завет.

Ответ на возражение 5. Слово «тайна» вставлено не для исключения действительности, а для обозначения ее сокрытости, поскольку кровь Христа присутствует в этом таинстве неявно, а Его страсти были предвозвещены в Ветхом Завете смутно.

Ответ на возражение 6. Оно называется таинством «веры» постольку, поскольку является объектом веры, ибо одна только вера дает нам уверенность в присутствии в этом таинстве крови Христа. Кроме того, страсти Христовы оправдывают чрез веру. Крещение же называется таинством «веры» постольку, поскольку

является исповеданием веры. Таинством же «любви» оно называется потому, что благодаря ней оно является образным и действенным.

Ответ на возражение 7. Как мы уже показали, отдельное освящение крови представляет Христову кровь более очевидно, и потому уместней упоминать о страстях Христа и их плодах при освящении не тела, а крови.

Ответ на возражение 8. Кровь страстей Христовых действенна не только для избранных евреев, которым была явлена кровь Ветхого Завета, но и для язычников, не только для освящающих это таинство священников и причастников освящения, но и для тех, кому оно предлагается. Поэтому Он говорит «за вас», то есть евреев, «и за многих», то есть язычников; или «за вас», то есть причащающихся, «и за многих», то есть за тех, кому оно предлагается.

Ответ на возражение 9. В намерение евангелистов не входило сообщить формы таинств, которые, как замечает Дионисий в конце своей книги о церковной иерархии, во времена ранней Церкви не должно было выводить из тайны к общеизвестности; их целью было изложить историю Христа. Тем не менее почти все эти слова могут быть собраны из различных отрывков Священных Писаний. Так, слова «сия чаша» присутствуют у [Луки] (Лк. 22, 20) и [апостола] (1 Кор. 11, 25), а у Матфея в 26 главе читаем: «Сие есть кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов» (Мф. 26, 28). Добавленные слова, а именно «вечного» и «тайна веры», были переданы Церкви апостолами, которые приняли их от Господа, согласно сказанному [в Писании]: «Я от Самого Господа принял то, что и вам передал» (1 Кор. 11, 23).

Раздел 4

ПРИСУТСТВУЕТ ЛИ В ВЫШЕПРИВЕДЕННЫХ СЛОВАХ ФОРМ КАКАЯ-ЛИБО СОТВОРЕННАЯ СИЛА, КОТОРАЯ МОГЛА БЫ ОБУСЛОВЛИВАТЬ ОСВЯЩЕНИЕ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в вышеприведенных словах форм нет никакой сотворенной силы, которая могла бы обусловливать освящение. Ведь сказал же Дамаскин, что «хлеб прелагается в тело Христа одною силою Святого Духа»[4]. Но сила Святого Духа является несотворенной. Следовательно, это таинство не обусловливается какой-либо сотворенной силой приведенных слов.

Возражение 2. Далее, нами уже было сказано в первой части (I, 110, 4), что чудеса творятся не какой-либо сотворенной силы, а исключительно силою Божией. Но изменение хлеба и вина в тело и кровь Христа является не менее чудесным делом, чем сотворение всего или образование тела Христа в утробе девы, каковые вещи не могли быть исполнены какой-либо сотворенной силой. Следовательно, и в этом таинстве никакая сотворенная сила вышеприведенных слов не причиняет освящения.

Возражение 3. Далее, вышеприведенные слова не просты, а составлены из многих, и при этом они произносятся не одновременно, а последовательно. Но это изменение, как мы уже показали (75, 7), производится мгновенно. Выходит, что оно должно быть исполнено простой силой. Следовательно, оно не производится силою этих слов.

Этому противоречат следующие слова Амвросия: «Если слово Господне столь могущественно, что не бывшее сущим сделало сущим, то сколь оно действенней при сохранении сущего и изменении его во что-то еще? И вот то, что до освящения было хлебом, теперь, по освящении, стало телом Христа, поскольку слово Христа изменило сотворенное во что-то иное».

Отвечаю: некоторые утверждали, что ни в вышеприведенных словах нет никакой сотворенной силы для причинения трансубстанциации, ни в других формах таинств или даже в самих таинствах – для обусловливания священных следствий. Однако, как мы уже говорили (62, 1), то и другое противоречит учению святых и умаляет достоинство таинств Нового Закона. Таким образом, коль скоро это таинство, как было показано выше (65, 3), является величайшим из таинств, то, следовательно, в словах формы этого таинства наличествует сотворенная сила, которая обусловливает произведение в нем изменений, хотя и инструментально, как это имеет место и в других таинствах, о чем уже было сказано (62, 3). В самом деле, эти слова произносятся от имени Христа и, будучи Его предписанием, получают от Него свою инструментальную силу подобно тому, как и другие Его дела и высказывания, как было показано выше (48, 6; 56, 1), получают свою благотворную силу инструментально.

Ответ на возражение 1. Когда говорят, что хлеб прелагается в тело Христа одною силою Святого Духа, то этим не отрицают наличие инструментальной силы в форме этого таинства (ведь если мы скажем, что кузнец сам кует нож, то это не значит, что мы отрицаем силу молота).

Ответ на возражение 2. Никакая тварь не может творить чудеса в качестве главного действователя. Однако она может делать это инструментально подобно тому, как прокаженного исцелило прикосновение руки Христа. И именно так слова Христа изменяют хлеб в Его тело. А вот при зачатии Христа, посредством которого было образовано Его тело, невозможно было получить из Его тела что-либо, что могло бы обладать инструментальной силой для образования Его тела. И точно так же при сотворении не было такого предела, в котором мог бы наличествовать инструментальный акт сотворенного. Следовательно, приведенная аналогия неудачна.

Ответ на возражение 3. Деятельность вышеприведенных слов, которые производят освящение, священна. Поэтому сокрытая в формах этого таинства сила превращения последует значению, которое находит свое завершение при произнесении последнего слова. Таким образом, вышеприведенные слова обретают свою силу в последний миг своего произнесения, соединяясь с теми словами, которые были произнесены прежде. И эта сила проста по причине обозначаемого, хотя в произнесенных внешне словах и наличествует составленность.

Раздел 5

ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ ВЫШЕПРИВЕДЕННЫЕ ВЫРАЖЕНИЯ ИСТИННЫМИ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что вышеприведенные выражения не являются истинными. Ведь когда мы говорим: «Сие есть тело Мое», слово «сие» указывает на субстанцию. Но нами уже было сказано (4; 75, 2) о том, что при произнесении местоимения «сие» там все еще присутствует субстанция хлеба, поскольку транссубстанциация имеет место в последний миг произнесения [всех] слов. Но утверждение «хлеб есть тело Христа» ложно. Следовательно, выражение «сие есть тело Мое» ложно.

Возражение 2. Далее, местоимение «сие» обращено к чувствам. Но чувственный вид в этом таинстве не является ни телом Христа, ни даже его акциденциями. Следовательно, выражение «сие есть тело Мое» не может быть истинным.

Возражение 3. Далее, как уже было замечено (4), эти слова обусловливают изменение хлеба в тело Христа благодаря своему значению. Затем, действенная причина предваряет свое следствие. Поэтому значение этих слов должно предшествовать изменению хлеба в тело Христа. Но до изменения выражение «сие

есть тело Мое» ложно. Следовательно, это выражение надлежит считать ложным просто, и на том же основании [надлежит считать] таковым выражение «сие есть чаша крови Моей...» и так далее.

Этому противоречит следующее: эти слова произносятся от имени Христа, Который сказал о Себе: «Я есмь... истина» (Ин. 14, 6).

Отвечаю: на этот счет имелось множество мнений. Так, некоторые говорили, что в выражении «сие есть тело Мое» слово «сие» подразумевает обнаружение замысла, а не осуществления, поскольку вся фраза произносится повествовательным способом (ведь священник пересказывает слова Христа: «Сие есть тело Мое») и потому воспринимается материально. Но это представление нельзя считать правильным – ведь в таком случае эти слова не прилагались бы к наличествующей телесной материи и, следовательно, таинство не имело бы силы, а между тем, как говорит Августин, «слово соединяется со стихией и образуется таинство»[5]. Кроме того, такое решение полностью игнорирует ту трудность, которую мы исследуем в настоящем вопросе, поскольку все еще остается возражение в отношении первого произнесения этих слов Христом – ведь тогда, конечно, они использовались не в материальном, а в обозначающем смысле. Поэтому должно полагать, что и когда они говорятся священником, их должно понимать не только в материальном, но и в обозначающем смысле. И при этом не имеет значения, что священник произносит их повествовательно, как если бы их говорил Христос, поскольку благодаря бесконечной силе Христа эти слова, будучи произнесены Христом, обрели свою силу освящать после произнесения их любым священником так, как если бы их произносил Сам присутствующий Христос, подобно тому, как вследствие соприкосновения с Его плотью сила возрождения проникла не только в те воды, которых коснулся Христос, но и во все воды всего мира и на все века.

Поэтому другие утверждали, что в этой фразе слово «сие» обращено не к чувствам, а к уму, и потому выражение «сие есть тело Мое» надо понимать так: «То, что обозначает "сие", есть тело Мое». Но и это [мнение] необоснованно – ведь коль скоро обозначаемым в таинствах является следствие, то из такой формы следовало бы, что тело Христа находится в этом таинстве не поистине, а только как знак, каковое мнение, как уже было сказано (75, 1), является еретическим.

В связи с этим еще некоторые говорили, что слово «сие» обращается к чувствам, но не в тот момент, когда оно произ-

носится, а в самый последний момент [речи]; так, когда человек говорит: «Ныне умолкаю», наречие «ныне» указывает на момент, наступающий сразу же после завершения речи, так что смысл сказанного таков: «Сразу же после произнесения этих слов я умолкаю». Но и это не соответствует истине, поскольку в таком случае смысл сказанного был бы: «Тело Мое есть тело Мое», чего вышеприведенная фраза не обусловливает – ведь и без нее дело обстоит именно так, и потому рассматриваемое выражение ничего подобного не означает.

Таким образом, нам остается сказать, что это выражение, как было показано выше (4), наделено силой, порождающей превращение хлеба в тело Христа. Поэтому оно соотносится с другими выражениями, которые обладают силой только выражения, но не произведения, как причиняющее вещи представление практического ума – с отвлеченным от вещей представлением нашего созерцательного ума (ведь, как сказал Философ, «слова – это знаки представлений»[6]). И как представление практического ума не предполагает мыслимую вещь, а производит ее, так и истина этого выражения не предполагает обозначаемую вещь, а производит ее, ибо таково отношение слова Божия к сотворенным Словом вещам. Затем, это изменение, как мы уже показали (77, 7), происходит не постепенно, а мгновенно. Следовательно, толковать рассматриваемое выражение надлежит с точки зрения последнего момента произнесения слов, однако не так, чтобы понимать под субъектом предел превращения, а именно что тело Христа есть тело Христа, и не так, чтобы понимать под субъектом то, что было до превращения, а именно хлеб, но так, [чтобы понимать под субъектом] то, что равно относится к тому и другому, а именно то, что содержится в этом виде вообще. Ведь эти слова не делают тело Христа телом Христа и при этом они не делают телом Христа хлеб, но они делают телом Христа то, что содержится в этом виде и прежде являлось хлебом. Поэтому Господь сказал не: «Сей хлеб есть тело Мое», что означало бы правоту второго мнения; и не: «Сие тело Мое есть тело Мое», что означало бы правоту третьего мнения; но [сказал] обобщенно: «Сие есть тело Мое», усвоив субъекту не существительное, а только местоимение, которое указывает на субстанцию обобщенно, без качества, то есть без определенной формы.

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано, термин «сие» указывает на субстанцию, но при этом не дает точное определение ее природы.

Ответ на возражение 2. Местоимение «сие» указывает не на акциденции, а на подлежащую акциденциям субстанцию, ко-

торая вначале является хлебом, а потом – телом Христа, каковое тело, не будучи оформлено этими акциденциями, тем не менее, вмещается ими.

Ответ на возражение 3. Значение этого выражения мыслится прежде означенной вещи в порядке природы, поскольку причина по природе предшествует следствию, но не в порядке времени, поскольку эта причина и ее следствие по времени совпадают, и для истинности выражения этого достаточно.

Раздел 6

ДОСТИГАЕТ ЛИ СВОЕГО СЛЕДСТВИЯ ФОРМА ОСВЯЩЕНИЯ ХЛЕБА ДО СОВЕРШЕНИЯ ФОРМЫ ОСВЯЩЕНИЯ ВИНА?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что форма освящения хлеба не достигает своего следствия до совершения формы освящения вина. В самом деле, как тело Христа начинает быть в этом таинстве после освящения хлеба, точно так же Его кровь начинает быть в нем после освящения вина. Поэтому если бы слова освящения хлеба производили свое следствие до освящения вина, то из этого бы следовало, что тело Христа наличествует в этом таинстве без крови, каковое мнение представляется неподобающим.

Возражение 2. Далее, у одного таинства – одно совершение. Так, хотя при крещении производится три погружения, тем не менее, первое погружение не производит своего следствия до тех пор, пока не совершится третье. Но мы уже показали (73, 2), что все это таинство суть одно. Следовательно, слова освящения хлеба не обусловливают своего следствия без слов освящения вина.

Возражение 3. Далее, в форме освящения хлеба есть несколько слов, и первые из них, как было показано выше (4), не порождают следствия вплоть до произнесения последнего. Следовательно, по той же причине слова освящения тела Христа не производят своего следствия вплоть до произнесения слов освящения крови Христа.

Этому противоречит следующее: сразу же по произнесении слов освящения хлеба людям показывают освященную гостию, которой надлежит поклоняться, что было бы невозможно, не будь в ней тела Христа, поскольку иначе это было бы актом идолопоклонства. Следовательно, слова освящения хлеба производят свое следствие до произнесения слов освящения вина.

Отвечаю: некоторые из самых ранних учителей говорили, что эти две формы, а именно освящения хлеба и [освящения] вина, ожидают актов друг друга, и потому первая не производит своего следствия прежде, чем будет произнесена другая.

Но это невозможно, поскольку, как уже было сказано (5), для того, чтобы фраза «сие есть тело Мое», в которой глагол находится в настоящем времени, была истинной, необходимо, чтобы означенная вещь присутствовала одновременно с используемым в выражении значением. В противном случае, если бы вещь была означена как такая, которая ожидается в будущем, нужно было бы использовать глагол в будущем, а не в настоящем времени, и говорить не «сие есть тело Мое», а «сие будет телом Моим». Но значение этой речи совершается незамедлительно после произнесения этих слов, и потому означенная вещь должна стать присутствующей мгновенно, каковым и является следствие этого таинства (иначе сказанное не соответствовало бы истине). Кроме того, такое мнение противоречит церковному обряду, согласно которому сразу же после произнесения слов происходит поклонение телу Христа.

Следовательно, правильно говорить, что первая форма в отношении своего акта не ожидает второй и мгновенно достигает своего следствия.

Ответ на возражение 1. Похоже, что именно по этой причине те, которые разделяют вышеприведенное мнение, допускают ошибку. Им следовало бы понять, что сразу же после совершения освящения хлеба тело Христа фактически присутствует [в виде хлеба] посредством силы таинства, в то время как кровь [находится там] по действительному сопутствованию, а после освящения вина, напротив, кровь Христа [находится в виде вина] посредством силы таинства, а тело – по действительному сопутствованию, благодаря чему, как было показано выше (76, 2), в каждом из видов находится весь Христос.

Ответ на возражение 2. Это таинство, как уже было сказано (73, 2), едино в своем совершенстве, несмотря на то, что оно состоит из двух вещей, а именно пищи и питья, каждая из которых обладает собственным совершенством. Что же касается трех погружений крещения, то они определены к одному простому следствию, и потому приведенная аналогия неудачна.

Ответ на возражение 3. Различные слова формы освящения хлеба составляют истину одного высказывания, чего нельзя сказать о словах различных форм, и потому приведенное сравнение неуместно.

О СЛЕДСТВИЯХ ЭТОГО ТАИНСТВА

Теперь мы рассмотрим следствия этого таинства, под каковым заглавием наличествует восемь пунктов: 1) дарует ли это таинство благодать; 2) является ли следствием этого таинства достижение славы; 3) является ли следствием этого таинства отпущение смертного греха; 4) отпускается ли этим таинством простительный грех; 5) отпускается ли этим таинством всякое наказание за грех; 6) оберегает ли это таинство человека от будущих грехов; 7) полезно ли это таинство кому-либо помимо его получателей; 8) о том, что препятствует следствию этого таинства.

Раздел 1

ДАРУЕТСЯ ЛИ ПОСРЕДСТВОМ ЭТОГО ТАИНСТВА БЛАГОДАТЬ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что посредством этого таинства не даруется благодать. В самом деле, это таинство суть духовная пища. Но пища дается только для поддержания жизни. А так как духовная жизнь является следствием благодати, то это таинство приличествует только тому, кто находится в состоянии благодати. Поэтому благодать, которая должна предшествовать этому таинству, не даруется через его посредство. И точно так же оно ничем не содействует возрастанию благодати, поскольку, как мы уже показали (72, 1), духовное возрастание связано с таинством конфирмации. Следовательно, посредством этого таинства не даруется благодать.

Возражение 2. Далее, это таинство сообщается как духовное восстановление. Но духовное восстановление, похоже, связано не с дарением благодати, а с ее использованием. Следовательно, дело представляется так, что посредством этого таинства не даруется благодать.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (74, 1), «тело Христа предлагается в этом таинстве для спасения тела, а Его кровь – для спасения души». Но субъектом благодати, как было показано выше (II-I, 110, 4), является не тело, а душа. Следовательно, благодать не даруется посредством этого таинства, по крайней мере, в том, что касается тела.

Этому противоречат следующие слова нашего Господа: «Хлеб же, который Я дам, есть плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира» (Ин. 6, 51). Но духовная жизнь является следствием благодати. Следовательно, посредством этого таинства даруется благодать.

Отвечаю: следствие этого таинства надлежит рассматривать в первую очередь и по преимуществу с точки зрения содержимого этого таинства, каковым является Христос, и как Своим приходом в мир Он видимо даровал миру жизнь в благодати, согласно сказанному [в Писании]: «Благодать же и истина произошли чрез Иисуса, Христа» (Ин. 1, 17), так и священно входя в человека Он обусловливает жизнь в благодати, согласно сказанному [в Писании]: «Ядущий Меня жить будет Мною» (Ин. 6, 57). Поэтому Кирилл, комментируя [сказанное в евангелии от Луки] (Лк. 22, 19), говорит: «Животворящее Слово Божие, соединив Себя со Своею плотью, соделало ее причиняющей жизнь. Ибо Ему приличествовало как-то соединиться с телами посредством священной плоти и драгоценной крови, даваемых нам с живительным благословением в хлебе и вине».

Во-вторых, его можно рассматривать со стороны того, что представляется в этом таинстве, а именно, как было показано выше (74, 1; 76, 2), страстей Христовых. Поэтому это таинство производит в человеке следствие, которое в мире произвели страсти Христа. В связи с этим Златоуст, комментируя слова: «Тотчас истекла кровь и вода» (Ин. 19, 34), говорит: «Так отсюда получают свое начало таинства; и потому, когда ты приступаешь к страшной чаше, приступай так, как если бы пил от самого ребра Христа»[1]. И Сам Господь говорит: «Сие есть кровь Моя... за многих изливаемая во оставление грехов» (Мф. 26, 28).

В-третьих, следствие этого таинства можно рассматривать с точки зрения способа дарования этого таинства, а именно предложения его посредством пищи и питья. Поэтому это таинство сообщает духовной жизни все то, что материальная пища сообщает телесной жизни, а именно поддержание, возрастание, восстановление и наслаждение. В связи с этим Амвросий говорит: «Это – хлеб вечной жизни, подкрепляющий субстанцию нашей души». И Златоуст говорит: «Он дал желающим осязать Себя, и есть, и соединяться с Собою»[2]. И наш Господь говорит: «Плоть Моя истинно есть пища, и кровь Моя истинно есть питие» (Ин. 6, 55).

В-четвертых, следствие этого таинства можно рассматривать с точки зрения тех видов, в которых оно предлагается. Поэтому

Августин говорит: «Господь представляет Свои тело и кровь такими вещами, которые из многого сделаны одним целым: одна», а именно хлеб, «сделана из множества зерен, другая», а именно вино, «сделана из множества виноградин». И далее восклицает: «О, таинство благочестия, о, символ единства, о, узы любви!»[3].

И так как Христос и Его страсти являются причиной благодати, а духовное восстановление и любовь не могут иметь места без благодати, то из всего этого следует, что это таинство дарует благодать.

Ответ на возражение 1. Это таинство наделено силой сообщения благодати, и при этом до получения этого таинства никто не имеет благодати помимо тех, которые, как мы показали выше (73, 3), имеют ее либо по своей воле, как взрослые, либо по воле Церкви, как дети. И действенность этой силы такова, что одного желания человека достаточно для того, чтобы ему была сообщена одухотворяющая благодать. Так что при действительном получении этого таинства благодать возрастает и духовная жизнь совершенствуется, однако не так, как это имеет место в случае таинства конфирмации, когда благодать возрастает и совершенствуется для того, чтобы [человек мог] противиться внешним нападкам врагов Христа. Это же таинство обусловливает такое возрастание благодати и совершенствование духовной жизни, при которых человек становился совершенным в себе посредством единения с Богом.

Ответ на возражение 2. Это таинство духовно сообщает благодать вместе с добродетелью любви. Поэтому Дамаскин сравнивает его с горящим углем, который видел Исайя (Ис. 6, 6), и говорит: «Как пылающий уголь не просто дерево, но – соединенное с огнем, так и хлеб общения не просто хлеб, но – соединенный с Божеством»[4]. Однако, как говорит Григорий в своей проповеди на Пятидесятницу, «божественная любовь не бездействует, но там, где она есть, соделывает великое». И потому посредством этого таинства – в той мере, в какой это касается его силы, – даруется не только навык к благодати и добродетели, но и побуждение к действию, согласно сказанному [в Писании]: «Любовь Христова объемлет нас» (2 Кор. 5, 14). Поэтому посредством этого таинства душа духовно насыщается, веселится и, так сказать, опьяняется сладостью божественной благости, согласно сказанному [в Писании]: «Ешьте, друзья, пейте и насыщайтесь, возлюбленные» (Песнь. 5, 1).

Ответ на возражение 3. Коль скоро деятельность таинств сообразна тому, что они означают, то слова о том, что «тело

предлагается для спасения тела, а кровь – для спасения души», сказаны по причине подобия, хотя то и другое содействует спасению обоих, поскольку, как мы уже показали (76, 2), в каждом из них находится весь Христос. И хотя тело не является непосредственным субъектом благодати, тем не менее, следствие благодати проникает и в тело, поскольку в нынешней жизни мы предаем члены наши «Богу в орудия праведности» (Рим. 6, 13), а в будущей жизни наше тело разделит нетление и славу с душой.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СЛЕДСТВИЕМ ЭТОГО ТАИНСТВА ДОСТИЖЕНИЕ СЛАВЫ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что достижение славы не является следствием этого таинства. Действительно, следствие адекватно своей причине. Но это таинство приличествует «странствующим» (viatoribus), почему и называется «Viaticum». Следовательно, коль скоро странствующие еще не восприимчивы к славе, то дело представляется так, что это таинство не обусловливает достижения славы.

Возражение 2. Далее, если причина достаточна, то она производит следствие. Но, по словам Августина, многие из тех, которые причащаются этому таинству, никогда не достигнут славы[5]. Следовательно, это таинство не является причиной достижения славы.

Возражение 3. Далее, большее не производится меньшим, поскольку ничто не действует за пределами своего вида. Но получить Христа в чужом виде, как это имеет место в этом таинстве, есть нечто меньшее, чем наслаждаться Им в Его собственном виде, что подобает славе. Следовательно, это таинство не обусловливает достижения славы.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Ядущий хлеб сей будет жить вовек» (Ин. 6, 51). Но вечная жизнь – это жизнь в славе. Таким образом, следствием этого таинства является достижение славы.

Отвечаю: в этом таинстве можно усматривать две [вещи]: то, из чего возникает его следствие, а именно содержащегося в нем Христа, а также представляемые им Его страсти, и то, через посредство чего производится его следствие, а именно использо-

вание таинства и его виды. И со стороны того и другого таинству присуще обусловливать достижение вечной жизни.

В самом деле, Своими страстями Христос открыл нам путь к вечной жизни, согласно сказанному [в Писании]: «Он есть Ходатай Нового Завета, дабы вследствие смерти Его... призванные к вечному наследию получили обетованное» (Евр. 9, 15). Поэтому в форме этого таинства говорится: «Сие есть чаша крови Моей Нового и вечного Завета».

И точно так же восстановление посредством духовной пищи и единения, которые обозначены видами хлеба и вина, имеет место, хоть и несовершенно, еще в нынешней жизни, а совершенным оно станет в состоянии славы. Поэтому Августин, комментируя слова [Писания]: «Плоть Моя истинно есть пища» (Ин. 6, 55), говорит: «Усматривая их в пище и питье, люди стремятся к ним не потому, что ищут утоления голода или жажды, что воистину не принесло бы им ничего, а потому, что только эти пища и питье могут сделать причастных им бессмертными и нетленными в обществе святых, где будет мир и единство, совершенство и полнота».

Ответ на возражение 1. Как страсти Христовы, благодаря действенности которых совершается это таинство, являются достаточной причиной достижения славы, однако такой, что мы не сразу же достигаем славы, но вначале должны с Ним страдать, «чтобы с Ним и прославиться» (Рим. 8, 17), так и это таинство не сразу приводит нас к славе, но дарует нам способность достигнуть славы. Поэтому оно называется «Viaticum» и прообразовано в «Третьей книге царств», в которой об Илие сказано, что он «поел, и напился, и, подкрепившись той пищею, шел сорок дней и сорок ночей до горы Божией, Хорива» (3 Цар. 19, 8).

Ответ на возражение 2. Как страсти Христа не обусловливают следствия в том, кто не расположен к этому должным образом, так никогда не сподобится славы благодаря этому таинству и тот, кто приступает к нему недолжно. Поэтому Августин, разъясняя сказанное, замечает: «Одно дело – таинство, а другое – его действие. Многие подходят к жертвеннику и принимают таинство себе в осуждение... ибо, духовно вкушая небесный хлеб, к жертвеннику должно приступать в невинности»[6]. Так что нет ничего несообразного в том, что не блюдущие свою невинность не всегда получают следствие этого таинства.

Ответ на возражение 3. То, что Христос получается в другом виде, присуще природе таинства, которое действует инструментально. Однако, как мы уже показали (77, 3), ничто не препятствует тому, чтобы инструментальная причина производила превосходящее [ее] следствие.

Раздел 3

ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ СЛЕДСТВИЕМ ЭТОГО ТАИНСТВА ОТПУЩЕНИЕ СМЕРТНОГО ГРЕХА?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что следствием этого таинства является отпущение смертного греха. Ведь говорится же в запричастной молитве: «Таинством сим да очистимся от преступлений». Но преступлениями называются смертные грехи. Следовательно, это таинство уничтожает смертные грехи.

Возражение 2. Далее, это таинство, как и крещение, действует посредством силы страстей Христа. Но мы уже показали (69, 1), что крещение устраняет смертные грехи. Следовательно, точно так же они отпускаются и этим таинством, тем более что в форме этого таинства говорится: «Которая за вас и за многих прольется во отпущение грехов».

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (1), это таинство дарует благодать. Но благодатью человек оправдывается от смертных грехов, согласно сказанному [в Писании]: «Получая оправдание даром, по благодати Его» (Рим. 3, 24). Следовательно, это таинство оправдывает от смертных грехов.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе» (1 Кор. 11, 29), а глосса на эти слова замечает: «Ест и пьет недостойно тот, кто пребывает в состоянии греха или обращается [с таинством] непочтительно; такой ест и пьет осуждение, то есть проклятие, себе». Следовательно, когда пребывающий в смертном грехе причащается таинству, он скорее присовокупляет грех к греху, чем получает отпущение своего греха.

Отвечаю: силу этого таинства можно рассматривать двояко. Во-первых, как таковую, и в этом смысле это таинство наделено страстями Христа силой отпущения всех грехов, поскольку Страсти являются источником и причиной отпущения грехов.

Во-вторых, ее можно рассматривать со стороны причащающегося таинству в смысле наличия или отсутствия в нем препятствия к получению плода этого таинства. Но всякий, сознающий свое пребывание в смертном грехе, имеет препятствие к получению следствия этого таинства – как потому, что не является надлежащим причастником этого таинства, так и потому, что ему, как не живущему духовно, не должно вкушать духовную пищу (ведь пища нужна для [поддержания] жизни). Так что доколе он прилеплен к

смертному греху, дотоле он не может получить следствие этого таинства, а именно соединиться с Христом. Поэтому в книге о церковных догматах сказано: «Если душа склоняется к греху, она, причащаясь евхаристии, скорей обременяется, чем очищается». Следовательно, в том, кто сознает свой смертный грех, это таинство не обусловливает отпущение греха.

Что же касается отпущения греха, то это таинство может совершать его двояко. Во-первых, будучи получаемо не актуально, а в намерении, как когда человек вначале оправдывается от греха. Во-вторых, будучи получаемо тем, кто не знает, что пребывает в смертном грехе, и не прилепляется к нему, и хотя поначалу, возможно, его раскаяние недостаточно, однако если он приступает к этому таинству со всею искренностью и почтительностью, то получает благодать любви, которая усовершает его раскаяние и приносит прощение греха.

Ответ на возражение 1. Мы просим, чтобы это таинство «очистило от преступлений», имея в виду или те грехи, о которых мы не знаем, согласно сказанному [в Писании]: «От тайных моих очисти меня» (Пс. 18, 13), или что наше раскаяние будет усовершено для отпущения наших грехов, или что нам будет дарована твердость для избежания греха.

Ответ на возражение 2. Крещение – это духовное рождение, каковое суть переход от духовного небытия к духовному бытию, и дается оно посредством очищения. Поэтому в обоих отношениях тот, кто знает о своем смертном грехе, не приступает к крещению недолжным образом. А в этом таинстве человек принимает в себя Христа посредством духовного питания, которое не приличествует тому, кто мертв по причине своего греха. Таким образом, приведенная аналогия неудачна.

Ответ на возражение 3. Благодать является достаточной причиной оправдания от смертного греха, однако она отпускает грех только после своего дарования грешнику. Но в этом таинстве она сообщается иначе, и потому приведенный аргумент неубедителен.

Раздел 4

ОТПУСКАЮТСЯ ЛИ ЭТИМ ТАИНСТВОМ ПРОСТИТЕЛЬНЫЕ ГРЕХИ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что простительные грехи не отпускаются этим таинством, поскольку, по словам Августина, это

[таинство суть] «таинство любви»[7]. Но мы уже показали во второй части (II-I, 88, 2; II-II, 24, 10), что простительные грехи не противны любви. Следовательно, коль скоро противоположное устраняется противоположным, то дело представляется так, что простительные грехи не отпускаются этим таинством.

Возражение 2. Далее, если бы это таинство отпускало простительные грехи, то в силу общей причины отпущения они отпускались бы сразу все. Однако не похоже, что отпускаются все, поскольку в таком бы случае человек время от времени жил без какого бы то ни было простительного греха, что противоречит сказанному [в Писании]: «Если говорим, что не имеем греха, – обманываем самих себя» (1 Ин. 1, 8). Следовательно, это таинство не отпускает никакого простительного греха.

Возражение 3. Далее, противоположности исключают друг друга. Но простительные грехи не препятствуют причащению этому таинству, поскольку Августин, комментируя слова: «Ядущий его не умрет» (Ин. 6, 50), говорит: «К жертвеннику должно приступать в невинности, чтобы грехи ваши, пусть и каждодневные... не были смертными»[8]. Следовательно, это таинство не устраняет простительные грехи.

Этому противоречит сказанное Иннокентием III о том, что это таинство «стирает простительные грехи и отражает грехи смертные».

Отвечаю: в этом таинстве можно усматривать две вещи, а именно само таинство и действительность таинства, и с точки зрения каждой из них очевидно, что это таинство обладает силой отпущения простительных грехов. В самом деле, получение этого таинства происходит в форме принятия пищи. Затем, принятие пищи необходимо телу для восполнения обусловленных действием естественной жары ежедневных потерь. Но мы уже показали во второй части (II-II, 24, 10), что и наша духовность может ежедневно нести потери вследствие жара вожделения, которое обусловливается простительными грехами, умаляющими пыл любви. Следовательно, этому таинству свойственно отпускать простительные грехи, в связи с чем Амвросий говорит, что этот ежедневный хлеб принимается «как лекарство против ежедневной немощи».

Действительностью этого таинства является любовь, причем со стороны не только своего навыка, но и своего акта, который воспламеняется этим таинством, благодаря чему отпускаются

простительные грехи. Отсюда очевидно, что простительные грехи отпускаются посредством силы этого таинства.

Ответ на возражение 1. Хотя простительные грехи и не противны навыку к любви, тем не менее, они противны пылу ее акта, каковой акт воспламеняется этим таинством и стирает простительные грехи.

Ответ на возражение 2. Приведенные слова должно понимать не так, что якобы человек не может какое-то время прожить без виновности в простительном грехе, а так, что [даже] праведник не может прожить всю свою жизнь без совершения им каких-либо простительных грехов.

Ответ на возражение 3. Присущая этому таинству сила любви превосходит силу простительных грехов, поскольку любовь посредством своего акта устраняет простительные грехи, тогда как последние не могут в полной мере воспрепятствовать акту любви. И то же самое можно по справедливости сказать об этом таинстве.

Раздел 5

ОТПУСКАЕТСЯ ЛИ ЭТИМ ТАИНСТВОМ ВСЯКОЕ НАКАЗАНИЕ ЗА ГРЕХ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что этим таинством отпускается всякое наказание за грех. В самом деле, как мы уже показали (1), через посредство этого таинства, как и через посредство крещения, человек принимает в себя следствие страстей Христа. Но через посредство крещения человек получает прощение от всех наказаний благодаря силе страстей Христа, которые, как было разъяснено выше (69, 2), являются достаточным воздаянием за все грехи. Следовательно, похоже, что этим таинством отпускается всякое наказание за грех.

Возражение 2. Далее, папа Александр I сказал, что «нет большей жертвы, чем тело и кровь Христа». Но человек воздавал за свои грехи, принося жертвы Старого Закона, о чем читаем [в книге] «Левит»: «Если кто согрешит», то пусть предложит то-то и то-то, «и прощено будет ему» (Лев. 4; 5). Следовательно, это таинство тем более помогает получить прощение от всех наказаний.

Возражение 3. Далее, несомненно, что этим таинством отпускается какая-то часть наказания, в связи с чем оно подчас налагается на человека в качестве епитимии, чтобы тот мог быть оправдан во время мессы. Но если отпускается одна часть на-

казания, то по той же причине – благодаря содержащейся в этом таинстве бесконечной силе Христа – отпускается и другая. Следовательно, похоже, что благодаря этому таинству может быть упразднено все наказание.

Этому противоречит следующее: в таком случае нельзя было бы налагать никакое другое наказание подобно тому, как никакое [другое наказание] не налагается на недавно крещеного.

Отвечаю: это таинство является и таинством, и жертвой. Оно обладает природой жертвы, поскольку предлагается, и природой таинства, поскольку получается. Поэтому оно производит следствие таинства в получающем и следствие жертвы в предлагающем или в тех, за кого оно предлагается.

Затем, если рассматривать его как таинство, то оно производит свое следствие двояко: во-первых, непосредственно силою таинства; во-вторых, так сказать, по сопутствию, о котором мы говорили ранее (76, 1), когда вели речь о содержимом таинства. Силою таинства оно производит непосредственно то следствие, ради которого было установлено. Установлено же оно было не для воздаяния, а для духовного питания посредством соединения Христа со Своими членами, поскольку пища соединяется с питающимся. Однако коль скоро это соединение является следствием любви, благодаря пылу которой человеку отпускается не только вина, но и наказание, то наряду с главным следствием человек сопутствующим образом получает отпущение наказания (не всего наказания, а лишь по мере своих набожности и пыла).

Но [если рассматривать его] как жертву, то оно обладает силой воздаяния, а при воздаянии расположение предлагающего ценится больше, чем количество предлагаемого. Поэтому Господь говорит о вдове, положившей «две лепты», что она «положила больше всех» (Мк. 12, 43). Следовательно, хотя само по себе это предложение является достаточным воздаянием за всякое наказание, тем не менее, оно становится воздаянием за тех, за кого оно предлагается, или даже за самого предлагающего, не за все наказание, а в той мере, в какой они набожны.

Ответ на возражение 1. Таинство крещения, в отличие от [таинства] евхаристии, непосредственно определено к отпущению наказания и вины, поскольку крещение сообщается человеку как смерть со Христом, тогда как евхаристия сообщается путем его питания и совершенствования посредством Христа. Следовательно, приведенная аналогия неудачна.

Ответ на возражение 2. Эти другие жертвы и приношения

не обусловливали отпущения всего наказания ни со стороны количества приносимого, как это имеет место в нашем таинстве, ни со стороны личной набожности, из чего следует, что и в рассматриваемом случае все наказание не устраняется.

Ответ на возражение 3. То, что этим таинством отпускается только часть наказания, обусловливается недостаточностью не со стороны силы Христа, а со стороны набожности человека.

Раздел 6

ОБЕРЕГАЕТ ЛИ ЭТО ТАИНСТВО ЧЕЛОВЕКА ОТ БУДУЩИХ ГРЕХОВ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что это таинство не оберегает человека от будущих грехов. В самом деле, многие из достойно получивших это таинство впоследствии впали в грех. Но если бы это таинство оберегало их от будущих грехов, то этого бы не произошло. Таким образом, следствием этого таинства не является оберегание от будущих грехов.

Возражение 2. Далее, мы уже говорили (4) о том, что евхаристия – это таинство любви. Однако дело представляется так, что любовь не оберегает от будущих грехов, поскольку она, как было показано во второй части (II-II, 24, 11), может быть утрачена ее обладателем по причине греха. Следовательно, похоже, что это таинство не оберегает человека от греха.

Возражение 3. Далее, по словам апостола, источником греха является закон греха, находящийся в наших членах (Рим. 7, 23). Но ослабление являющейся законом греха похоти связано со следствием не этого таинства, а, пожалуй, крещения. Таким образом, оберегание от греха не является следствием этого таинства.

Этому противоречат следующие слова Господа: «Хлеб же, сходящий с небес, таков, что ядущий его не умрет» (Ин. 6, 50), имея в виду, конечно же, не смерть тела. Следовательно, сказанное должно понимать так, что это таинство оберегает от духовной смерти, которая имеет место по причине греха.

Отвечаю: грех есть духовная смерть души. Поэтому человек оберегается от будущего греха точно так же, как тело оберегается от будущей телесной смерти, что может происходить двояко. Во-первых, посредством внутреннего укрепления человеческой природы предохраняющими от смерти пищей и лекарствами для противодействия внутреннему разрушению. Во-вторых, по-

средством принятия мер против внешних напастей с помощью защищающего тело оружия.

Так вот, это таинство оберегает человека от греха обоими указанными способами. Действительно, во-первых, оно, соединяя человека с Христом через посредство благодати, укрепляет его духовную жизнь как [своего рода] духовная пища и духовное лекарство, согласно сказанному [в Писании]: «Хлеб, который укрепляет сердце человека» (Пс. 103, 15); и Августин говорит: «Приступай без опаски – ведь это хлеб, не яд»[9]. Во-вторых, являясь знаком превозмогающих бесов страстей Христовых, оно отражает все нападения демонов, в связи с чем Златоуст говорит: «Будем же отходить от этой трапезы как львы, дышащие огнем, страшные для дьявола»[10].

Ответ на возражение 1. Следствие этого таинства получается сообразно состоянию человека, как это имеет место в случае любой активной причины, следствие которой получается материей сообразно состоянию материи. Но состояние человека на земле таково, что его свободная воля может склоняться как к добру, так и к злу. Поэтому хотя само это таинство и наделено силой сбережения от греха, тем не менее, оно не лишает человека возможности согрешить.

Ответ на возражение 2. Любовь тоже может удерживать человека от греха, согласно сказанному [в Писании]: «Любовь не делает ближнему зла» (Рим. 13, 10), однако обретший любовь человек, равно как и тот, кто получил это таинство, может грешить по причине изменчивости свободной воли.

Ответ на возражение 3. Хотя это таинство непосредственно не определено к ослаблению похоти, тем не менее, оно ослабляет ее опосредованно, поскольку взращивает любовь (ведь сказал же Августин, что «усиление любви есть ослабление похоти»[11]). Непосредственно же оно укрепляет сердце человека в добре, что тоже оберегает его от греха.

Раздел 7

ПОЛЕЗНО ЛИ ЭТО ТАИНСТВО КОМУ-ЛИБО ПОМИМО ЕГО ПОЛУЧАТЕЛЕЙ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что это таинство полезно только для его получателей. В самом деле, это таинство относится к тому же роду, что и другие таинства, будучи одним из тех, на которые делится этот род. Но другие таинства полезны только для их

получателей (так, следствие крещения получает исключительно крещаемый). Следовательно, и это таинство никому не приносит пользы помимо его получателей.

Возражение 2. Далее, следствиями этого таинства являются достижение благодати и славы, а также прощение, по крайней мере, простительного греха. Таким образом, если бы это таинство обусловливало следствия в ком-либо помимо получателей, то кто-нибудь мог бы достигнуть благодати и славы, а также прощения греха ничего сам не делая и не получая, а только лишь потому, что это таинство получил или предложил кто-то другой.

Возражение 3. Далее, при умножении причины умножается и следствие. Поэтому если бы это таинство было полезно кому-либо помимо его получателей, то из этого бы следовало, что оно было бы тем полезней для человека, чем больше он получил это таинство через посредство многих освященных во время одной мессы гостий, а между тем подобное в Церкви не принято, например, чтобы многие получали причастие ради спасения одного. Следовательно, не похоже, что это таинство приносит пользу кому-либо помимо его получателя.

Этому противоречит следующее: во время отправления этого таинства молитва возносится за многих других, что не имело бы никакого смысла, если бы это таинство не приносило пользу другим. Таким образом, это таинство полезно не только для его получателей.

Отвечаю: как уже было сказано (5), это таинство является не только таинством, но и жертвой. В самом деле, оно обладает природой жертвы, так как в этом таинстве представлены страсти Христа, посредством которых Христос «предал Себя... в жертву Богу» (Еф. 5, 2), и оно же обладает природой таинства, так как в этом таинстве зримым образом сообщается незримая благодать. Так что это таинство приносит пользу его получателям и как таинство, и как жертва, поскольку оно предлагается за всех своих причастников. Поэтому в каноне мессы сказано: «Да будет принесено сие... на горний жертвенник Твой... дабы всякий раз, причащаясь святейшего тела и крови Сына Твоего, мы исполнялись всякого небесного благословения и благодати».

Тем же другим, которые его не получают, оно приносит пользу как жертва, поскольку предлагается ради их спасения. Поэтому в каноне мессы сказано: «Помяни, Господи, рабов и рабынь Твоих... тех, за которых мы приносим Тебе эту жертву хваления, и приносящих ее Тебе за себя и за ближних своих, во искупление душ,

в надежде на спасение». Господь обозначил то и другое, когда сказал: «Которая за вас», то есть за получающих, и «за многих», то есть за остальных, изливается «во оставление грехов» (Мф. 26, 28; Лк. 22, 20).

Ответ на возражение 1. Это таинство, в отличие от других, является еще и жертвой, и потому приведенная аналогия неудачна.

Ответ на возражение 2. Как страсти Христа в том, что касается отпущения греха и достижения благодати и славы, спасительны для всех, хотя это свое следствие они обусловливают только в соединенных со страстями Христа любовью и верой, точно так же и эта жертва, которая является воспоминанием о страстях Господних, обусловливает свое следствие только в соединенных с этим таинством любовью и верой. В связи с этим Августин пишет Ренату: «Кому еще можно предлагать тело Христово, как не членам Христовым?». Поэтому в каноне мессы нет молитвы за тех, кто находится за пределами Церкви. Всем же ее членам оно приносит пользу по мере их набожности.

Ответ на возражение 3. Получение обладает природой таинства, тогда как предложение связано с природой жертвы, и потому при получении одним или многими тела Христа другие не получают никакой пользы. И точно так же при освящении священником во время одной мессы нескольких гостий следствие этого таинства не возрастает, поскольку жертва единственна и несколько гостий не сильнее одной (ведь есть только один Христос, присутствующий и во всех гостиях, и в каждой их них). Поэтому если кто-либо возьмет много освященных во время одной мессы гостий, то большего следствия таинства он не получит. Однако приношение жертвы умножается в нескольких мессах, тем самым умножая следствие жертвы и таинства.

Раздел 8

ПРЕПЯТСТВУЕТ ЛИ СЛЕДСТВИЮ ЭТОГО ТАИНСТВА ПРОСТИТЕЛЬНЫЙ ГРЕХ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что простительный грех не препятствует следствию этого таинства. Так, Августин, комментируя слова [Писания]: «Ядущий хлеб сей...» и т. д. (Ин. 6, 51), говорит: «Духовно вкушая небесный хлеб, к жертвеннику должно приступать в невинности, чтобы грехи ваши, пусть и каждодневные... не были смертными»[12]. Из сказанного явствует, что простительные грехи,

которые он называет каждодневными, не препятствуют духовному вкушению. Но вкушающие духовно получают следствие этого таинства. Таким образом, простительные грехи не препятствуют следствию этого таинства.

Возражение 2. Далее, это таинство не уступает по силе крещению. Но мы уже показали (69, 9), что следствию крещения препятствует только лукавство, а между тем простительные грехи не связаны с лукавством, поскольку, согласно сказанному [в Писании], «Святой Дух премудрости удалится от лукавства» (Прем. 1, 5), тогда как простительные грехи Его не удаляют. Так что простительные грехи не препятствуют следствию этого таинства.

Возражение 3. Далее, то, что устраняется действием какой-либо причины, не может препятствовать следствию этой причины. Но это таинство устраняет простительные грехи. Выходит, они не препятствуют его следствию.

Этому противоречат следующие слова Дамаскина: «С пламенным желанием... причастимся божественного угля, чтобы огонь находящейся в нас любви, воспламененный этим углем», то есть этим таинством, «сжег наши грехи и осветил наши сердца и чтобы мы приобщением божественного огня воспламенились и были обожествлены»[13]. Но пламени нашего желания и любви препятствуют простительные грехи, которые, как мы уже показали (II-II, 24, 10), умаляют пыл горней любви. Таким образом, простительные грехи препятствуют следствию этого таинства.

Отвечаю: простительные грехи можно рассматривать двояко: во-первых, как уже совершенные, во-вторых, как совершающиеся. Простительные грехи в первом смысле препятствуют следствию этого таинства не всегда, поскольку подчас после совершения многих простительных грехов человек может благочестиво приступить к этому таинству и получить его следствие в полном объеме. Простительные грехи во втором смысле препятствуют следствию этого таинства, но не полностью, а лишь отчасти. В самом деле, как уже было сказано (1), следствием этого таинства является получение не только навыка к благодати и горней любви, но и своего рода актуального восстановления и духовного наслаждения, и отвлеченность простительными грехами ума того, кто приступает к этому таинству, конечно же, препятствует получению последних, не препятствуя при этом возрастанию навыка к благодати и горней любви.

Ответ на возражение 1. Тот, кто приступает к этому таинству с актуальным простительным грехом, духовно вкушает по навыку, но

не по акту, и потому он причащается тому следствию таинства, которое связано с навыком, а не тому, которое связано с актом.

Ответ на возражение 2. Крещение, в отличие от этого таинства, не определено как к своему актуальному следствию к пылу горней любви. Действительно, крещение суть духовное возрождение, посредством которого обретается первое совершенство, которое является навыком, или формой, а это таинство суть духовная пища, с которой связано актуальное наслаждение.

Ответ на возражение 3. В этом аргументе речь идет о ранее совершенных простительных грехах, которые это таинство устраняет.

ОБ ИСПОЛЬЗОВАНИИ, ИЛИ ПОЛУЧЕНИИ, ЭТОГО ТАИНСТВА В ЦЕЛОМ

Теперь нам надлежит исследовать использование, или получение, этого таинства: во-первых, в целом; во-вторых, то, как использовал это таинство Христос.

Под первым заглавием наличествует двенадцать пунктов: 1) существует ли два способа вкушать это таинство, а именно священно и духовно; 2) только ли человек может вкушать это таинство духовно; 3) только ли праведный человек может вкушать его священно; 4) согрешает ли грешник, вкушая его священно; 5) о степени этого греха; 6) должно ли отказывать в этом таинстве приступающему к нему грешнику; 7) препятствует ли получению этого таинства ночное осквернение человека; 8) нужно ли перед его получением поститься; 9) можно ли давать его тем, кому недостает разума; 10) можно ли получать его ежедневно; 11) вправе ли кто-либо полностью воздерживаться от него; 12) вправе ли кто-либо получать тело без крови.

Раздел 1

ПРАВИЛЬНО ЛИ РАЗЛИЧАТЬ ДВА СПОСОБА ВКУШЕНИЯ ТЕЛА ХРИСТА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что неправильно различать два способа вкушать тело Христа, а именно священно и духовно. В самом деле, если крещение есть духовное возрождение, согласно сказанному [в Писании]: «Если кто не родится от воды и Духа...» и т. д. (Ин. 3, 5), то это таинство есть духовная пища, в связи с чем Господь, имея в виду это таинство, замечает: «Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь» (Ин. 6, 63). Однако никаких двух различных способов получения крещения, а именно священного и духовного, нет. Следовательно, и в отношении этого таинства никакого различения проводить не должно.

Возражение 2. Далее, когда две вещи связаны между собою так, что одна существует благодаря другой, их противопоставление неуместно, поскольку одна получает свой вид от другой. Но целью священного вкушения является вкушение духовное. Следовательно, священное вкушение не должно отделять и отличать от духовного.

Возражение 3. Далее, между тем, что не может существовать друг без друга, не должно проводить различения. Но дело представляется так, что никто не может вкушать духовно без того, чтобы вкушать священно, в противном случае ветхозаветные отцы вкушали бы это таинство духовно. Кроме того, если бы духовное вкушение могло иметь место без священного, то в последнем не было бы никакой надобности. Следовательно, различать двоякое вкушение, а именно священное и духовное, неправильно.

Этому противоречит следующее: глосса на слова [Писания]: «Кто ест и пьет недостойно» и т. д. (1 Кор. 11, 29), говорит: «По нашему разумению есть два способа вкушения, священное и духовное».

Отвечаю: в получении этого таинства надлежит усматривать две вещи, а именно само таинство и его плоды, о которых мы говорили выше (73; 79). Совершенным способом получения этого таинства является тот, при котором принимающий причащается его следствию. Затем, ранее (79, 3, 8) мы показали, что подчас существуют препятствия к получению следствия этого таинства, и тогда получение таинства является несовершенным. Поэтому как несовершенное отличается от совершенного, так и священное вкушение, посредством которого таинство получается без своего следствия, отличается от духовного вкушения, при котором получается следствие этого таинства, в результате чего человек верой и любовью духовно соединяется с Христом.

Ответ на возражение 1. Аналогичное различение существует и в отношении крещения и других таинств, поскольку некоторые получают только таинство, в то время как другие получают таинство и действительность таинства. Однако есть и отличие, которое связано с тем, что другие таинства завершаются в использовании материи, вследствие чего получение таинства является актуальным совершенством таинства, тогда как это таинство завершается в освящении материи, и потому оба использования последуют таинству. С другой стороны, в случае крещения и других полагающих печать таинств получающие таинство получают и некое духовное следствие, то есть печать, чего в этом таинстве нет. Поэтому в этом таинстве священное использование отличается от духовного в большей степени, чем в крещении.

Ответ на возражение 2. То священное вкушение, которое является в то же время и духовным вкушением, не отделяется и не отличается от духовного вкушения, но является его частью, однако то священное вкушение, которое не обусловливает следствие, отделяется и отличается от духовного вкушения подобно

тому, как несовершенное, которое не достигает совершенства вида, отделяется и отличается от совершенного.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (73, 3), каждый человек может получить следствие таинства благодаря желанию принять таинство даже без принятия его в действительности. Так что подобно тому, как некоторые, желая креститься, крестятся крещением желания до своего крещения водой, точно так же некоторые вкушают это таинство духовно до вкушения его священно, что может иметь место двояко. Во-первых, в силу самого желания принять таинство, и в этом смысле обыкновенно говорят о духовном, но никак не священном, крещении или вкушении желающих принять эти таинства в те времена, когда они уже установлены. Во-вторых, образно, в связи с чем апостол говорит, что ветхозаветные отцы «крестились в облаке и в море» и что они «ели... духовную пищу и... пили... духовное питие» (1 Кор. 10, 2). Тем не менее священное вкушение не происходит всуе, поскольку актуальное получение таинства производит большую полноту следствия таинства, чем его желание, о чем мы уже говорили выше (69, 4), когда вели речь о крещении.

Раздел 2

ТОЛЬКО ЛИ ЧЕЛОВЕК МОЖЕТ ВКУШАТЬ ЭТО ТАИНСТВО ДУХОВНО?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что духовное вкушение этого таинства приличествует не только людям, но и ангелам. Так, глосса на слова [Писания]: «Хлеб ангельский ел человек» (Пс. 77, 25), говорит: «То есть тело Христа, поистине ангельскую пищу». Но это не имело бы места, если бы ангелы не вкушали Христа духовно. Следовательно, ангелы вкушают Христа духовно.

Возражение 2. Далее, Августин говорит, что посредством «этой пищи и этого пития Он являет нам общность Его тела и членов, состоящее в нахождении Церкви в тех, кто Им предопределен»[1]. Но эту общность составляют не только люди, но и святые ангелы. Следовательно, святые ангелы вкушают духовно.

Возражение 3. Далее, Августин в своей книге «О слове Господнем» говорит: «Христа должно вкушать духовно, ибо Он Сам сказал: "Ядущий Мою плоть и пиющий Мою кровь пребывает во Мне – и Я в нем"». Но Христос пребывает любовью и в Нем [пребывают любовью] не только люди, но и святые ангелы. Сле-

довательно, похоже, что духовно вкушать Христа могут не только люди, но и ангелы.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «духовно вкушая небесный хлеб, к жертвеннику должно приступать в невинности»[2]. Но ангелы не приступают к жертвеннику для того, чтобы что-либо от него взять. Следовательно, ангелы не вкушают духовно.

Отвечаю: Сам Христос содержится в этом таинстве в священном, а не в присущем Ему виде. Поэтому духовное вкушение может быть двояким. Во-первых, вкушением пребывающего в присущем Ему виде Христа, и именно так духовно вкушают Христа ангелы, поскольку они соединены с Ним совершенной любовью и ясным видением (каковой хлеб мы чаем обрести на небесах), а не верой, соединяющей нас с Ним здесь.

Во-вторых, Христа можно вкушать духовно как находящегося в священном виде, поскольку человек, желая получить это таинство, верует во Христа. Однако при этом происходит не только духовное вкушение Христа, но и вкушение этого таинства, каковому вкушению ангелы непричастны (ведь хотя ангелы и вкушают Христа духовно, тем не менее, им не приличествует духовно вкушать это таинство).

Ответ на возражение 1. Получение Христа в этом таинстве определено как к своей цели к небесной радости, той самой, какой радуются ангелы, и так как мерилом средства является цель, то, следовательно, вкушение Христа, посредством которого мы получаем Его в этом таинстве, происходит, так сказать, от того вкушения, посредством которого ангелы на небесах наслаждаются Христом. Поэтому о человеке говорят как о вкушающем «хлеб ангельский» постольку, поскольку такое [вкушение] в первую очередь и по преимуществу свойственно ангелам, которые наслаждаются Им в присущем Ему виде, и только во вторую – людям, которые получают Христа в виде этого таинства.

Ответ на возражение 2. Общность Его мистического тела составляют и люди, и ангелы: люди – посредством веры, а ангелы – посредством ясного видения. Но таинства сообразованы с верой, сквозь которую истина видится как «[сквозь] тусклое стекло» и «гадательно». Поэтому в строгом смысле слова духовное вкушение этого таинства приличествует не ангелам, а людям.

Ответ на возражение 3. Христос пребывает в людях чрез веру, что соответствует их нынешнему состоянию, а в блаженных ангелах Он пребывает посредством ясного видения. Поэтому, как мы уже показали, приведенная аналогия неудачна.

Раздел 3

ТОЛЬКО ЛИ ПРАВЕДНЫЙ ЧЕЛОВЕК МОЖЕТ СВЯЩЕННО ВКУШАТЬ ХРИСТА?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что только праведник может священно вкушать Христа. Так, Августин в своей книге «О пользе покаяния» говорит: «Что желаете напитать свое чрево? Веруйте, и вкусите.... Ибо верить в Него – значит вкушать хлеб живой». Но грешник не верит в Него, поскольку не имеет живой веры, посредством которой, как было показано выше (II-II, 2, 2; II-II, 4, 5), верят «в Бога». Следовательно, грешник не может вкушать это таинство, которое является хлебом живым.

Возражение 2. Далее, это таинство, как было говорено выше (78, 3), именуется «таинством любви». Затем, как неверующим недостает веры, точно так же грешникам недостает любви. Но неверующие, похоже, не способны вкушать это таинство, поскольку в священной форме оно названо «тайной веры». Следовательно, по той же причине и грешник не может священно вкушать тело Христа.

Возражение 3. Далее, грешник более противен Богу, чем неразумная тварь, в связи с чем о грешнике сказано: «Человек, который в чести и неразумен, подобен животным» (Пс. 48, 21). Но неразумные животные, например мыши или собаки, не могут получать это таинство, равно как не могут они получать и таинство крещения. Следовательно, похоже, что по той же причине и грешники не могут вкушать это таинство.

Этому противоречит следующее: Августин, комментируя слова [Писания]: «Ядущий его не умрет» (Ин. 6, 50), говорит: «Многие подходят к жертвеннику и принимают таинство себе в осуждение... согласно сказанному апостолом: "Тот ест и пьет осуждение себе" (1 Кор. 11, 29)»[3]. Но только грешники принимают в осуждение. Следовательно, не одни лишь праведники, но и грешники священно вкушают тело Христа.

Отвечаю: в прошлом иные заблуждались на этот счет и говорили, что грешники не получают священно тело Христа, поскольку стоит только губам грешников коснуться тела, оно тут же прекращает пребывать в священном виде.

Однако так быть не может – ведь это умалило бы истину этого таинства, к каковой истине относится то, что, как мы уже говорили (76, 6; 77, 8), доколе сохраняются виды, дотоле в них остается тело

Христа. Но виды, как было показано выше (77, 4), сохраняются столь долго, сколь долго могла бы сохраняться – будь она там – субстанция хлеба. Затем, очевидно, что субстанция принятого грешником хлеба не исчезает мгновенно, но сохраняется до тех пор, пока не будет переварена естественной теплотой. Поэтому точно так же по принятии грешником сохраняется в священном виде и тело Христа. Следовательно, нам надлежит утверждать, что не только праведник, но и грешник может вкушать тело Христа.

Ответ на возражение 1. Эти и подобные им выражения должно понимать как сказанные о духовной пище, которая не приличествует грешникам. Из неправильного истолкования таких выражений, связанного с непониманием различия между телесной и духовной пищей, похоже, и возникает вышеупомянутое заблуждение.

Ответ на возражение 2. Если бы неверующий и получил священный вид, то получил бы тело Христа в виде таинства, и потому вкусил бы Христа священно в том смысле, в каком слово «священно» относится к вкушаемому. Но в том, в каком оно относится к вкушающему, он в строгом смысле слова не вкусил бы священно, поскольку употребил бы принятое не как таинство, а как простую пищу, иначе, пожалуй, пришлось бы говорить, что неверующий возжелал получить даруемое Церковью без обладания надлежащей верой в другие положения или в само это таинство.

Ответ на возражение 3. Субстанция тела Христа не прекратила бы быть в виде [таинства] при сохранении вида, то есть до тех пор, пока сохранялась бы субстанция хлеба, даже в том случае, если бы освященную гостию съела мышь или собака или даже если бы ее бросили в болото. Однако это нисколько не умалило бы достоинства тела Христова, равно как не умалило его и распятие Его по Его воле грешниками, тем более что мышь или собака коснулись бы тела Христа не в присущем ему виде, а только лишь в виде таинства. Впрочем, некоторые говорили, что тело Христа прекратило бы быть там непосредственно перед касанием мыши или собаки, но подобное мнение, как мы уже показали, умаляет истину таинства. Тем не менее говорить, что неразумное животное может священно вкусить тело Христа, неправильно, поскольку оно не способно употребить его как [именно] таинство. Поэтому оно ест тело Христа «акцидентно», а не священно, подобно тому, как это делает тот, кто съедает гостию, не зная, что она освящена. А так как акцидентное различие не разделяет род, то такое вкушение тела Христа не рассматривается как [некий] третий способ вкушения помимо священного и духовного.

Раздел 4

СОГРЕШАЕТ ЛИ ГРЕШНИК ПРИ СВЯЩЕННОМ ПОЛУЧЕНИИ ТЕЛА ХРИСТА?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что грешник при священном получении тела Христа не совершает греха. В самом деле, достоинство Христа, находящегося в виде таинства, не больше [того достоинства, каким Христос обладает] в присущем Ему виде. Но грешники, касавшиеся Христа в присущем Ему виде, не совершали греха, более того, им отпускались их грехи, в связи с чем читаем [в Писании] о женщине, «которая была грешница» (Лк. 7, 37), и еще сказано, что «которые прикасались» к краю одежды Его, «исцелялись» (Мф. 14, 36). Следовательно, получающие тело Христа не только не грешат, но, пожалуй, еще и спасаются.

Возражение 2. Далее, это таинство, подобно другим, является духовным лекарством. Затем, лекарство дается больным ради их исцеления, согласно сказанному [в Писании]: «Не здоровые имеют нужду во враче» (Мф. 9, 12). Но духовно больными или ослабшими являются грешники. Следовательно, они могут получать это таинство без греха.

Возражение 3. Далее, это таинство суть один из наших наибольших даров, поскольку оно содержит Христа. Затем, по словам Августина, наибольшими дарами являются те, «которым никто не может пользоваться дурно»[4]. Но грешат именно тогда, когда чем-то пользуются дурно. Следовательно, никто из получающих это таинство грешников не грешит.

Возражение 4. Далее, это таинство воспринимается не только вкусом и осязанием, но и зрением. Поэтому если бы грешник согрешал при получении таинства, то, похоже, он согрешал бы и при его созерцании, что явно не соответствует истине, поскольку Церковь выставляет это таинство для всеобщего обозрения и поклонения. Следовательно, грешник, вкушая это таинство, не грешит.

Возражение 5. Кроме того, иногда грешник не сознает своего греха. Однако такой, похоже, получая тело Христа, не грешит, иначе грешил бы всякий, кто его получает, поскольку подвергал бы себя опасности, согласно сказанному апостолом: «Хотя я ничего не знаю за собою, но тем не оправдываюсь» (1 Кор. 4, 4). Следовательно, получающий это таинство грешник представляется невиновным в грехе.

Этому противоречит сказанное апостолом: «Кто есть и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе» (1 Кор. 11, 29). Затем, глосса на эти слова замечает, что «ест и пьет недостойно тот, кто пребывает в состоянии греха или принимает его непочтительно». Следовательно, тот, кто получает это таинство, пребывая в смертном грехе, осуждается как совершающий смертный грех.

Отвечаю: в этом таинстве, как и в других, то, что есть таинство, является знаком действительности таинства. Затем, действительность этого таинства, как мы уже говорили (73, 6), двояка: та, которая означена и содержится, а именно Сам Христос, и та, которая означена, но не содержится, а именно мистическое тело Христа, каковое суть общество святых. Поэтому получающий это таинство этим свидетельствует о своем единении с Христом и присоединении к Его членам, для чего необходима живая вера, которой нет в том, кто пребывает в смертном грехе. Отсюда очевидно, что всякий, кто получает это таинство, пребывая при этом в смертном грехе, виновен в том, что он в этом таинстве лжет и, следовательно, святотатствует, поскольку оскверняет таинство, и потому совершает смертный грех.

Ответ на возражение 1. Во время явления Христа в присущем Ему виде прикосновение к Нему людей не означало духовного единения с Ним, как это имеет место при получении Его в этом таинстве. Поэтому грешники, касаясь Его в присущем Ему виде, не совершали греха лжи в отношении божественного, как это делают при получении этого таинства грешники.

Кроме того, Христос был тогда облачен в подобие греховного тела, что делало уместным касание Его грешниками. Но как только греховное тело было упразднено славой Воскресения, Он запретил женщине касаться Себя, поскольку ее вера в Него была несовершенной, согласно сказанному [в Писании]: «Не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу Моему» (Ин. 20, 17), то есть, как разъясняет Августин, «в сердце твоем»[5]. По этой причине грешникам, которым недостает живой веры в Христа, не дозволяется касаться этого таинства.

Ответ на возражение 2. Нет такого лекарства, которое было бы полезно на всех стадиях заболевания. Так, укрепляющее средство, которое дается выздоравливающим от лихорадки, во время самой лихорадки было бы губительным. И точно так же крещение и епитимия, будучи [своего рода] очистительными лекарствами, даются для устранения лихорадки греха, тогда как это таинство является укрепляющим лекарством и его надлежит давать только освободившимся от греха.

Ответ на возражение 3. Наибольшими дарами Августин считал добродетели души, «которыми никто не может пользоваться дурно», как если бы они были началами зла. Однако подчас человек пользуется ими дурно как объектами дурного использования, например, когда своими добродетелями гордится. И точно так же это таинство как именно таинство не является началом дурного использования, но может быть его объектом. Поэтому Августин говорит: «Многие получают тело Христа себе в осуждение, что учит нас остерегаться получать доброе дурно,... ибо дурно поступает тот, кто получает доброе дурно», и, напротив, «по-доброму получаемое зло производит добро»[6], как это имело место в случае апостола, терпеливо сносившего жало Сатаны (2 Кор. 12, 7).

Ответ на возражение 4. Тело Христа получается не как видимое, а как священное, поскольку зрение, как мы уже показали (76, 7), схватывает не субстанцию тела Христа, а виды таинства. Но вкушающий получает не только виды таинства, но и находящегося в них Самого Христа. Поэтому никому из получивших таинство Христово, а именно крещение, не запрещено созерцать тело Христа, тогда как некрещеному, как явствует из слов Дионисия, не дозволяется видеть это таинство[7]. Однако быть причастниками вкушения дозволено исключительно тем, кто соединен с Христом не только священно, но и действительно.

Ответ на возражение 5. Неосознанность человеком своего греха может иметь место двояко. Во-первых, по причине его заблуждения – либо когда, не зная закона (каковое незнание не является извинительным), он полагает, что греховное не является таковым, как, например, если виновный в блуде считает, что простой блуд не является смертным грехом; либо когда он не испытывает свою совесть, тем самым противясь сказанному апостолом: «Да испытывает же себя человек, и таким образом пусть ест от хлеба сего и пьет из чаши сей» (1 Кор. 11, 28). В таком случае получающий тело Христа грешник неосознанно грешит, поскольку само его неведенье греховно.

Во-вторых, это может случаться без заблуждения с его стороны, как, например, когда он скорбит о своем грехе, но его сокрушение недостаточно, и в таком случае при получении тела Христа он не грешит, поскольку человеку не дано знать, насколько достаточно его сокрушение. Здесь удовлетворительным можно считать сам факт наличия в нем раскаяния, например, если он «печалится о прошлых грехах и намерен избегать их в будущем». А если он вообще не ведает о том, что совершенное им действие греховно, поскольку извинительно о чем-то не знает, как, например, когда человек сблизился с посторонней женщиной,

приняв ее за свою жену, то его вовсе не должно считать из-за этого грешником; и точно так же, если он совершенно забыл о своем грехе, то для его стирания достаточно общего раскаяния, о чем мы поговорим ниже, и потому его тоже не следует называть грешником.

Раздел 5

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРИБЛИЖЕНИЕ К ЭТОМУ ТАИНСТВУ С ОСОЗНАНИЕМ ГРЕХА ТЯГЧАЙШИМ ИЗ ГРЕХОВ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что приближение к этому таинству с осознанием греха является тягчайшим из грехов. В самом деле, апостол сказал, что «кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против тела и крови Господней» (1 Кор. 11, 27), а глосса на эти слова замечает: «Его надлежит покарать так, как если бы он убил Христа». Но грех убивших Христа представляется наиболее тяжким. Следовательно, грех приближения человека к трапезе Христовой с осознанием греха, похоже, является тягчайшим.

Возражение 2. Далее, Иероним в своем письме говорит: «Что может быть общего между женщиной и тобой, стоящим пред Богом у алтаря? Скажи, священник, скажи, клирик, как поцелуешь ты Сына Божия теми губами, которыми ты целовал дочь блудницы? Иуда, лобзаньем предавший Сына Человеческого!». Из этих слов явствует, что грех приступающего к трапезе Христовой прелюбодея подобен греху Иуды, тягчайшему из грехов. Но есть немало грехов, которые куда тяжче прелюбодеяния, и в первую очередь – грех неверия. Следовательно, грех каждого грешника, приближающегося к трапезе Христовой, является тягчайшим из всех.

Возражение 3. Далее, духовная нечистота более омерзительна Богу, чем телесная. Но если бы кто-нибудь бросил тело Христово в грязь или выгребную яму, то его грех считался бы крайне тяжким. Следовательно, еще тяжче согрешает тот, кто получает его в грехе, каковой суть духовная нечистота его души.

Этому противоречит следующее: Августин, комментируя слова [Писания]: «Если бы Я не пришел и не говорил им, – то не имели бы греха» (Ин. 15, 22), говорит, что сказанное относится к греху неверия, «в котором заключены все грехи», так что наибольшим грехом, похоже, является грех неверия, а не этот.

Отвечаю: как уже было сказано (II-I 73, 3, 6), один грех может считаться более тяжким, чем другой, двояко: во-первых, сущностно, во-вторых, акцидентно. Сущностно – в отношении получаемого от объекта вида, и в этом смысле грех тем больше, чем значительней то, против чего он совершен. И поскольку божество Христа больше Его человечества, а Его человечество больше таинства Его человечества, то наиболее тяжкими грехами являются те, которые совершены против Божества, а именно неверие и богохульство. Вторая степень тяжести усваивается тем грехам, которые совершены против Его человечества, в связи с чем читаем: «Если кто скажет слово на Сына Человеческого, – простится ему, если же кто скажет на Духа Святого, – не простится ему ни в сем веке, ни в будущем» (Мф. 12, 32). Третье место отводится грехам, совершенным против таинств, относящихся к человечеству Христа, а за ними следуют все остальные грехи, которые совершены против простых тварей.

Акцидентно один грех бывает тяжелее другого со стороны грешника. Например, тот грех, который является следствием неведенья или слабости, легче того, который является следствием презрения или достоверного знания, и то же самое можно сказать о других обстоятельствах. В этом смысле рассматриваемый грех в одних случаях может быть более тяжким (если, например, кого-либо, осознающего свой грех, подвигает к принятию этого таинства актуальное презрение), а в других – менее тяжким (как, например, когда кто-либо приступает к этому таинству с осознанием греха потому, что страшится обнаружить свой грех).

Таким образом, очевидно, что хотя этот грех по виду тяжче многих других, тем не менее, он не является тягчайшим из всех.

Ответ на возражение 1. Грех недостойного получателя сопоставим с грехом убивших Христа по аналогии, поскольку оба они направлены против тела Христа, но не по степени злодеяния. В самом деле, грех убийц Христа был гораздо более тяжким, во-первых, потому, что они согрешили против тела Христа в его собственном виде, тогда как этот грех совершается против него в виде таинства, во-вторых, потому, что их грех был обусловлен намерением причинить вред Христу, [каковое намерение] в настоящем случае отсутствует.

Ответ на возражение 2. Грех получающего тело Христа прелюбодея уподоблен [греху] поцеловавшего Христа Иуды по аналогии, поскольку оба они оскорбляют Христа [посредством видимого] изъявления дружбы, а не по степени греха, о чем было сказано выше. И такое уподобление злодеяний приложимо к другим

грешникам не в меньшей мере, чем к блудникам, поскольку посредством других смертных грехов грешники противятся любви Христа, знаком которой является это таинство, и оно тем более [приложимо], чем более тяжек их грех. Что же касается греха прелюбодеяния, то он делает человека недостойным получения этого таинства потому, что обусловливает порабощение духа плотью, что препятствует необходимому для этого таинства пылу любви.

Однако препятствие любви само по себе значительнее препятствия пылу. Поэтому грех неверия, который полностью отделяет человека от единства Церкви, в прямом смысле слова делает его в высшей степени недостойным получения этого таинства (ведь это таинство, как было неоднократно сказано, [является таинством] единства Церкви). Таким образом, получающий это таинство неверующий грешит более тяжко, чем верующий, который пребывает в грехе, обнаруживая большее презрение к пребывающему в таинстве Христу, особенно если он не считает, что Христос поистине пребывает в этом таинстве, поскольку посредством подобного заблуждения он принижает святость таинства и силу действующего в нем Христа, то есть презирает это таинство как таковое. Верующий же, который получает таинство с осознанием греха, получая его недостойно, презирает таинство не как таковое, а со стороны его использования. Поэтому апостол, указывая на причину этого греха, говорит: «Не рассуждая о теле Господнем» (1 Кор. 11, 29), то есть, не отличая таинство от другой пищи, и именно так поступает тот, кто не верит в присутствие в этом таинстве Христа.

Ответ на возражение 3. Выбросивший это таинство в грязь виновен в более мерзком грехе, чем тот, кто приступает к этому таинству с ясным осознанием [своего] смертного греха. И так это, во-первых, потому, что его намерением было оскорбить таинство, тогда как недостойно получающий тело Христа грешник подобного намерения не имеет; во-вторых, потому, что грешник способен обрести благодать, вследствие чего уместнее предложить это таинство ему, чем какой-либо неразумной твари. Поэтому самое отвратительное использование этого таинства – это скормить его псам или бросить в грязь и попрать ногами.

Раздел 6

НАДЛЕЖИТ ЛИ СВЯЩЕННИКУ ОТКАЗЫВАТЬ В ЭТОМ ТАИНСТВЕ ПРОСЯЩЕМУ ЕГО ГРЕШНИКУ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что священнику надлежит отказывать

грешнику, просящему тело Христа. В самом деле, нельзя пренебрегать заповедями Христа ради избежания злословия или чьего-либо бесчестья. Затем, Господь заповедал нам: «Не давайте святыни псам» (Мф. 7, 6). Но предоставлять это таинство грешникам и означает давать святыню псам. Следовательно, никто не вправе ради избежания злословия или бесчестья предоставлять это таинство просящему его грешнику.

Возражение 2. Далее, из двух зол нужно выбирать меньшее. Но бесчестье грешника или предоставление ему неосвященной гостии кажется меньшим злом, чем совершение им смертного греха при получении тела Христа. Следовательно, похоже, что лучше или посрамлять просящего тела Христа грешника, или давать ему неосвященную гостию.

Возражение 3. Далее, тело Христа иногда дается тем, кто подозревается в преступлении, ради их испытания. Так, в «Декреталиях» сказано: «Стали нередкими случаи воровства монахами в монастырях; поэтому мы предписываем, чтобы, когда братья начнут оправдываться, аббат или кто-либо назначенный им в присутствии всей братии отслужил мессу, по окончании которой все должны причаститься со словами: "Да испытает их ныне тело Христа"». И далее: «Если же какое-либо злодеяние вменяется епископу или священнику, то по каждому пункту обвинения он должен отслужить обедню, и причаститься, и показать свою невиновность». Однако разоблачение тайных грешников чревато опасностью, поскольку, по словам Августина, утрата стыда потворствует еще более тяжкому согрешению. Следовательно, не должно давать тело Христа тайным грешникам даже в том случае, когда они о том просят.

Этому противоречит следующее: Августин, комментируя слова [Писания]: «Будут есть и поклоняться все тучные земли» (Пс. 21, 30), говорит: «Пусть распределяющий не препятствуют тучным землям», то есть грешникам, «вкушать от стола Господня».

Отвечаю: между грешниками должно проводить различение, поскольку одни из них являются тайными, а другие – явными: либо в силу очевидности [их греховности], как это имеет место в случае всем известных ростовщиков или грабителей, либо когда они объявляются злодеями тем или иным духовным или гражданским судом. Так вот, явным грешникам, просящим святое причастие, его давать нельзя. Поэтому Киприан пишет кому-то[8]: «По своей расположенности и взаимному уважению ты почел нужным узнать мое мнение о комедианте, который, находясь у вас, не оставляет

своего постыдного ремесла, должен ли таковой быть в общении с нами? Я думаю, что это не сообразно ни с божественной славой, ни с евангельским благочинием. Чистота и достоинство Церкви не должны быть оскверняемы столь гнусною и нечистою язвою».

Но если речь идет о грешниках не явных, а тайных, то не нужно отказывать им в получении святого причастия. В самом деле, коль скоро любой христианин допускается к трапезе Господней уже только потому, что крещен, у него нельзя отнять его права иначе, как только в связи с какой-либо явной причиной. Поэтому глосса Августина на слова: «Кто, называясь братом...» и т. д. (1 Кор. 5, 11), замечает: «Мы не можем отлучить кого-либо от причастия, если он не сознался [в своем грехе] публично или не был упомянут и осужден каким-либо духовным или мирским судом». Однако знающий о преступлении священник может в частной беседе или привселюдно предостеречь тайного грешника от приближения к трапезе Господней до тех пор, пока он не раскается в своих грехах и не примирится с Церковью, поскольку после раскаяния и примирения в причастии нельзя отказывать даже общеизвестным грешникам, особенно если они находятся при смерти. Поэтому [в решениях] Карфагенского собора сказано: «Не должно отказывать в причастии ни комедиантам, актерам и другим им подобным, ни даже вероотступникам после их обращения к Богу».

Ответ на возражение 1. Святыню запрещено давать псам, то есть отъявленным грешникам, в то время как тайные деяния могут оставаться неизвестными, чтобы впоследствии быть вынесенными на божественный Суд.

Ответ на возражение 2. Хотя для тайного грешника лучше быть обесчещенным, чем совершить смертный грех при получении тела Христа, однако для предоставляющего тело Христа священника хуже совершить смертный грех, несправедливо опорочив тайного грешника, чем грешнику смертельно согрешить, поскольку никто не вправе совершать смертный грех ради удержания от смертного греха другого. В связи с этим Августин говорит: «Опаснейший для нас обмен: сотворить зло, чтобы воспрепятствовать другому сотворить еще большее зло». Сам же тайный грешник, конечно, должен предпочесть бесчестье недостойному приближению к трапезе Господней.

А что касается неосвященной гостии, то давать ее вместо освященной никоим образом нельзя – ведь поступающий так священник, насколько он этому причастен, делает других свидетелями или осведомителями акта идолопоклонства, поскольку они верят, что эта гостия освящена, а между тем Августин, комментируя [слова псалма] (Пс. 98, 5), говорит: «Не позволяйте

никому вкусить плоть Христа, прежде чем он не поклонится ей». Поэтому в «Декреталиях» сказано: «Хотя тот, кто, осознавая свой грех и полагая себя недостойным таинства, при получении его совершает тяжкий грех, однако куда более тяжким представляется соблазн того, кто осмелился бы ввести его в заблуждение подделкой».

Ответ на возражение 3. Эти декреты были отменены постановлениями римских понтификов; папа Стефан V, например, пишет так: «Священные каноны не допускают исторгать признание, испытывая кого-либо раскаленным железом или кипятком; нашим правителям подобает судить за совершение общеизвестных преступлений, а также ставших известными благодаря добровольному признанию или свидетельству очевидцев. Что же до преступлений тайных и неизвестных, то их должно предоставить [судить] Тому, Кому одному ведомы [тайны] сердец сынов человеческих» (то же самое сказано в «Декреталиях»). И поскольку во всех такого рода практиках, похоже, не обойтись без обращения к Богу, то, следовательно, подобные вещи не могут быть исполнены без греха. К тому же осуждение на смерть кого-либо посредством установленного ради спасения таинства представляется тяжким грехом. Поэтому давать тело Христа подозреваемому в преступлении ради его испытания никоим образом нельзя.

Раздел 7

ПРЕПЯТСТВУЕТ ЛИ НОЧНОЕ ОСКВЕРНЕНИЕ КОМУ-ЛИБО ПОЛУЧИТЬ ЭТО ТАИНСТВА?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что осквернение никому не препятствует получить тело Христа. В самом деле, препятствием к получению тела Христа может быть только грех. Но осквернение может происходить без греха. Так, Августин говорит, что «подчас образы телесных вещей, о которых мыслит говорящий о них, представляются во сне с такою силой, с какой представляются бодрствующим сами тела, в результате чего ими естественно возбуждается плоть и происходит то, чего у бодрствующего не может происходить безгрешно»[9]. Следовательно, упомянутые движения не препятствуют кому-либо получить это таинство.

Возражение 2. Далее, Григорий пишет в послании Августину, епископу англов[10]: «Пусть те, которые исполняют супружеский долг не из похоти, но ради деторождения, сами судят о том, могут ли они после такого общения войти в церковь и получить тайну

тела Господня, а запрещать им этого нельзя, ибо они спаслись, но как бы из огня». Из этих слов явствует, что даже во время бодрствования семяизвержение может происходить без греха и не препятствовать получению тела Христа. Следовательно, еще меньшим [препятствием оно является] в том случае, когда происходит во сне.

Возражение 3. Далее, эти движения плоти, похоже, обусловливают только телесную нечистоту. Затем, как пишет Григорий епископу англов Августину, есть и другие виды телесной нечистоты, например, те, которые связаны с послеродовым состоянием женщин, их месячными или кровотечениями, которые согласно [Старому] Закону препятствовали вступлению в святые места, но согласно Новому Закону не препятствуют получению этого таинства. Следовательно, похоже, что и эти движения плоти не лишают человека права получить это таинство.

Возражение 4. Далее, получать таинства не мешают ни простительный грех, ни даже смертный грех после покаяния. Но даже если излияние семени и является следствием некоего предшествующего греха (невоздержанности или дурных помышлений), то такой грех, как правило, является простительным, а в том случае, когда он является смертным, человек может наутро покаяться в нем и исповедаться. Таким образом, дело представляется так, что он не должен быть лишен получения этого таинства.

Возражение 5. Кроме того, грех против пятой заповеди является большим, чем грех против шестой. Но если человеку приснится, что он нарушил пятую, седьмую или любую другую заповедь, то это не воспрепятствует ему получить это таинство. Таким образом, похоже, что та нечистота, которая последует сновидению о нарушении шестой заповеди, тем более не является таким препятствием.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Если у кого случится излияние семени, то он... нечист будет до вечера» (Лев. 15, 16). Но нечистый не может приступать к таинствам. Следовательно, похоже, что вследствие такого осквернения плоти человек лишается права принять это величайшее таинство.

Отвечаю: относительно вышеупомянутых движений нужно принимать во внимание две вещи: ту, из-за которой человек необходимо лишается права получить это таинство, и ту, из-за которой он лишается этого не необходимо, а в силу неуместности.

Необходимо лишает права причащения этому таинству только смертный грех, и хотя сами по себе эти движения во сне не могут быть смертным грехом, однако смертный грех может сопутство-

вать им через посредство их причины, и потому нам надлежит эту причину исследовать. Так, иногда они обусловливаются внешней духовной причиной, а именно обманом демонов, которые, как было показано выше (I, 111, 3), могут возбуждать воображение, вследствие чего подчас возникают такие движения. Иногда они обусловливаются внутренней духовной причиной, например предшествующими помыслами. А еще они могут быть следствием некоей внутренней телесной причины, например избыточности или недостаточности природы, а также неумеренности в еде и питье. И каждая из этих трех причин может быть либо вообще без греха, либо же быть сопряженной с простительным или смертным грехом. Если она без греха или сопряжена с простительным грехом, то препятствует получению этого таинства не необходимо и не делает человека виновным пред Господними телом и кровью, но если она сопряжена со смертным грехом, то препятствует необходимо.

В самом деле, такой обман чувств со стороны демонов в некоторых случаях возникает из-за недостатка пылкости в стремлении получить [таинство], и это может быть как смертным, так и простительным грехом. В других же он возникает только по злоумышлению демонов, желающих удержать людей от получения этого таинства. Так, в «Святоотческих наставлениях» мы читаем о том, что некий человек постоянно страдал от таких [нападений демонов] в дни поста накануне получения причастия. И тогда его настоятель, обнаружив, что с его стороны никакой вины нет, постановил, чтобы это не удерживало его от причащения, и демонские козни прекратилась.

И точно так же предшествующие дурные помыслы иногда могут быть без какого-либо греха, как когда кто-нибудь вынужден думать о таких вещах при чтении проповеди или на дебатах; и если это происходит без похоти и удовольствия, то мысли остаются незапятнанными и целомудренными, хотя, как явствует из вышеприведенных слов Августина, они могут обусловить некоторую порчу. В тех же случаях, когда такие мысли связаны с похотью и удовольствием, и если при этом они произвольны, то налицо смертный грех, а если нет – то простительный.

И точно так же телесная причина может быть без греха, как когда она является следствием или телесной недостаточности (и потому некоторые индивиды претерпевают излияние семени без греха даже во время бодрствования), или избыточности природы (ведь как кровь может истекать без греха, так и семя, которое, по словам Философа, является избыточной кровью). А иногда она сопряжена с грехом, например, когда она обусловливается

неумеренностью в пище или питье, причем этот грех тоже может быть или простительным, или смертным. Впрочем, чаще всего грех является смертным из-за произвольных дурных мыслей, а не из-за пищи и питья. Поэтому Григорий в своем послании епископу англов Августину говорит, что нужно воздерживаться от причастия тогда, когда это является следствием дурных помыслов, а не изобильности еды или питья, особенно если причащение представляется необходимым. Так что судить о том, необходимо ли препятствует такое телесное осквернение получению этого таинства, нужно исходя из его причины.

В то же время есть две причины, по которым причащаться запрещает чувство приличия. В первой из них, а именно телесной нечистоте, нетрудно удостовериться, и она не позволяет приступать к алтарю из почтения к таинству (поэтому желающие прикоснуться к чему-либо священному омывают руки), за исключением тех случаев, когда такую нечистоту долго или вообще нельзя устранить (например, если речь идет о проказе, кровотечении и тому подобном). Другая причина – последующее вышеупомянутым движениям помрачение разума, особенно если оно сопряжено с нечистым воображением. Однако этим возникающим из чувства приличия препятствием в случае необходимости можно пренебречь, когда, например, по словам Григория, «к этому обязывает празднество или возникает некая потребность в служении при отсутствии иного священника».

Ответ на возражение 1. Необходимо воспрепятствовать человеку получить это таинство может только смертный грех, однако, как уже было сказано, в силу чувства приличия препятствием могут служить и другие причины.

Ответ на возражение 2. Супружеское общение, если оно без греха (например, если оно осуществляется ради деторождения или исполнения супружеского долга), не препятствует получению этого таинства по любой другой причине помимо той, что эти безгрешно совершаемые движения, как уже было сказано, сопровождаются осквернением тела и помрачением разума. В связи с этим Иероним, комментируя [евангелие от] Матфея, говорит: «Если хлеб предложения могли вкушать только те, кто был чист от прикосновения к женщинам, то разве не может быть осквернен этот сошедший с небес хлеб прикосновением тех, кто накануне пребывал в супружеских объятьях? Не то чтобы мы осуждали брак, однако не должно предаваться плотским утехам перед тем, как вкусить плоть Агнца». Впрочем, поскольку сказанное следует понимать в смысле приличия, а не необходимости, Григорий говорит, что пусть такие люди «сами судят о том». Но если, продолжает

Григорий, «у них было больше похоти, чем желания продолжить род», то им нужно запретить приступать к этому таинству.

Ответ на возражение 3. Как пишет в упомянутом послании епископу англов Августину Григорий, в Ветхом Завете иные люди были названы нечистыми образно, а люди Нового Закона понимают нечистоту духовно. Поэтому такая длительная или неустранимая телесная нечистота не препятствует получению этого спасительного таинства так, как она препятствовала приступать к тем образным таинствам; но если она скоропреходяща, каковой является нечистота вышеуказанных движений, то она препятствует получению этого таинства в тот день, когда имела место, из чувства приличия. Поэтому [в Писании] сказано: «Если у тебя будет кто нечист от случившегося ему ночью, то он должен выйти вон из стана и не входить в стан; а при наступлении вечера должен омыть тело свое водою» (Вт. 23, 10, 11).

Ответ на возражение 4. Хотя пятно вины и стирается покаянием и исповедью, однако ими не устраняются последующие ей телесная нечистота и помрачение разума.

Ответ на возражение 5. Сон об убийстве не вызывает ни той телесной нечистоты, ни того помрачения разума, какой вызывает причиняющий сильное удовольствие блуд; впрочем, если сон об убийстве обусловлен греховной причиной, в особенности если она является смертным грехом, то из-за этой причины он препятствует получению этого таинства.

Раздел 8

ПРЕПЯТСТВУЕТ ЛИ ПОЛУЧЕНИЮ ЭТОГО ТАИНСТВА ТО, ЧТО СЪЕДЕНО И ВЫПИТО НАКАНУНЕ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что съеденное и выпитое накануне не препятствует получению этого таинства. В самом деле, это таинство было установлено Господом на вечере, и только по завершении вечери, как явствует из сказанного [в Писании] (Лк. 22, 20; 1 Кор. 11, 25), он дал таинство Своим ученикам. Следовательно, похоже, что мы должны принимать это таинство после принятия другой пищи.

Возражение 2. Далее, [в Писании] сказано: «Собираясь на вечерю», а именно для вкушения тела Господня, «друг друга ждите (а если кто голоден, пусть ест дома)» (1 Кор. 11, 33, 34). Следовательно, похоже, что человек может вкушать тело Христово в церкви после домашней трапезы.

Возражение 3. Далее, в решениях Карфагенского собора читаем: «Да будет допущен к таинству алтаря лишь тот, кто постился, за исключением того единственного дня, в который мы отмечаем вечерю Господню». Следовательно, по крайней мере, в этот день можно получать тело Христа после принятия другой пищи.

Возражение 4. Далее, глоток воды, прием лекарства или любой другой пищи или питья в очень небольшом количестве, или тех остатков пищи, что сохраняются во рту, не является нарушением церковного поста и требуемой для почтительного получения этого таинства умеренности. Следовательно, ничто из вышеупомянутого не препятствует получению этого таинства.

Возражение 5. Далее, некоторые едят и пьют поздно вечером и после, возможно, бессонно проведенной ночи причащаются священным тайнам на рассвете, когда пища еще не усвоилась. Однако это представляется более умеренным, чем когда человек съедает легкий завтрак и после этого получает это таинство в девятом часу, поскольку [в первом случае] промежуток времени представляется большим. Следовательно, похоже, что такое заблаговременное принятие пищи никого не удерживает от [причащения] этому таинству.

Возражение 6. Кроме того, это таинство после его получения не менее почитаемо, чем до. Но после получения таинства можно есть и пить. Следовательно, то же самое можно делать и до его получения.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Святому Духу угодно, чтобы из почитания этого великого таинства тело Господне попадало в рот христианина прежде всякой другой еды».

Отвечаю: что-либо может препятствовать получению этого таинства двояко: во-первых, само по себе, например, смертный грех, который, как мы уже показали (4), противен тому, что обозначено этим таинством; во-вторых, в силу запрета Церкви, который не допускает человека к принятию этого таинства после принятия им пищи или питья, и на это есть три причины. Во-первых, та, на которую указывает Августин, а именно «из почитания этого таинства», чтобы оно могло попасть в еще не загрязненный какой-либо пищей или питьем рот. Во-вторых, из-за того, что им обозначено, то есть для того, чтобы дать нам понять, что в наших сердцах в первую очередь должны утвердиться действительность этого таинства, Христос, а также Его любовь, согласно сказанному [в Писании]: «Ищите же прежде царства Божия» (Мф. 6, 33).

В-третьих, из-за опасности рвоты и злоупотребления, которые подчас являются следствием чрезмерного увлечения пищей, в результате чего, по словам апостола, «иной бывает голоден, а иной упивается» (1 Кор. 11, 21).

Впрочем, больные освобождены от этого общего правила, поскольку если есть хоть малейшая вероятность того, что они могут умереть, не дождавшись причастия, им должно предоставлять причастие немедля, пусть даже после еды, – ведь закон не распространяется на необходимое, в связи с чем в правиле освящения сказано: «Пусть священник сразу же доставит причастие больному, дабы тот не умер без причастия».

Ответ на возражение 1. Как пишет Августин в той же книге, «то, что Господь дал это таинство после вечери, не является основанием для того, чтобы братья собирались для причащения ему после обеда или ужина или получали его во время приема пищи подобно тем, кого апостол порицает и исправляет. Ведь Спаситель наш, дабы сильней обнаружить глубину этой тайны, пожелал учредить ее непосредственно в сердцах и памяти учеников. Поэтому Он не сообщил никакого предписания относительно порядка ее получения и предоставил сделать это апостолам, которым Он намеревался поручить управление Церковью».

Ответ на возражение 2. Приведенный текст глосса перефразирует так: «Если кто голоден и не желает ждать остальных, пусть ест дома, то есть пусть довольствуется земным хлебом и не участвует в евхаристии».

Ответ на возражение 3. Это решение сформулировано в соответствии с соблюдавшимся некоторыми старым обычаем получать тело Христа в день завершения их поста, чем они обозначали вечерю Господню. Однако ныне это отменено, поскольку, по словам Августина, во всем мире принято получать тело Христа перед завершением поста.

Ответ на возражение 4. Как уже было сказано во второй части (II-II, 147, 6), пост бывает двух видов. Во-первых, существует естественный пост, который подразумевает отказ от преждевременного принятия всяческой пищи и воды, и для этого таинства по вышеприведенным причинам необходим именно такой пост. Поэтому нельзя принимать это таинство после приема воды, какой-либо иной пищи или питья или даже лекарства, сколь бы малым не было количество принятого. И при этом если оно было съедено или выпито, то неважно, наелся ли им [человек] или нет, а также было ли оно принято отдельно или с чем-то еще. Однако если оставшаяся во рту пища была проглочена случайно, то это не препятствует получению этого таинства, поскольку глотание

связано не с питанием, а со слюной. И то же самое можно сказать о том небольшом количестве воды или вина, которое неизбежно остается во рту после полоскания, если оно глотается не само по себе, а смешанное со слюной.

Во-вторых, существует церковный пост, установленный для усмирения плоти, и этот пост не препятствует тому, о чем сказано [в возражении], поскольку в нем речь идет не об обильном питании, а скорее об укрепляющих средствах.

Ответ на возражение 5. То, что это таинство должно попасть в рот христианина прежде любой другой еды, должно понимать не в смысле всего времени вообще, в противном случае всякий, кто когда-нибудь что-нибудь съел или выпил, впоследствии никогда не смог бы принять это таинство, но – в смысле одного и того же дня. И хотя начало дня можно определять по-разному (так, одни начинают свой день в полдень, другие – на закате, третьи – в полночь, а четвертые – на восходе солнца), римская Церковь считает началом дня полночь. Поэтому если кто-либо съедает или выпивает что-то после полуночи, то он не может получить это таинство в этот день, а если до полуночи – может. И при этом с точки зрения правила неважно, спал ли он после трапезы и усвоил ли он ее, однако с точки зрения волнения ума, причиняемого недосыпанием или расстройством желудка, это является важным, поскольку в случае умственного волнения человеку не пристало получать это таинство.

Ответ на возражение 6. Наиболее почитаемым является сам момент получения этого таинства, поскольку именно тогда даруется следствие таинства, и такому почитанию больше препятствует то, что предшествует, чем то, что последует. В связи с этим было определено, что людям надлежит поститься до получения таинства, а не после. Однако между получением этого таинства и принятием другой пищи должен быть некоторый промежуток. Поэтому и в мессе присутствует запричастная молитва благодарения, и сами причастившиеся возносят свои частные молитвы.

Впрочем, папа Климент I, следуя старым правилам, постановил: «Если доля Господня была съедена утром, принявшие ее служители должны поститься до шестого часа, а если они приняли ее в третий или четвертый час, им надлежит поститься до вечера». Ведь в прежние времена священник служил мессу не столь часто и готовился к ней с большим тщанием, но теперь, когда священные тайны должны отправляться чаще, такое соблюдение стало трудным и потому вышло из обихода.

Раздел 9

МОЖЕТ ЛИ ПОЛУЧИТЬ ЭТО ТАИНСТВО ТОТ, КТО НЕ СПОСОБЕН ПОЛЬЗОВАТЬСЯ РАЗУМОМ?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не способные пользоваться разумом не должны получать это таинство. В самом деле, необходимо, чтобы человек приступал к этому таинству почтительно и с предшествующим испытанием себя, согласно сказанному [в Писании]: «Да испытывает же себя человек, и таким образом пусть ест от хлеба сего и пьет из чаши сей» (1 Кор. 11, 28). Но для лишенных разума это невозможно. Следовательно, это таинство им давать нельзя.

Возражение 2. Далее, среди тех, кто не способен пользоваться разумом, есть одержимые, которых зовут бесноватыми. Но такие люди, по мнению Дионисия, должны быть даже «отчуждены от всякого воззрения» на это таинство[11]. Следовательно, это таинство не должно давать тем, кто не способен пользоваться разумом.

Возражение 3. Далее, среди тех, кто не способен пользоваться разумом, самыми невинными являются дети. Но это таинство не дается детям. Следовательно, его тем более не должно давать другим не умеющим пользоваться разумом.

Этому противоречит следующее: в правилах Первого Оранжского собора и в «Декреталиях» сказано: «Все, что приличествует благочестию, должно быть дано безумным»; следовательно, коль скоро это [таинство является] «таинством благочестия», его должно давать безумным.

Отвечаю: о людях говорят как о лишенных разума двояко. Во-первых, когда они глупы, как когда зрячего, но видящего смутно, называют слепым, и поскольку такие люди могут выказывать некоторую почтительность этому таинству, их не должно его лишать.

Во-вторых, так говорят о людях, которые вообще не способны пользоваться разумом. И если они от самого своего рождения не умеют пользоваться разумом, то в таком случае это таинство им давать нельзя, поскольку в них никогда не было никакой почтительности к таинству, а если они не всегда были лишены разума и во времена своей разумности это таинство почитали, то его нужно давать им [но только] на смертном одре (при уверенности, что они его не выплюнут или не выблюют). Поэтому в правилах

Четвертого Карфагенского собора и в «Декреталиях» сказано: «Если больной попросит таинство епитимии, и если прибывший к нему священник обнаружит, что тот так ослаб, что утратил дар речи или обезумел, то слышавшие его просьбу должны засвидетельствовать ее, после чего ему дозволяется получить таинство епитимии, а если, по общему мнению, он вскорости должен почить, то его надлежит исповедать путем наложения рук и поместить ему в рот евхаристию».

Ответ на возражение 1. И те, которым недостает разума, могут испытывать почтительность к таинству: в одних случаях – актуально, а в других – в прошлом.

Ответ на возражение 2. В данном случае Дионисий имеет в виду тех бесноватых, которые не были крещены, и потому дьявольская власть над ними не пресеклась, но преуспела благодаря наличию первородного греха. Что же касается тех крещеных, тела которых терзает нечистый дух, то относительно них можно по справедливости сказать то же самое, что было сказано нами о безумных. Поэтому Кассиан говорит: «Мы не упомним ни одного случая, когда бы наши пресвитеры отказали в святом причастии тому, кого терзает нечистый дух».

Ответ на возражение 3. У новорожденных и безумных общим является то, что они никогда не умели пользоваться разумом, и потому ни тех, ни других нельзя приобщать священным тайнам (впрочем, у некоторых греков принято делать наоборот и при этом ссылаться на мнение Дионисия, согласно которому при крещении нужно давать святое причастие, но они не понимают, что Дионисий это сказал о крещении взрослых[12]). Однако это нисколько не является для них лишением той жизни, о которой Господь сказал: «Если не будете есть плоти Сына Человеческого и пить крови Его, то не будете иметь в себе жизни» (Ин. 6, 53), поскольку, как пишет Августин Бонифацию, «каждый верный причащается», а именно духовно, «телу и крови Христовым тогда, когда при крещении он становится членом тела Христова». Но как только дети начинают пользоваться разумом в той мере, в какой это позволяет им возыметь некоторое почтение к таинству, они могут его получать.

Раздел 10

ПРАВИЛЬНО ЛИ ПОЛУЧАТЬ ЭТО ТАИНСТВО ЕЖЕДНЕВНО?

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом. **Возражение 1.** Кажется, что получать это таинство ежедневно

неправильно. Действительно, в этом таинстве, как и в крещении, представлены страсти Господни. Но креститься можно только единожды, поскольку Христос, согласно сказанному [в Писании], «однажды пострадал за грехи наши» (1 Петр. 3, 18). Следовательно, похоже, что неправильно получать это таинство ежедневно.

Возражение 2. Далее, действительность должна соответствовать образу. Но пасхального агнца, который, как мы уже показали (73, 6), был главным образом этого таинства, ели лишь раз в году, и Церковь только один раз в год отмечает страсти Христа, воспоминанием о которых является это таинство. Следовательно, дело представляется так, что правильно получать это таинство не ежедневно, а только раз в год.

Возражение 3. Далее, этому таинству приличествует наивысшее почитание в связи с тем, что в нем пребывает Христос. Но воздержание от получения этого таинства как раз и явилось бы признаком его почитания (ведь и сотник, сказавший: «Господи! Я – недостоин, чтобы Ты вошел под кров мой» (Мф. 8, 8), и Петр, сказавший: «Выйди от меня, Господи, потому что я – человек грешный!» (Лк. 5, 8), были похвалены [Господом]). Следовательно, ежедневное получение человеком этого таинства не заслуживает похвалы.

Возражение 4. Далее, если бы частое получение этого таинства было достохвальным обычаем, то тогда бы похвальность напрямую зависела от частоты. Но еще большей частотой является многократное ежедневное получение, что, однако же, не стало обычаем Церкви. Следовательно, его ежедневное получение не представляется заслуживающим похвалы.

Возражение 5. Кроме того, Церковь посредством своих уставов желает содействовать благополучию верных. Но устав Церкви предписывает причащаться один раз в год, в связи с чем читаем: «Пусть человек всякого пола благочестиво получает таинство евхаристии хотя бы на Пасху, если только по совету своего приходского священника и по некоей разумной причине он не посчитает лучшим на какое-то время воздержаться от получения». Следовательно, ежедневное получение этого таинства не заслуживает похвалы.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Это наш ежедневный хлеб; берите его ежедневно, дабы ежедневно получать от него пользу».

Отвечаю: в отношении использования этого таинства надлежит усматривать две вещи. Первую – со стороны самого таинства, сила которого сообщает людям здоровье, и в этом смысле его

ежедневное получение полезно, поскольку оно дает возможность ежедневно получать его плоды. Поэтому Амвросий говорит: «Если всякий раз, когда проливается кровь Христа, она проливается во отпущение грехов, то я, столь часто грешащий, должен получать ее часто, ибо я часто нуждаюсь в этом средстве». Вторую – со стороны получающего, которому необходимо приступать к этому таинству с большим почтением и благочестием. Следовательно, если кто-либо ежедневно обнаруживает в себе такую расположенность, то, получая его ежедневно, он поступает правильно. Поэтому Августин, сказав: «Берите его ежедневно, дабы ежедневно получать от него пользу», добавляет: «И живите так, чтобы быть достойными получать его ежедневно». Но коль скоро многим людям в силу различных духовных и плотских изъянов, от которых они страдают, этого благочестия недостает, то всем приступать к этому таинству ежедневно не стоит, но нужно делать это так часто, как часто они оказываются в надлежащем расположении. Поэтому в «Церковных догматах» сказано: «За ежедневный прием евхаристии не хвалю и не осуждаю».

Ответ на возражение 1. В таинстве крещения человек сообразуется со смертью Христа и получает Его печать. И так как Христос умер единожды, то и человек должен креститься единожды. Но в этом таинстве человек получает не печать Христа, а Самого Христа, сила Которого не иссякает вовек, в связи с чем читаем: «Он одним приношением навсегда сделал совершенными освящаемых» (Евр. 10, 14). Следовательно, коль скоро человек ежедневно нуждается в целительной силе Христа, он может ежедневно получать это таинство без какого бы то ни было осуждения.

И так как крещение – это в первую очередь духовное возрождение, то как единожды человек рождается по природе, точно так же единожды он должен быть повторно рожден духовно посредством крещения, как говорит Августин[13], комментируя слова [Писания]: «Как может человек родиться, будучи стар?» (Ин. 3, 4). Но это таинство суть духовная пища, и потому как телесная пища принимается ежедневно, точно так же и в ежедневном получении этого таинства нет ничего дурного. Поэтому Господь учит нас молиться: «Хлеб наш насущный подавай нам на каждый день» (Лк. 11, 3), каковые слова Августин поясняет так: «Если ты получаешь его», то есть это таинство, каждый день, «то каждый день – это для тебя сегодня, и Христос воскресает в тебе каждый день, поскольку когда Христос воскресает – это и есть сегодня».

Ответ на возражение 2. Пасхальный агнец был образом этого таинства в первую очередь в отношении представленных в нем страстей Христовых, и потому его ели лишь раз в году, по-

скольку Христос умер единожды. По той же причине и Церковь отправляет службу в память о страстях Христа один раз в год. Но в этом таинстве Его страсти поминаются посредством той пищи, которая вкушается ежедневно, так что в указанном отношении его образом была манна, которая ежедневно давалась людям в пустыне.

Ответ на возражение 3. Почитание этого таинства заключается в страхе, соединенном с любовью. Поэтому почтительный страх Божий, как было сказано нами во второй [части] (II-I, 67, 4; II-II, 19, 9), называется сыновним страхом – ведь желание получения возникает из любви, тогда как смиренность почитания зиждется на страхе. Таким образом, почитанию может приличествовать как ежедневное получение, так и воздержание от него. В связи с этим Августин пишет так: «Если кто говорит, что евхаристию нельзя получать ежедневно, а другой держится противоположного, то пусть каждый поступает так, как подсказывает ему его благочестие, ибо Закхей и сотник не противоречили друг другу, хотя первый принял Господа с радостью, а второй сказал: "Господи! Я – недостоин, чтобы Ты вошел под кров мой", поскольку оба, пусть и поразному, почтили нашего Спасителя». Однако любовь и надежда, как постоянно убеждает нас Писание, предпочтительней страха. Поэтому когда Петр сказал: «Выйди от меня, Господи, потому что я – человек грешный!», Иисус ответил: «Не бойся».

Ответ на возражение 4. Господь сказал: «Хлеб наш насущный подавай нам на каждый день» (Лк. 11, 3), и потому мы не вправе причащаться по несколько раз на дню – ведь о единстве страстей Христовых свидетельствует одно причащение в день.

Ответ на возражение 5. В разные времена Церковь устанавливала различные уставы. В ранней Церкви, когда благочестие христианской веры процветало, было предписано, что верному надлежит причащаться каждый день; поэтому папа Анаклет говорит: «По завершении освящения пусть те, кто не желает отсечь себя от Церкви, причастятся, ибо так установлено апостолами и к тому обязывает святая римская Церковь». Позже, когда пыл веры ослаб, папа Фабиан дозволил «всем причащаться не реже чем хотя бы три раза в год, а именно на Пасху, Пятидесятницу и Рождество». И точно так же папа Сотер объявил, что причастие должно получать «в святой четверг», о чем читаем в «Декреталиях». Еще позже, когда «умножилось беззаконие и охладела любовь», папа Иннокентий III постановил, чтобы верные причащались «по крайней мере, один раз в год», а именно на Пасху. Однако в «Церковных догматах» верным рекомендуются «причащаться во все воскресенья».

Раздел 11

ДОПУСТИМО ЛИ ПОЛНОСТЬЮ ВОЗДЕРЖИВАТЬСЯ ОТ ПРИЧАСТИЯ?

С одиннадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что полностью воздерживаться от причастия допустимо. Ведь хвалят же сотника за слова: «Господи! Я – недостоин, чтобы Ты вошел под кров мой» (Мф. 8, 8), а между тем, как было показано выше (10), полностью воздерживающийся от причастия схож с этим сотником. Следовательно, коль скоро мы не читаем о том, что Христос вошел в его дом, то дело представляется так, что любой индивид вправе всю свою жизнь воздерживаться от причастия.

Возражение 2. Далее, всякий вправе воздерживаться от того, что не является необходимым для спасения. Но мы уже показали (73, 3), что это таинство не является необходимым для спасения. Следовательно, полностью воздерживаться от причастия допустимо.

Возражение 3. Далее, грешники не обязаны причащаться, в связи с чем папа Фабиан, сказав: «Пусть все причащаются не реже чем хотя бы три раза в год», добавил: «За исключением тех, кому препятствуют тяжкие прегрешения». Таким образом, если не находящиеся в состоянии греха обязаны причащаться, то дело представляется так, что грешники лучше праведников, каковое мнение представляется недолжным. Следовательно, благочестивые вправе воздерживаться от причастия.

Этому противоречат следующие слова Господа: «Если не будете есть плоти Сына Человеческого и пить крови Его, то не будете иметь в себе жизни» (Ин. 6, 53).

Отвечаю: мы уже говорили о том (1), что существует два способа получения этого таинства, а именно духовный и священный. Затем, очевидно, что все обязаны вкушать его, по крайней мере, духовно, поскольку, как уже было сказано (73, 3), следствием этого является сопричастность Христу. Но духовное вкушение, как было показано выше (1), содержит в себе желание или ожидание получения этого таинства. Поэтому человек не может спастись без желания получить это таинство.

Однако это желание, не осуществляйся оно при предоставлении такой возможности, было бы тщетным. Отсюда понятно, что человек обязан получать это таинство, причем не столько

по предписанию Церкви, сколько по заповеди Господней: «Сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22, 19). Предписаниями же Церкви установлены те времена, в которые должна быть исполнена заповедь Христа.

Ответ на возражение 1. Как говорит Григорий, «поистине скромен тот, кто не упрямится, воздерживаясь от того, что предписано ради его добра». Следовательно, если кто-либо полностью воздерживается от причастия вопреки предписанию Христа и Церкви, то такое его смирение не заслуживает похвалы. К тому же сотнику не было заповедано принять Христа в своем доме.

Ответ на возражение 2. Об этом таинстве говорят, что оно не столь необходимо, как крещение, когда речь идет о детях, которые могут спастись без евхаристии, а без таинства крещения – нет. Взрослым же необходимы оба [эти таинства].

Ответ на возражение 3. Грешники много теряют от того, что удерживаются от получения этого таинства, и потому это нисколько не делает их лучше. Но хотя пребывание их в грехе не оправдывает их от нарушения предписания, тем не менее, как говорит папа Иннокентий III, покаявшиеся из тех, «которые воздерживаются по совету своих священников», оправдываются.

Раздел 12

ДОПУСТИМО ЛИ ПОЛУЧАТЬ ТЕЛО ХРИСТА БЕЗ КРОВИ?

С двенадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что получать тело Христа без крови недопустимо. Так, папа Геласий говорит: «Нам стало известно, что некоторые, взявши долю священного тела, воздерживаются от чаши священной крови. По какому суеверию они это делают, неизвестно, и потому пусть или получают все таинство, или не получают его вовсе». Следовательно, получать тело Христа без Его крови недопустимо.

Возражение 2. Далее, ранее мы показали (73, 2), что вкушение тела и крови необходимо для совершенства этого таинства. Следовательно, при принятии тела без крови это таинство будет несовершенным, что представляется святотатством, в связи с чем папа Геласий добавляет: «Поскольку разделение единой тайны не может происходить без святотатства».

Возражение 3. Далее, это таинство, как уже было сказано (73, 4; 74, 1), отправляется в память о страстях Господних и получается ради здоровья души. Но Страсти скорее представлены

кровью, чем телом; кроме того, как было показано выше (74, 1), кровь предлагается ради здоровья души. Таким образом, если от чего-то и можно воздерживаться, то, пожалуй, от тела, а не от крови. Следовательно, приступающие к этому таинству не должны брать тело Христа без Его крови.

Этому противоречит то, что во многих церквях принято давать причащающемуся тело Христа без Его крови.

Отвечаю: в отношении использования этого таинства надлежит усматривать две вещи: одну со стороны таинства и другую со стороны получающего. Со стороны таинства приличествующим является получать тело и кровь, поскольку совершенство таинства заключается в них обоих, и коль скоро обязанностью священника является как освящение, так и завершение таинства, ему никоим образом нельзя получать тело Христа без крови.

Что же касается получающего, то от него требуются величайшая почтительность и осторожность, чтобы не случилось чего-либо недостойного столь большой тайны. Но это чаще всего могло бы иметь место при получении крови, поскольку при неосторожном ее взятии она может пролиться. И так как количество христиан существенно возросло, и среди них есть старики, юноши и дети, и далеко не все они достаточно предусмотрительны, чтобы при использовании этого таинства соблюдать должную осторожность, то в некоторых церквях ввели разумный обычай не предлагать людям кровь, но давать ее одному только священнику.

Ответ на возражение 1. Папа Геласий в данном случае говорит о священниках, которые, освящая все таинство, должны всем таинством причащаться. Поэтому [в решениях] Толедского собора сказано: «Что это за жертва, если ей не причащается даже приносящий ее?».

Ответ на возражение 2. Совершенство этого таинства состоит в освящении материи, а не в использовании верными. Поэтому если люди получают тело без крови, притом что священник получает то и другое, то это не причиняет совершенству этого таинства никакого вреда.

Ответ на возражение 3. Страсти Господни представлены в самом освящении этого таинства, в котором тело не должно освящаться без крови. Получение же людьми тела без крови не вредит таинству как потому, что священник предлагает и принимает кровь от имени всех, так и потому, что, как мы уже показали (76, 2), в каждом из видов находится весь Христос.

ОБ ИСПОЛЬЗОВАНИИ ХРИСТОМ ЭТОГО ТАИНСТВА ПРИ ЕГО УЧРЕЖДЕНИИ

Далее мы рассмотрим использование Христом этого таинства при его учреждении, под каковым заглавием наличествует четыре пункта: 1) принял ли Христос Свои собственные тело и кровь; 2) дал ли Он их Иуде; 3) какое именно тело Он принимал и давал, страдательное или бесстрастное; 4) каким было состояние тела Христа в этом таинстве, когда оно сберегалось или освящалось в течение тех трех дней, когда Он был мертв.

Раздел 1

ПРИНЯЛ ЛИ ХРИСТОС СВОИ СОБСТВЕННЫЕ ТЕЛО И КРОВЬ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христос не принимал Свои собственные тело и кровь. В самом деле, о том, что происходило или было сказано Христом, ничего нельзя утверждать помимо того, что сообщено Священным Писанием. Но в евангелиях ничего не сказано о том, что Он вкушал собственное тело или пил собственную кровь. Следовательно, этого мы утверждать не должны.

Возражение 2. Далее, что-либо может находиться в самом себе разве что только в смысле частей, как, например, когда одна часть находится в другой, о чем читаем в четвертой книге «Физики»[1]. Но съеденное и выпитое находится в съевшем и выпившем. Следовательно, коль скоро в каждом виде таинства находится весь Христос, получение Им этого таинства представляется невозможным.

Возражение 3. Далее, получение этого таинства бывает двояким, а именно духовным и священным. Но духовное получение не подобало Христу потому, что Ему от этого таинства не было никакой пользы, а священное [не подобало] потому, что, как было показано выше (80, 1), без духовного оно несовершенно. Следовательно, Христос никоим образом не был причастником этого таинства.

Этому противоречат следующие слова Иеронима: «Господь

наш Иисус Христос Сам является гостем и угощением, вкушающим и вкушаемым».

Отвечаю: некоторые говорили, что Христос во время вечери дал Свои тело и кровь Своим ученикам, не причащаясь при этом Сам. Но это представляется невозможным, поскольку Христос всегда Сам делал то, что требовал от других; так, Он пожелал вначале креститься Сам, прежде чем обязал к этому других, в связи с чем читаем в «Деяниях»: «Иисус делал и... учил от начала» (Деян. 1, 1). Поэтому Он сначала принял Свои собственные тело и кровь, и только после этого дал их для принятия ученикам. В связи с этим глосса на слова [Писания]: «Наелся и напился» (Руфь. 3, 7), говорит: «Христос ел и пил на той вечере, когда дал ученикам таинство Своих тела и крови, поскольку "как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные (Евр. 2, 14)"».

Ответ на возражение 1. В евангелиях мы читаем о том, что Христос «взял хлеб... и чашу», однако это не следует понимать так, что Он просто взял их в руки, как думают некоторые, но что Он принял их точно так же, как дал их для принятия другим. Поэтому когда Он сказал ученикам: «Приимите, ядите... пейте... все», это должно понимать так, что Сам Он, взявши, ел и пил. В связи с этим сложен такой стих:

«На вечере Царь восседает
Двенадцать гостей привечает
В деснице Он держит Себя самого
Себя самого Он вкушает»

Ответ на возражение 2. Как уже было сказано (76, 5), Христос находится в этом таинстве в отношении места согласно не Своему измеряемому количеству, а измеряемому количеству священного вида, по каковой причине Христос присутствует в каждом месте, в котором находится этот вид. И поскольку виды могли одновременно находиться как в руках, так и во рту Христа, в руках и во рту Христа мог находиться и весь Христос, чего не было бы, если бы Он соотносился с местом согласно присущим Ему измерениям.

Ответ на возражение 3. Как было показано выше (79, 1), следствием этого таинства является не только возрастание благодати по навыку, но и некоторое актуальное наслаждение духовной сладостью. И хотя после получения Христом этого таинства благодать в Нем не возросла, тем не менее, учреждая это таинство Он испытал некоторое духовное наслаждение. Потому-то Он и сказал: «Очень желал Я есть с вами сию пасху» (Лк. 22, 15), каковые слова Евсевий истолковывает как новую тайну Нового Завета,

который Он дал ученикам. Поэтому Он вкусил его духовно и священно (ведь Он получил Свое собственное тело в виде таинства, каковое таинство Своего собственного тела Он равно помыслил и приуготовил), однако иначе, чем это делают остальные, когда причащаются ему священно и духовно, поскольку последние получают возрастание благодати и нуждаются в священных знаках для восприятия его истины.

Раздел 2

ДАЛ ЛИ ХРИСТОС СВОЕ ТЕЛО ИУДЕ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христос не давал Свое тело Иуде. Ведь сказано же [в Писании], что Господь, дав Свои тело и кровь ученикам, промолвил: «Отныне не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое вино в царстве Отца Моего» (Мф. 26, 29). Из этих слов явствует, что те, кому Он дал Свои тело и кровь, после вновь пили с Ним. Но Иуда более с Ним не пил. Следовательно, он не получил тело и кровь Христа вместе с другими учениками.

Возражение 2. Далее, Господь Сам исполнял то, что заповедал, согласно сказанному в «Деяниях»: «Иисус делал и... учил от начала» (Деян. 1, 1). Затем, Он заповедал: «Не давайте святыни псам» (Мф. 7, 6). Следовательно, зная о том, что Иуда грешник, Он, похоже, не дал ему Свои тело и кровь.

Возражение 3. Далее, [в Писании] прямо сказано, что Христос дал хлеб Иуде (Ин. 13, 26). Таким образом, если Он дал ему Свое тело, то, похоже, Он дал его ему в этом куске, тем более что далее читаем: «После сего куска вошел в него Сатана» (Ин. 13, 27). Об этом отрывке Августин говорит, что он «учит нас остерегаться получать доброе дурно.... Ибо если "отсекается" тот, кто "не приносит", то есть не отличает тела Господня от другой пищи, то какого же "осуждения" заслуживал тот, кто, притворяясь другом, приступил к Его трапезе как враг?»[2]. Но [Иуда] не получил тело Господне в обмакнутом куске; так, Августин, комментируя слова [Писания]: «Обмакнув кусок, подал Иуде Симонову, Искариоту» (Ин. 13, 26), говорит: «Иуда не получил при этом тела Христа, как порою думают невнимательные читатели»[3]. Следовательно, похоже, что Иуда не получил тело Христа.

Этому противоречат следующие слова Златоуста: «Иуда, приобщаясь священных тайн, не изменялся. Грех его был велик

в двояком отношении: и потому, что он с таким расположением приступил к тайнам, и потому, что, приступивши, не вразумился ни страхом, ни благодеянием, ни честью»[4].

Отвечаю: Иларий, комментируя [евангелие от] Матфея, утверждал, что Христос не давал Свои тело и кровь Иуде. И с точки зрения злонамеренности Иуды это представляется уместным. Но Христос служит нам образцом правосудности, и потому отлучение тайного грешника Иуды от общения с другими без какого-либо обвинителя и явных доказательств не сообразовывалось с авторитетом Его учения, иначе у церковных прелатов не было бы примера того, как действовать в подобных случаях, да и сам раздосадованный Иуда получил бы повод для греха. Поэтому нам остается согласиться с мнением Дионисия и Августина и говорить, что Иуда получил тело и кровь Господа вместе с другими учениками.

Ответ на возражение 1. Таким был аргумент Илария, доказывавшего, что Иуда не получил тело Христа. Однако он представляется неубедительным, поскольку Христос говорит это ученикам, общества которых Иуда лишился по своей воле, а не по решению Христа. Поэтому Христос со Своей стороны пил бы вино в царстве Божием даже с Иудой, однако сам Иуда отверг этот пир.

Ответ на возражение 2. Греховность Иуды была ведома Христу как Богу, но при этом не была ведома Ему таким способом, каким о чем-либо ведают люди. Поэтому Христос не отлучил Иуду от общины, тем самым подав пример, что такие тайные грешники не должны отлучаться священниками.

Ответ на возражение 3. Конечно, Иуда не получил тело Христа в обмакнутом хлебе, но получил простой хлеб. Однако, как замечает Августин, «не исключено, что обмакивание хлеба указывало на притворство Иуды; так, некоторые вещи обмакивают для их окраски. Если же обмакивание указывало на что-то доброе», например, на сладость божественной благости, поскольку обмакнутый хлеб гораздо вкусней, «то – незаслуженно, а его неблагодарность за это добро обусловила осуждение». Вследствие этой неблагодарности «доброе стало для него злым, как это случается с теми, кто получает тело Христа недостойно»[5].

А затем Августин говорит: «Нужно понимать так, что Господь уже предоставил таинство Своих тела и крови всем Своим ученикам, среди которых был и Иуда, о чем читаем у Луки, а после этого, как повествует Иоанн, Господь, обмакнув и подав кусок [хлеба], явно указал на предавшего Его»[6].

Раздел 3

ПРАВДА ЛИ, ЧТО ХРИСТОС ПРИНЯЛ И ДАЛ УЧЕНИКАМ СВОЕ БЕССТРАСТНОЕ ТЕЛО?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христос принял и дал ученикам Свое бесстрастное тело. Так, глосса на слова [Писания]: «И преобразился пред ними» (Мф. 17, 2), говорит: «Во время вечери Он дал ученикам тело, которое Он имел по природе, однако не смертное и не страдательное». И еще, глосса на слова [Писания]: «Если жертва твоя – приношение хлебное со сковороды» (Лев. 2, 5), говорит: «Сила Креста превосходней чем что бы то ни было сделала пригодною в пищу плоть Христа, которая до Страстей не была настолько пригодной». Но Христос дал Свое тело как пригодное в пищу. Следовательно, Он дал его таким, каким оно стало после Страстей, то есть бесстрастным и бессмертным.

Возражение 2. Далее, любое страдательное тело претерпевает от касания и съедания. Следовательно, если бы тело Христа было страдательным, оно бы претерпевало от прикосновения и поедания учениками.

Возражение 3. Далее, священные слова, ныне произносимые священником от лица Христа, не обладают большею силой, чем когда они произносились Самим Христом. Но теперь благодаря силе священных слов на алтаре освящается бесстрастное и бессмертное тело Христа. Следовательно, тем более это имело место и тогда.

Этому противоречат следующие слова Иннокентия III: «Он даровал ученикам Свое тело таким, каким оно было». Но тогда Он имел страдательное и смертное тело. Следовательно, Он дал ученикам страдательное и смертное тело.

Отвечаю: Гуго Сен-Викторский утверждал, что до Страстей Христос в разное время принимал четыре свойства прославленного тела, а именно: тонкость при Своем рождении, когда Он вышел из закрытой утробы девы, легкость, когда Он ходил по морю как посуху, осиянность при Преображении и бесстрастность во время тайной вечери, когда Он дал Свое тело в пищу ученикам. Согласно этому мнению Он дал Своим ученикам Свое тело в состоянии бесстрастности и бессмертности.

Но что бы кто ни говорил относительно других качеств, которые мы обсуждали выше (28, 2; 45, 2), упомянутое мнение о бесстрастности недопустимо. Ведь очевидно, что ученики получили в священном виде то же самое тело Христа, какое они

созерцали тогда в его собственном виде. Но как созерцаемое в собственном виде оно не было бесстрастным, более того, оно было приуготовлено к Страстям. Поэтому тело Христа не было бесстрастным и тогда, когда оно было дано в священном виде.

Однако, будучи само по себе страдательным, в таинстве оно было представлено бесстрастным образом, равно как, будучи само по себе видимым, оно пребывало в нем невидимо. В самом деле, как видению необходимо, чтобы видимое тело соприкасалось с прилежащей видению сре́дой, точно так же претерпеванию необходимо соприкосновение претерпевающего тела с активными действователями. Но мы уже говорили (1; 76, 5) о том, что тело Христа, находясь в этом таинстве, соотносится со средой согласно не своему измеряемому количеству, через посредство которого соприкасаются друг с другом тела, а измеряемому количеству хлеба и вина, вследствие чего видимыми и претерпевающими воздействие являются именно эти виды, а не собственное тело Христа.

Ответ на возражение 1. О Христе сказано, что во время вечери Он не дал Свое смертное и страдательное тело, потому, что Он не дал его смертным и страдательным образом. А Крест сделал Его плоть пригодной в пищу постольку, поскольку в этом таинстве представлены страсти Христа.

Ответ на возражение 2. Этот аргумент имел бы силу, если бы тело Христа, будучи страдательным, было представлено в этом таинстве тоже страдательным образом.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (76, 4), акциденции тела Христа находятся в этом таинстве не посредством силы таинства, каковым образом там пребывает субстанция тела Христа, а по действительному сопутствованию. Поэтому сила священных слов простирается на все, что находится в этом таинстве как тело Христа, включая все действительно существующие в нем акциденции.

Раздел 4

ЕСЛИ БЫ ТЕЛО ХРИСТА СБЕРЕГАЛОСЬ В ДАРОХРАНИТЕЛЬНИЦЕ ИЛИ ОСВЯЩАЛОСЬ ОДНИМ ИЗ АПОСТОЛОВ ВО ВРЕМЯ СМЕРТИ ХРИСТА, ТО ЗНАЧИТ ЛИ ЭТО, ЧТО В ЭТОМ ТАИНСТВЕ УМЕР БЫ И САМ ХРИСТОС?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что если бы это таинство сберега-

лось в дарохранительнице или освящалось одним из апостолов во время смерти Христа, то в нем бы Христос не умер. В самом деле, смерть Христа наступила из-за Его страстей. Однако и тогда Он пребывал в этом таинстве бесстрастным образом. Следовательно, умереть в этом таинстве Он не мог.

Возражение 2. Далее, по смерти Христа Его кровь была отделена от тела. Но в этом таинстве Его плоть и кровь представлены вместе. Следовательно, в этом таинстве Он умереть не мог.

Возражение 3. Далее, смерть последует отделению души от тела. Но в этом таинстве находятся тело и душа Христа. Следовательно, Христос в этом таинстве умереть не мог.

Этому противоречит следующее: распятый на кресте и находящийся в этом таинстве Христос суть один и тот же. Но на кресте Он умер. Следовательно, если бы это таинство было сбережено, то Он бы умер и там.

Отвечаю: тело Христа в этом таинстве субстанциально пребывает таким же, как и в присущем ему виде, однако иным образом, поскольку в присущем ему виде оно соприкасается с окружающими телами посредством своего измеряемого количества, чего в этом таинстве, как мы уже показали (3), не происходит. Поэтому все, что принадлежит Христу как Таковому, например: жить, умереть, скорбеть, быть одушевленным или неодушевленным и тому подобное, может усваиваться Ему и [как находящемуся] в присущем Ему виде, и как находящемуся в таинстве, тогда как все, что принадлежит Ему в отношении внешних тел, например: терпеть издевательства, битье, мучение, распятие, бичевание и тому подобное, может усваиваться Ему как находящемуся в присущем Ему виде, но не как находящемуся в этом таинстве. В связи с этим сложен такой стих:

«Скорбеть под священной завесою может Господь,
Но гвозди и тернии там не пронзят Его плоть».

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано, претерпевание свойственно телу, которое претерпевает от какого-то внешнего тела. Поэтому Христос как находящийся в этом таинстве может умереть, но не может претерпеть.

Ответ на возражение 2. Как было показано выше (76, 2), посредством силы таинства тело Христа находится в виде хлеба, а Его кровь – в виде вина. Ныне, когда Его кровь фактически не отделена от Его тела, Его кровь находится вместе с телом в виде хлеба по действительному сопутствию, а Его тело [по действительному сопутствию] находится вместе с кровью в виде вина.

Но во время страстей Христовых Его кровь была фактически отделена от Его тела, и потому если бы это таинство освящалось тогда, то в виде хлеба было бы представлено только тело, а виде вина – только кровь.

Ответ на возражение 3. Мы уже говорили (76, 1) о том, что душа Христа находится в этом таинстве по действительному сопутствованию, поскольку она, не будучи вне тела, не присутствует в нем посредством силы таинства. Поэтому если бы это таинство было сбережено или освящено тогда, когда Его душа была фактически отделена от Его тела, то душа Христа не находилась бы в этом таинстве, но не вследствие какого-либо изъяна в словесной форме, а по причине различных расположений того, что содержится в этом [таинстве].

О СЛУЖИТЕЛЕ ЭТОГО ТАИНСТВА

Теперь мы переходим к рассмотрению служителя этого таинства, под каковым заглавием наличествует десять пунктов: 1) только ли священнику приличествует освящать это таинство; 2) могут ли несколько священников одновременно освящать одну и ту же гостию; 3) только ли священнику приличествует распределять это таинство; 4) вправе ли освящающий священник воздерживаться от причащения; 5) может ли исполнять это таинство священник, пребывающий в грехе; 6) является ли отслуженная нечестивым священником литургия менее значимой, чем литургия, отслуженная священником праведным; 7) могут ли исполнять это таинство еретики, схизматики или отлученные; 8) могут ли делать это священники, лишенные духовного сана; 9) могут ли быть виновными в грехе принимающие в свои руки причастники; 10) вправе ли священник всецело воздерживаться от отправления обряда.

Раздел 1

ТОЛЬКО ЛИ СВЯЩЕННИКУ ПРИЛИЧЕСТВУЕТ ОСВЯЩАТЬ ЭТО ТАИНСТВО?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что освящать это таинство может не только священник. Ведь мы уже показали (78, 4), что это таинство освящается посредством силы слов, которые являются формой этого таинства. Но эти слова остаются такими же независимо от того, произносит ли их священник или кто-то еще. Следовательно, похоже, что освящать это таинство может не только священник.

Возражение 2. Далее, священник исполняет это таинство от лица Христа. Но благочестивый мирянин соединен с Христом посредством любви. Следовательно, похоже, что это таинство может исполнить даже мирянин, тем более что, по мнению Златоуста, «всякий праведник есть священник».

Возражение 3. Далее, как явствует из вышесказанного (74, 1; 79, 2), это таинство, как и крещение, определено к спасению человечества. Но ранее мы показали (67, 3), что мирянин может крестить. Следовательно, освящать это таинство приличествует не только священнику.

Возражение 4. Кроме того, это таинство завершается в освя-

щении материи. Но освящение других материй, например мира, а также святого и благословенного елея приличествует только епископу, притом что их освящение несопоставимо с освящением святых даров, в которых находится весь Христос. Следовательно, исполнять это таинство приличествует не священнику, а только епископу.

Этому противоречит следующее: Исидор в послании Лудифреду говорит: «Это таинство тела и крови Господних на алтаре Божием надлежит освящать священнику».

Отвечаю: как уже было сказано (78, 1), величие этого таинства таково, что оно может быть исполнено только от лица Христа. Но всякий, кто исполняет что-либо вместо другого, должен быть им на это уполномочен. И как право получения этого таинства предоставляется Христом всем крещеным, точно так же право освящать это таинство от имени Христа даруется священникам при их рукоположении, посредством которого они возводятся до уровня тех, которым Господь сказал: «Сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22, 19). Поэтому нам надлежит утверждать, что освящать это таинство приличествует только священникам.

Ответ на возражение 1. Священная сила находится не в одной, а в нескольких вещах; так, сила крещения находится в словах и воде. И точно так же сила освящения находится не только в словах, но и в предоставляемой священнику власти при его посвящении и ординации, когда епископ говорит ему: «Прими власть приносить жертву Богу в церкви за живых и мертвых». В самом деле, инструментальная сила, посредством которой действует главный действователь, находится в нескольких орудиях.

Ответ на возражение 2. Благочестивый мирянин соединен с Христом не священной силой, а духовным союзом веры и любви, и потому он наделен духовным священством для предложения духовных жертв, о которых читаем: «Жертва Богу – дух сокрушенный» (Пс. 50, 19); и еще: «Представьте тела ваши в жертву живую» (Рим. 12, 1). Кроме того, нам наказано [устроять из себя] «священство святое, чтобы приносить духовные жертвы» (1 Петр. 2, 5).

Ответ на возражение 3. Как явствует из вышесказанного (65, 3; 80, 11), получение этого таинства не столь необходимо, как получение крещения. И потому в случае настоятельной потребности мирянин может крестить, однако исполнять это таинство он не может.

Ответ на возражение 4. Епископ наделен властью воздействовать от лица Христа на Его мистическое тело, то есть Церковь,

каковой власти священник при своем посвящении не получает, хотя и может быть уполномочен на это своим епископом. С другой стороны, все, что не связано с мистическим телом, например освящение этого таинства, не является прерогативой епископа. Однако епископ вправе предоставлять не только мирянам, но и священникам то, что позволяет им исполнять соответствующие им обязанности. И коль скоро освящение мира, благословение святого елея и елея больных и других святимых вещей, а именно алтарей, церквей, одеяний и священных сосудов, делает их пригодными для использования в таинствах, каковое исполнение является обязанностью священников, то такие освящения приличествуют епископу как главе всего церковного порядка.

Раздел 2

МОГУТ ЛИ НЕСКОЛЬКО СВЯЩЕННИКОВ ОСВЯЩАТЬ ОДНУ И ТУ ЖЕ ГОСТИЮ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что несколько священников не могут освящать одну и ту же гостию. Ведь мы уже показали (67, 6), что несколько человек не может одновременно крестить одного. Но сила священнического освящения не уступает силе крещения человека. Следовательно, несколько священников не могут одновременно освящать одну гостию.

Возражение 2. Далее, исполнение несколькими того, что может быть исполнено одним, является излишеством. Но в таинствах не должно быть ничего лишнего. Следовательно, коль скоро для освящения достаточно одного, то дело представляется так, что несколько освящать одну гостию не могут.

Возражение 3. Далее, Августин называет это [таинство] «таинством единства»[1]. Но множество, пожалуй, противно единству. Следовательно, похоже, что освящение несколькими священниками одной и той же гостии несовместимо с таинством.

Этому противоречит следующее: по обычаю некоторых церквей только что рукоположенные священники отправляют обряд вместе с посвятившим их епископом.

Отвечаю: как уже было сказано (1), при рукоположении священник возводится до уровня тех, кто получил силу освящения от Господа на тайной вечере. А так как апостолы вечеряли вместе с Христом, то в некоторых церквях придерживаются обычая со-

вместного отправления обряда теми, кто был посвящен недавно, и посвятившим их епископом. Однако это не влечет за собой многократного освящения одной и той же гостии, поскольку, по словам Иннокентия III, намерение каждого должны быть определено к единому моменту освящения.

Ответ на возражение 1. Мы знаем, что Христос, вменяя апостолам обязанность крестить, Сам вместе с ними не крестился, и потому приведенная аналогия неуместна.

Ответ на возражение 2. Если бы каждый священник действовал посредством собственной силы, то другой отправитель таинства был бы излишен, поскольку достаточно одного. Но коль скоро священник не освящает иначе, как только от лица Христа, и коль скоро многие суть «одно во Христе» (Гал. 3, 28), то освящается ли это таинство многими или одним, не имеет значения, лишь бы был соблюден церковный обряд.

Ответ на возражение 3. Евхаристия является таинством церковного единства, обусловливая то, что многие становятся «одно во Христе».

Раздел 3

ТОЛЬКО ЛИ СВЯЩЕННИКУ ПРИЛИЧЕСТВУЕТ РАСПРЕДЕЛЯТЬ ЭТО ТАИНСТВО?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что распределять это таинство приличествует не только священнику. В самом деле, кровь Христа относится к этому таинству в той же мере, что и Его тело. Но кровь Христа распределяется дьяконами, в связи с чем блаженный Лаврентий пишет блаженному Сиксту: «Постарайся найти достойного служителя, которому ты мог бы доверить распределение крови Господней». Следовательно, на том же основании [мы можем сказать, что] и распределение тела Христа приличествует не только священникам.

Возражение 2. Далее, священники – это назначенные служители таинств. Но это таинство завершается в освящении материи, а не в ее использовании, к которому относится распределение. Следовательно, похоже, распределение тела Господня не приличествует священнику.

Возражение 3. Далее, Дионисий говорит, что это таинство, как и миро, наделено силою совершенствования[2]. Но помазание миром приличествует не священникам, а епископам. Следовательно, и распределять это таинство приличествует не священнику, а епископу.

Этому противоречит следующий запрет: «Нам стало известно, что иные священники дают тело Господне мирянам или их женам для отнесения его больным; синод запрещает подобное превознесение и требует, чтобы священник лично общался с больным».

Отвечаю: распределять тело Христово приличествует священнику по трем причинам. Во-первых, потому, что, как мы уже показали (1), он освящает от лица Христа. Но Христос во время вечери не только освятил Свое тело, но и дал его для причащения другим. И поскольку освящать тело Христово приличествует священнику, то приличествует ему и распределять. Во-вторых, потому, что священник – это назначенный посредник между Богом и людьми, и коль скоро ему приличествует предлагать людские дары Богу, то точно так же ему приличествует доставлять священные дары людям. В-третьих, потому, что из почтения к этому таинству ничто не касается его помимо освященного, а освященными являются тело и чаша, а также руки касающегося этого таинства священника. Поэтому все остальные не вправе касаться его иначе, как только в случае необходимости, как, например, когда оно может упасть на землю или в других подобных обстоятельствах.

Ответ на возражение 1. Дьякон, будучи близким к порядку священника, некоторым образом разделяет обязанности последнего и потому может распределять кровь, но не тело (за исключением экстренных случаев по предписанию епископа или священника). Так это, во-первых, потому, что кровь Христа содержится в сосуде, и ее, в отличие от тела Христа, распределяющему касаться не нужно. Во-вторых, потому, что кровью обозначено искупление, полученное людьми от Христа, по каковой причине к крови примешивается обозначающая людей вода. И так как дьякон находится между священником и людьми, дьяконам более приличествует распределение крови, чем тела.

Ответ на возражение 2. Освящать и распределять это таинство приличествует одному и тому же человеку по приведенной выше причине.

Ответ на возражение 3. Как дьякон до некоторой степени причастен священнической «силе просвещения»[3], поскольку распределяет кровь, так и священник причастен «распределительному совершению»[4] епископа, поскольку распределяет это таинство, посредством которого человек самосовершенствуется благодаря единению с Христом. Другие же совершенствования, посредством которых человек совершенствуется в отношении других, сохранены за епископом.

Раздел 4

ОБЯЗАН ЛИ ПОЛУЧАТЬ ЭТО ТАИНСТВО ОСВЯЩАЮЩИЙ [ЕГО] СВЯЩЕННИК?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что освящающий священник не обязан получать это таинство. В самом деле, в других освящениях тот, кто освящает материю, не использует ее, равно как и освящающий миро епископ им не помазывается. Но это таинство состоит в освящении материи. Следовательно, отправляющий это таинство священник его использовать не обязан и вправе воздержаться от его получения.

Возражение 2. Далее, в других таинствах служитель не дает таинство самому себе; так, мы уже показали (66, 5), что никто не может крестить самого себя. Но как крещение, так и это таинство распределяется в должном порядке. Следовательно, освящающий это таинство священник не должен получать его из собственных рук.

Возражение 3. Далее, подчас тело Христа является на алтаре в образе плоти и кровь – в образе крови, и тогда они непригодны для еды и питья, по каковой причине, как уже было сказано (75, 5), они подаются в других видах, чтобы не вызвать отвращение причащающихся. Следовательно, освящающий священник не всегда обязан получать это таинство.

Этому противоречит следующее решение Толедского собора: «Надлежит строго следить за тем, чтобы приносящий жертву тела и крови Господа нашего Иисуса Христа на алтарь священник сам причащался телу и крови Христовым».

Отвечаю: как уже было сказано (79, 5), евхаристия является не только таинством, но и жертвой. Но предлагающий жертву должен быть причастником жертвы, поскольку видимая жертва, как говорит Августин, служит знаком жертвы невидимой, посредством которой он предлагает себя Богу[5]. Поэтому, причащаясь жертве, он тем самым показывает, что приносит невидимую жертву. И точно так же, распределяя жертву между людьми, он являет себя распределителем божественных даров, к которым, по словам Дионисия, он должен приступать первым[6]. Следовательно, прежде чем распределять ее между людьми, он должен получить ее сам. Поэтому в вышеприведенном решении [Толедского собора] сказано: «Что это за жертва, если ей не причащается даже при-

носящий ее?». Но только причащающийся жертве участвует в ней, согласно сказанному апостолом: «Те, которые едят жертвы – не участники ли жертвенника?» (1 Кор. 10, 18). Следовательно, священник обязан целокупно получать это таинство всякий раз, когда он освящает его.

Ответ на возражение 1. Освящение мира и тому подобного, в отличие от освящения евхаристии, не является жертвой, и потому приведенная аналогия неудачна.

Ответ на возражение 2. Таинство крещения завершается в использовании материи, по каковой причине никто не может крестить себя сам – ведь один и тот же человек не может быть в таинстве одновременно активным и пассивным. Но в этом таинстве священник не освящает себя, а освящает хлеб и вино, в каковом освящении и завершается таинство. Что же до их использования, то оно последует таинству, и потому приведенная аналогия неудачна.

Ответ на возражение 3. Если тело Христа чудесным образом является на алтаре в образе плоти или Его кровь – в образе крови, то их получать не должно. Так, Иероним в своем комментарии на [книгу] «Левит» говорит: «Законно вкушать ту жертву, которая чудесно исполняется в память о Христе, но никто не вправе вкушать то, что было принесено Христом на алтарь креста». И при этом священник не совершает греха, поскольку чудеса не подвластны человеческим законам. В таком случае благоразумному священнику следует повторить освящение и получить тело и кровь Господни.

Раздел 5

МОЖЕТ ЛИ ОСВЯЩАТЬ ЕВХАРИСТИЮ ПОРОЧНЫЙ СВЯЩЕННИК?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что порочный священник не может освящать евхаристию. Так, Иероним в своем комментарии на [книгу пророка Софонии] (Соф. 3, 4) говорит: «Священники, совершающие евхаристию и раздающие кровь Господа народам его, нечестиво поступают против закона Христова, когда думают, что евхаристию совершают слова молящегося, а не праведная жизнь, и что необходима только торжественная молитва, а не заслуги священников, хотя о них сказано: "Священник, на котором будет скверна, пусть не приступает, чтобы приносить Богу жертвоприношения"[7] (Лев. 21, 21)». Но греховный священник, будучи осквернен, не обладает приличествующими этому таин-

ству заслугами и жизнью. Следовательно, порочный священник не может освящать евхаристию.

Возражение 2. Далее, по словам Дамаскина, Святой Дух нисходит и сверхъестественно претворяет хлеб и вино в тело и кровь нашего Господа[8]. Но папа Геласий I говорит: «Как может призванный Святой Дух низойти для освящения божественной Тайны, когда призывающий Его священник исполнен греховных дел?». Следовательно, евхаристия не может быть освящена порочным священником.

Возражение 3. Далее, это таинство освящается благословением священника. Но для освящения этого таинства благословение греховного священника недейственно, поскольку сказано: «Прокляну ваши благословения» (Мал. 2, 2). И Дионисий в своем письме монаху Демофилу говорит: «Тот не принадлежит к священническому чину, кто не может преподать света, а тем более, если кто и сам не имеет его. И такой мне кажется дерзновенным, если вступает в священнические права, не боится и не стыдится недостойно совершать божественные службы,... произносит на божественные таинства – не скажу молитвы, но – непозволительные хулы».

Этому противоречат следующие слова Августина: «В пределах католической Церкви в тайне тела и крови Господних добрым священником не делается большее, а дурным – меньшее, поскольку таинство исполняется не по заслугам освящающего, а силой Святого Духа и по слову Творца».

Отвечаю: как уже было сказано (1), священник освящает это таинство не своей собственной властью, а как служитель Христа, от лица Которого он освящает это таинство. Но его порочность не отрицает того, что он – служитель Христа, поскольку у Господа есть как добрые, так и дурные слуги. Поэтому Господь говорит: «Кто же верный и благоразумный раб?», и несколько ниже добавляет: «Если же раб тот, будучи зол, скажет в сердце своем...» и так далее (Мф. 24, 45 – 50). И апостол говорит: «Каждый должен разуметь нас как служителей Христовых», и несколько ниже добавляет: «Хотя я ничего не знаю за собою, но тем не оправдываюсь» (1 Кор. 4, 1 – 4). Таким образом, он был уверен, что он – служитель Христа, однако не был уверен, что праведен. Следовательно, человек может быть служителем Христа, не будучи при этом праведным, что связано с совершенством Христа, Которому, как истинному Богу, служит и доброе, и злое, поскольку все определено Его провидением к Его славе. Отсюда очевидно,

что священники могут освящать евхаристию даже в том случае, если они не благочестивы, а грешны.

Ответ на возражение 1. Здесь Иероним осуждает заблуждение тех священников, которые полагали, что достойны освящать евхаристию уже только потому, что они – священники, пускай даже грешные. Иероним осуждает их, ссылаясь на то, что осквернённым людям запрещено приступать к алтарю. Однако это нисколько не препятствует тому, чтобы предлагаемая ими жертва была истинной жертвой.

Ответ на возражение 2. Приведенным словам папы Геласия предшествуют следующие: «Сей наисвятейший обряд католического благочиния требует к себе такого почтения, что никто не смеет приступать к нему с нечистой совестью». Из этих слов явствует, что смысл сказанного состоит в том, что грешный священник не должен приступать к этому таинству. Поэтому его последующие слова: «Как может призванный Святой Дух низойти», должно понимать так, что Его нисхождение связано не с заслугой священника, а с властью Христа, слова Которого произносит священник.

Ответ на возражение 3. Один и тот же акт может быть злым как исполненный с дурным намерением слуги и добрым как связанный с добрым намерением господина. Поэтому благословение греховного священника как действующего недостойно заслуживает проклятья и предполагает не молитву, а богохульство и хулу, но как произносимое от лица Христа оно свято и действенно. В этом-то и состоит смысл сказанного: «Прокляну ваши благословения».

Раздел 6

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ОТСЛУЖЕННАЯ НЕЧЕСТИВЫМ СВЯЩЕННИКОМ ЛИТУРГИЯ МЕНЕЕ ЗНАЧИМОЙ, ЧЕМ ЛИТУРГИЯ, ОТСЛУЖЕННАЯ СВЯЩЕННИКОМ ПРАВЕДНЫМ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что литургия, отслуженная нечестивым священником, столь же значима, что и литургия, отслуженная священником праведным. Так, в регистре папы Григория сказано: «Увы, велика западня, в которую попадают те, которые полагают, что некоторые могут освящать божественные и прикровенные тайны больше, чем другие, как будто эти тайны прикровенно и невидимо не освящает один и тот же Святой Дух». Но во время

литургии отправляются именно эти прикровенные тайны. Следовательно, литургия, отслуженная нечестивым священником, столь же значима, что и литургия, отслуженная священником праведным.

Возражение 2. Далее, как крещение сообщается служителем посредством силы крестящего Христа, так и это таинство освящается от лица Христа. Но крещение не становится лучше оттого, что производится лучшим священником (64, 1). Следовательно, и литургия не становится лучше оттого, что отправляется лучшим священником.

Возражение 3. Далее, заслуги священников различаются не только как хорошее и лучшее, но и как хорошее и плохое. Поэтому если отслуженная лучшим священником литургия является лучшей, то из этого следует, что отслуженная плохим священником литургия должна быть плохой. Но это неразумно, поскольку, как говорит в своем труде «О крещении [против донатистов]» Августин, злоба служителей не затрагивает тайны Христовой. Следовательно, литургия, отслуженная лучшим священником, не является лучшей.

Этому противоречит сказанное в «Декреталиях»: «Чем достойней священник, тем вернее он знает о нуждах тех, о которых молится».

Отвечаю: в литургии нужно различать две вещи, а именно: главное, что в ней есть, то есть само таинство, и молитвы, которые возносятся в литургии за живых и мертвых. Что касается непосредственно литургии, то литургия, отслуженная нечестивым священником, столь же значима, что и литургия, отслуженная священником праведным, поскольку обоими предлагается одна и та же жертва.

Что же касается возносимой во время литургии молитвы, то ее можно рассматривать в двух отношениях: во-первых, в том, в каком ее действенность связана с благочестием просящего священника, и в этом случае, несомненно, литургия лучшего священника более плодотворна. Во-вторых, в том отношении, в каком литургическая молитва священника произносится от лица всей Церкви, служителем которой является священник, каковое служение сохраняется и за грешниками, как мы уже показали выше (5), говоря о служении Христу. Следовательно, в этом отношении молитва греховного священника тоже плодотворна, причем не только та, которую он возносит в литургии, но и любая, произ-

носимая им во время богослужений от имени Церкви. С другой стороны, его частные молитвы не приносят плода, согласно сказанному [в Писании]: «Кто отклоняет ухо свое от слушания Закона, того и молитва – мерзость» (Прит. 28, 9).

Ответ на возражение 1. В данном случае Григорий говорит о святости божественного таинства.

Ответ на возражение 2. В таинстве крещения, в отличие от литургии, торжественные молитвы возносятся не за всех верных, и потому в этом отношении аналогия неудачна, хотя есть сходство со стороны следствия таинства.

Ответ на возражение 3. Благодаря силе Святого Духа, Который сообщается всем благословляемым членам Христовым вследствие их единения в любви, частное благословение в литургии доброго священника приносит плод всем. Частная же злоба одного человека, как говорит Августин, не может повредить другому иначе, как только с некоторого согласия последнего.

Раздел 7

МОГУТ ЛИ ОСВЯЩАТЬ ЕРЕТИКИ, СХИЗМАТИКИ И ОТЛУЧЕННЫЕ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что еретики, схизматики и отлученные не способны освятить евхаристию. В самом деле, по словам Августина, «нет и не может быть истинной жертвы вне католической Церкви»; и папа Лев I говорит: «В другом месте (то есть вне Церкви, которая является телом Христовым) нет ни настоящего священства, ни истинной жертвы». Но еретики, схизматики и отлученные отъединены от Церкви. Следовательно, они не способны предложить истинную жертву.

Возражение 2. Далее, Иннокентию I усваивают следующие слова: «Хотя мы и принимаем мирских последователей Ария и других мерзких [ересиархов] в случае их раскаяния, из этого вовсе не следует, что их духовенство наделено чином священства или любого другого исполнительного служения, поскольку им дозволяется сообщать одно только крещение». Но тот, у кого нет священнического чина, не может освящать евхаристию. Следовательно, еретики и им подобные не могут освящать евхаристию.

Возражение 3. Далее, находиться вне Церкви и действовать от имени Церкви не представляется возможным. Но когда священник освящает евхаристию, он делает это от лица всей Церкви, что явствует из того, что все молитвы он возносит от лица Церкви.

Следовательно, похоже, что находящиеся вне Церкви, каковыми являются еретики, схизматики и отлученные, не способны освятить евхаристию.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Как сохраняется в них», а именно еретиках, схизматиках и отлученных, «крещение, так и порядки их остаются нетронутыми». Но священник может освящать евхаристию благодаря своей ординации. Следовательно, похоже, что еретики, схизматики и отлученные могут освящать евхаристию постольку, поскольку их порядки полностью сохраняются.

Отвечаю: некоторые говорят, что находящиеся за пределами Церкви еретики, схизматики и отлученные не могут исполнять это таинство. Но на этот счет они заблуждаются, поскольку, по словам Августина, «иное дело крайне в чем-то нуждаться, и иное – владеть этим недолжно»; и точно так же «иное дело не даровать, и иное – даровать, но неправедно». Поэтому те, которые получили власть освящать евхаристию благодаря посвящению в священство во время своего пребывания в Церкви, наделены этой властью по справедливости, но если впоследствии они отделяются от Церкви ересью, схизмой или отлучением, то используют ее ненадлежащим образом. А если они посвящены во время своего отделения от Церкви, то они и не наделены этой властью по справедливости, и не используют ее надлежаще. Однако в обоих случаях они этой властью обладают, что явствует из сказанного Августином о том, что по их возвращении в лоно Церкви они не нуждаются в новом посвящении и сохраняют свои порядки. И коль скоро освящение евхаристии является актом, который зиждется на власти порядка, то отделенные от Церкви ересью, схизмой или отлучением люди действительно могут освящать евхаристию, в которой после их освящения наличествуют истинные тело и кровь Христа, но, поступая так, они действуют неправедно, совершают грех и не получают плода жертвы, а именно жертвы духовной.

Ответ на возражение 1. Эти и подобные им утверждения должно понимать в том смысле, что неправильно предлагать жертву вне Церкви. В самом деле, вне Церкви не может быть никакой духовной жертвы, каковая суть истинная жертва, приносящая истинный плод, однако может быть истинная жертва с истинным таинством (так, ранее мы уже показали (80, 3), что грешник получает тело Христа священно, но не духовно).

Ответ на возражение 2. Еретикам и схизматикам дозволено сообщать только крещение потому, что в случае необходимости

они вправе крестить, однако освящать евхаристию или отправлять другие таинства они не вправе.

Ответ на возражение 3. Священник, произнося молитву мессы, говорит от имени Церкви, в единстве с которой он пребывает, а при освящении таинства он говорит от лица Христа, место Которого он занимает благодаря власти своего порядка. Следовательно, когда мессу служит отъединенный от Церкви, но не утративший власти порядка священник, он освящает истинные тело и кровь Христа, однако поскольку он отъединен от Церкви, его молитвы лишены действенности.

Раздел 8

МОЖЕТ ЛИ ОСВЯЩАТЬ ЭТО ТАИНСТВО СВЯЩЕННИК, ЛИШЕННЫЙ ДУХОВНОГО САНА?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что лишенный духовного сана священник не может освящать это таинство. В самом деле, это таинство может быть исполнено только тем, кто наделен властью освящать. Но священник, «который лишается духовного сана, лишается власти освящать, хотя и сохраняет власть крестить». Следовательно, похоже, что лишенный духовного сана священник не может освящать евхаристию.

Возражение 2. Далее, дающий может и отнимать. Но при ординации власть освящать священнику дает епископ. Следовательно, лишая его сана, он может ее отнять.

Возражение 3. Далее, вследствие лишения сана священник утрачивает или власть освящать, или право использовать эту власть. Но он не утрачивает только права использования, поскольку в таком случае лишаемый сана терял бы не больше, чем отлучаемый, который тоже лишается права использования. Следовательно, похоже, что он лишается власти освящать и потому не может отправлять это таинство.

Этому противоречит следующее: Августин [во второй книге «Против послания Пармениана»] доказывает, что «отступники не лишаются своего крещения», поскольку «в случае их раскаяния они не крестятся вновь, и потому, надо полагать, оно утрачено быть не может». Но ведь и восстановленный в сане после того, как был его лишен, не нуждается в новом посвящении. Следовательно, он не утрачивает власти освящать, и потому лишенный духовного сана священник может отправлять это таинство.

Отвечаю: власть освящать евхаристию связана с печатью священнического порядка. Но всякая печать неизгладима, поскольку, как мы уже показали (63, 5), она сообщается вместе со своего рода освящением, которое, как и освящение всего остального, бессрочно и не может быть утрачено или повторено. Отсюда понятно, что лишение сана не влечет за собой утраты власти освящать. Да и Августин [во второй книге «Против послания Пармениана»] говорит: «То и другое», а именно крещение и ординация, «суть таинства, и оба они сообщаются человеку вместе со своего рода освящением: первым – при его крещении, вторым – при его посвящении, и потому католики не вправе повторять любое из них». Таким образом, очевидно, что лишенный духовного сана священник может отправлять это таинство.

Ответ на возражение 1. В приведенном правиле, как явствует из его контекста, это положение исследуется, а не утверждается.

Ответ на возражение 2. Епископ дает священническую власть порядка не как исходящую от него, а инструментально как служитель Божий, по каковой причине следствие не может быть отнято человеком, согласно сказанному [в Писании]: «Что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Мф. 19, 6). Поэтому епископ не может отнять эту власть, что подобно тому, как крестивший не может изгладить печать крещения.

Ответ на возражение 3. Отлучение является врачеванием, и потому отлученный лишается служения посредством священнической власти только на время своего исправления, а не навсегда, тогда как лишенный сана лишается права использования так, как если бы он был осужден навеки.

Раздел 9

ДОПУСТИМО ЛИ ПРИНИМАТЬ ПРИЧАСТИЕ ОТ ЕРЕТИЧЕСКИХ, ОТЛУЧЕННЫХ ИЛИ ГРЕХОВНЫХ СВЯЩЕННИКОВ И СЛУШАТЬ ПРОИЗНОСИМУЮ ИМИ МЕССУ?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что принимать причастие от еретических, отлученных или греховных священников и слушать произносимую ими мессу допустимо. Ведь сказал же Августин, что «не должно избегать божественных таинств, добрый ли их отправляет, или злой». Но отправляемые пусть даже и греховными, ерети-

ческими или отлученными священниками таинства действенны. Следовательно, похоже, что воздерживаться от получения из их рук причастия или от слушания их мессы не должно.

Возражение 2. Далее, истинное тело Христа является образом Его мистического тела. Но истинное тело Христа освящается вышеуказанными священниками. Следовательно, похоже, что и принадлежащее Его мистическому телу может сообщаться посредством их жертв.

Возражение 3. Далее, есть немало более тяжких грехов, чем блуд. Но слушать мессы согрешивших иначе священников не запрещено. Следовательно, запрещать слушать мессы священников, виновных в этом грехе, тоже не должно.

Этому противоречит следующее: в правиле сказано: «Никому не дозволяется слушать мессу священника, о котором несомненно известно, что он имеет сожительницу». Кроме того, Григорий рассказывает о том, как «нечестивый отец послал к сыну арианского епископа, чтобы тот из его рук приобщился их нечистому таинству. Но преданный Богу юноша с укором встретил арианского епископа и, вполне обличив его нечестие, отогнал от себя»[9].

Отвечаю: мы уже показали (5), что хотя священник из еретиков, схизматиков или отлученных и даже просто греховный священник обладает властью освящать евхаристию, тем не менее, использует он ее ненадлежащим образом и, более того, используя, он совершает грех. Но общающийся с находящимся в грехе становится сопричастником его греха. В связи с этим во втором каноническом послании Иоанна сказано, что «приветствующий его участвует в злых делах его». Следовательно, принимать от них причастие или помогать им в их мессе незаконно.

Однако между упомянутыми выше [людьми] должно проводить различение, поскольку еретикам, схизматикам и отлученным запрещено исполнять евхаристический обряд по предписанию Церкви. И потому всякий, кто слушает их мессы или принимает от них таинства, совершает грех. Однако предписание Церкви запрещает использовать эту власть не всем грешникам, и потому хотя их и можно считать отстраненными в смысле божественного осуждения, тем не менее, они не отстранены в отношении других каким-либо церковным осуждением, и потому вплоть до объявления предписания Церкви из их рук можно принимать причастие и слушать их мессу. Поэтому Августин, комментируя слова [Писания]: «С такими даже и не есть вместе» (1 Кор. 5, 11), замечает: «Говоря это, он желал, чтобы человек был судим

своим братом не на основании случайного подозрения или даже решения какого-то внешнего суда, но, пожалуй, согласно закону Божию и определению Церкви, причем независимо от того, признался ли он добровольно или же был обвинен и осужден».

Ответ на возражение 1. Отказываясь слушать мессу таких священников или принимать от них причастие, мы не избегаем таинств Божиих; напротив, поступая так, мы оказываем им почтение (поэтому освященной такими священниками гостии надлежит поклоняться, и если ее сберечь, то она может быть использована достойным священником), а избегаем мы греха недостойных служителей.

Ответ на возражение 2. Единство мистического тела является плодом полученного истинного тела. Но мы уже показали (80, 4), что служащие или получающие недостойно лишаются плода. Поэтому причастникам единства веры не должно принимать таинство от их распределения.

Ответ на возражение 3. Хотя блуд и не является тягчайшим грехом, тем не менее, люди наиболее склонны к нему по причине вожделения плоти. Поэтому Церковь запрещает священникам этот грех особенным образом, [а именно так] что никто не должен слушать мессы тех, кто уличен в сожительстве. Однако это относится только к тем, кто пользуется дурной славой или был обвинен [в этом] и осужден, или вина которого нашла официальное подтверждение, или когда его вину невозможно прикрыть какой-либо отговоркой.

Раздел 10

ВПРАВЕ ЛИ СВЯЩЕННИК ВСЕЦЕЛО ВОЗДЕРЖИВАТЬСЯ ОТ ОСВЯЩЕНИЯ ЕВХАРИСТИИ?

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что священник вправе всецело воздерживаться от освящения евхаристии. В самом деле, служением священника является не только освящение евхаристии, но также крещение и отправление других таинств. Однако священник не обязан выступать служителем других таинств, если только это не связано с попечением о душах. Следовательно, похоже, что точно так же он обязан освящать евхаристию только в тех случаях, когда это связано с попечением о душах.

Возражение 2. Далее, никто не обязан делать то, что он делать не вправе, в противном случае он пребывал бы в недоумении. Но мы уже показали (7), что находящийся в состоянии греха или

отлученный священник не вправе освящать евхаристию. Следовательно, похоже, что такие люди не обязаны служить обедню, а, значит, не обязаны и остальные, иначе первые получили бы выгоду от своего проступка.

Возражение 3. Далее, слабость не причиняет утраты священнического сана, поскольку, по словам папы Геласия I, «как канонические предписания не дозволяют ослабевшим телом приступать к священству, точно так же и вступившие в это состояние, став для него непригодными, не утрачивают того, что было получено ими во времена их благополучия». Но подчас некоторые из тех, кто уже посвящен в священники, приобретают изъяны, например проказу, эпилепсию и тому подобное, препятствующие им служить обедню. Следовательно, похоже, что священники не обязаны служить обедню.

Этому противоречит сказанное Амвросием в одной из его речей: «Крайне важно, чтобы мы приступали к Твоему алтарю с ясным сердцем и чистыми руками, но еще важней, чтобы мы, избегая грехов, были достойны предложить нашу жертву».

Отвечаю: некоторые говорили, что священник вправе всецело воздерживаться от освящения за исключением тех случаев, когда он обязан освящать и сообщать таинства людям по причине вверенного ему попечения о душах.

Но это мнение представляется необоснованным, поскольку каждый обязан, имея возможность служить, использовать данную ему благодать, согласно сказанному [в Писании]: «Умоляем вас, чтобы благодать Божия не тщетно была принята вами» (2 Кор. 6, 1). Кроме того, возможность предложения жертвы должно рассматривать не только в отношении верных Христовых, для которых отправляются таинства, но в первую очередь в отношении Бога, Которому посредством освящения предлагается жертва этого таинства. Следовательно, священник, даже если ему не надо попечительствовать о душах, не вправе всецело воздерживаться от отправления обедни, и он, похоже, обязан служить ее, по крайней мере, во время основных празднеств, а особенно в те дни, в которые обычно причащаются верные. Осуждая такого рода священников, [Писание] говорит, что они «перестали быть ревностными к служению жертвеннику,... презирая храм и нерадя о жертвах» (2 Мак. 4, 14).

Ответ на возражение 1. Другие таинства завершаются в их использовании верными, и потому отправлять их обязан только тот, кому вверено попечение о душах. Это же таинство заверша-

ется в освящении евхаристии, то есть в предложении жертвы Богу, а к этому священника обязывает полученный им порядок.

Ответ на возражение 2. Греховный священник, будучи по установлению Церкви отстранен – временно или навсегда – от исполнения своего порядка, оказывается неспособным к предложению жертвы, и потому его обязанность прекращается. Но если он не лишен власти служить обедню, то его обязанность сохраняется. И при этом у него нет никакого повода для сомнений, поскольку он может покаяться в своем грехе и после этого приступить к службе.

Ответ на возражение 3. Слабость или болезнь, приобретенная священником после его ординации, не лишает его порядка, но препятствует ему использовать его при освящении евхаристии: в одних случаях, делая невозможным само использование, как, например, когда он теряет зрение, пальцы или речь; в других – в связи с некоторой опасностью, как, например, когда он страдает от эпилепсии или какой-либо иной болезни ума; в третьих – из-за чего-то отвратительного, как, например, когда речь идет о прокаженном, который не должен служить обедню публично, хотя и может служить ее в частном порядке до тех пор, пока проказа не разовьется настолько, что сделает его совершенно неспособным по причине утраты им своих членов.

ОБ ОБРЯДЕ ЭТОГО ТАИНСТВА

Далее нам надлежит исследовать обряд этого таинства, под каковым заглавием наличествует шесть пунктов: 1) приносится ли при отправлении этой тайны в жертву Христос; 2) о времени отправления; 3) о месте отправления, а также другие вопросы, касающиеся обеспечения этого отправления; 4) о словах, произносимых при отправлении этой тайны; 5) о действиях, производимых при отправлении этой тайны; 6) об отступлениях, подчас имеющих место при отправлении этого таинства.

Раздел 1

ПРИНОСИТСЯ ЛИ В ЭТОМ ТАИНСТВЕ В ЖЕРТВУ ХРИСТОС?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что при отправлении этого таинства Христос не приносится в жертву. Ведь сказано же [в Писании], что «Он одним приношением навсегда сделал совершенными освящаемых» (Евр. 10, 14). Но это приношение было принесением Его в жертву. Следовательно, при отправлении этого таинства Христос не приносится в жертву.

Возражение 2. Далее, жертва Христа была принесена на кресте, на котором Он, как сказано в «Послании к ефесянам», «предал Себя за нас в приношение и жертву Богу, в благоухание приятное» (Еф. 5, 2). Но Христос не распинается при отправлении этой тайны. Следовательно, Он не приносится в жертву.

Возражение 3. Далее, как говорит Августин, в жертве Христа священник и жертва суть одно и то же[1]. Но при отправлении этого таинства священник и жертва – не одно и то же. Следовательно, отправление этого таинства не является жертвоприношением Христа.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Хотя Христос единожды предал Себя в жертву, в таинстве Он приносится в жертву ежедневно».

Отвечаю: отправление этого таинства называется жертвой по двум причинам. Во-первых, потому, что, как пишет Августин [Сим-

плициану], «образы вещей принято называть именами тех вещей, образами которых они являются; так, рассматривая картину или фреску, мы говорим: "Это – Цицерон, а это – Саллюстий"». Но мы уже показали (79, 1), что отправление этого таинства является образом, представляющим страсти Христовы, каковые суть Его истинная жертва. Поэтому отправление этого таинства называется жертвой Христа, в связи с чем Амвросий, комментируя сказанное в «Послании к евреям» (Евр. 10, 1), говорит: «Христос был предложен в жертву, способную даровать нам вечное спасение; так что же нам делать? Неужто не предлагать ее ежедневно в память о Его смерти?». Во-вторых, оно называется жертвой с точки зрения следствия Его страстей, а именно потому, что посредством этого таинства мы, так сказать, становимся причастниками плода страстей Господних. Поэтому во время одной из воскресных тайн[2] мы говорим: «Само отправление поминовения этой жертвы предписывает нам дела нашего исправления». Таким образом, с точки зрения первой причины истинно говорить, что Христос был принесен в жертву даже в образах Ветхого Завета, в связи с чем в «Апокалипсисе» сказано: «Которых имена не написаны в книге жизни у Агнца, закланного от создания мира» (Откр. 13, 8). А с точки зрения второй причины этому таинству присуще принесение в жертву Христа при его отправлении.

Ответ на возражение 1. Как пишет Амвросий [комментируя сказанное в «Послании к евреям» (Евр. 10, 1)], «есть только одна жертва», а именно та, которую предложил Христос и которую предлагаем мы, «а не многие жертвы, поскольку Христос был предложен единожды, и эта последняя жертва стала образчиком прежних. Ведь как повсюду предлагается одно тело, а не многие тела, так и эта жертва – одна».

Ответ на возражение 2. Как отправление этого таинства является образом, представляющим страсти Христа, так и алтарь является представлением самого креста, на котором в жертву в присущем Ему виде был принесен Христос.

Ответ на возражение 3. По причине, приведенной выше, священник тоже является образом Христа, от лица Которого и властью Которого, как явствует из вышесказанного (82, 1), он произносит слова освящения. Так что в этом смысле священник и жертва суть одно и то же.

Раздел 2

БЫЛО ЛИ ПРАВИЛЬНО ОПРЕДЕЛЕНО ВРЕМЯ ОТПРАВЛЕНИЯ ЭТОЙ ТАЙНЫ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что время отправления этой тайны было определено неправильно. В самом деле, мы уже показали (1), что в этом таинстве представлены страсти Господни. Но Церковь поминает страсти Господни раз в году, в связи с чем Августин говорит: «Так ли часто убивают Христа, как отмечается Пасха? Однако в этом ежегодном воспоминании представляется то, что случилось в давно минувшие дни, и потому не возбуждает нас так, как если бы мы своими глазами видели Господа, распятого на кресте». Следовательно, это таинство должно отправляться только один раз в год.

Возражение 2. Далее, страсти Христовы отмечаются Церковью в пятницу накануне Пасхи, а не на Рождество. Следовательно, коль скоро это таинство является поминовением страстей Господних, то отправление этого таинства трижды на Рождество и полное его опущение в Великую пятницу представляется неправильным.

Возражение 3. Далее, при отправлении этого таинства Церковь должна подражать установлению Христа. Но освящение Христом этого таинства произошло вечером. Следовательно, похоже, что это таинство надлежит отправлять в это время суток.

Возражение 4. Далее, как указано в «Декреталиях», папа Лев I написал епископу Александрии Диоскуру, что «допустимо служить обедню в первой половине дня». Но день, как мы уже показали (80, 8), начинается в полночь. Следовательно, похоже, что отправление можно начинать сразу после полуночи.

Возражение 5. Кроме того, во время одной из воскресных тайн[3] мы говорим: «Молим Тебя, Господи, дозволь нам часто приобщаться сим тайнам». Но это будет происходить еще чаще при отправлении их священником по нескольку раз в день. Следовательно, похоже, что священник не должен препятствовать ежедневному служению нескольких обеден.

Этому противоречит обычай, соблюдаемый Церковью в соответствии с церковными установлениями.

Отвечаю: как уже было сказано (1), при отправлении этой тайны мы должны принимать во внимание представление страстей

Господних, а также причастие их плодам, и потому подобающее для отправления этой тайны время надлежало определить с учетом того и другого. Затем, коль скоро вследствие наших ежедневных немощей мы ежедневно нуждаемся в плодах страстей Господних, это таинство правильно предлагается Церковью ежедневно. Поэтому Господь учит нас молиться: «Хлеб наш насущный подавай нам на каждый день» (Лк. 11, 3), каковые слова Августин поясняет так: «Если это наш ежедневный хлеб, то почему вы берете его раз в году, как это принято на востоке у греков? Берите его ежедневно, дабы ежедневно получать от него пользу». А так как страсти Господни отмечались от третьего до девятого часа, то и это таинство торжественно отмечается Церковью в это время суток.

Ответ на возражение 1. Страсти Христа поминаются в этом таинстве постольку, поскольку их следствие проистекает к верным, а в последние две надели перед Пасхой страсти Христа поминаются постольку, поскольку они были причинены Тому, Кто является нашим Главой, и это имело место единожды, тогда как верные ежедневно получают плоды Его страстей. Поэтому первое отмечается раз в году, тогда как последнее – ежедневно, как для того, чтобы мы могли причащаться его плоду, так и для того, чтобы наше поминовение было постоянным.

Ответ на возражение 2. Образ прекращается при наступлении действительности. Но это таинство, как уже было сказано, является образом и представлением страстей Господних, и потому в тот день, в который страсти Господни поминаются как имевшие место в действительности, это таинство не освящается. Однако чтобы в этот день Церковь не была лишена возможности предложить нам в этом таинстве плод Страстей, тело Христа, освященное накануне, сохраняется для того, чтобы использовать его в этот день, кровь же не сохраняется как ввиду опасности, так и потому, что кровь, как мы уже показали (78, 3), служит особым образом страстей Господних. И при этом ошибаются те, которые говорят, что изменение вина в кровь происходит тогда, когда в него попадает частица тела Христа, поскольку оно не может произойти иначе, как только по освящении в надлежащей словесной форме.

На Рождество служится несколько месс по причине тройного рождения Христа. Первым из них является Его вечное рождение, которое для нас скрыто. Поэтому первая месса отправляется ночью и в ее антифоне мы говорим: «Господь сказал Мне: "Ты – Сын Мой; Я ныне родил Тебя"». Вторым – Его рождение во времени

и духовное рождение, посредством которого Христос взошел как «утренняя звезда в сердцах наших» (2 Петр. 1, 19). Поэтому [вторая] месса отправляется на рассвете и в ее антифоне мы говорим: «Ныне воссияет нам свет». Третьим – временное и телесное рождение Христа, когда Он родился из девственной утробы и как облекшийся плотью стал видим для нас. Поэтому третья месса отправляется при свете дня и в ее антифоне мы говорим: «Младенец родился нам». Впрочем, с другой стороны, можно сказать, что Его вечное рождение само по себе происходит при полном свете, в связи с чем в проповеди во время третьей мессы упоминается Его вечное рождение. Однако что касается Его телесного рождения, то оно фактически произошло ночью, знаменуя этим то, что Он пришел во тьме нашей немощи, и потому в полночной мессе звучит проповедь о плотском рождении Христа.

И точно так же в другие дни, в которые надлежит поминать или молить о многих благодеяниях Божиих, ежедневно отправляются несколько месс, например, одна – в честь праздника, другая – в честь поста или за усопших.

Ответ на возражение 3. Как уже было замечено (73, 5), Христос пожелал дать это таинство последним, чтобы оно как можно глубже запечатлелось в сердцах учеников, и потому именно после вечери на исходе дня Он освятил это таинство и дал его Своим ученикам. Мы же отмечаем в те часы, в которые претерпевал наш Господь: либо – на празднествах – в час третий, в который Его требовали распять евреи (Мк. 15, 25), а также Святой Дух сошел на учеников (Деян. 2), либо – по завершении празднеств – в час шестой, в который Его требовали распять солдаты (Ин. 19, 14), либо – в дни поствования – в час девятый, в который Он, возопив громким голосом, испустил дух (Мф. 27, 46, 50).

Впрочем, иногда мессу откладывают в связи с сообщением святых порядков; чаще всего это имеет место в Великую субботу, что связано как с продолжительностью службы, так и с тем, что порядки, как сказано в «Декреталиях», принадлежат воскресенью.

Однако в случае необходимости можно служить обедню и «в первой половине дня».

Ответ на возражение 4. Как правило, обедню надлежит служить не ночью, а днем, поскольку в этом таинстве присутствует Христос, Который сказал: «Мне должно делать дела пославшего Меня, доколе есть день, – приходит ночь, когда никто не может делать. Доколе Я в мире, Я – свет миру» (Ин. 9, 4, 5). Но как бы там ни было, при ее служении за начало дня нужно принимать не полночь и не восход солнца, то есть время, когда субстанция

солнца уже поднялась над землей, а то время, когда брезжит рассвет, поскольку солнце считают встающим, когда небо начинает светлеть от его лучей. Поэтому, по разъяснению Августина[4], [у Марка] сказано, что женщины «приходят ко гробу при восходе солнца» (Мк. 16, 2), хотя Иоанн говорит, что они приходят «ко гробу рано, когда было еще темно» (Ин. 20, 1).

Исключением является канун Рождества, когда месса отправляется ночью, поскольку Господь родился ночью. И точно так же в Великую субботу она отправляется в начале ночи, поскольку Господь воскрес ночью, то есть «когда было еще темно, прежде чем взошло солнце».

Ответ на возражение 5. Как установлено в положении со ссылкой на декрет папы Александра II, «священнику достаточно служить обедню по одному разу каждый день, поскольку Христос пострадал единожды и искупил весь мир; так что пусть будет счастлив тот, кто сможет достойно отслужить и одну. Знаю, некоторые говорят: одна месса заупокойная, а вторая, если понадобится, спокойная. Но я не думаю, что те, которые вознамерятся отправлять по несколько месс в день – то ли за деньги, то ли для утехи мирян, – смогут избежать осуждения». И папа Иннокентий III говорит, что «если не считать рождества Господня, то священнику без особой надобности достаточно отправлять ежедневно одну мессу».

Раздел 3

НУЖНО ЛИ ОТПРАВЛЯТЬ ЭТО ТАИНСТВО В ДОМЕ И СО СВЯЩЕННЫМИ СОСУДАМИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что это таинство не нужно отправлять в доме и со священными сосудами. В самом деле, в этом таинстве представлены страсти Господни. Но Христос претерпел не в доме, а за городскими воротами, согласно сказанному [в Писании]: «Иисус, дабы освятить людей кровию Своею, пострадал вне врат» (Евр. 13, 12). Следовательно, похоже, что это таинство скорее должно отправлять не в доме, а под открытым небом.

Возражение 2. Далее, отправляя это таинство, Церковь должна подражать традиции Христа и апостолов. Но помещение, в котором Христос впервые совершил это таинство, не было освящено и было, как повествует Лука (Лк. 22, 11, 12), обычной комнатой, подготовленной хозяином дома для вечери. Кроме того, мы читаем, что апостолы «каждый день единодушно пребывали в храме и, преломляя по домам хлеб, принимали пищу

в веселии» (Деян. 2, 46). Следовательно, нет никакой необходимости в том, чтобы дома, в которых отправляется это таинство, были освящены.

Возражение 3. Далее, в Церкви, которая управляется Святым Духом, ничего не должно делаться втуне. Но освящение церкви, алтаря и подобных им неодушевленных вещей представляется бесполезным, поскольку они не могут воспринять благодать или духовную добродетель. Следовательно, Церкви не подобает совершать освящения такого рода.

Возражение 4. Далее, только божественные дела заслуживают торжественных поминаний, согласно сказанному [в Писании]: «Ты возвеселил меня, Господи, творением Твоим» (Пс. 91, 5). Затем, освящение церкви или алтаря является человеческим делом, равно как и освящение чаши, служителей и тому подобного. Но последние из упомянутых освящений не отмечаются в Церкви. Следовательно, не заслуживают торжественного поминания и освящение церкви и алтаря.

Возражение 5. Далее, истина должна соответствовать образу. Но в Ветхом Завете, который был образом Нового, алтарь делался не из тесаных камней, в связи с чем читаем: «Сделай Мне жертвенник из земли... если же будешь делать Мне жертвенник из камней, то не сооружай его из тесаных» (Исх. 20, 24, 25). И алтарь предписано делать из дерева ситтим и обкладывать его медью (Исх. 27, 1, 2) или золотом (Исх. 25). Следовательно, похоже, что Церковь не права, когда использует исключительно каменные алтари.

Возражение 6. Далее, дискос и потир представляют гроб Христа, который, как свидетельствуют евангелисты, был высечен в скале. Следовательно, потир должен быть каменным, а не золотым, серебряным или оловянным.

Возражение 7. Далее, подобно тому, как из всех материалов, используемых при изготовлении сосудов алтаря, наиболее ценным является золото, точно так же наиболее ценной тканью является шелк. Следовательно, если чаша делается из золота, то тканью алтаря должен быть шелк, а не полотно.

Возражение 8. Кроме того, распределение и управление таинствами является прерогативой служителей Церкви подобно тому, как управление мирскими делами является прерогативой мирских князей, в связи с чем апостол сказал: «Каждый должен разуметь нас как служителей Христовых и домостроителей тайн Божиих» (1 Кор. 4, 1). Но то, что противоречит княжеским установлениям, лишено юридической силы. Поэтому коль скоро различные вышеупомянутые вопросы предписаны церковными

прелатами, то дело представляется так, что тело Христа не может быть освящено без их соблюдения, из чего, видимо, следует, что самих по себе слов Христа для освящения этого таинства не достаточно, что не соответствует истине. Таким образом, такого рода установления, которые затрагивают отправление этого таинства, не представляются подобающими.

Этому противоречит следующее: установления Церкви являются установлениями Христа, поскольку Он Сам сказал: «Где двое или трое собраны во имя Мое – там Я посреди них» (Мф. 18, 20).

Отвечаю: в отношении обустройства этого таинства должно усматривать две вещи: одна из них касается представления того, что относится к событиям, связанным со страстями Господними, тогда как другая относится к почитанию таинства, в котором Христос присутствует не только образно, но и поистине.

Поэтому мы освящаем используемые в этом таинстве вещи, тем самым и оказывая наше почтение таинству, и представляя ту святость, которая является следствием страстей Христовых, согласно сказанному [в Писании]: «Иисус, дабы освятить людей Кровию Своею...» и так далее (Евр. 13, 12).

Ответ на возражение 1. Это таинство, как правило, должно отправляться в доме, посредством которого обозначена Церковь, согласно сказанному [в Писании]: «Чтобы, если замедлю, ты знал, как должно поступать в доме Божием, который есть Церковь Бога живого» (1 Тим. 3, 15), поскольку, как говорит Августин, «вне Церкви нет истинной жертвы». И так как Церкви надлежало не ограничиваться землями еврейского народа, но распространиться по всему миру, то страсти Христовы отмечались не в пределах города евреев, а на открытой местности, как если бы домом страстей Христовых являлся весь мир. Впрочем, как сказано [в книге] «Об освящении», «при отсутствии церкви мы дозволяем странствующим служить мессу под открытым небом или в жилище при условии, что у них под рукой есть освященный алтарь и все, что необходимо для священного отправления».

Ответ на возражение 2. Дом, в котором отмечается это таинство, обозначает Церковь и называется церковью, и его освящение уместно как потому, что оно указывает на святость, обретенную Церковью благодаря Страстям, так и потому, что оно обозначает святость, необходимую тем, которым надлежит это таинство получить. Алтарь обозначает Самого Христа, о Котором апостол сказал: «Будем через Него непрестанно приносить Богу

жертву хвалы» (Евр. 13, 15). Поэтому освящение алтаря указывает на святость Христа, о которой [в Писании] сказано: «Рождаемое Святое наречется "Сыном Божиим"» (Лк. 1, 35). В связи с этим [в книге] «Об освящении» читаем: «В целях угождения освящение алтарей происходит не только с миропомазанием, но и со священническим благословением».

Поэтому отправление этого таинства вне освященного дома в большинстве случаев неоправданно, в связи с чем [в книге «Об освящении»] есть следующее предписание: «Да не осмелится какой-либо священник отслужить обедню в неосвященном епископом месте». Кроме того, коль скоро язычники и другие неверные не являются членами Церкви, то [в книге «Об освящении»] сказано: «Нельзя благословлять церковь, в которой захоронены тела неверных, а если она представляется годной для освящения, то, по удалении трупов и снесении стен и балок, она может быть восстановлена. Но если она уже была освящена и в ней захоронены верные, то в ней можно отправлять мессу». Однако в случае необходимости это таинство может быть исполнено и в неосвященных и даже осквернённых домах, но только с согласия епископа. Поэтому в том же определении сказано: «По нашему мнению, мессы должны отправляться не всюду, но – только в местах, освященных епископом, или же там, где он это дозволил», но не без освященного епископом переносного алтаря, в связи с чем далее сказано: «В тех случаях, когда церковь опустошена или сожжена, мессы могут отправляться в часовнях с освященным алтарем». В самом деле, освященный алтарь необходим для исполнения этого таинства постольку, поскольку источником святости всей Церкви является святость Христа. Поэтому освящение церкви невозможно без освящения алтаря. Однако подчас алтарь освящается с положением мощей святых, жизнь которых «сокрыта со Христом в Боге» (Кол. 3, 3), без освящения церкви. В связи с этим в том же определении сказано: «Мы желаем, чтобы алтари, на кои не полагались мощи святых, были низвергнуты, по возможности, представляющими те места епископами».

Ответ на возражение 3. Церковь, алтарь и подобные им неодушевленные вещи освящаются не потому, что могут воспринять благодать, а потому, что благодаря освящению они обретают особую духовную действенность, что делает их уместными для божественного поклонения, исполняющими человека – даже того, кому недостает почитания, – благоговения и приуготовляющими его к божественным отправлениям. В связи с этим [в Писании] сказано: «На месте сем истинно пребывает сила Божия; Он

Сам, обитающий на небе, есть страж и заступник того места» (2 Мак. 3, 38, 39).

Именно поэтому такие места перед освящением очищают и экзоцируют, избавляя их от власти врага. И по той же причине вновь освящаются церкви, осквернённые пролитием крови или семени, поскольку за совершенным в них грехом явственно видятся козни врага. Поэтому в том же определении сказано: «Всюду, где обнаруживаете церкви ариан, немедленно освящаете их как католические посредством благоговейных молитв и обрядов». В связи с этим некоторые, ссылаясь на слова [Писания]: «Господи! Ты умилосердился к земле Твоей... простил беззаконие народа Твоего» (Пс. 84, 2, 3), допускают, что тот, кто входит в освященную церковь, получает отпущение простительных грехов подобно тому, как получает его при окроплении святой водой. А так как освящение сообщает церкви достоинство, ее освящение не повторяется. Поэтому в том же определении, со ссылкой на решения Никейского собора, сказано: «Церкви, единожды освященные, не должны освящаться вновь, если только они не были опустошены огнем или осквернены пролитием чьей-либо крови или семени. Ведь как дитя, единожды крещенное во имя Отца, Сына и Святого Духа, не должно креститься опять, так и единожды посвященное Богу место не должно освящать вновь иначе, как только в силу вышеприведенных причин и при условии, что освящающие веруют во Святую Троицу» (в противном случае [освящающие] находились бы вне Церкви и освящать не могли). Но, как читаем в том же определении, «церкви и алтари, освящение коих сомнительно, должны быть освящены вновь».

И так как благодаря своему освящению они обретают особую духовную действенность, то в том же определении сказано, что «балки освященной церкви нельзя использовать ни для чего иного, как только для какой-то другой церкви, иначе они должны быть сожжены или переданы для нужд братии в какой-нибудь монастырь; использовать их для мирских нужд никоим образом не допустимо». И еще читаем, что «покровы алтаря, престол, подсвечники и завеса по их изъятии должны быть сожжены, а их пепел должен быть помещен в баптистерий, в стены или же в полости под напольными плитами, чтобы он не был испачкан ногами входящих».

Ответ на возражение 4. Поскольку освящение алтаря указывает на святость Христа, а освящение дома – на святость всей Церкви, нет ничего несообразного в том, что такое освящение торжественно поминается. Так, чтобы обозначить благодатное воссоединение Христа с членами Церкви, освящение церкви от-

мечается в течение восьми дней. И при этом освящение церкви или алтаря не является только человеческим делом, поскольку оно обладает духовной действенностью. Поэтому в том же определении сказано: «Торжества по случаю освящения церкви должны проходить ежегодно; о том же, что освящение должно продолжаться восемь дней, написано в "Третьей книге царств" (3 Цар. 8, 66)».

Ответ на возражение 5. Как сказано [в книге] «Об освящении», «если алтарь выполнен не из камня, он должен быть освящен без миропомазания». И это сообразуется со значением этого таинства – как потому, что алтарь обозначает Христа, а между тем читаем [в Писании]: «Камень же был Христос» (1 Кор. 10, 4), так и потому, что тело Христа было положено в каменный гроб. Это также сообразуется с использованием таинства – ведь камень тверд и распространен повсеместно, чего во времена Старого Закона, когда алтарь был расположен в одном месте, не требовалось. Что же касается предписания сделать алтарь из земли или неотесанных камней, то оно было дано для искоренения идолопоклонства.

Ответ на возражение 6. Как сказано в том же определении, «прежде священники пользовались не золотой, а деревянной чашей, но затем по установлению папы Зефирия обедню стали служить со стеклянным дискосом, а при папе Урбане все было сделано из серебра». Впоследствии же было решено, что «дискос и потир Господни должны быть или из чистого золота, или из серебра, или, по крайней мере, из олова, но никоим образом не из латуни или меди, поскольку под воздействием вина из них выделяется ярь-медянка, которая вызывает рвоту. Но пусть никто не подумает, что можно служить обедню с деревянной или стеклянной чашей», поскольку в древесине, вследствие ее пористости, оставалась бы освященная кровь, а стекло, будучи хрупким, в любой момент могло бы разбиться, и то же самое можно сказать о камне. Таким образом, предписание использовать чашу, сделанную из вышеупомянутых материалов, было обусловлено почитанием таинства.

Ответ на возражение 7. В тех случаях, когда это не связано с какой-либо опасностью, Церковь определяет к использованию те вещи, которые наиболее точно представляют страсти Христа. Но в отличие от находящейся в чаше крови, тело, помещенное на антиминс, находится в безопасности. Поэтому чаша не делается из камня, а антиминс делается из полотна, поскольку тело Христа было обернуто в полотно. В связи с этим в послании папы Сильвестра, приведенном в том же определении, сказано: «Следуя

единодушному решению, предписываем, чтобы никто не осмелился полагать жертву на алтарь на шелковой или окрашенной ткани, но – только на освященном епископом полотне, поскольку тело Христа было положено в гроб в чистой льняной плащанице». Кроме того, полотно уместно по причине как его чистоты, обозначающей чистоту совести, так и связанных с его изготовлением разнообразных трудов, обозначающих страсти Христа.

Ответ на возражение 8. Распределение таинств является прерогативой служителей Церкви, но освящает их Сам Бог. Поэтому служители Церкви не могут делать каких-либо установлений относительно формы освящения и способа отправления. Так что если священник произносит слова освящения над надлежащей материей и с намерением освятить, то и без каждой из упомянутых выше вещей, а именно дома, алтаря, освященных чаши и антиминса и других предписанных Церковью вещей, он поистине освящает тело Христа, хотя, нарушая при этом церковный обряд, он совершает тяжкий грех.

Раздел 4

НАДЛЕЖАЩИМ ЛИ ОБРАЗОМ СОСТАВЛЕНЫ ПРОИЗНОСИМЫЕ В ЭТОМ ТАИНСТВЕ СЛОВА?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что произносимые в этом таинстве слова не составлены надлежащим образом. Так, Амвросий говорит, что это таинство освящается посредством слов, произнесенных Христом. Следовательно, никаких других слов помимо [слов] Христа в этом таинстве произносить не должно.

Возражение 2. Далее, слова и дела Христа известны нам благодаря Евангелию. Но при освящении этого таинства используются слова, которых в Евангелии нет; так, в Евангелии не сказано, что при освящении этого таинства Христос возвел очи к небу, а еще в Евангелии читаем: «Приимите, ядите» без добавления слова «все», тогда как при отправлении этого таинства мы говорим: «Возвел очи к небу», а также: «Приимите, ядите от него все». Следовательно, такого рода слова при отправлении этого таинства произносить неуместно.

Возражение 3. Далее, все прочие таинства [тоже] определены к спасению верных. Но при отправлении других таинств нет никакой всеобщей молитвы о спасении всех верных и за усопших. Следовательно, и в этом таинстве ее быть не должно.

Возражение 4. Далее, крещение также называется таинством

веры. Следовательно, истины, которые принадлежат исповеданию веры, такие как учение апостолов и евангелий, скорее должны быть преподаны при крещении, чем при отправлении этого таинства.

Возражение 5. Далее, набожность верного необходима в каждом таинстве. Следовательно, взывать к набожности верных в этом таинстве больше, чем в других, посредством божественного восхваления и таких предложений, как: «Вознесем сердца», неправильно.

Возражение 6. Далее, как уже было сказано (82, 1), служителем этого таинства является священник. Следовательно, все слова этого таинства должны произноситься священником, а не другими служителями или хором.

Возражение 7. Далее, божественная сила соделывает это таинство неослабно. Следовательно, священник абсолютно напрасно просит о совершении этого таинства, говоря: «Просим Тебя, Господи, милостиво прими эту жертву от нас...» и так далее.

Возражение 8. Далее, жертва Нового Закона неизмеримо превосходней жертвы ветхозаветных отцов. Следовательно, священнику не приличествует просить о том, чтобы эта жертва была принята столь же благосклонно, как жертва Авеля, Авраама и Мельхиседека.

Возражение 9. Кроме того, подобно тому, как тело Христа не начинает быть в этом таинстве посредством изменения места, о чем было сказано выше (75, 2), точно так же оно и не перестает там быть [посредством изменения места]. Следовательно, священнику не подобает просить: «Да вознесет ангел Твой эту жертву к небесному алтарю Твоему».

Этому противоречат слова, приведенные [в книге] «Об освящении»: «Обряд отправления мессы был выверен Иаковом, братом Господним по плоти, и Василием, епископом Кесарийским», а их авторитет таков, что для сомнений в уместности каких-либо используемых в этом таинстве слов нет никаких оснований.

Отвечаю: коль скоро в этом таинстве заключена вся тайна нашего спасения, то оно исполняется с большей, чем другие таинства, торжественностью. А так как [в Писании] сказано: «Наблюдай за ногою твоею, когда идешь в дом Божий» (Еккл. 4, 17); и еще: «Прежде, чем начнешь молиться, приготовь себя» (Сир. 18, 23), отправлению этой тайны предшествует некоторая подготовка, чтобы мы могли достойно исполнить то, что за ней последует. Первая часть этой подготовки – божественное славословие,

предлагаемое во «Входной», согласно сказанному [в Писании]: «Кто приносит в жертву хвалу – тот чтит Меня, и кто наблюдает за путем своим – тому явлю Я спасение Божие» (Пс. 49, 23). Оно состоит главным образом из псалмов, или, по крайней мере, поется с псалмами, поскольку, как говорит Дионисий, «псалмы заключают в себе все, что содержится в Священном Писании, посредством хвалы»[5].

Вторая часть связана с осознанием нашего нынешнего бедственного положения, и потому мы молим о милосердии, трижды обращаясь к Лицу Отца: «Господи, помилуй», трижды обращаясь к Лицу Сына: «Христе, помилуй», трижды обращаясь к Лицу Святого Духа: «Господи, помилуй», ища защиты от троякого бедствия: неведенья, греха и наказания, и выражая этим «триипостасность» божественных Лиц.

Третья часть напоминает о небесной славе, обладать которой мы чаем по окончании этой бедственной жизни, словами: «Слава в вышних Богу», которые поются в праздничные дни при отмечании небесной славы, но опускаются в скорбных служениях при отмечании нашего бедственного состояния.

Четвертая часть содержит молитву, произносимую священником за людей, чтобы они могли удостоиться столь великих тайн.

Во-вторых, этому предшествует наставление верных, поскольку это таинство, как мы уже говорили (78, 3), является «тайной веры». Это наставление направлено к расположению верных, когда чтецы или иподьяконы громко читают в церкви учение пророков и апостолов, после чего хор поет «Гимн», который означает совершенствование жизни, завершающийся пением «аллилуйя», обозначающим духовную радость, или же – в скорбных служениях – «литургическим песнопением», выражающим духовные воздыхания, поскольку то и другое должно следовать из вышеупомянутого наставления. Но «совершенно» люди наставляются учением Христа, содержащимся в Евангелии, которое читается более возвышенными служителями, то есть дьяконами. И поскольку мы верим Христу как божественной Истине, согласно сказанному [в Писании]: «Если же Я говорю истину, – почему вы не верите Мне?» (Ин. 8, 46), по завершении чтения Евангелия поется «Верую», посредством чего люди выражают свое согласие верой с учением Христа (оно поется на празднествах, связанных с его поминанием, например празднествах Христа, девы Марии и апостолов, заложивших основы веры, и в другие подобные дни).

Затем, после того, как люди подготовлены и наставлены, мы переходим к отправлению тайны, которая предлагается как

жертва, а освящается и получается как таинство, и потому вначале идет жертвоприношение, затем – освящение предлагаемой материи и, наконец, принятие.

В отношении жертвоприношения исполняются две вещи, а именно людская хвала в песнопении «дароприношения», выражающая радость приносящих, и молитва священника, просящего о том, чтобы приношение людей было угодным Богу. В связи с этим Давид сказал: «Я от чистого сердца моего пожертвовал все сие, и ныне вижу, что и народ Твой, здесь находящийся, с радостью жертвует Тебе», а затем произнес молитву: «Господи, Боже... сохрани сие навек» (1 Пар. 29, 17, 18).

Далее, что касается освящения, исполняемого сверхъестественной силой, то люди в первую очередь побуждаются к благочестию в «Проскомидии», в которой их призывают «вознести сердца к Господу», и потому по завершении «Проскомидии» люди благочестиво хвалят Божество Христа, говоря вместе с ангелами: «Свят, Свят, Свят», и Его человечество, говоря вместе с детьми: «Благословен Грядущий». В другом месте священник поминает, во-первых, тех, ради кого предлагается эта жертва, а именно всю Церковь, «всех начальствующих» (1 Тим. 2, 2) и, особым образом, тех, «за кого мы приносим Тебе эту жертву хваления и приносящих ее». Во-вторых, он поминает святых, призывая их заступиться за тех, кого он упомянул ранее, когда говорил: «Помяни... и прими...» и так далее. В-третьих, он завершает молитву прошением: «Да будет эта жертва...» и так далее, чтобы жертва была спасительной для тех, за кого она предлагается.

Затем он переходит к самому освящению. Здесь он, во-первых, просит о следствии освящения, когда говорит: «Боже, приношение наше...» и так далее. Во-вторых, он исполняет освящение, используя слова Спасителя, когда говорит: «Накануне...» и так далее. В-третьих, он объясняет свое дерзновение повиновением заповеди Христа, говоря: «И мы... вспоминая...» и так далее. В-четвертых, он просит, чтобы предложенная жертва была угодна Богу, когда говорит: «Милостиво и благосклонно воззри на эти приношения...» и так далее. В-пятых, он просит следствия этой жертвы и таинства: прежде всего, для причащающихся, говоря: «Смиренно молим Тебя»; затем для усопших, которые больше не могут его получать, говоря: «Помяни также, Господи...» и так далее; наконец, для самих предлагающих священников, говоря: «И нам, грешным...» и так далее.

За этим следует акт получения таинства. Прежде всего, люди приуготовляются к причащению, во-первых, общей молитвой паствы, каковая суть молитва Господня, в который мы просим о

том, чтобы нам ежедневно давался хлеб наш насущный, а также частной молитвой священника за людей, начинающейся словами: «Избавь нас, Господи...» и так далее. Во-вторых, люди приуготовляются «Миром», в котором поется: «Агнец Божий...» и так далее, поскольку, как мы уже показали (73, 4; 79, 1), это таинство единства и мира (в мессах по усопшим, в которых жертва предлагается не за этот мир, а за почивших, «Мир» опускается).

Далее происходит принятие таинства, причем первым его принимает священник и только потом предлагает другим, поскольку, по словам Дионисия, призывающий к божественному других сначала должен приобщиться этому сам[6].

Наконец, все отправление мессы завершается благодарением, выражающим радость причастившихся тайне людей (таков смысл пения после причащения), а священник читает благодарственную молитву, как и Христос по завершении вечери с учениками «воспел» (Мф. 26, 30).

Ответ на возражение 1. Освящение происходит только посредством слов Христа, другие же слова, как уже было говорено, добавляются для того, чтобы расположить людей для принятия освященного.

Ответ на возражение 2. Как сказано в последней главе [евангелия от] Иоанна, Господь сказал и сотворил много такого, что не было записано евангелистами (Ин. 21, 25), в том числе и то, что Он возвел очи к небу во время вечери, однако римская Церковь следует этому обычаю как апостольскому. Ведь представляется вполне сообразным, что Он, возводивший очи к небу при воскрешении Лазаря (Ин. 11, 41) и при молитве за учеников (Ин. 17, 1), с куда большим основанием сделал это при столь важном событии, как учреждение этого таинства.

Использование выражения «ядите от него» вместо «ядите» нисколько не изменяет смысла сказанного, тем более что эти слова, как мы уже говорили (78, 1), не являются частью формы. Дополнительное слово «все» хотя и не выражено в евангелиях, однако очевидно, ибо Он сказал: «Если не будете есть плоти Сына Человеческого,... то не будете иметь в себе жизни» (Ин. 6, 53).

Ответ на возражение 3. Евхаристия – это таинство единства всей Церкви, и потому в этом таинстве чаще, чем в других таинствах, должно упоминаться все то, что связано со спасением всей Церкви.

Ответ на возражение 4. Существует двоякое наставление в вере. Первое – для тех, кто получает его впервые, то есть для катехуменов, и такое наставление дается при крещении. Второе суть наставление причастных этому таинству верных и дается

оно в связи с этим таинством. Однако к нему допускаются и катехумены, и неверные. В связи с этим [в книге] «Об освящении» сказано: «Пусть епископ не препятствует никому – ни язычникам, ни еретикам, ни евреям – входить в церковь и слушать слово Божие, доколе не начнется литургия катехуменов», в которой содержится наставление в вере.

Ответ на возражение 5. В этом таинстве требуется большая набожность, чем в других, поскольку в нем находится весь Христос. Кроме того, это таинство нуждается в большей общей набожности, то есть со стороны всех людей, поскольку оно предлагается за всех, а не только за получающих, как это имеет место в других таинствах. В связи с этим Киприан замечает, что «священник, служа Проскомидию, располагает души братьев, говоря: "Вознесем сердца", а люди, отвечающие: "Возносим ко Господу", пусть помнят, что им надлежит думать только о Боге».

Ответ на возражение 6. Как мы уже сказали, в этом таинстве упоминается то, что связано со всей Церковью, и потому кое-что из того, что относится к людям, поется хором; при этом некоторые слова поет только хор, как бы вдохновляя петь вместе с ним всех людей, а некоторые слова петь начинает священник, а люди подхватывают. При этом священник выступает как бы от лица Бога, этим давая понять, что обозначаемое им стало доступно людям благодаря божественному откровению, например вера и небесная слава, по каковой причине священник запевает «Верую» и «Слава в вышних Богу». Другие слова, например учение Старого и Нового Заветов, произносятся служителями, что означает, что это учение было объявлено людям через посредство посланных Богом служителей. Есть и другие слова, которые священник произносит один, а именно те, которые связаны с его личным служением, «чтобы приносить дары и жертвы за грехи» (Евр. 5, 1). Одни из этих слов он произносит громко, а именно те, которые общи священнику и людям, например [слова] «всеобщей молитвы»; другие слова принадлежат только священнику, например [те, которые связаны с] дароприношением и освящением, и потому относящиеся к ним молитвы произносятся священником тихо. Однако в обоих случаях он призывает людей к вниманию, и говорит: «Господь с вами», ожидая в ответ их согласия словом: «Аминь». Поэтому и перед тихими молитвами он громко говорит: «Господь с вами», и завершает: «Во веки веков». А еще священник тихо произносит некоторые слова в память о том, что в отношении страстей Христовых ученики познавали Его только в тайне.

Ответ на возражение 7. Действенности священных слов

может воспрепятствовать намерение священника. В нашей же просьбе Бога сделать то, что, как мы знаем, Он сделает, нет ничего неподобающего – ведь и Христос просил Его о Своем прославлении (Ин. 17, 1, 5).

Однако священник, похоже, просит не столько о том, чтобы исполнилось освящение, сколько о том, чтобы оно принесло нам плод, по каковой причине он добавляет: «Чтобы они стали для нас телом и кровью». Опять же, предшествующие слова: «Молим Тебя: освяти эти дары», по мнению Августина означают: «Дабы мы могли обрести благословение» через посредство благодати, «быть "причтены", то есть могли быть причтены к небесам; "утверждены", то есть утверждены во Христе; "вразумлены", то есть, чтобы мы могли выйти за пределы нашего животного чувства; "приемлемы", то есть, чтобы мы, сами по себе могущие вызвать лишь недовольство, получив благословение, стали приемлемы для Его единородного Сына».

Ответ на возражение 8. Хотя само по себе это таинство превосходней всех ветхозаветных жертв, однако жертвы ветхозаветных людей были особо угодны Богу по причине их благочестия. Поэтому священник просит о том, чтобы эта жертва была принята Богом ввиду благочестия приносящих так же, как были приняты Им ветхозаветные жертвы.

Ответ на возражение 9. Священник не молит о том, чтобы на небеса был вознесен вид таинства или чтобы туда было вознесено истинное тело Христа, которое никогда не прекращает там быть. Его молитва – об обозначаемом в этом таинстве мистическом теле Христа, чтобы предстоящий в божественных тайнах ангел вознес к Богу молитвы священника и людей, согласно сказанному [в Писании]: «И вознесся дым фимиама с молитвами святых от руки ангела пред Бога» (Откр. 8, 4). А Бог «небесного алтаря» означает или торжествующую Церковь, к которой мы молитвенно чаем быть перенесены, или Самого Бога, о причастности Которому мы молимся, поскольку о самом алтаре сказано: «И не всходи по ступеням к жертвеннику Моему» (Исх. 20, 26), то есть не всходи к Троице. А еще под ангелом можно разуметь Самого Христа, Который «великого совета ангел» (Ис. 9, 6), объединяющий Свое мистическое тело с Богом Отцом и торжествующей Церковью.

И самое имя «месса» (missa) произошло от того, что священник посылает (mittit) свои молитвы Богу через ангела, как и люди – через священника. Или, возможно, от того, что Христос – это посланная нам жертва, в связи с чем дьякон в праздничные дни «отпускает» (mittere) людей в конце мессы, говоря: «Ite, missa

est», то есть жертва послана Богу через ангела, так что она может быть принята Богом.

Раздел 5

ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ НАДЛЕЖАЩИМИ ПРОИЗВОДИМЫЕ ПРИ ОТПРАВЛЕНИИ ЭТОГО ТАИНСТВА ДЕЙСТВИЯ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что производимые при отправлении этого таинства действия не являются надлежащими. В самом деле, это таинство принадлежит Новому Завету, что явствует из его формы. Но согласно Новому Завету не должно соблюдать ветхозаветные обряды, такие как очищение водой священников и служителей, когда они приступают к предложению жертвы, в связи с чем читаем: «Пусть Аарон и сыны его омывают из него руки свои и ноги свои; когда они должны входить в скинию собрания... или когда должны приступать к жертвеннику» (Исх. 30, 19, 20). Следовательно, то, что священник должен омыть свои руки при отправлении мессы, является ненадлежащим.

Возражение 2. Далее, Господь наказал Аарону «курить благовонные курения» на жертвеннике, который находился «против крышки, которая на ковчеге откровения» (Исх. 30, 7), и это действие стало частью обрядов Старого Закона. Следовательно, курение ладана священником во время мессы представляется недолжным.

Возражение 3. Далее, исполняемые в церковных таинствах обряды не должны повторяться. Следовательно, многократное повторение священником в этом таинстве крестного знамения является ненадлежащим.

Возражение 4. Далее, апостол сказал: «Без всякого же прекословия меньший благословляется большим» (Евр. 7, 7). Но находящийся в этом таинстве после освящения Христос гораздо больше священника. Следовательно, священнику не подобает после освящения благословлять это таинство и осенять его крестом.

Возражение 5. Далее, ни в одном из церковных таинств не должно делаться что-либо такое, что может показаться нелепым. Но некоторые жесты священника, например, когда он время от времени простирает руки, соединяет их, складывает вместе пальцы и кланяется, кажутся нелепыми. Следовательно, ничего подобного в этом таинстве быть не должно.

Возражение 6. Далее, нелепым представляется также и то, что священник часто обращается к людям и приветствует их.

Следовательно, ничего подобного при отправлении этого таинства быть не должно.

Возражение 7. Далее, апостол считает, что разделение не подобает Христу (1 Кор. 12). Но в этом таинстве по освящении наличествует Христос. Следовательно, священник не должен делить гостию.

Возражение 8. Далее, исполняемые в этом таинстве обряды представляют страсти Христа. Но во время Страстей [целостность] тела Христа была нарушена пятью ранами. Следовательно, тело Христа надлежит преломлять не на три части, а на пять.

Возражение 9. Далее, в этом таинстве все тело Христа освящается отдельно от крови. Следовательно, нельзя смешивать частицы тела с кровью.

Возражение 10. Далее, в этом таинстве тело Христа представлено нам в виде пищи, а Его кровь – в виде питья. Но при отправлении мессы к получаемому телу Христа не добавляют никакой другой телесной пищи. Следовательно, принятие священником после причащения кровью Христа неосвященного вина представляется неуместным.

Возражение 11. Далее, истина должна соответствовать образу. Но о пасхальном агнце, который был образом этого таинства, было предписано, чтобы ничего от него не оставалось до утра. Следовательно, сохранение, а не немедленное использование освященных гостий, представляется неподобающим.

Возражение 12. Кроме того, священник обращается к слушающим мессу в множественном числе, когда говорит: «Господь с вами» и «Возблагодарим Господа». Но обращаться к одному индивиду, особенно если он низшего чина, в множественном числе нелепо. Поэтому отправление священником мессы при наличии у него только одного прислужника представляется недолжным. Следовательно, некоторые из производимых при отправлении этого таинства действий не являются надлежащими.

Этому противоречит церковный обычай, а Церковь заблуждаться не может, поскольку она наставляется Святым Духом.

Отвечаю: как уже было сказано (60, 6), в таинствах наличествует двоякий способ обозначения, [а именно посредством] слов и действий, чтобы благодаря этому обозначение было наиболее совершенным. Затем, при отправлении этого таинства слова используются для того, чтобы указать или на то, что относится к представляемым в этом таинстве страстям Христа, или на то, что относится к обозначаемому в нем мистическому телу Христа, или

на то, что относится к использованию этого таинства, каковое использование должно быть благочестивым и почтительным. И точно так же при отправлении этой тайны что-то делается для представления страстей Христа, что-то – для приуготовления Его мистического тела, а все остальное делается из приличествующего этому таинству благочестия и почитания.

Ответ на возражение 1. Омовение рук при отправлении мессы совершается из почитания этого таинства, причем здесь должно усматривать две причины. Во-первых, ту, что у нас принято прикасаться к ценным вещам чистыми руками, и потому было бы неприлично приступать к столь великому таинству, не очистив руки от грязи. Во-вторых, в связи с тем, что оно обозначает, поскольку, как говорит Дионисий, омовение конечностей или краев обозначает очищение от наималейших грехов, согласно сказанному [в Писании]: «Омытому нужно только ноги умыть» (Ин. 13, 10)[7]. Такое очищение необходимо тому, кто приступает к этому таинству, и оно выражается исповеданием, которое предшествует «Входной» мессы. Кроме того, по словам Дионисия, оно было обозначено омовением священников Старого Закона[8]. Однако Церковь соблюдает этот обряд не потому, что он был предписан Старым Законом, но Церковь установила его потому, что он уместен сам по себе. Поэтому он соблюдается иначе, чем тогда, поскольку омовение ног опускается и омываются только руки, что проще в исполнении и лучше обозначает совершенное очищение (ведь рука – это «орудие орудий»[9], и потому все дела усваиваются рукам, в связи с чем читаем: «Буду омывать в невинности руки мои» (Пс. 25, 6)).

Ответ на возражение 2. Мы используем ладан не потому, что это предписано нам обрядовым установлением Закона, а потому, что это предписано Церковью. И мы используем его не так, как этого требовал Старый Закон. Его использование связано с двумя вещами: во-первых, с почитанием этого таинства, а именно, чтобы благоухание устранило любой имеющийся неприятный запах; во-вторых, чтобы явить следствие благодати, которой Христос был исполнен как благоуханием, согласно сказанному [в Писании]: «Вот, запах от сына моего – как запах от поля полного» (Быт. 27, 27), и которое от Христа делами Его служителей распространяется к верным, согласно сказанному [в Писании] о том, что Он «благоухание познания о Себе распространяет нами во всяком месте» (2 Кор. 2, 14). Поэтому после того, как со всех сторон окурен ладаном алтарь, которым представлен Христос, ладаном в надлежащем порядке кадят на всех.

Ответ на возражение 3. Священник при отправлении мессы

использует крестное знамение для указания на страсти Христа, которые нашли свое завершение на кресте. Но у страстей Христовых было несколько этапов.

Во-первых, было предательство Христа, которое было делом Бога, Иуды и евреев, и оно обозначается троекратным крестным знамением и словами: «Эти дары, эти приношения, эти святые чистые жертвы».

Во-вторых, было предание Христа. Он был предан священникам, книжникам и фарисеям, на что указывает тройное крестное знамение и слова: «Благословен, причтен, утвержден», а еще этим указывается цена, за которую он был предан, а именно тридцать серебряников. Двукратное же знамение, добавляемое при словах: «Чтобы они стали для нас телом и кровью...» и так далее, напоминает нам о том, что предающим был Иуда, а преданным – Христос.

В-третьих, было предзнаменование Страстей во время тайной вечери. Для обозначения этого в третьем месте он крестится дважды: один раз при освящении тела, другой – при освящении крови (каждый раз, когда говорит: «Благословив»).

В-четвертых, были сами страсти Христа. Для обозначения пяти Его ран в четвертом месте наличествует пятикратное крестное знамение со словами: «Чистая жертва, святая жертва, безупречная жертва, святой хлеб вечной жизни и чаша вечного спасения».

В-пятых, распятие тела Христа, пролитие крови и плоды Страстей обозначаются троекратным крестным знамением со словами: «Приносим хлеб жизни и чашу спасения и благодарим Тебя...» и так далее.

В-шестых, представляется троякое моление Христа на кресте: одно – о Своих гонителях, когда Он сказал: «Отче! Прости им»; второе – об избавлении от смерти, когда Он возопил: «Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты Меня оставил?»; третья касается Его вступления в славу, когда Он сказал: «Отче! В руки Твои предаю дух Мой!». Обозначением этого служит троекратное крестное знамение и слова: «Святой, воскресший, благословенный».

В-седьмых, представляются те три часа, от шестого до девятого, которые Он провисел на кресте, обозначая которые мы еще раз совершаем троекратное крестное знамение, говоря: «Через Него, и с Ним, и в Нем».

В-восьмых, отделение Его души от тела обозначается двумя последующими крестными знамениями над чашей.

В-девятых, воскресение в третий день представляется тремя крестными знамениями, сопровождаемыми словами: «Мир Господа нашего да будет всегда с вами».

Короче говоря, освящение этого таинства и причащение этой жертве и плодам зиждутся на силе креста Христова, и потому всякое его упоминание сопровождается крестным знамением священника.

Ответ на возражение 4. После освящения священник совершает крестное знамение не с целью благословения и освящения, а лишь для того, чтобы, как явствует из вышесказанного, призвать к поминанию силы креста и страданий Христа.

Ответ на возражение 5. Действия, исполняемые священником во время мессы, никоим образом не являются нелепыми жестами, поскольку они служат для представления чего-то еще. Так, простертые руки священника обозначают распростертые на кресте руки Христа. Он также поднимает руки во время молитвы, тем самым показывая, что его молитва направлена к Богу за людей, согласно сказанному [в Писании]: «Вознесем сердце наше и руки к Богу, сущему на небесах» (Плач. 3, 41); и еще: «Когда Моисей поднимал руки свои – одолевал Израиль» (Исх. 17, 11). Время от времени он складывает руки и кланяется, молясь ревностно и смиренно, тем самым обозначая приведшие к мукам кротость и покорность Христа. После освящения он прячет свои пальцы, а именно большой и указательный, которыми он касался освященного тела Христа, чтобы не просыпать ни одной из оставшихся на пальцах частиц, и это связано с почитанием этого таинства.

Ответ на возражение 6. Священник пять раз обращается к людям, чтобы обозначить, что Господь в день Своего воскресения явился пять раз, о чем мы уже говорили в трактате о воскресении Христа (55, 3). Приветствует же людей священник семь раз: пять раз, обращаясь к людям, и дважды без обращения, а именно когда говорит: «Господь с вами» перед «Проскомидией» и когда говорит: «Мир Господа нашего да будет всегда с вами», и это обозначает семикратную благодать Святого Духа. Однако когда в праздничные дни служит епископ, он в своем первом приветствии говорит: «Мир вам», каковым по воскресении было приветствие Господа, от лица Которого говорит епископ.

Ответ на возражение 7. Деление гостии обозначает три вещи: во-первых, нарушение целостности тела Христова, которое имело место во время Страстей; во-вторых, различение Его мистического тела в соответствии с различными состояниями; в-третьих, как говорит Дионисий[10], распределение благодати, проистекающей из страстей Христа. Следовательно, эта деление не подразумевает разделения в Христе.

Ответ на возражение 8. Как сказал папа Сергий, и это отражено в «Декреталиях», «тело Господне трояко: часть предложен-

ная и положенная в чашу обозначает воскресшее тело Христа, а именно Самого Христа, Приснодеву и тех святых, кои, возможно, уже пребывают в славе со своими телами. Потребленная часть означает все еще странствующих в этом мире», поскольку при земной жизни они объединяются этим таинством и точно так же терзаются страстями, как их зубы терзают поедаемый ими хлеб. «Часть, сохраненная на алтаре до завершения мессы, является Его телом, скрытым во гробе, поскольку тела святых пребудут в своих гробах до скончания мира», хотя их души находятся или в чистилище, или на небесах. Впрочем, в целях безопасности обряд сохранения одной части на алтаре до завершения мессы больше не соблюдается, что не изменяет, однако, вышеупомянутое значение частей, о чем даже сложили стих:

«Вот гостия преломляется
Что смочено – святым причитается
Что сухо – то знак для живущих;
Остаток – за тех, кто отмаялся».

Однако некоторые говорят, что погруженная в чашу часть обозначает все еще живущих в этом мире, сохраненная вне чаши часть обозначает тех, кто полностью блажен как душой, так и телом, а потребленная часть – всех остальных.

Ответ на возражение 9. Чашей обозначаются две вещи: во-первых, сами представляемые в этом таинстве Страсти, и в этом отношении погруженная в чашу часть обозначает все еще причастных страданиям Христа; во-вторых, предвозвещаемое этим таинством счастье блаженных, и потому те, тела которых уже достигли блаженства, обозначаются погруженной в чашу частью. При этом должно иметь в виду, что погруженную в чашу часть нельзя давать людям для дополнительного причащения, поскольку Христос дал обмакнутый хлеб только предателю Иуде.

Ответ на возражение 10. Вино, будучи влажным, пригодно для омовения, и потому оно принимается для ополаскивания рта после получения этого таинства, чтобы в нем не оставалось никаких крох, и это связано с почитанием таинства. Поэтому установлено, что «священнику после принятия им всего таинства евхаристии надлежит ополоснуть рот вином за исключением тех случаев, когда ему предстоит в тот день отправлять еще одну мессу, чтобы принятие им вина очищения не воспрепятствовало его новому отправлению». По той же причине вином ополаскивают пальцы, которыми он коснулся тела Христа.

Ответ на возражение 11. Истина должна соответствовать образу в некотором отношении, а именно в том, что часть освященной гостии, которой причащаются священники и служители

и даже простые люди, не должна быть сохранена до следующего дня. Поэтому папа Климент I постановил, что «на алтаре должно быть столько гостий, сколько потребно людям; если же сколько-то их останется, то их нельзя сохранять до утра, но пусть духовенство бережно их потребит со страхом и трепетом». Однако коль скоро это таинство, в отличие от пасхального агнца, нужно сообщать ежедневно, то какие-то гостии нужно приберегать для болящих. Поэтому в том же установлении сказано: «Пусть священник всегда держит евхаристию под рукой – ведь если кто занедужит, он сможет сразу его причастить и тот не умрет без причащения».

Ответ на возражение 12. При торжественном отправлении мессы должно присутствовать несколько человек, в связи с чем папа Сотер говорит: «Также постановляем, что никакой священник не должен допускать отправление торжественной мессы, если на ней не присутствуют и не отвечают ему двое других, а сам он является между ними третьим; ибо когда он говорит в множественном числе: "Господь с вами", и еще в Тайнах: "Прошу вас молиться обо мне", им приличествует отвечать на его приветствие». Поэтому ради большей торжественности декретом установлено, что епископ должен совершать торжественный обряд мессы с несколькими помощниками. Однако в случае частных месс достаточно иметь одного прислужника, который представляет весь католический люд, от имени которого он отвечает священнику в множественном числе.

Раздел 6

МОГУТ ЛИ ОТСТУПЛЕНИЯ, ПОДЧАС ИМЕЮЩИЕ МЕСТО ПРИ ОТПРАВЛЕНИИ ЭТОГО ТАИНСТВА, НЕ БЫТЬ НАРУШЕНИЕМ ЦЕРКОВНЫХ УСТАВОВ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что отступления, подчас имеющие место при отправлении этого таинства, с точки зрения соблюдения церковных уставов недопустимы. Так, иногда до или после освящения священник либо умирает, либо сходит с ума, либо его охватывает какая-то другая немощь, препятствующая ему получить таинство и завершить мессу. Следовательно, похоже, что [в таких случаях] невозможно соблюсти церковный устав, согласно которому освящающий священник должен причаститься собственной жертве.

Возражение 2. Далее, иногда перед освящением священник вспоминает о том, что что-то съел или выпил, или о своем смертном грехе, или о своем отлучении, о котором он [почему-то]

забыл. Следовательно, попавший в подобную ситуацию человек обречен на совершение смертного греха, поскольку как бы он ни поступил, он нарушит церковный устав.

Возражение 3. Далее, иногда в освященную чашу падает муха, паук или какое-то другое ядовитое существо. Или же священник вдруг узнает, что некий желающий его смерти злодей поместил в нее яд. И если после этого он пригубит ее, то, кажется, согрешит самоубийством или искушением Бога, а если не пригубит, то согрешит нарушением устава Церкви. Следовательно, этим он ставится в тупик и перед необходимостью согрешить, что представляется неподобающим.

Возражение 4. Далее, иногда по невнимательности прислужника в чашу не добавлена вода, а подчас даже вино, и священнику становится это известным. Следовательно, и в этом случае он ставится в тупик: принять ли тело без крови, тем самым делая жертву неполной, или не принимать ни тела, ни крови.

Возражение 5. Далее, иногда священник забывает, говорил ли он слова освящения или другие слова из тех, которые произносятся при отправлении этого таинства. В таком случае независимо от того, повторит ли он прежде произнесенные им слова в отношении той же самой материи или использует неосвященные хлеб и вино так, как если бы они были освящены, он, похоже, все равно совершит грех.

Возражение 6. Далее, иногда вследствие холода гостия до или после преломления выскальзывает из рук священника в чашу. В таком случае священник оказывается неспособным исполнить обряд Церкви или в отношении преломления, или в отношении того, что в чашу надлежит опускать только ее треть.

Возражение 7. Кроме того, иногда священник или по неосторожности проливает кровь Христа, или выблевывает полученное таинство, или же сохраненные гостии сберегаются столь долго, что либо портятся, либо их изгрызают мыши, либо они пропадают как-то иначе, в каковых случаях оказание должного почитания этому таинству, как этого требуют установления Церкви, не представляется возможным. Поэтому такого рода отступления и опасности не могут не быть нарушением церковных уставов.

Этому противоречит следующее: Церковь, как и Бог, никогда не предписывает невозможного.

Отвечаю: случающиеся подчас в этом таинстве опасности и отступления могут быть разрешены двояко: во-первых, путем заблаговременного предупреждения подобных несчастий; во-

вторых, путем такого обращения с ними, чтобы неправильное становилось правильным или чтобы против них было припасено какое-то средство; в крайнем случае, необходимо раскаяние со стороны того, кто в отношении этого таинства допустил небрежность.

Ответ на возражение 1. Если смертельная или тяжелая болезнь поражает священника до освящения тела и крови Господних, то нет никакой необходимости в том, чтобы его завершал кто-то другой. Если же это происходит после начала освящения, как, например, когда тело уже освящено, а кровь еще нет, или даже после того, как освящено то и другое, то отправление мессы должно быть завершено кем-то другим. В связи с этим декретом [седьмого] Толедского собора установлено: «Если во время мессы при освящении священниками священных тайн их постигнет какая-то хворь, из-за чего они не смогут завершить начатую тайну, то будет прилично, если епископ или другой священник завершит освящение начавшегося служения. Ибо нет ничего более подобающего для завершения начатых тайн, как если освящение будет завершено или начавшим священником, или же его восприемником, поскольку они не могут быть завершены иначе, как только будучи исполнены в совершенном порядке. Ведь все мы одно во Христе, и коль скоро залогом благоприятного совершения тайны служит единство веры, то что может изменить замена лица? Однако то, что мы предлагаем на случай естественной слабости, не должно стать предметом самонадеянного злоупотребления, и никакому служителю или священнику не дозволено оставлять божественные служения незавершенными иначе, как только если он полностью лишится возможности продолжать. Тот же, кто дозволит себе подобное по безрассудству, будет подвергнут осуждению отлучением».

Ответ на возражение 2. При возникновении затруднения в выборе нужно выбирать то, что чревато меньшей опасностью. Но наибольшая опасность в отношении этого таинства исходит со стороны того, что каким-либо образом может воспрепятствовать его завершению, поскольку это есть мерзкое святотатство, тогда как опасность, которая связана с обстоятельствами получателя, является гораздо меньшей. Поэтому если после начала освящения священник вспоминает, что что-то съел или выпил, он все равно должен завершить жертву и принять таинство. И точно так же, если он вспоминает о совершенном грехе, ему надлежит совершить акт покаяния с твердым намерением исповедаться и воздать за него, и тогда он получит таинство не недостойно, а с пользой. То же самое относится и к тому случаю, когда он вспоминает о своем

частичном отлучении, поскольку ему надлежит принять решение о том, что он будет смиренно просить о прощении, и тогда он получит прощение от невидимого Первосвященника Иисуса Христа на время завершения им божественных тайн.

Если же он припомнит что-либо из вышеупомянутого до начала освящения, то, как мне кажется, ему лучше прервать начатую им мессу, особенно в тех случаях, когда он нарушил свой пост или пребывает под отлучением, если только это не обусловит какого-либо пагубного злословия.

Ответ на возражение 3. Если в чашу падает муха или паук, или обнаруживается, что вино отравлено, до освящения, то его нужно вылить и после очищения чаши наполнить ее новым вином для освящения. При обнаружении чего-либо из упомянутого после освящения надлежит делать следующее. Насекомое должно быть осторожно вынуто и вымыто, затем сожжено, а «очищенный» пепел нужно поместить в пресбитерий. Если обнаружится, что вино отравлено, священник никоим образом не должен его ни получать, ни предлагать другим, чтобы животворная чаша не стала причиной смерти, но его надлежит сохранить в подобающем сосуде вместе с другими реликвиями, а чтобы таинство не осталось неполным, он должен налить в чашу другое вино, возобновить мессу с освящения крови и завершить жертву.

Ответ на возражение 4. Если между освящением тела и освящением крови священник узнает об отсутствии вина или воды, он должен сразу же добавить недостающее и освятить. Но если он обнаружит отсутствие воды после слов освящения, то, несмотря на это, он должен продолжать начатое, поскольку, как мы уже показали (74, 7), добавление воды не является для таинства [сущностно] необходимым (хотя тот, кто допустил небрежность, должен понести наказание). Смешивать же воду с освященным вином недопустимо, поскольку, как уже было сказано (77, 8), это обусловило бы порчу части таинства. Если же после слов освящения и перед получением тела священник замечает, что в чашу не было налито вино, тогда, вылив воду, он должен налить [в чашу] вино с водой и вновь приступить к освящению крови. Если же он заметит это после получения тела, то должен использовать другую гостию, которую надлежит освятить вместе с кровью. Я говорю так потому, что если бы он произнес только слова освящения крови, то не был бы соблюден надлежащий порядок освящения, а между тем согласно вышеприведенному установлению Толедского собора жертвы не могут быть завершены иначе, как только будучи исполнены в совершенном порядке. Ведь если он начнет с освящения крови и повторит все последующие слова, то без

наличия уже освященной гостии этого будет недостаточно, поскольку в форме [освящения крови] присутствует то, что должно быть сказано или исполнено в отношении не только крови, но и тела; и потому по завершении он должен снова получить освященную гостию и кровь даже в том случае, если он уже принял находящуюся в чаше воду, поскольку предписание завершения этого таинства важней, чем предписание получения таинства при соблюдении поста, о котором было говорено выше (80, 8).

Ответ на возражение 5. То, что священник бывает подчас не уверен, говорил ли он некоторые из тех слов, которые нужно сказать, не должно его слишком тревожить, поскольку произносящий множество слов человек не всегда помнит все, что он произнес, за исключением тех случаев, когда, произнося их, он обращался к тому, что связано с освящением, поскольку такие слова отпечатлеваются в памяти. Ведь если человек внимателен к тому, что он говорит, то он, даже не придавая значения тому, говорит ли он именно эти вот конкретные слова, вскоре вспомнит, что именно он говорил, поскольку вещи сохраняются в памяти в прошедшем времени.

Если же священнику кажется, что он опустил некоторые из тех слов, которые для этого таинства не являются необходимыми, то, по моему мнению, он должен не повторять их, что изменило бы порядок жертвы, а продолжать службу. Но если он уверен, что что-то опустил в том, что необходимо для таинства, а именно в форме освящения, а форма освящения столь же необходима для таинства, как и материя, то, похоже, ему надлежит поступить так же, как и в вышеупомянутом случае в отношении изъяна в материи, а именно вновь начать с формы освящения и повторить в надлежащем порядке все, что за нею следует, чтобы не изменить порядок жертвы.

Ответ на возражение 6. Преломление освященной гостии и помещение в чашу одной из ее частей обозначает мистическое тело подобно тому, как подмешивание воды обозначает людей, и потому опущение того или другого не причиняет такого несовершенства жертвы, которое потребовало бы повторного отправления этого таинства.

Ответ на возражение 7. Согласно положению, основанному на декрете папы Пия I, «если из-за небрежности кровь падает на установленный над землей настил, ее надлежит снять языком, а настил счистить, а если не на настил, то надлежит счистить землю, а то, что счищено, сжечь и пепел поместить в алтаре, а на священника наложить сорокадневную епитимью. Если капля из чаши падает на алтарь, то служитель должен снять каплю губами

и быть подвергнут трехдневной епитимии; если она падает на ткань алтаря и проникает до второй ткани, то на него налагается четырехдневная епитимия; если она проникает до третьей, то на него налагается девятидневная епитимия; если до четвертой, то – двадцатидневная епитимия. И пусть полотна алтаря, которых коснулась капля, будут троекратно омыты священником, держащим под ними чашу, а принятая в нее вода пусть будет помещена у алтаря». Также ее может выпить служитель, если это не вызовет у него тошноты. Некоторые идут еще дальше и отрезают эту часть полотна, сжигают ее и помещают пепел в алтаре или у пресбитерия. Положение продолжается цитатой из уложения о наказаниях священника Беды: «Если из-за пьянства или ненасытности кто-либо выблюет евхаристию, то он, если мирянин, будет подвергнут сорокадневной епитимии, если клирик или монах, дьякон или священник, то – семидесятидневной епитимии, а если епископ, то – девяностодневной. Но если причиной их рвоты окажется недуг, то их епитимия должна быть семидневной». Аналогичное различение проведено и в декрете Арелатского собора, в связи с чем читаем: «Если мышь или какое иное животное вкусит от таинства, то на тех, которые не обеспечили его надлежащего сохранения, должна быть наложена сорокадневная епитимия; на того, кто упустит его в церкви или допустит, что часть его упадет и не будет найдена, должна быть наложена тридцатидневная епитимия». И такой же епитимии, похоже, заслуживает тот священник, из-за небрежения которого гостии испортятся. Во время епитимии наказанный должен поститься и не быть допущен к причастию. Впрочем, с учетом всех обстоятельств и самого человека, упомянутые епитимии могут быть меньшими или большими. И при этом во всех случаях, когда виды остаются неповрежденными, они должны быть почтительно сохранены или использованы, поскольку, как мы уже показали (77, 4), тело Христа пребывает [в таинстве] дотоле, доколе сохраняются виды. Также при возможности то, в чем они были найдены, должно быть сожжено, а пепел помещен в пресбитерий (подобно тому, что надлежит делать со счищенным с престола, о чем уже было сказано).

О ТАИНСТВЕ ПОКАЯНИЯ

Теперь нам надлежит рассмотреть таинство покаяния. Мы исследуем, во-первых, само покаяние; во-вторых, его следствие; в-третьих, его части; в-четвертых, получателей этого таинства; в-пятых, подобающую служителям власть ключей; в-шестых, совершение обряда этого таинства.

Первое исследование будет двояким: [мы рассмотрим] во-первых, покаяние как таинство; во-вторых, покаяние как добродетель.

Под первым заглавием наличествует десять пунктов: 1) является ли покаяние таинством; 2) о присущей ему материи; 3) о его форме; 4) необходимо ли для этого таинства возложение рук; 5) необходимо ли это таинство для спасения; 6) о его отношении к другим таинствам; 7) о его установлении; 8) о его продолжительности; 9) о его непрерывности; 10) о том, может ли оно быть повторено.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПОКАЯНИЕ ТАИНСТВОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что покаяние не является таинством. Ведь сказал же Григорий, что «таинствами являются крещение, конфирмация, а также тело и кровь Христовы; они называются таинствами потому, что божественная сила прикровенно соделывает спасение под покровом телесных вещей». Но ничего подобного в покаянии нет, поскольку в нем не используются телесные вещи, под [покровом] которых сила Божия соделывает наше спасение. Следовательно, покаяние не является таинством.

Возражение 2. Далее, таинства Церкви сообщаются служителями Христа, согласно сказанному [в Писании]: «Каждый должен разуметь нас как служителей Христовых и домостроителей тайн Божиих» (1 Кор. 4, 1). Но покаяния не сообщаются служителями Христа, а внутренне внушаются человеку Богом, согласно сказанному [в Писании]: «Когда я был обращен – я каялся» (Иер. 31, 19). Следовательно, похоже, что покаяние не является таинством.

Возражение 3. Далее, в таинствах, которые рассматривались выше, как явствует из того, что было там сказано (66, 1), есть нечто, что является только таинством, нечто, что является действительностью и таинством, и нечто, что является только

действительностью. Но в покаянии ничего подобного нет. Следовательно, покаяние не является таинством.

Этому противоречит следующее: покаяние, как и крещение, сообщается ради очищения нас от греха, в связи с чем Петр сказал Симону Магу: «Покайся в сем грехе твоем» (Деян. 8, 22). Но мы уже показали (66, 1), что крещение – это таинство. Следовательно, по той же самой причине является таинством и покаяние.

Отвечаю: как говорит Григорий, «таинство состоит в священном акте, посредством которого исполняется нечто такое, что понимается нами как обозначающее святость сообщаемого». Но очевидно, что в покаянии и со стороны кающегося грешника, и со стороны отпускающего священника исполняется нечто такое, что указывает на святость, поскольку кающийся грешник словом и делом обнажает свое сердце, отрекаясь от греха, и точно так же священник словом и делом в отношении кающегося обнаруживает дела прощающего грехи Бога. Отсюда очевидно, что практикуемое Церковью покаяние является таинством.

Ответ на возражение 1. В широком смысле слова под телесными вещами можно понимать также и внешние телесные действия, которые для этого таинства являются тем же, что и вода для крещения или елей для конфирмации. Здесь нужно иметь в виду, что некоторая телесная материя внешне используется в тех таинствах, в которых сообщается превосходящая меру любого человеческого акта исключительная благодать, а именно в крещении, которое сообщает полное отпущение всех грехов в отношении и вины, и наказания, в конфирмации, в которой даруется полнота Святого Духа, в соборовании, в котором сообщается совершенное духовное здоровье, которое как из внешнего начала черпается из добродетели Христа. Поэтому имеющие место в этих таинствах человеческие акты являются не тем, что сущностно необходимо для таинства, а [всего лишь] расположениями к нему. С другой стороны, в тех таинствах, следствия которых соизмеримы с тем или иным человеческим актом, как это имеет место в случае покаяния и брака, чувственный человеческий акт подменяет собою материю. Нечто подобное мы наблюдаем в медицине, поскольку одни лекарства, например пластыри и снадобья, применяются внешне, другими же являются действия желающего исцелиться человека, например определенные упражнения.

Ответ на возражение 2. В содержащих телесную материю таинствах эта материя должна использоваться служителем Церкви, который выступает от лица Христа, тем самым обозначая, что

совершенство действующей в таинствах силы исходит от Христа. Но в таинстве покаяния, как мы уже показали, место материи занимают человеческие акты, каковые акты последуют внутреннему побуждению. Поэтому материя используется не служителем, а внутренне действующим Богом, тогда как служитель дополняет таинство, отпуская грехи покаявшегося.

Ответ на возражение 3. И в покаянии есть нечто, что является только таинством, а именно внешние действия, исполняемые как кающимся грешником, так и отпускающим грехи священником; нечто, что является действительностью и таинством, [а именно] внутреннее раскаяние грешника; а то, что является действительностью, но не таинством, – это отпущение греха. Первое из перечисленного является причиной второго, а первое и второе вместе – причиной третьего.

Раздел 2

ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ ГРЕХИ НАДЛЕЖАЩЕЙ МАТЕРИЕЙ ЭТОГО ТАИНСТВА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что грехи не являются надлежащей материей этого таинства. В самом деле, в других таинствах материя посредством произнесения тех или иных слов освящается, после чего освященное производит следствие таинства. Но грехи освящать нельзя, поскольку они противны следствию таинства, а именно благодати, которая упраздняет грех. Следовательно, грехи не являются надлежащей материей этого таинства.

Возражение 2. Далее, Августин в своей книге «О пользе покаяния» говорит: «Никто не может начать новой жизни, если не раскается в прежней»[1]. Но к прежней жизни относятся не только грехи, но и наказания нынешней жизни. Следовательно, грехи не являются надлежащей материей покаяния.

Возражение 3. Далее, грех является или первородным, или смертным, или простительным. Но таинство покаяния не направлено ни против первородного греха, поскольку он устраняется крещением, ни против смертного греха, поскольку он устраняется исповедью грешника, ни против простительного греха, который устраняется биением в грудь, окроплением святой водой и тому подобным. Следовательно, грехи не являются надлежащей материей покаяния.

Этому противоречат следующие слова апостола: «[Чтобы не оплакивать мне многих, которые согрешили прежде и] не по-

каялись в нечистоте, блудодеянии и непотребстве, какое делали» (2 Кор. 12, 21).

Отвечаю: материя бывает двоякой, а именно ближайшей и отдаленной; так, ближайшей материей статуи является металл, в то время как отдаленной материей – вода. Затем, мы уже говорили (1) о том, что ближайшая материя этого таинства – это акты кающегося, материей каковых актов являются грехи, о которых он сокрушается, которые исповедает и за которые воздает. Таким образом, из этого следует, что грехи являются отдаленной материей покаяния и предметом не одобрения, а отвращения и упразднения.

Ответ на возражение 1. В этом аргументе речь идет о ближайшей материи таинства.

Ответ на возражение 2. Прежняя жизнь, будучи субъектом смерти, является объектом покаяния в отношении не наказания, а связанной с ним вины.

Ответ на возражение 3. В некотором отношении покаяние связано с каждым видом греха, но по-разному. Так, надлежащим образом и по преимуществу покаяние имеет дело с актуальным смертным грехом; надлежащим образом, поскольку в прямом смысле слова мы считаемся раскаивающимися в том, что мы совершили по собственной воле; по преимуществу, поскольку это таинство было учреждено в первую очередь для очищения от смертного греха. Покаяние имеет дело с простительными грехами надлежащим образом в той мере, в какой они совершены по нашей собственной воле, но это не является главной целью его учреждения. Что же касается первородного греха, то покаяние не относится к нему ни по преимуществу, поскольку против него определено не покаяние, а крещение, ни надлежащим образом, поскольку первородный грех совершен не по нашей собственной воле, если только не рассматривать волю Адама как нашу, в каковом смысле апостол говорит: «В нем все согрешили» (Рим. 5, 12). Однако покаяние может иметь дело с первородным грехом, понимаемым расширительно как отвращение к прежним грехам (так в книге «О пользе покаяния» использует этот термин Августин).

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ФОРМОЙ ЭТОГО ТАИНСТВА [СЛОВА]: «Я ОТПУСКАЮ ТЕБЕ ГРЕХИ»?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что [слова]: «Я отпускаю тебе гре-

хи», не являются формой этого таинства. В самом деле, формы таинств зиждутся на учреждении Христа и традиции Церкви. Но нигде не написано о том, что эту форму установил Христос. Не является она и общеупотребительной; так, во время некоторых публичных покаяний в церкви (например, на утрене, вечерне и в Великий четверг) прощение предоставляется не в изъявительном наклонении: «Я отпускаю тебе грехи», а в форме прошения, когда говорится: «Да смилостивится над тобой Господь всемогущий», или: «Господь всемогущий пусть дарует тебе прощение и мир». Следовательно, [слова]: «Я отпускаю тебе грехи», не являются формой этого таинства.

Возражение 2. Далее, по словам папа Льва, прощение Божие не может быть получено без священнических молений, и говорит он это о прощении Богом кающегося. Следовательно, форма этого таинства должна быть просительной.

Возражение 3. Далее, отпустить грех есть то же самое, что и простить грех. Но один только Бог прощает грех, поскольку только он, по словам Августина, внутренне очищает человека от греха. Таким образом, похоже, что только Бог отпускает грех. Следовательно, как священник не говорит: «Я прощаю тебе грехи», точно так же он не должен говорить: «Я отпускаю тебе грехи».

Возражение 4. Далее, помимо власти отпускать грехи Господь дал Своим ученикам власть «врачевать от болезней», «над всякими бесами» и «врачевать... всякую немощь» (Лк. 9, 1; Мф. 10, 1). Но апостолы, исцеляя больного, говорили ему не «я исцеляю тебя», а, как сказал Петр расслабленному, «исцеляет тебя Иисус, Христос!» (Деян. 9, 34). Следовательно, коль скоро священники наделены той властью, которую Христос дал Своим апостолам, то дело представляется так, что они не должны использовать форму: «Я отпускаю тебе грехи», но говорить: «Да отпустит тебе грехи Христос».

Возражение 5. Кроме того, некоторые объясняют эту форму так, что слова «я отпускаю тебе грехи» означают: «Объявляю, что твои грехи будут отпущены». Но ничто не может быть исполнено священником прежде, чем оно будет явлено ему Богом, по каковой причине прежде, чем Петр услышал: «Что свяжешь на земле...» и так далее (Мф. 16, 19), ему было сказано: «Блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, сущий на небесах!» (Мф. 16, 17). Следовательно, если священник, не получив никакого откровения по этому поводу, говорит: «Я отпускаю тебе грехи», то это представляется самонадеянным даже в том случае, если сказанное означает: «Объявляю твои грехи отпущенными».

Этому противоречит следующее: как Господь сказал ученикам: «Идите, научите все народы, крестя их...» и так далее (Мф. 28, 19), точно так же Он сказал Петру: «Что свяжешь на земле...» и так далее (Мф. 16, 19). Но священник, опираясь на власть этих слов Христа, говорит: «Я крещу тебя». Следовательно, на основании той же власти ему надлежит говорить в этом таинстве: «Я отпускаю тебе грехи».

Отвечаю: совершенство вещи усваивается ее форме. Но мы уже показали (1), что это таинство совершенствуется тем, что исполняется священником. Поэтому то, что исходит от кающегося, как слова, так и дела, необходимо должно быть материей этого таинства, тогда как то, что исходит от священника, являет собою форму.

Затем, коль скоро таинства Нового Закона, как было показано выше (62, 1), производят то, что означают, форме таинства приличествует обозначать следствие таинства так, чтобы это сообразовывалось с материей. Поэтому формой крещения является: «Я крещу тебя», а формой конфирмации: «Знаменую тебя крестным знамением и утверждаю тебя помазанием спасения», – ведь эти таинства совершенствуются путем использования их материи, – в то время как в таинстве евхаристии, которое состоит в освящении самой материи, действительность освящения выражается словами: «Сие есть тело Мое».

Но это таинство, а именно таинство покаяния, состоит не в освящении материи и не в использовании освященной материи, а, скорее, в устранении некоторой материи, а именно греха, в той мере, в какой о грехах говорят как о материи покаяния, что было разъяснено нами выше (2). Это устранение священник выражает словами: «Я отпускаю тебе грехи», поскольку грехи – это сдерживающие узы, согласно сказанному [в Писании]: «Беззаконного уловляют собственные беззакония его, и в узах греха своего он содержится» (Прит. 5, 22). Отсюда очевидно, что наиболее приличествующей этому таинству формой является: «Я отпускаю тебе грехи».

Ответ на возражение 1. Эта форма зиждется на словах Христа, сказанных Им Петру: «Что свяжешь на земле...» и так далее (Мф. 16, 19), и именно она используется Церковью во время священного отпущения. Те же отпущения, которые даются публично, являются не таинствами, а молитвами о прощении простительных грехов. Так что при предоставлении священного отпущения использовать слова: «Да смилостивится над тобой Господь всемогущий», или: «Господь всемогущий пусть дарует

тебе прощение и мир», недопустимо, поскольку посредством таких слов священник обозначает не прощение, а просьбу о нем. Вышеупомянутая молитва, однако, предшествует священному отпущению, чтобы убрать все препятствия к священному следствию со стороны кающегося, акты которого в этом таинстве, в отличие от крещения и конфирмации, являются материей.

Ответ на возражение 2. Слова [папы] Льва нужно понимать как сказанные о предшествующей отпущению молитве, но это вовсе не исключает того, что священник произносит слова отпущения.

Ответ на возражение 3. Грехи отпускаются и прощаются властью одного только Бога, священники же делают то и другое исполнительно, поскольку слова священника в этом таинстве, как и в других, действуют как орудия божественной силы. В самом деле, мы уже показали (62, 4; 64, 1), что во всех священных знаках внутренне действует именно божественная сила. Господь выразил то и другое, сказав Петру: «Что свяжешь на земле...» и так далее (Мф. 16, 19), и Своим ученикам: «Кому простите грехи – тому простятся» (Ин. 20, 23). Тем не менее священник говорит: «Я отпускаю тебе грехи», а не: «Я прощаю тебе грехи», поскольку это в большей степени сообразуется со сказанным Господом, выражая власть ключей, посредством которой отпускают священники. Однако коль скоро священник отпускает инструментально, он дополняет [форму] словами, отсылающими к высшей власти Божией, и говорит: «Я отпускаю тебе грехи во имя Отца и Сына и Святого Духа», или силой страстей Христовых, или властью Божией. Но поскольку, в отличие от крещения, эти дополнительные слова не определены Христом, они оставляются на усмотрение священника.

Ответ на возражение 4. Власть [врачевать] была дана апостолам не так, что они сами могли исцелять больных, а так, что больной мог исцелиться по молитве апостолов, тогда как [священная] власть была им дана для инструментального, или исполнительного, делания в таинствах, и потому в священных формах они могли выражать свое собственное действие скорее, чем при врачевании немощей. Впрочем, и в последнем случае они не всегда использовали просительную форму, но иногда – изъявительную или повелительную; так, мы читаем, что Петр сказал хромому: «Что имею, то даю тебе – во имя Иисуса, Христа, Назорея, встань и ходи» (Деян. 3, 6).

Ответ на возражение 5. Сказанное истинно в том смысле, что слова: «Я отпускаю тебе грехи», означают: «Объявляю твои грехи отпущенными». Однако такое объяснение неполно, поскольку

таинства Нового Закона не только обозначают, но и производят обозначаемое. Поэтому как при крещении священник объявляет в соответствии со словом и делом, что человек внутренне омыт, причем не только в обозначающем смысле, но и действенно, точно так же и когда он говорит: «Я отпускаю тебе грехи», то этим объявляет, что человеку будут отпущены грехи не только в обозначающем смысле, но и действенно. Причем он не говорит об этом как о только возможном, потому что это таинство, как и другие таинства Нового Закона, само по себе обладает несомненным следствием производящей силы страстей Христовых, которое, однако, может встретить препятствие со стороны получателя. В связи с этим Августин говорит: «В примирении супругов после искупления совершенного прелюбодеяния нет ничего постыдного или тягостного, поскольку несомненно, что отпущение грехов даруется посредством ключей царства небесного». Следовательно, священнику нет никакой необходимости в каком-то особом откровении, поскольку достаточно общего откровения веры, посредством которого прощаются грехи, и это откровение веры было дано Петру.

Так что гораздо более полным объяснением было бы говорить, что слова: «Я отпускаю тебе грехи», означают: «Я дарую тебе таинство отпущения».

Раздел 4

НЕОБХОДИМО ЛИ ДЛЯ ЭТОГО ТАИНСТВА ВОЗЛОЖЕНИЕ РУК СВЯЩЕННИКА?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что для этого таинства необходимо возложение рук священника. Ведь сказано же [в Писании]: «Возложат руки на больных, и они будут здоровы» (Мк. 16, 18). Но грешники духовно больны и исцеляются благодаря этому таинству. Следовательно, возложение рук в этом таинстве необходимо.

Возражение 2. Далее, в этом таинстве человек обретает Святого Духа, Которого он потерял, по каковой причине от лица кающегося сказано: «Возврати мне радость спасения Твоего и духом владычественным утверди меня» (Пс. 50, 14). Но Святой Дух сообщается посредством возложения рук, в связи с чем читаем о том, что апостолы «возложили руки на них – и они приняли Духа Святого» (Деян. 8, 17); и еще, что «приведены были к Нему дети, чтобы Он возложил на них руки и помолился» (Мф. 19, 13). Следовательно, возложение рук в этом таинстве необходимо.

Возражение 3. Далее, в этом таинстве слова священника не более действенны, чем в других. Но в других таинствах без исполнения служителем тех или иных действий одних его слов недостаточно; так, в крещении священник, говоря: «Я крещу тебя», должен совершить телесное омовение. Следовательно, говоря: «Я отпускаю тебе грехи», священник должен исполнить в отношении кающегося какое-то действие, [а именно] возложить на него руки.

Этому противоречит следующее: когда Господь сказал Петру: «Что свяжешь на земле...» и так далее (Мф. 16, 19), Он не упомянул ни о каком возложении рук. Не упомянул Он об этом и тогда, когда сказал всем апостолам: «Кому простите грехи – тому простятся» (Ин. 20, 23). Следовательно, для этого таинства не требуется никакое возложение рук.

Отвечаю: в таинствах Церкви возложение рук делается для того, чтобы этим обозначить изобилие следствия благодати, поскольку те, на кого возложены руки, соединяются, так сказать, со служителем, который исполнен благодати. Поэтому возложение рук имеет место в таинстве конфирмации, в котором сообщается полнота Святого Духа, и в таинстве ординации, в котором даруется некоторое совершенство власти в отношении божественных тайн, в связи с чем читаем: «Напоминаю тебе возгревать дар Божий, который в тебе чрез мое рукоположение» (2 Тим. 1, 6).

Но таинство покаяния определено не к получению человеком некоторого изобилия благодати, а к устранению его грехов, и потому для этого таинства не требуется никакое возложение рук, как не требуется оно и для крещения, дарующего куда более полное отпущение грехов.

Ответ на возражение 1. Это возложение рук не связано с таинством и предназначено для соделывания чудес, а именно тех, когда прикосновение руки святого устраняет телесную немощь; так, о Господе сказано, что Он, возложив руки, исцелил больных (Мк. 6, 5), и что Он, коснувшись прокаженного, очистил его (Мф. 8, 3).

Ответ на возражение 2. Не всякое получение Святого Духа нуждается в возложении рук (так, при крещении человек получает Святого Духа без какого бы то ни было возложения рук), но возложение рук необходимо для принятия полноты Святого Духа, как это имеет место в случае конфирмации.

Ответ на возражение 3. В тех таинствах, совершенство ко-

торых связано с использованием материи, таких как крещение, конфирмация и соборование, служителю надлежит исполнить некоторое телесное действие в отношении того, кто приемлет таинство. Но это таинство связано с использованием материи не извне, а той, которая принадлежит кающемуся, и потому как в евхаристии священник усовершает таинство путем одного только произнесения слов над материей, точно так же и таинство отпущения усовершается просто словами, которые произносит священник над кающимся при отпущении. Впрочем, если бы со стороны священника и требовалось какое-то телесное действие, то более уместным знаком прощения грехов чрез кровь распятого Христа было бы не возложение рук, а используемое в евхаристии крестное знамение, которое, однако, для этого таинства, как и для евхаристии, не является сущностно необходимым.

Раздел 5

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЭТО ТАИНСТВО НЕОБХОДИМЫМ ДЛЯ СПАСЕНИЯ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что для спасения это таинство не обязательно. Так, глосса на слова [Писания]: «Сеявшие со слезами...» и так далее (Пс. 125, 5), говорит: «Не печалься, ибо наградой твоей добродетели будет мир». Но для покаяния необходима печаль, согласно сказанному [в Писании]: «Печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению» (2 Кор. 7, 10). Следовательно, для спасения достаточно добродетели без покаяния.

Возражение 2. Далее, [в Писании] сказано: «Любовь покрывает все грехи» (Прит. 10, 12), и далее: «Милосердием и правдою очищается грех» (Прит. 16, 6). Но это таинство как раз и предназначено для очищения греха. Следовательно, тот, кто имеет любовь, милосердие и правду, может получить спасение без таинства покаяния.

Возражение 3. Далее, таинства Церкви зиждутся на учреждении Христа. Но в [евангелии от Иоанна] (Ин. 8, 3 – 11) читаем, что женщину, взятую в прелюбодеянии, Христос простил без покаяния. Следовательно, похоже, что для спасения покаяние не обязательно.

Этому противоречат следующие слова Господа: «Если не покаетесь, все так же погибнете» (Лк. 13, 3).

Отвечаю: что-либо может быть необходимым для спасения двояко: во-первых, абсолютно; во-вторых, относительно. Абсолютно необходимым для спасения является то, без чего спасение невозможно, например благодать Христа и таинство крещения, посредством которого человек возрождается во Христе. Что же касается таинства покаяния, то оно необходимо относительно, поскольку оно необходимо не для всех, а только для находящихся в грехе, в связи с чем читаем: «Ты, Господи, Боже праведных, не положил покаяния праведным Аврааму, и Исааку, и Иакову, не согрешившим Тебе» (2 Пар. 37). Но «сделанный грех рождает смерть» (Иак. 1, 15). Следовательно, грешнику для спасения необходимо, чтобы его грех был устранен, чего не может произойти без таинства покаяния, в котором сила страстей Христовых соделывает через посредство отпущения священника и актов кающихся, содействующих благодати в упразднении своего греха. Поэтому, как говорит Августин, «Тот, Кто сотворил тебя без тебя, не оправдает тебя без тебя». Отсюда очевидно, что после согрешения таинство покаяния для спасения необходимо, как необходимо лекарство тому, кто подхватил опасную хворь.

Ответ на возражение 1. В этой глоссе речь идет, конечно же, о человеке, добродетель которого не ослаблена грехом, ибо у такого человека нет никаких оснований для печали. Но когда добродетель утрачивается из-за греха, она не может быть восстановлена без той связанной с покаянием печали, которой человек печалится о содеянном им грехе.

Ответ на возражение 2. Без покаяния любовь, милосердие и правда не избавляют согрешившего человека от греха. В самом деле, любовь обусловливает печаль о проступке, совершенном в отношении друга, побуждая человека своему другу воздать, вера устремляет к оправданию от грехов посредством действующей в таинствах Церкви силы страстей Христовых, а правильно упорядоченная жалость настаивает на том, чтобы человек помог сам себе, раскаиваясь в том несчастном состоянии, в которое вверг его грех, согласно сказанному [в Писании]: «Беззаконие – бесчестие народов» (Прит. 14, 34), в связи с этим читаем: «Жалей душу твою, угождай Богу»[2] (Сир. 30, 24).

Ответ на возражение 3. Христос даровал взятой в прелюбодеянии женщине следствие таинства покаяния, а именно отпущение грехов, без самого таинства покаяния (хотя и не без благодатно содеянного Им в ней внутреннего раскаяния), благодаря обладаемой Им силе «превосходства», о которой мы говорили выше (64, 3).

Раздел 6

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПОКАЯНИЕ ВТОРОЙ ДОСКОЙ ПОСЛЕ КОРАБЛЕКРУШЕНИЯ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что покаяние не является второй доской после кораблекрушения[3]. Так, глосса на слова [Писания]: «О грехе своем они рассказывают открыто, как содомляне» (Ис. 3, 9), говорит: «Второй доской после кораблекрушения является сокрытие грехов». Но покаяние не скрывает грехи, а обнаруживает их. Следовательно, покаяние не является второй доской.

Возражение 2. Далее, основание здания является в нем первым, а не вторым. Но в духовном здании основанием является покаяние, поскольку, как говорит [апостол], оно полагает «основание обращению от мертвых дел» (Евр. 6, 1), по каковой причине оно предшествует даже крещению, согласно сказанному [в Писании]: «Покайтесь, и да крестится каждый из вас» (Деян. 2, 38). Следовательно, покаяние не должно называть второй доской.

Возражение 3. Далее, все таинства – это доски, то есть вспомоществование против греха. Но, как явствует из вышесказанного (65, 1), покаяние среди таинств занимает не второе, а четвертое место. Следовательно, покаяние не должно называть второй доской после кораблекрушения.

Этому противоречат следующие слова Иеронима: «Покаяние есть вторая доска после кораблекрушения».

Отвечаю: то, что является таковым сущностно, по природе предшествует тому, что является таковым акцидентно, поскольку субстанция предшествует акциденции. Затем, некоторые таинства, например крещение, которое является духовным рождением, конфирмация, которая является духовным ростом, евхаристия, которая является духовной пищей, определены к спасению человека сущностно. С другой стороны, покаяние определено к спасению человека акцидентно, поскольку подразумевает наличие некоторого условия, а именно греха. Поэтому если бы человек актуально не грешил, то он не нуждался бы в покаянии, но все равно нуждался бы в крещении, конфирмации и евхаристии подобно тому, как в своей телесной жизни здоровый человек не нуждается в лечении, но все равно нуждается в жизни, рождении, росте и пище.

Поэтому в отношении состояния целостности, которое дарується и сохраняется вышеупомянутыми таинствами, покаяние

занимает второе место, и потому метафорически называется «второй доской после кораблекрушения». В самом деле, как первой помощью мореплавателя является целый корабль, а второй помощью – после того, как корабль потерпел крушение, – является спасительная доска, так и первой помощью в житейском море является то, что человек сохраняет свою целостность, а второй помощью – после того, как он, согрешив, свою целостность утратил, – является ее восстановление посредством покаяния.

Ответ на возражение 1. Сокрытие грехов может иметь место двояко. Во-первых, в самом акте прегрешения. Но хуже грешить явно, чем тайно, как потому, что грех на людях в большей степени связан с неуважением, так и потому, что он может соблазнить других. Поэтому при согрешении сокрытие является своего рода средством, и именно в этом смысле глосса говорит, что «второй доской после кораблекрушения является сокрытие грехов» (не потому, что оно, как и покаяние, устраняет грех, а потому, что делает грех менее тяжким). Во-вторых, сокрытие может иметь место после совершения греха. Такое сокрытие суть пренебрежение к исповеданию греха и противно покаянию; оно является вовсе не второю доской, а чем-то противоположным, в связи с чем читаем: «Скрывающий свои преступления не будет иметь успеха» (Прит. 28, 13).

Ответ на возражение 2. Покаяние не может быть названо просто основанием духовного здания, то есть – первого такого здания, но оно суть основание второго здания, завершением строительства которого является уничтожение греха, поскольку человек на пути своего возвращения к Богу вначале нуждается в покаянии. К тому же в указанном месте апостол говорит об основании духовного учения, а предшествующее крещению покаяние не является таинством покаяния.

Ответ на возражение 3. Три предшествующие покаянию таинства относятся к целому кораблю, то есть к целостному состоянию человека, и в сопоставлении с ними покаяние называют второй доской.

Раздел 7

БЫЛО ЛИ УСТАНОВЛЕНИЕ ЭТОГО ТАИНСТВА В НОВОМ ЗАКОНЕ НАДЛЕЖАЩИМ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что установление этого таинства в Новом Законе не было надлежащим. В самом деле, все, что принадлежит естественному закону, не нуждается в установлении. Но

сожаление о содеянном зле принадлежит естественному закону, поскольку невозможно любить благо, не печалясь о противоположном. Следовательно, установление покаяния в Новом Законе не было надлежащим.

Возражение 2. Далее, то, что наличествовало в Старом Законе, не нужно было устанавливать в Новом. Но в Старом Законе наличествовало покаяние, о чем свидетельствуют слова Господа, сказавшего: «Никто не раскаивается в своем нечестии, никто не говорит: "Что я сделал?"» (Иер. 8, 6). Следовательно, установление покаяния в Новом Законе было ненужным.

Возражение 3. Далее, покаяние, как мы уже показали (6), будучи второй доской, последует крещению. Но Господь, похоже, учредил покаяние прежде крещения, поскольку в начале Своего проповедования он сказал: «Покайтесь – ибо приблизилось царство небесное!» (Мф. 4, 17). Следовательно, установление этого таинства в Новом Законе не было надлежащим.

Возражение 4. Кроме того, таинства Нового Закона были учреждены Христом и, как мы уже говорили (62, 5; 64, 1), действуют посредством Его силы. Но Христос, похоже, не учреждал это таинство, поскольку, в отличие от других установленных Им таинств, Он его не использовал. Следовательно, это таинство не было установлено в Новом Законе надлежащим образом.

Этому противоречат следующие слова Господа: «Так надлежало пострадать Христу, и воскреснуть из мертвых в третий день, и проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах» (Лк. 24, 46, 47).

Отвечаю: как уже было сказано (1), в этом таинстве место материи занимают акты кающихся, в то время как делаемое священником, который действует как служитель Христа, является формальной и завершительной частью таинства. Затем, в других таинствах материя существует прежде [таинства] и предоставляется или природой, как вода, или искусством, как хлеб. То же, что в таинстве надлежит использовать такую-то и такую-то материи, решается посредством установления, тогда как свою форму и силу таинство получает из учреждения Христа, страсти Которого сообщают таинствам силу.

И точно так же материя этого таинства существует прежде [таинства] и предоставляется природой, поскольку человек подвигается к тому, чтобы сожалеть о содеянном им зле, естественным началом разума, но то, что человек приносит покаяние тем или иным способом, связано с божественным учреждением. Поэтому в начале Своего проповедования Господь призывал людей не только

сожалеть, но и «покаяться», тем самым указывая на особый образ необходимых для этого таинства действий. Что же касается обязанностей служителей, то они были установлены Господом, когда Он сказал Петру: «Я дам тебе ключи царства небесного...» и так далее (Мф. 16, 19). После же Своего воскресения Он сообщил о действенности этого таинства и источнике его силы, когда сказал, что покаяние и прощение грехов должно быть проповедано во всех народах (Лк. 24, 47), предварительно напомнив о Своих страстях и воскресении. И так это потому, что действенность этого таинства в отношении отпущения грехов зиждется на силе имени пострадавшего и воскресшего Иисуса Христа.

Отсюда понятно, что это таинство было установлено в Новом Законе надлежащим образом.

Ответ на возражение 1. Согласно естественному закону нужно сожалеть о содеянном зле, печалиться и искать какое-то средство от печали, а также как-то обозначать эту печаль, как это делали ниневитяне, о чем сказано в [книге пророка Ионы] (Иона. 3). Но и в их случае имела место некоторая вера, которую им сообщило проповедование Ионы, поскольку они делали все это в надежде получить прощение от Бога, в связи с чем читаем: «Кто знает, может быть еще Бог умилосердится и отвратит от нас пылающий гнев Свой, и мы не погибнем!» (Иона. 3, 9). Само же покаяние, как и многие другие основанные на естественном законе вещи, о которых мы говорили во второй части (II-I, 91, 4; II-I, 95, 2; II-I, 99), было конкретно определено как установленное божественным законом.

Ответ на возражение 2. Подпадающие под естественный закон вещи были определены в Старом и Новом Законах по-разному – согласно несовершенству Старого и совершенству Нового. Так и покаяние было по-своему установлено в Старом Законе, а именно в отношении печали, которой надлежит быть скорее в сердце, чем во внешних признаках, согласно сказанному в [книге пророка Иоиля]: «Раздирайте сердца ваши, а не одежды ваши» (Иоиль. 2, 13), а также в отношении стремления к средству от печали в том смысле, что нужно исповедать свои грехи, по крайней мере, в целом, перед служителями Бога. Поэтому было сказано Господом: «Если кто... по неведению... понесет на себе грех, пусть принесет к священнику в жертву повинности овна без порока, по оценке твоей, – и загладит священник проступок его, в чем он преступил по неведению, и прощено будет ему» (Лев. 5, 17, 18), поскольку человек исповедал свой грех священнику уже самим своим приношением за грех. Поэтому [в Писании] сказано: «Скрывающий свои преступления не будет иметь успе-

ха, а кто сознается и оставляет их – тот будет помилован» (Прит. 28, 13). Однако тогда еще не была установлена власть ключей, которая зиждется на страстях Христовых, и потому еще не было определено, что человек должен печалиться о своем грехе ради того, чтобы, исповедавшись и воздав, покориться ключам Церкви в надежде на прощение посредством силы страстей Христа.

Ответ на возражение 3. Если внимательно исследовать сказанное Господом о необходимости крещения (Ин. 3, 3 – 21), то станет очевидным, что Он говорил это до того, как стал проповедовать необходимость покаяния (Мф. 4, 17). В самом деле, Он беседовал с Никодимом о крещении до заключения Иоанна, о котором сказано, что он крестил, позже (Ин. 3, 23, 24), тогда как Его слова о покаянии были сказаны после того, как Иоанн был заключен в темницу.

Впрочем, если Он и наставлял людей приносить покаяние до того, как наставил их принять крещение, то это связано с тем, что перед крещением требуется некоторое покаяние, согласно сказанному Петром: «Покайтесь, и да крестится каждый из вас» (Деян. 2, 38).

Ответ на возражение 4. Мы уже говорили о том (39, 1), что Христос не пользовался установленным Им крещением, а крестился крещением Иоанна, и при этом не использовал [Свое крещение] активно, то есть не отправлял его Сам, поскольку, как сказано, Он «не крестил – а ученики Его» (Ин. 4, 2) (хотя Августин нисколько не сомневается в том, что Своих учеников Он крестил Сам). Что же касается учреждения Им этого таинства, то Ему никоим образом не приличествовало его использовать. Действительно, Ему не о чем было сожалеть, поскольку в Нем не было никакого греха, и не было нужды отправлять это таинство для других, поскольку, как мы показали (5), Он являл Свои милосердие и силу путем сообщения следствия этого таинства без самого таинства. С другой стороны, Он принял и сообщил другим таинство евхаристии – как потому, что пожелал засвидетельствовать превосходство этого таинства, так и потому, что это таинство суть поминание Его страстей, в которых Христос является и священником, и жертвой.

Раздел 8

ДОЛЖНО ЛИ ПОКАЯНИЕ ПРОДОЛЖАТЬСЯ ДО КОНЦА ЖИЗНИ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что покаяние не должно продолжаться до конца жизни. В самом деле, покаяние определено к очищению от греха. Но кающийся сразу же получает прощение своих грехов, согласно сказанному [в Писании]: «И беззаконник, если обратится от всех грехов своих, какие делал... жив будет, не умрет!» (Иез. 18, 21). Следовательно, в дальнейшем продолжении покаяния никакой необходимости нет.

Возражение 2. Далее, покаяние связано с состоянием начинающих. Но человек должен переходить от этого состояния к состоянию подвизающихся, а затем – к состоянию совершенных. Следовательно, человек не должен совершать покаяние до конца своей жизни.

Возражение 3. Далее, человек в этом таинстве обязан соблюдать законы Церкви точно так же, как и в других таинствах. Но продолжительность раскаяния установлена канонами, то есть за такой-то и такой-то грех надлежит приносить покаяние столько-то и столько-то лет. Следовательно, похоже, что покаяние не должно продолжаться до конца жизни.

Этому противоречит следующее: Августин в своей книге, посвященной покаянию[4], говорит: «Что нам остается делать в нынешней жизни, как не постоянно скорбеть? Ибо с прекращением скорби прекращается и раскаяние, а если прекратится раскаяние, то откуда же быть и прощению?».

Отвечаю: покаяние бывает двояким, внутренним и внешним. Посредством внутреннего покаяния человек скорбит о совершенном им грехе, и это покаяние должно продолжаться до конца жизни. Ведь человек всегда должен быть недоволен тем, что согрешил, поскольку если бы он был этим доволен, то уже только поэтому впал бы в прегрешение и утратил бы плод прощения. Но неудовольствие причиняет скорбь в том, кто восприимчив к скорби, каковым является человек в состоянии нынешней жизни, тогда как по окончании нынешней жизни святые уже не будут восприимчивы к скорби, и потому в отношении своих прошлых грехов они будут испытывать неудовольствие без скорби, согласно сказанному [в Писании]: «Прежние скорби будут забыты» (Ис. 65, 16).

Посредством же внешнего покаяния человек являет внешние признаки скорби, исповедает свои грехи перед священником, который освобождает его, и по суду священника воздает за свои грехи. Такое покаяние продолжается не до конца жизни, а только в течение определенного времени по мере греха.

Ответ на возражение 1. Истинное покаяние не только устраняет грехи, но и оберегает человека от будущих грехов. Поэтому хотя в первый же миг истинного покаяния человеку прощаются его прошлые грехи, тем не менее, он должен продолжать свое покаяние, чтобы снова не впасть в грех.

Ответ на возражение 2. Принесение внутреннего и внешнего покаяния связано с состоянием начинающих, а именно тех, которые, так сказать, начинают сызнова из состояния греха. Впрочем, внутреннее покаяние уместно и в случае подвизающихся и совершенных, согласно сказанному [в Писании]: «У которого в сердце стези направлены к Тебе, проходя долиною плача...» (Пс. 83, 6, 7). Поэтому Павел говорит: «Я... недостоин называться апостолом, потому что гнал церковь Божию» (1 Кор. 15, 9).

Ответ на возражение 3. Эти промежутки времени устанавливаются кающимся для исполнения внешнего покаяния.

Раздел 9

МОЖЕТ ЛИ ПОКАЯНИЕ БЫТЬ НЕПРЕРЫВНЫМ?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что покаяние не может быть непрерывным. Ведь сказано же [в Писании]: «Удержи голос твой от рыдания, и глаза твои – от слез» (Иер. 31, 16). Но это было бы невозможно, если бы покаяние, в котором присутствуют рыдания и слезы, было непрерывным. Следовательно, покаяние не может быть непрерывным.

Возражение 2. Далее, человек должен радоваться каждому доброму делу, согласно сказанному [в Писании]: «Служите Господу с веселием» (Пс. 99, 2). Но принесение покаяния – это доброе дело. Поэтому человек должен получать от него удовольствие. Но человек, как разъяснил Философ, не может одновременно испытывать удовольствие и страдание[5]. Поэтому кающийся не может печалиться о своих прошлых греха, что присуще покаянию, непрерывно. Следовательно, покаяние не может быть непрерывным.

Возражение 3. Далее, апостол говорит: «Вам лучше... его», то есть кающегося, «утешить, дабы он не был поглощен чрезмерною печалью» (2 Кор. 2, 7). Но утешение изгоняет присущую покаянию печаль. Следовательно, покаяние не должно быть непрерывным.

Этому противоречит следующее: Августин в своей книге,

посвященной покаянию, говорит: «Печаль при покаянии должна быть непрерывной».

Отвечаю: человек может раскаиваться двояко, актуально и по навыку. Актуальное покаяние человека не может быть непрерывным, поскольку внутренние или внешние акты кающегося необходимо прерываются сном и многим другим, в чем нуждается тело. Но человек также может раскаиваться и по навыку, и таким образом он должен раскаиваться непрерывно – и никогда не делая что-либо противное покаянию, что уничтожило бы расположение по навыку кающегося, и твердо решив, что его прошлые грехи всегда будут вызывать у него отвращение.

Ответ на возражение 1. Рыдания и слезы связаны с актом внешнего покаяния, а такой акт, как мы уже показали (8), не должен ни быть непрерывным, ни продолжаться до конца жизни, в связи с чем [Писание] далее добавляет: «Ибо есть награда за труд твой». Но наградой за труд кающегося является полное отпущение греха и со стороны вины, и со стороны наказания, так что после получения этой награды человеку уже не нужно совершать действия внешнего покаяния, что, впрочем, не означает прекращения непрерывного покаяния, о котором мы говорили выше.

Ответ на возражение 2. Об удовольствии и страдании можно говорить двояко: во-первых, как о страстях чувственного пожелания, и в таком случае одновременно испытывать их никоим образом нельзя, поскольку они полностью противоречат друг другу – как со стороны объекта (если у них один и тот же объект), так и со стороны движения, поскольку удовольствие сопровождается расширением сердца, а страдание – сужением (II-I, 33, 1), и именно их имеет в виду Философ в [приведенном месте] «Этики». Во-вторых, об удовольствии и страдании можно говорить как о простых актах воли, которой что-либо может быть приятно или неприятно. Поэтому они могут противоречить друг другу только со стороны объекта, когда они относятся к одному и тому же объекту в одном и том же отношении. В таком случае удовольствие и страдание нельзя испытывать одновременно, поскольку одно и то же в одном и том же отношении не может быть приятным и неприятным. С другой стороны, если понимаемые таким образом удовольствие и страдание не относятся к одному и тому же объекту в одном и том же отношении, но или относятся к разным объектам, или к одному и тому же объекту в разных отношениях, то в таком случае удовольствие и страдание не противоречат друг другу, и потому ничто не препятствует человеку одновременно испытывать удовольствие и страдание. Так, например, когда мы

видим доброго человека, который терпит лишения, мы радуемся его добродетели и печалимся его лишениям. Так что человек может страдать от своей греховности и одновременно получать удовольствие от своего страдания и от надежды на прощение, а само его страдание может быть предметом удовольствия. Поэтому Августин говорит, что «кающийся должен всегда печалиться и радоваться своей печали».

Впрочем, если бы страдание было полностью несовместимо с удовольствием, то это препятствовало бы продолжительности только актуального покаяния, но никак не покаяния по навыку.

Ответ на возражение 3. Как говорит Философ, добродетель есть некое обладание серединой в страстях[6]. Но та печаль, которая, находясь в чувственном пожелании кающегося, возникает из неудовольствия его воли, является страстью, и потому ее надлежит умерять сообразно добродетели. В самом деле, будучи чрезмерной, она греховна, поскольку приводит к отчаянию, на что указывает апостол, когда говорит: «Дабы он не был поглощен чрезмерною печалью». Следовательно, то утешение, о котором говорит апостол, умеряет печаль, но не уничтожает ее.

Раздел 10

МОЖЕТ ЛИ ТАИНСТВО ПОКАЯНИЯ БЫТЬ ПОВТОРЕНО?

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что таинство покаяния не должно быть повторено. Ведь сказал же апостол, что «невозможно однажды просвещенных, и вкусивших дара небесного, и соделавшихся причастниками Духа Святого... и отпадших, опять обновлять покаянием» (Евр. 6, 4, 6). Но тот, кто покаялся, просвещается и получает дар Святого Духа. Следовательно, согрешивший после своего покаяния не может покаяться вновь.

Возражение 2. Далее, Амвросий говорит: «Справедливо осуждаются те, которые почитают нужным часто приносить покаяние, поскольку таковые злоупотребляют во Христе: если бы они приносили истинное покаяние, то не помышляли бы о его повторении. Ибо как есть одно крещение, так одно и покаяние»[7]. Но крещение не повторяется. Следовательно, не повторяется и покаяние.

Возражение 3. Далее, чудеса, посредством которых Господь исцелял телесные немощи, обозначают исцеление духовных болезней, посредством которого люди избавляются от грехов. Но

нигде не сказано о том, что Господь дважды вернул зрение слепому, или дважды очистил прокаженного, или дважды воскресил умершего. Следовательно, похоже, что Он не дарует прощение грешнику дважды.

Возражение 4. Далее, согласно Григорию, «каяться – значит и оплакивать содеянные грехи, и оплакиваемых не творить»[8]; и Исидор говорит: «Продолжающий делать то, в чем раскаялся, не кающийся, а притворщик». Таким образом, истинно кающийся человек вновь не грешит. Следовательно, покаяние повторено быть не может.

Возражение 5. Далее, покаяние, как и крещение, черпает свою действенность из страстей Христа. Но крещение не повторяется постольку, поскольку Христос претерпел и умер однажды. Следовательно, точно так же не повторяется и покаяние.

Возражение 6. Кроме того, Амвросий, комментируя слова [псалма]: «Молился я Тебе...» и так далее (Пс. 118, 58), говорит: «Простота получения прощения является побуждением к греху». Поэтому если бы через посредство покаяния Бог часто даровал прощение, то, похоже, этим Он побуждал бы человека к греху, то есть, получал бы удовольствие от греха, что противоречит Его благости. Следовательно, покаяние повторено быть не может.

Этому противоречит следующее: человек призывается быть милосердным по примеру божественного милосердия, согласно сказанному [в Писании]: «Будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд!» (Лк. 6, 36). Затем, Господь заповедал Своим ученикам быть милосердными, часто прощая согрешивших против них братьев, в связи с чем читаем о том, что когда Петр спросил: «Сколько раз прощать брату моему, согрешившему против меня? До семи ли раз?», Иисус отвечал: «Не говорю тебе: "До семи!", но: "До седмижды семидесяти раз!"» (Мф. 18, 21, 22). Поэтому и Бог многократно прощает покаявшихся грешников, тем более что Он Сам научил нас молиться: «Прости нам долги наши – как и мы прощаем должникам нашим» (Мф. 6, 12).

Отвечаю: в отношении покаяния многие заблуждались, говоря, что человек не может посредством покаяния вторично получить отпущение своих грехов. Некоторые из них, а именно новатиане, даже осмелились утверждать, что согрешивший после первого покаяния, которое имеет место при крещении, не может быть вторично возрожден покаянием. Были и другие еретики, которые, как пишет Августин [в книге] «Об [истинном и ложном]

покаянии», говорили, что покаяние после крещения полезно, но не многократно, а только единожды.

У этих заблуждений, похоже, есть два источника. Во-первых, непонимание природы истинного покаяния. В самом деле, истинное покаяние нуждается в любви, без которой не устраняется ни один грех, и потому они полагали, что однажды обретенная любовь не может быть утрачена, вследствие чего покаяние, если оно истинно, не нуждается в повторении, поскольку никогда не может быть устранено грехом. Но это [мнение] было опровергнуто нами во второй части (II-II, 24, 11), где мы показали, что однажды обретенная любовь может быть утрачена по причине свободной воли, так что и после истинного покаяния человек может совершить смертный грех. Во-вторых, они ошибались в своей оценке тяжести греха, поскольку полагали, что грех, совершенный человеком после того, как он был прощен, настолько тяжек, что быть прощеным никак не может. При этом их заблуждение простиралось не только на сам грех, который даже после прощения [предшествующего] греха может быть более или менее тяжким, чем тот, что был прощен, но в еще большей степени – на бесконечность божественного милосердия, которое превосходит любое количество и тяжесть грехов, согласно сказанному [в Писании]: «Помилуй меня, Боже, по великой милости Твоей, и по множеству щедрот Твоих изгладь беззакония мои!» (Пс. 50, 3). Поэтому столь предосудительными были слова Каина, сказавшего: «Наказание мое больше, нежели снести можно!» (Быт. 4, 13). И поскольку милосердие Божие дарует прощение покаявшимся грешникам без какого-либо ограничения, [в Писании] сказано: «Безмерна и неисследима милость обетования Твоего, ибо Ты... [кающийся] о злобах человеческих» (2 Пар. 37). Отсюда очевидно, что покаяние может быть многократно повторено.

Ответ на возражение 1. Иные евреи полагали, что человек может быть омыт в купели крещения несколько раз, поскольку их Закон указал им несколько мест для омовения, в которых они имели обыкновение многократно очищать себя от всяческой скверны. В опровержение этого апостол пишет евреям, что «невозможно однажды просвещенных», а именно посредством крещения, «опять обновлять покаянием», а именно во время крещения, которое, как сказано в послании к Титу, является «банею возрождения и обновления Святым Духом» (Тит. 3, 5). При этом он объясняет причину этого, а именно что посредством крещения человек умирает с Христом, в связи с чем далее добавляет: «Когда они снова распинают в себе Сына Божия» (Евр. 6, 6).

Ответ на возражение 2. Амвросий говорит о торжественном

покаянии, которое не повторяется в Церкви, о чем мы поговорим ниже.

Ответ на возражение 3. Как говорит Августин [в своей книге, посвященной покаянию], «в разное время Господь возвратил зрение многим слепым и силу многим расслабленным, на примере столь различных людей показав, когда исцелением человека от проказы, а когда – от слепоты, что одни и те же грехи прощаются многократно. Поэтому, дабы грешник не впал в отчаяние, Он исцелил так много бесноватых и немощных, так много хромых, слепых и расслабленных; поэтому, дабы всякий страшился соединяться с грехом, Он представлен как исцеляющий всякого единожды; поэтому Он объявил Себя врачом, желанным не здоровым, а больным. Но какой врач не знает, как лечить вернувшуюся болезнь? А если человек болеет сотню раз, то и врачу надлежит исцелять его сотню раз; тот же, кто не преуспевает там, где преуспевают другие, является по сравнению с ними дурным врачом».

Ответ на возражение 4. Каяться – значит оплакивать прошлые грехи и, оплакивая их, не совершать оплакиваемые снова ни делом, ни в намерении. Тот же, кто, каясь в содеянном, намеревается опять это делать либо даже актуально совершает тот же или иной вид греха, является не кающимся, а притворщиком. Но если человек впоследствии согрешит – актуально или в своем намерении, – то это не отрицает того, что его прежнее покаяние была действительным, поскольку действительность прежнего акта не уничтожается последующим противоположным ему актом. В самом деле, то, что кто-то сидит, не отрицает того, что прежде он поистине бежал, и точно так же то, что кто-то грешит, не отрицает того, что прежде он поистине покаялся.

Ответ на возражение 5. Крещение получает силу от страстей Христа как духовное возрождение, сопровождаемое духовной смертью прежней жизни. Но «человекам положено однажды умереть» (Евр. 9, 27) и однажды родиться, и потому человек должен креститься единожды. С другой стороны, покаяние получает силу от страстей Христа как духовное врачевание, которое может быть неоднократно повторено.

Ответ на возражение 6. По словам Августина [сказанным им в его книге, посвященной покаянию] «очевидно, что грехи крайне противны Богу и Он всегда готов их истребить, чтобы сотворенное Им не погибло и чтобы любимое Им не было утрачено» из-за отчаяния.

О ПОКАЯНИИ КАК ДОБРОДЕТЕЛИ

Здесь мы исследуем покаяние как добродетель, под каковым заглавием наличествует шесть пунктов: 1) является ли покаяние добродетелью; 2) является ли оно особой добродетелью; 3) к какому виду добродетели оно относится; 4) о его субъекте; 5) о его причине; 6) о его отношении к другим добродетелям.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПОКАЯНИЕ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что покаяние – не добродетель. В самом деле, мы уже показали (65, 1; 84, 1), что покаяние – это таинство, числящееся среди других таинств. Но ни одно из других таинств не является добродетелью. Следовательно, и покаяние – не добродетель.

Возражение 2. Далее, как говорит Философ, «о стыде не приличествует говорить как о добродетели»[1] – как потому, что он является страстью, сопровождаемой телесными изменениями, так и потому, что он не является расположенностью чего-то совершенного, поскольку связан с дурным деянием, которого добродетельный совершать не должен. Но и покаяние точно так же является страстью, сопровождаемой телесными изменениями, а именно слезами, поскольку, по словам Григория, «каяться – значит оплакивать содеянные грехи»[2]. Кроме того, оно связано с дурными деяниями, а именно грехами, которые добродетельный совершать не должен. Следовательно, покаяние – не добродетель.

Возражение 3. Далее, согласно Философу, «добродетельный не предстанет посмешищем»[3]. Но разве не смешно сожалеть о том, что содеяно в прошлом, которое изменить нельзя? Однако именно в этом и состоит покаяние. Следовательно, покаяние – не добродетель.

Этому противоречит следующее: предписания Закона относятся к актам добродетели, поскольку «законодатель желает сделать граждан добродетельными»[4]. Но в божественном Законе есть предписание о покаянии, а именно: «Покайтесь...» и так далее (Мф. 4, 17). Следовательно, покаяние – добродетель.

Отвечаю: как уже было сказано (84, 10), каяться – значит сожалеть о содеянном. Затем, выше мы показали (84, 9), что печаль, или страдание, бывает двоякой. Во-первых, она означает страсть чувственного пожелания, и в этом смысле покаяние является не добродетелью, а страстью. Во-вторых, она означает акт воли и тем самым подразумевает выбор, и если выбор правильный, то этот акт необходимо является актом добродетели. В самом деле, как сказано во второй [книге] «Этики», добродетель является навыком к выбору сообразно правому разуму[5]. Но правому разуму приличествует печалиться об объекте, присущем печали, печалиться так, как должно печалиться, и ради того, ради чего должно печалиться. И все это имеет место в том покаянии, о котором мы ведем речь, поскольку кающийся выражает умеренную печаль о своих прошлых грехах с намерением их устранить. Отсюда понятно, что покаяние, о котором мы ведем речь, является или добродетелью, или актом добродетели.

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано (84, 1; 2), в таинстве покаяния, в отличие от крещения и конфирмации, место материи занимают человеческие акты. Поэтому, коль скоро добродетель является началом действия, покаяние в гораздо большей степени, чем крещение или конфирмация, является или добродетелью, или тем, что сопутствует добродетели.

Ответ на возражение 2. Как уже было замечено, покаяние как страсть не является добродетелью, и именно оно сопровождается телесными изменениями. С другой стороны, оно является добродетелью постольку, поскольку является правильным выбором воли, каковой выбор связан с покаянием, но не со стыдом. В самом деле, стыд относится к дурному деянию как имеющему место в настоящем, тогда как покаяние относится к дурному деянию как имевшему место в прошлом. Но совершенству добродетели противна необходимость иметь дело с актуально существующим дурным деянием, которого нужно стыдиться, тогда как прежде совершенное дурное деяние, в котором нам приличествует раскаиваться, не противно совершенству добродетели, поскольку человек из порочного становится добродетельным.

Ответ на возражение 3. Печалиться о том, что сделано, с намерением сделать это несделанным было бы, действительно, смехотворно. Но намерение кающегося совсем иное, поскольку его печаль является неприятием и осуждением своего прошлого дела и желанием устранить последствия, а именно гнев Божий и долг наказания, и в этом нет ничего смешного.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПОКАЯНИЕ ОСОБОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что покаяние не является особой добродетелью. В самом деле, похоже, что радость от того, что сделано что-то доброе, и печаль от того, что сделано что-то дурное, являются актами одной и той же природы. Но радость от того, что сделано что-то доброе, является не особой добродетелью, а, как доказывает Августин, заслуживающим похвалы чувством, проистекающим из любви[6]. Поэтому апостол говорит, что любовь «не радуется неправде (а сорадуется истине)» (1 Кор. 13, 6). Следовательно, точно так же и покаяние, каковое суть печаль о прошлых грехах, является не особой добродетелью, а проистекающим из любви чувством.

Возражение 2. Далее, у каждой особой добродетели есть своя особая материя, поскольку навыки различаются посредством своих актов, а акты – своих объектов. Но у покаяния нет никакой особой материи, так как его предмет – прошлые грехи – может находиться в любой материи. Следовательно, покаяние не является особой добродетелью.

Возражение 3. Далее, что-либо может быть устранено только своей противоположностью. Но покаяние устраняет все грехи. Следовательно, оно противостоит всем грехам и потому особой добродетелью быть не может.

Этому противоречит следующее: в Законе, как мы уже показали (84, 5), наличествует особое предписание о покаянии.

Отвечаю: как было показано во второй части (II-I, 54, 2), по виду навыки различаются согласно виду их актов, и потому всякий раз, когда у акта наличествует особая причина для того, чтобы быть достойным похвалы, необходимо должен наличествовать и особый навык. Но очевидно, что у акта покаяния есть особая причина для похвалы, поскольку он стремится к уничтожению прошлого греха, рассматриваемого как преступление против Бога, каковая [причина] неприложима ни к какой иной добродетели. Из этого следует, что покаяние – это особая добродетель.

Ответ на возражение 1. Акт может проистекать из любви двояко. Во-первых, как выявление любви, например: любить добро, радоваться ему и печалиться тому, что ему противопо-

ложно, и такой добродетельный акт не нуждается ни в какой иной добродетели, кроме любви. Во-вторых, акт может проистекать из любви как, так сказать, предписанный любовью. И поскольку любовь предписывает все добродетели, определяя их к собственной цели, проистекающий из любви акт может принадлежать какой-то другой особой добродетели. Поэтому если в акте покаяния мы усматриваем просто печаль в связи с прошлым грехом, то он, как и радость в связи с прошлым добрым деянием, непосредственно принадлежит любви, тогда как намерение стремиться уничтожить прошлый грех нуждается в особой добродетели, подчиненной любви.

Ответ на возражение 2. В самом деле, покаяние обладает некоторой общей материей, поскольку касается всех грехов, однако связано оно с особым аспектом, поскольку их исцеление возможно посредством акта человека, содействующего Богу в своем оправдании.

Ответ на возражение 3. Любая особая добродетель устраняет навык к противоположному пороку формально, что подобно тому, как в одном и том же субъекте белизна устраняет черноту. Однако покаяние устраняет каждый грех действенно, приводя к уничтожению грехов в той мере, в какой они при содействии человека могут быть прощены посредством благодати Бога, и потому оно не является общей добродетелью.

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ДОБРОДЕТЕЛЬ ПОКАЯНИЯ ВИДОМ ПРАВОСУДНОСТИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что добродетель покаяния не является видом правосудности. Ведь правосудность, как было показано во второй части (II-I, 61, 2), является не теологической, а нравственной добродетелью. Но дело представляется так, что покаяние – это теологическая добродетель, поскольку его объектом является Бог (ведь оно суть воздаяние Богу, с Которым оно примиряет грешника). Следовательно, похоже, что покаяние не является видом правосудности.

Возражение 2. Далее, правосудность, будучи нравственной добродетелью, блюдет середину. Но покаяние не блюдет середины, а, скорее, стремится к пределу, согласно сказанному [в Писании]: «Сокрушайся, как бы о смерти единственного сына, горько плачь» (Иер. 6, 26). Следовательно, покаяние не является видом правосудности.

Возражение 3. Далее, как сказано в пятой [книге] «Этики», существует два вида права, а именно распределительное и направительное [или заместительное][7]. Но дело представляется так, что покаяние не относится ни к одному из них. Следовательно, похоже, что покаяние не является видом правосудности.

Возражение 4. Кроме того, глосса на слова [Писания]: «Блаженны плачущие ныне» (Лк. 6, 21), говорит: «Рассудительность учит нас скорбеть о земных вещах и радоваться вещам небесным». Но плач является актом покаяния. Следовательно, покаяние является видом рассудительности, а не правосудности.

Этому противоречит следующее: Августин в своей книге, посвященной покаянию, говорит: «Покаяние есть воздаяние скорбящих, карающих себя своим сожалением о содеянном». Но воздаяние является актом правосудности, в связи с чем Туллий говорит, что один из видов правосудности называется карательным. Следовательно, похоже, что покаяние является видом правосудности.

Отвечаю: как уже было сказано (2), покаяние является особой добродетелью не просто потому, что оно скорбит о содеянном зле (для этого было бы достаточно и любви), но и потому, что кающийся скорбит о совершенном им грехе как о преступлении против Бога и ради его исправления. Затем, для того, чтобы исправить совершенное против кого-либо преступление, недостаточно просто прекратить его совершать, но необходимо каким-либо образом возместить другому причиненный ущерб, что подобно возмездию с той только разницей, что возмещает искупающий вину обидчик, а мстит – обиженный. То и другое относится к материи правосудности, поскольку то и другое суть своего рода замещение. Отсюда понятно, что покаяние как добродетель является частью правосудности.

Однако нужно иметь в виду, что, согласно Философу, что-либо может быть правосудным двояко, просто и относительно[8]. Простая правосудность имеет место между равными – ведь правосудность есть своего рода равенство. Он называет ее политическим, или гражданским, правом, поскольку все граждане как непосредственно подчиненные охраняющему их свободу правителю между собою равны. Относительная же правосудность имеет место тогда, когда одна из сторон подчинена другой, как раб подчинен господину, сын – отцу, а жена – мужу. В случае покаяния речь идет именно об этом виде правосудности. Поэтому

ради исправления кающийся обращается за помощью к Богу как раб – к своему господину, согласно сказанному [в Писании]: «Вот, как очи рабов обращены на руку господ их... так очи наши – к Господу, Богу нашему, доколе Он помилует нас» (Пс. 122, 2); как сын – к своему отцу, согласно сказанному [в Писании]: «Отче! Я согрешил против неба и пред тобою» (Лк. 15, 21); и как жена – к своему мужу, согласно сказанному [в Писании]: «"Ты со многими любовниками блудодействовала – и, однако же, возвратись ко Мне", говорит Господь» (Иер. 3, 1).

Ответ на возражение 1. Как сказано в пятой [книге] «Этики», правосудность является добродетелью в отношении другого, а материя правосудности – это не столько тот, кому приличествует правосудность, сколько та вещь, которая является субъектом распределения или замещения[9]. Следовательно, материей покаяния является не Бог, а человеческие акты, которые либо оскорбляют Бога, либо примиряют с Ним, в то время как Бог суть Тот, Кому приличествует правосудность. Отсюда понятно, что покаяние – это не теологическая добродетель – ведь Бог не является ни его материей, ни объектом.

Ответ на возражение 2. Как сказано в пятой [книге] «Этики», серединой правосудности является равенство, которое устанавливается между участвующими в правосудности сторонами[10]. Но, как замечает Философ, иногда, когда налицо превосходство одной из сторон, например, отца над сыном или Бога над человеком, установить совершенное равенство невозможно[11], и потому в таких случаях тот, кто не может установить [равенство] в отношении другого, должен [стараться] делать все, что в его силах. Это, конечно, будет достаточным не просто, а лишь настолько, насколько признается таковым высшей [стороной]. Поэтому середина усваивается избыточности покаяния.

Ответ на возражение 3. Как есть своего рода замещение в случае благодеяния, когда, так сказать, человек благодарит за полученные им блага, точно так же есть и замещение в случае проступка, когда за причиненную другому обиду человек или наказывается против своей воли, что свойственно карательной правосудности, или добровольно воздает, что свойственно покаянию, которое соотносится с личностью грешника так, как карательная правосудность – с личностью судьи. Из этого следует, что то и другое связано с направительной [или заместительной] правосудностью.

Ответ на возражение 4. Хотя само по себе покаяние является видом правосудности, тем не менее, оно некоторым образом включает в себя и то, что касается всех добродетелей. Так, коль

скоро речь идет о правосудности человека в отношении Бога, оно должно быть причастным тому, что связано с теологическими добродетелями, объектом которых является Бог. Поэтому покаяние содержит в себе веру в страсти Христа, посредством которых мы очищаемся от наших грехов, надежду на прощение и относящуюся к горней любви ненависть к пороку. Коль скоро же оно является нравственной добродетелью, то причастно направляющей все нравственные добродетели рассудительности, а в силу самой природы правосудности обладает не только тем, что принадлежит правосудности, но еще и кое-чем из того, что принадлежит благоразумию и мужеству, поскольку объектами направительной правосудности являются и те, которые обусловливают удовольствие и связаны с благоразумием, и те, которые обусловливают страх, который умеряется мужеством. Поэтому правосудности надлежит и воздерживаться от удовольствий, что принадлежит благоразумию, и переносить трудности, что принадлежит мужеству.

Раздел 4

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВОЛЯ НАДЛЕЖАЩИМ СУБЪЕКТОМ ПОКАЯНИЯ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что воля не является надлежащим субъектом покаяния. Ведь покаяние – это вид печали. Но печаль, как и радость, находится в вожделеющей части. Следовательно, покаяние находится в вожделеющей способности.

Возражение 2. Далее, как говорит Августин в своей книге, посвященной покаянию, покаяние является своего рода карой. Но дело представляется так, что кара, похоже, относится к раздражительной способности, поскольку желанием возмездия является гнев. Следовательно, похоже, что покаяние находится в раздражительной части.

Возражение 3. Далее, согласно Философу, надлежащим объектом памяти является прошлое[12]. Но покаяние, как мы уже показали (1), связано с прошлым. Следовательно, субъектом покаяния является память.

Возражение 4. Кроме того, отсутствующее не подвержено воздействию. Но покаяние устраняет грех из всех способностей души. Следовательно, покаяние находится не только в воле, но и в каждой душевной силе.

Этому противоречит следующее: покаяние есть своего рода жертва, согласно сказанному [в Писании]: «Жертва Богу – дух сокрушенный» (Пс. 50, 19). Но предложение жертвы является актом воли, согласно сказанному [в Писании]: «Я свободно принесу Тебе жертву»[13] (Пс. 53, 8). Следовательно, покаяние находится в воле.

Отвечаю: о покаянии можно говорить двояко: во-первых, как о страсти, и в этом смысле оно, будучи своего рода печалью, находится как в своем субъекте в вожделеющей части; во-вторых, как о добродетели, в каковом смысле оно, как показано выше (3), является видом правосудности. Но правосудность, как уже было сказано во второй части (II-I, 56, 6), находится как в своем субъекте в разумном желании, каковым является воля. Отсюда очевидно, что покаяние в той мере, в какой оно суть добродетель, находится как в своем субъекте в воле, а присущим ему актом является намерение исправить то, что было совершено против Бога.

Ответ на возражение 1. В этом аргументе покаяние рассматривается как страсть.

Ответ на возражение 2. Страстное желание покарать другого связано с раздражительностью, а разумное желание покарать себя или другого связано с волей.

Ответ на возражение 3. Память – это способность, которая схватывает прошлое. Но покаяние относится не к схватывающей, а к желающей способности, которая предполагает акт схватывания. Поэтому покаяние, предполагая наличие памяти, находится все же не в ней.

Ответ на возражение 4. Воля, как было показано выше (I, 82, 4; II-I, 9, 1), движет все остальные душевные силы, и потому нет ничего несообразного в том, что покаяние, находясь как в своем субъекте в воле, производит следствие в каждой способности души.

Раздел 5

РОЖДАЕТСЯ ЛИ ПОКАЯНИЕ ИЗ СТРАХА?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что покаяние рождается не из страха. В самом деле, покаяние рождается из неприятия греха. Но мы уже показали (3), что это – свойство любви. Следовательно, покаяние порождает любовь, а не страх.

Возражение 2. Далее, люди побуждаются к покаянию ожи-

данием царства небесного, согласно сказанному [в Писании]: «Покайтесь, ибо приблизилось царство небесное!» (Мф. 3, 2; 4, 17). Но царство небесное является объектом надежды. Следовательно, покаяние проистекает из надежды, а не из страха.

Возражение 3. Далее, страх – это внутренний человеческий акт. Но возникновение в нас раскаяния, похоже, связано не с человеческими делами, а с деятельностью Бога, согласно сказанному [в Писании]: «Когда Ты обратил меня – я каялся»[14] (Иер. 31, 19). Следовательно, покаяние не проистекает из страха.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Как беременная женщина при наступлении родов мучится, вопит от болей своих, так были мы» (Ис. 26, 17), так сказать, в покаянии; а согласно другой версии[15] далее сказано: «От страха Господа мы были беременны, мучились – и рождали дух спасения», то есть, как явствует из предшествующих слов, спасительное покаяние. Следовательно, покаяние проистекает из страха.

Отвечаю: о покаянии можно говорить двояко: во-первых, как о навыке, и в таком случае оно непосредственно всевается Богом без нашей деятельности как основных действователей, хотя и не без нашего соучастия посредством некоторых действий. Во-вторых, можно говорить о покаянии в связи с теми актами, посредством которых мы соучаствуем в деятельности Бога. Первым началом этих актов является деятельность Бога, обращающая сердца, согласно сказанному [в Писании]: «Обрати нас к Тебе, Господи, – и мы обратимся»; вторым – акт веры; третьим – движение рабского страха, которым человек удаляется от греха из-за страха перед наказанием; четвертым – движение надежды, которым человек устремляется к исправлению в надежде на прощение; пятым – движение любви, посредством которого грех становится человеку противен уже не в связи с наказанием, а как таковой; шестым – движение сыновнего страха, посредством которого человек по собственной воле воздает Богу из страха пред Ним.

Отсюда очевидно, что акт покаяния проистекает из рабского страха как из первого движения желания к нему и из сыновнего страха как из своего ближайшего и подобающего начала.

Ответ на возражение 1. Сперва человеку, и в первую очередь – грешнику, грех противен в связи с наказанием, что свойственно рабскому страху, и только потом он становится противен ему потому, что является преступлением против Бога, а также из-за его порочности, что свойственно любви.

Ответ на возражение 2. Когда говорят, что приблизилось царство небесное, то сказанное должно понимать так, что приблизился Царь, Который будет не только вознаграждать, но и наказывать. Поэтому Иоанн Креститель сказал [пожелавшим креститься фарисеям и саддукеям]: «Порождения ехиднины! Кто внушил вам бежать от будущего гнева?» (Мф. 3, 7).

Ответ на возражение 3. Движение страха проистекает из акта Бога, обращающего сердца, в связи с чем читаем: «О, если бы сердце их было у них таково, чтобы бояться Меня» (Вт. 5, 29). Поэтому то, что покаяние проистекает из страха, нисколько не противоречит тому, что оно проистекает из акта Бога, обращающего сердца.

Раздел 6

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПОКАЯНИЕ ПЕРВОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что покаяние является первой добродетелью. Так, глосса на слова [Писания]: «Покайтесь...» и так далее (Мф. 3, 2), говорит: «Первая добродетель есть упразднение ветхого человека и ненависть к греху посредством покаяния».

Возражение 2. Далее, удаление от одного предела, похоже, предшествует приближению к другому. Но все остальные добродетели представляются приближающими к пределу, поскольку все они направляют человека к добрым делам, в то время как покаяние, пожалуй, направляет его к удалению от зла. Следовательно, похоже, что покаяние предшествует всем остальным добродетелям.

Возражение 3. Далее, до покаяния в душе присутствует грех. Но добродетель несовместима с грехом в душе. Следовательно, никакая добродетель не может предшествовать покаянию, которое, будучи первым и устраняя грех, открывает дорогу другим.

Этому противоречит следующее: как мы уже показали (5), покаяние проистекает из веры, надежды и любви. Следовательно, покаяние не является первой добродетелью.

Отвечаю: говоря о добродетелях, мы не рассматриваем временную упорядоченность в отношении навыков. Ведь коль скоро добродетели, как было показано во второй части (II-I, 65, 1), взаимосвязаны, все они начинают присутствовать в душе одно-

временно. Поэтому под предшествованием одних добродетелей другим понимается [предшествование] в порядке природы, каковой порядок зависит от порядка их актов в том смысле, что акт одной добродетели предполагает наличие акта другой. Так, следует утверждать, что даже в порядке времени некоторые заслуживающие похвалы действия, например акты мертвых надежды и веры, а еще акт рабского страха, могут предшествовать акту и навыку к покаянию, тогда как акт и навык к любви совпадает по времени с актом и навыком к покаянию, а также с навыками к другим добродетелям. В самом деле, во второй части мы уже говорили (II-I, 113, 8) о том, что при оправдании нечестивых движение свободной воли в отношении Бога, каковое суть акт оживляемой любовью веры, и движение свободной воли в отношении греха, каковое суть акт покаяния, происходят одновременно. Однако из этих двух актов первый по природе предшествует второму, поскольку акт добродетели покаяния направлен против греха из любви к Богу, и потому первый из упомянутых актов является основанием и причиной второго.

Таким образом, покаяние не является первой добродетелью просто ни в порядке времени, ни в порядке природы, поскольку в порядке природы ей просто предшествуют теологические добродетели. Но все же в некотором отношении оно является первой добродетелью в порядке времени со стороны своего акта, поскольку этот акт является первым при оправдании нечестивых, тогда как в порядке природы другие добродетели, похоже, предшествуют, поскольку то, что естественно, предшествует тому, что акцидентно. В самом деле, другие добродетели представляются необходимыми для человеческого блага по самой своей природе, в то время как покаяние необходимо только при наличии чего-то еще, а именно греха, о чем уже было сказано нами выше (84, 6) при рассмотрении отношения таинства покаяния к другим таинствам.

Ответ на возражение 1. Эту глоссу надлежит понимать в том смысле, что акт покаяния по времени предшествует актам других добродетелей.

Ответ на возражение 2. В последовательных движениях удаление от одного предела предшествует приближению к другому по времени, а также в порядке природы в том случае, когда мы рассматриваем субъект, то есть порядок материальной причины. Но если мы рассматриваем порядок действенных и конечных причин, то первым является приближение к цели, поскольку дей-

ственная причина в первую очередь склоняется к ней; и именно этот порядок по преимуществу имеет место в актах души.

Ответ на возражение 3. Покаяние открывает дорогу другим добродетелям постольку, поскольку оно устраняет грех посредством предшествующих ему в порядке природы добродетелей веры, надежды и любви. Им же оно открывает дорогу так, что они вступают на нее одновременно с ним, поскольку при оправдании нечестивых одновременно с движением свободной воли к Богу и от греха прощается грех и всевается благодать, а с благодатью – и все добродетели, о чем уже было сказано во второй части (II-I, 65, 3, 5).

О СЛЕДСТВИИ ПОКАЯНИЯ В СВЯЗИ С ПРОЩЕНИЕМ СМЕРТНОГО ГРЕХА

Теперь нам предстоит рассмотреть следствие покаяния: во-первых, в связи с прощением смертных грехов; во-вторых, в связи с прощением простительных грехов; в-третьих, в связи с возвращением прощеных грехов; в-четвертых, в связи с восстановлением добродетелей.

Под первым заглавием наличествует шесть пунктов: 1) все ли смертные грехи устраняются покаянием; 2) могут ли они быть устранены без покаяния; 3) может ли один [грех] быть устранен без [устранения] другого; 4) устраняет ли покаяние вину при сохранении долга; 5) сохраняются ли какие-либо остатки греха; 6) является ли устранение греха следствием покаяния как добродетели или [покаяния] как таинства.

Раздел 1

УСТРАНЯЕТ ЛИ ПОКАЯНИЕ ВСЕ ГРЕХИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не все грехи устраняются покаянием. Ведь сказал же апостол, что Исав «не мог переменить мыслей отца, хотя и просил о том со слезами» (Евр. 12, 17), каковые слова глосса разъясняет так, что «покаяние не принесло ему ни прощения, ни благословения». И об Антиохе сказано, что этот «нечестивец молил Господа, уже не миловавшего его» (2 Мак. 9, 13). Следовательно, похоже, что покаяние устраняет не все грехи.

Возражение 2. Далее, Августин говорит, что «столь велико пятно этого его греха (а именно греха человека, который, обретя познание Бога через благодать Христа, противится братской любви и, вооружившись мечем зависти, восстает против самой благодати), что он уже не способен смиренно молиться, хотя его порочная совесть и принуждает его к признанию и исповеданию своего греха»[1]. Следовательно, не всякий грех может быть устранен покаянием.

Возражение 3. Далее, Господь говорит: «Кто скажет на Духа Святого, – не простится ему ни в сем веке, ни в будущем!» (Мф.

12, 32). Следовательно, не всякий грех может быть прощен благодаря покаянию.

Этому противоречат следующие слова Писания: «Все преступления его, какие делал он, не припомнятся ему» (Иез. 18, 22).

Отвечаю: неустранимость греха покаянием возможна в двух случаях: во-первых, когда в грехе невозможно раскаяться; во-вторых, когда покаяние не может изгладить грех. В первом случае грехи демонов и погибших людей не могут быть изглажены покаянием постольку, поскольку воля их утвердилась во зле и грех уже не может вызывать у них неприятия со стороны вины, но – только со стороны наказания, от которого они страдают, вследствие чего некоторым образом раскаиваются, но это [их раскаянье] бесплодно, согласно сказанному [в Писании]: «Раскаиваясь и воздыхая от стеснения духа» (Прем. 5, 3). Поэтому такое покаяние не дает надежды на прощение и обусловливает отчаяние. Однако грех странствующего [в нынешней жизни] не может быть таким, поскольку его воля может склоняться как к доброму, так и к злому. Таким образом, утверждение о том, что в нынешней жизни может случиться такой грех, в котором нельзя раскаяться, является заблуждением: во-первых, потому, что оно означает отрицание свободы воли, во-вторых, потому, что оно умаляет силу благодати, посредством которой сердце любого грешника может быть подвигнуто к раскаянию, согласно сказанному [в Писании]: «Сердце царя – в руке Господа, как потоки вод; куда захочет, Он направляет его» (Прит. 21, 1).

Заблуждаются также и те, которые говорят, что истинное покаяние не может обусловить прощение любого греха. Во-первых, потому, что это противоречит божественному милосердию, а между тем [в Писании] сказано, что Бог «благ и милосерд, долготерпелив и многомилостив, и сожалеет о бедствии» (Иоиль. 2, 13), так что если бы человек пожелал, чтобы был изглажен тот грех, который Бог не желает изгладить, то Бог в некотором смысле был бы преодолен человеком. Во-вторых, потому, что это умаляет силу страстей Христовых, через посредство которых покаяние, как и другие таинства, производит следствие, а между тем [в Писании] сказано, что «Он есть умилостивление за грехи наши (и не только за наши, но и за грехи всего мира)» (1 Ин. 2, 2).

Поэтому нам надлежит просто утверждать, что в нынешней жизни истинное покаяние может изгладить любой грех.

Ответ на возражение 1. Исав не совершил истинного покаяния, что явствует из его слов: «Приближаются дни плача по

отце моем – и я убью Иакова, брата моего!» (Быт. 27, 41). Не раскаялся поистине и Антиох, поскольку он печалился о своем прошлом грехе не потому, что им он нанес оскорбление Богу, а по причине своей телесной болезни.

Ответ на возражение 2. Эти слова Августина должно понимать так: «Столь велико пятно этого его греха, что он уже не способен смиренно молиться», то есть для него это крайне затруднительно, в каковом смысле мы говорим, что человек не способен исцелиться, когда исцелить его очень трудно. Однако это все же возможно силою благодати Божией, которая иногда выводит людей даже «из глубины морской» (Пс. 67, 23).

Ответ на возражение 3. Слово, или хула, на Святого Духа, по мнению Августина, есть окончательная нераскаянность, которая непростительна в целом, поскольку по окончании нынешней жизни грехи не прощаются. Либо же, если под хулой на Святого Духа мы понимаем грех, совершенный по злому умыслу, то это означает или что сама хула на Святого Духа непростительна, то есть ее крайне трудно простить, или что в таком грехе нет ничего, что могло бы послужить основанием для его прощения, или что за такой грех человек подлежит наказанию и в этом мире, и в будущем, что было разъяснено нами во второй части (II-II, 14, 3).

Раздел 2

ВОЗМОЖНО ЛИ ПРОЩЕНИЕ ГРЕХА БЕЗ ПОКАЯНИЯ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что прощение греха без покаяния возможно. В самом деле, Бога властвует над взрослыми не меньше, чем над детьми. Но детям Он прощает грехи без покаяния. Следовательно, Он прощает без покаяния и взрослым.

Возражение 2. Далее, Бог не ограничивает Свою силу таинствами. Но покаяние является таинством. Следовательно, посредством силы Божией грех может быть прощен и без покаяния.

Возражение 3. Далее, Бог милосерднее человека. Но человек иногда прощает другому обиду без покаяния, по каковой причине Господь заповедал нам: «Любите врагов ваших... благотворите ненавидящим вас» (Мф. 5, 44). Следовательно, Бог тем более прощает людям преступления без их раскаяния.

Этому противоречат следующие слова Господа: «Если народ этот... раскается в своих злых делах», которые он делал, «Я тоже раскаюсь в том зле, которое помыслил сделать ему»[2] (Иер. 18, 8);

так что, с другой стороны, если человек «не раскается», то, похоже, и Бог не простит ему его грех.

Отвечаю: если рассматривать покаяние как добродетель, то актуальный смертный грех не может быть прощен без покаяния. Ведь коль скоро грех – это преступление против Бога, то и прощает Он грех точно так же, как прощает совершенное против Себя преступление. Но преступление непосредственно противостоит благодати; так, о человеке говорят как о совершившем преступление против другого постольку, поскольку он лишает этого [человека] его блага. Затем, как было показано во второй части (II-I, 110, 1), различие между благодатью Бога и благодатью человека состоит в том, что последний не обусловливает, а предполагает частичное или [даже] полное наличие в облагодетельствованном истинного или видимого блага, тогда как благодать Бога обусловливает благо облагодетельствованного, поскольку обозначаемая словом «благодать» добрая воля Бога является причиной всего сотворенного блага. Поэтому человек может простить обидчику его преступление против себя без какого бы то ни было изменения воли последнего, а Бог не может простить человеку его преступление без изменения его воли. Далее, преступление связано со смертным грехом тогда, когда человеческая воля отвращается от Бога и обращается к некоторому преходящему благу. Следовательно, для прощения этого преступления против Бога человеческой воле необходимо измениться таким образом, чтобы она обратилась к Богу и отказалась от обращения вышеуказанным способом к чему-то еще вместе с намерением исправления, а то и другое связано с природой покаяния как добродетели. Поэтому никому не может быть прощен его грех без покаяния как добродетели.

А вот таинство покаяния, как уже было сказано (88, 3), совершенствуется посредством отпускающего и обязующего священнического служения, без которого Бог может прощать грехи; так, мы знаем, что Христос простил прелюбодейку (Ин. 8, 11) и еще одну грешницу (Лк. 7, 48), грехи которых, однако, Он не простил без добродетели покаяния, в связи с чем Григорий сказал, что «внутренне привлек ее благодатью», то есть покаянием, «Тот, Кто внешне принял ее с кротостью»[3].

Ответ на возражение 1. В детях присутствует только первородный грех, который, как было разъяснено во второй части (II-I, 82, 1), состоит не в актуальной неупорядоченности воли, а в неупорядоченности природы по навыку, и потому в них прощение греха сопровождается не актуальным изменением, а изменением

навыка, который последует всеванию благодати и добродетелей. С другой стороны, когда речь идет о взрослых, в которых наличествуют актуальные грехи, которые состоят в актуальной неупорядоченности их воли, отпущение грехов даже при крещении невозможно без актуального изменения воли, которое является следствием покаяния.

Ответ на возражение 2. В этом аргументе покаяние рассматривается как таинство.

Ответ на возражение 3. Милосердие Божие превосходит человеческое, и потому оно подвигает волю человека к раскаянию, чего человеческое милосердие сделать не может.

Раздел 3

МОЖЕТ ЛИ ПОСРЕДСТВОМ ПОКАЯНИЯ ОДИН ГРЕХ БЫТЬ ПРОЩЕН БЕЗ [ПРОЩЕНИЯ] ДРУГОГО?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что посредством покаяния один грех может быть прощен без [прощения] другого. Ведь сказано же [в Писании]: «Проливал дождь на один город, а на другой город не проливал дождя, один участок напояем был дождем, а другой, не окропленный дождем, засыхал» (Ам. 4, 7), каковые слова Григорий разъясняет так: «Когда человек, ненавидящий ближнего, избавляется от других пороков, дождь проливается на один участок города, оставляя другую часть засыхать, ибо есть такие люди, которые, избавляясь от одних пороков, еще больше укореняются в других»[4]. Следовательно, посредством покаяния один грех быть прощен без [прощения] другого.

Возражение 2. Далее, Амвросий, комментируя псалом «Блаженны непорочные в пути» (Пс. 118), после разъяснения стиха 136 [«Из глаз моих текут потоки вод»], говорит, что «первым утешением является то, что Бог не забывает о милосердии, вторым – что Он наказывает, поскольку даже при недостатке веры наказание воздает и избавляет». Следовательно, при сохранении греха неверия человек может быть избавлен от некоторого греха.

Возражение 3. Далее, когда несколько вещей не являются необходимо совместными, одна из них может быть устранена без [устранения] другой. Но мы уже показали во второй части (II-I, 73, 1), что грехи не связаны друг с другом и что один грех может существовать без другого. Следовательно, точно так же один грех может быть устранен покаянием без устранения другого.

Возражение 4. Далее, грехи – это долги, о прощении которых мы молимся в молитве Господней, когда говорим: «Прости нам

долги наши...» и так далее. Но человек иногда прощает один долг и не прощает другой. Следовательно, и Бог посредством покаяния прощает один грех без [прощения] другого.

Возражение 5. Кроме того, грехи человека прощаются ему любовью Божией, согласно сказанному [в Писании]: «Любовью вечною Я возлюбил тебя – и потому простер к тебе благоволение» (Иер. 31, 3). Но ничто не препятствует Богу любить человека в одном отношении и гневаться на него в другом (ведь Он любит грешника со стороны его природы и ненавидит со стороны греха). Следовательно, вполне возможно, что Бог посредством покаяния прощает один грех без [прощения] другого.

Этому противоречит следующее: Августин в своей книге, посвященной покаянию, говорит: «Есть немало таких, которые, раскаиваясь в совершенных грехах, делают исключение для того, что доставляет им удовольствие; они забывают, что Господь избавил от дьявола человека, который был одновременно и глух, и нем, чем показал нам, что исцелиться можно только от всех грехов».

Отвечаю: покаяние не может устранить один грех и оставить другой. Во-первых, потому, что грех устраняется благодатью, которая уничтожает преступление против Бога. В связи с этим во второй части (II-I, 109, 7; II-I, 113, 2) мы показали, что никакой грех не может быть прощен без благодати. Но любой смертный грех противен благодати и исключает ее. Поэтому невозможно, чтобы один грех был прощен без [прощения] другого. Во-вторых, потому, что, как было показано выше (2), смертный грех не может быть прощен без истинного покаяния, которому присуще отречение от греха как от того, что противно Богу. Последнее свойственно всем смертным грехам, а между тем одна и та же причина порождает одно и то же следствие. Поэтому человек не может быть поистине кающимся, если он раскаивается в одном грехе и не [раскаивается] в другом. В самом деле, если один частный грех противен ему в первую очередь потому, что он противен любви к Богу (каковое побуждение для истинного раскаяния необходимо), то из этого следует, что он готов раскаяться во всех. Поэтому прощение одного греха посредством покаяния без [прощения] другого невозможно. В-третьих, потому, что это противоречило бы совершенству милосердия Божия, а между тем [в Писании] сказано, что «совершенны дела Его» (Вт. 32, 4), так что кого бы Он ни прощал, Он прощает его всецело. Поэтому Августин [в своей книге, посвященной покаянию] говорит, что «ожидать половины

прощения от Того, Кто Сам есть праведность и справедливость, непочтительно и богохульно».

Ответ на возражение 1. Эти слова Григория относятся не к прощению вины, а к прекращению акта, поскольку подчас человек, которому обычно совершать несколько видов греха, отказывается от одного, но не от другого, что происходит не без помощи Божией, однако не приводит к прощению греха.

Ответ на возражение 2. В этом высказывании Амвросия [слово] «вера» означает не ту веру, посредством которой мы веруем во Христа (ведь сказал же Августин, комментируя слова [Писания]: «Если бы Я не пришел и не говорил им, – то не имели бы греха» (Ин. 15, 22), что этот грех – неверие, «в котором заключены все грехи»), а осознание, поскольку подчас человек получает прощение за неосознанный им грех, когда смиренно претерпевает наказание.

Ответ на возражение 3. Хотя грехи не взаимосвязаны в своем обращении к преходящему благу, однако они взаимосвязаны в своем отвращении от непреложного Блага, что является общим для всех смертных грехов в целом, и в этом смысле они обладают признаком преступления, которое должно быть устранено покаянием.

Ответ на возражение 4. Связанный с внешними вещами долг, например денежный, не противен дружбе, ради которой прощается долг, и потому один долг может быть прощен без [прощения] другого. С другой стороны, долг греха противен дружбе, и потому один грех, или преступление, не прощается без [прощения] другого (ведь кажется нелепым, чтобы кто-либо просил кого-либо простить ему одно преступление, но не другое).

Ответ на возражение 5. Любовь, которой Бог любит человеческую природу, не определяет человека к благу славы, которой лишает человека любой смертный грех. А вот любовь благодати, посредством которой прощается смертный грех, определяет человека к вечной жизни, согласно сказанному [в Писании]: «Благодать Божия – жизнь вечная»[5] (Рим. 6, 23). Следовательно, приведенная аналогия неудачна.

Раздел 4

ОСТАЕТСЯ ЛИ ДОЛГ НАКАЗАНИЯ ПОСЛЕ ПРОЩЕНИЯ ВИНЫ ПОСРЕДСТВОМ ПОКАЯНИЯ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что после прощения вины посред-

ством покаяния никакого долга наказания не остается. В самом деле, по устранении причины устраняется и следствие. Но причиной долга наказания является вина – ведь человек заслуживает наказания постольку, поскольку он виновен в грехе. Следовательно, после прощения греха никакого долга наказания остаться не может.

Возражение 2. Далее, согласно апостолу, дар Христа действеннее греха Адама (Рим. 5). Но человек, совершая грех, навлекает на себя одновременно и вину, и долг наказания. Следовательно, даром благодати одновременно и прощается вина, и отпускается долг наказания.

Возражение 3. Далее, при покаянии прощение грехов производится силой страстей Христа, «Которого Бог предложил в жертву умилостивления в крови Его чрез веру... в прощении грехов, соделанных прежде» (Рим. 3, 25). Но мы уже показали (79, 5), что страсти Христа явились достаточным воздаянием за все грехи. Следовательно, после прощения вины никакого долга наказания не остается.

Этому противоречит следующее: когда кающийся Давид сказал Нафану: «Согрешил я пред Господом», Нафан ответил: «Господь снял с тебя грех твой – ты не умрешь! Но... умрет родившийся у тебя сын» (2 Цар. 12, 13, 14), что, как сказано в том же месте, будет его наказанием за совершенный им грех. Следовательно, после прощения вины долг наказания остается.

Отвечаю: как уже было сказано во второй части (II-I, 87, 4), смертный грех содержит в себе две вещи, а именно отвращение от неизменного Блага и неупорядоченное обращение к благу изменчивому. В той мере, в какой смертный грех отвращает от неизменного Блага, он причиняет долг вечного наказания, поскольку любой грех, совершенный против вечного Блага, заслуживает вечного наказания; в той же, в какой смертный грех неупорядоченно обращает к изменчивому благу, он обусловливает долг некоторого наказания. В самом деле, только наказание может правосудно упорядочить неупорядоченность вины (ведь правосудность устанавливает равенство, и потому тот, кто излишне потворствовал своей воле, должен пострадать от того, что его воле противно, в связи с чем читаем: «Сколько славилась она и роскошествовала, – столько воздайте ей мучений и горестей» (Откр. 18, 7)). Однако коль скоро обращение к изменчивому благу конечно, то в этом отношении грех не причиняет долг вечного наказания. Следовательно, если неупорядоченное обращение

человека к изменчивому благу не сопряжено с отвращением от Бога, как это имеет место в простительных грехах, то оно причиняет долг не вечного, а временного наказания. Поэтому когда вина благодатно прощается, душа, соединяясь благодатью с Богом, перестает уклоняться от Него и вместе с этим устраняется долг наказания, хотя долг некоторого временного наказания все-таки может остаться.

Ответ на возражение 1. Смертный грех и отвращает от Бога, и обращает к сотворенному благу. Затем, во второй части (II-I, 71, 6) мы показали, что отвращение от Бога является его формой, в то время как обращение к сотворенному благу – его материей. Но с устранением формальной части устраняется вид (так, устранение разумности устраняет человеческий вид). Поэтому о смертном грехе говорят, что он прощается уже только потому, что посредством благодати устраняется отвращение ума от Бога, а вместе с ним и долг вечного наказания, но при этом сохраняется материальная часть, а именно неупорядоченное обращение к сотворенному благу, которому соответствует долг временного наказания.

Ответ на возражение 2. Как уже было сказано во второй части (II-I, 109, 7; II-I, 111, 2), благодати приличествует действовать в человеке, оправдывая его от греха, и содействовать человеку в том, чтобы его дело было исполнено надлежаще. Таким образом, прощение вины и долга вечного наказания присуще деятельной благодати, тогда как отпущение долга временного наказания присуще содействующей благодати в той мере, в какой человек, терпеливо снося наказание с помощью божественной благодати, избавляется от долга временного наказания. И как следствие деятельной благодати предшествует следствию содействующей благодати, так и избавление от вины и вечного наказания предшествует полному избавлению от временного наказания (то и другое проистекает из благодати, но первое – только из благодати, а последнее – из благодати и свободной воли).

Ответ на возражение 3. Страстей Христа как таковых достаточно для того, чтобы устранить весь долг наказания, не только вечный, но и временный, и человеку отпускается долг наказания по мере его сопричастности силе страстей Христа. Затем, при крещении человек полностью причащается силе страстей Христа, поскольку посредством воды и Духа Христова он умирает с Ним для греха и возрождается в Нем к новой жизни, и потому при крещении человеку отпускается весь долг наказания. С другой стороны, при покаянии мерой причастности человека силе страстей Христа являются его собственные акты, поскольку, как мы

уже говорили (84, 3), они служат материей покаянию подобно тому, как [материей] крещению служит вода. Поэтому весь долг наказания отпускается не сразу же после первого покаянного акта, каковым актом отпускается вина, а только лишь по совершении всех актов покаяния.

Раздел 5
УСТРАНЯЮТСЯ ЛИ ПРИ ПРОЩЕНИИ СМЕРТНОГО ГРЕХА ОСТАТКИ ГРЕХА?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что при прощении смертного греха все остатки греха устраняются. Так, Августин в своей книге, посвященной покаянию, говорит: «Господь никогда не исцелял кого-либо без полного его избавления – ведь Он полностью исцелил человека в субботу, избавив его тело от всяческой болезни и его душу от всяческой порчи». Но остатки греха являются частью болезни греха. Следовательно, сохранение каких-либо остатков греха после прощения вины представляется невозможным.

Возражение 2. Далее, согласно Дионисию, «добро деятельно, а зло способно на что-нибудь не иначе, как только посредством силы некоторого добра»[6]. Но человек, согрешая, тут же навлекает на себя порчу греха. Следовательно, раскаяние тем более должно позволить ему тут же избавиться от всех остатков греха.

Возражение 3. Далее, дела Божии действеннее [дел] человеческих. Но исполнение добрых человеческих дел устраняет остатки противных им грехов. Следовательно, при отпущении вины, каковое суть дело Божие, они тем более устраняются.

Этому противоречит следующее: мы читаем о том, что слепому, которого исцелил Господь, сначала было возвращено несовершенное зрение, в связи с чем он сказал: «Вижу проходящих людей, как деревья!», и только потом – совершенное, и он «стал видеть все ясно» (Мк. 8, 24, 25). Но исцеление слепого обозначает спасение грешника. Следовательно, после первого отпущения греха, которое восстанавливает духовное зрение грешника, в нем все еще сохраняются некоторые остатки его прошлого греха.

Отвечаю: смертный грех как неупорядоченно обращающий к изменчивому благу производит в душе некоторое расположение или, при частом его повторении, даже навык. Затем, нами уже было упомянуто (4) о том, что вина смертного греха прощается благодатью, устраняющей отвращение ума от Бога. Однако при

устранении благодатью того, что связано с отвращением, то, что связано с неупорядоченным обращением к изменчивому благу, может остаться, поскольку, как было показано выше (4), одно может быть без другого. Поэтому нет никаких оснований утверждать, что после того, как вина прощена, обусловленные предшествующими действиями расположенности, которые называются остатками греха, не могут остаться. Впрочем, если и остаются, то настолько уменьшенными и ослабленными, что уже не владычествуют над человеком и являются, подобно остающейся после крещения «язве вожделения», скорее расположениями, чем навыками.

Ответ на возражение 1. Бог исцеляет всего человека совершенно, но иногда мгновенно, как когда теще Петра было сразу же возвращено совершенное здоровье, так что «она тотчас встала и служила им» (Лк. 4, 39), а иногда постепенно, как в вышеприведенном случае слепого, которому было возвращено зрение. И точно так же иногда Он обращает сердце человека с такою силой, что тот сразу же обретает совершенное духовное здоровье, когда не только прощена вина, но и устранены все остатки греха, как это имело место в случае с Магдалиной (Лк. 7, 37 – 50), а иногда Он вначале прощает вину посредством деятельной благодати, а потом посредством содействующей благодати постепенно устраняет остатки греха.

Ответ на возражение 2. Грех тоже подчас сразу же причиняет слабое расположение как следствие одного акта, а подчас более сильное расположение как следствие множества актов.

Ответ на возражение 3. Один человеческий акт не устраняет все остатки греха, поскольку, как сказано в «Категориях», «плохой человек, совершая добрые поступки, со временем может стать немного лучшим. И если он будет постоянно продолжать действовать подобным образом, то, в конце концов, обретет добродетельное состояние»[7]. Благодать же Божия делает это намного действенней, когда посредством одного, а когда – нескольких актов.

Раздел 6

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СЛЕДСТВИЕМ ПОКАЯНИЯ ПРОЩЕНИЕ ВИНЫ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что прощение вины не является следствием покаяния как добродетели. В самом деле, покаяние считается добродетелью постольку, поскольку оно суть начало

человеческого действия. Но человеческое действие не производит отпущения вины, которое обусловливается деятельной благодатью. Таким образом, выходит, что прощение вины не является следствием покаяния как добродетели.

Возражение 2. Далее, некоторые другие добродетели превосходнее покаяния. Но о прощении греха никто не говорит как о следствии какой-либо другой добродетели. Поэтому оно не является и следствием покаяния как добродетели.

Возражение 3. Далее, никакой грех не может быть прощен иначе, как только силой страстей Христа, согласно сказанному [в Писании]: «Без пролития крови не бывает прощения» (Евр. 9, 22). Но покаяние как таинство, как и другие таинства, производит следствие посредством силы страстей Христа, о чем уже было сказано (62, 5). Поэтому прощение греха является следствием покаяния как таинства, а не как добродетели.

Этому противоречит следующее: причиною вещи в строгом смысле слова является то, без чего она быть не может, поскольку всякое следствие зависит от своей причины. Но прощение греха Богом, как было показано выше (84, 5; 85, 2), возможно без таинства покаяния, а без добродетели покаяния – нет (ведь Бог прощал грехи кающимся и до установления таинств Нового Закона). Поэтому прощение греха в первую очередь является следствием покаяния как добродетели.

Отвечаю: покаяние является добродетелью в той мере, в какой оно суть начало некоторых человеческих действий. Затем, человеческие действия, которые исполнены грешником, являются материальной частью таинства покаяния. Далее, каждое таинство производит свое следствие посредством не только формы, но и материи, поскольку, как уже было сказано (60, 6), то и другое вместе образует одно таинство. Так, при крещении прощение греха происходит посредством силы не только формы, но и материи, а именно воды, хотя по преимуществу – формы, из которой черпает свою силу вода. И точно так же прощение греха является следствием покаяния по преимуществу благодаря власти ключей, которой наделены служители, обеспечивающие, как мы уже говорили (84, 3), формальную часть таинства, а вторичным образом – благодаря тем актам кающихся, которые связаны с добродетелью покаяния, но лишь постольку, поскольку эти акты так или иначе подчинены ключам Церкви. Отсюда понятно, что прощение греха является следствием покаяния как добродетели, но в гораздо большей степени – покаяния как таинства.

Ответ на возражение 1. Следствие деятельной благодати, каковым является оправдание нечестивых, предполагает не только всевание благодати и прощение греха, но также движение свободной воли к Богу, каковое суть акт оживляемой любовью веры, и движение свободной воли против греха, каковое суть акт покаяния. Впрочем, эти человеческие акты в данном случае являются следствиями деятельной благодати и производятся одновременно с прощением греха. Поэтому хотя прощение греха и является следствием деятельной благодати, тем не менее, ему необходимо сопутствует акт добродетели покаяния.

Ответ на возражение 2. Как мы уже говорили (II-I, 113, 4), для оправдания нечестивых необходим не только акт покаяния, но и акт веры. Поэтому прощение греха считается следствием не только добродетели покаяния, но также – и в первую очередь – веры и любви.

Ответ на возражение 3. Акт покаяния как добродетели зависит от страстей Христа посредством его отношения к вере, а также – к ключам Церкви, так что в обоих случаях оно обусловливает прощение греха силой страстей Христа.

Если же понимать этот аргумент в противоположном смысле, то должно ответить, что акт добродетели покаяния необходим для прощения греха как неотделимое следствие благодати, посредством которой, собственно, и прощается грех и которая производит следствие во всех таинствах. Таким образом, из этого следует, что благодать является более возвышенной причиной прощения греха, чем таинство покаяния. Кроме того, нужно напомнить, что, как мы уже говорили (84, 7), таинство покаяния в определенном смысле существовало и согласно Старому Закону, и закону природы.

Вопрос 87

ОБ ОТПУЩЕНИИ ПРОСТИТЕЛЬНОГО ГРЕХА

Далее нам надлежит рассмотреть прощение простительных грехов, под каковым заглавием наличествует четыре пункта: 1) может ли быть прощен простительный грех без покаяния; 2) может ли он быть прощен без всевания благодати; 3) прощаются ли простительные грехи посредством окропления святой водой, благословения епископа, биения себя в грудь, молитвы Господней и тому подобного; 4) может ли быть устранен простительный грех без [устранения] смертного греха.

Раздел 1

МОЖЕТ ЛИ БЫТЬ ПРОЩЕН ПРОСТИТЕЛЬНЫЙ ГРЕХ БЕЗ ПОКАЯНИЯ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что простительный грех может быть прощен без покаяния. Так, нами уже было сказано (84, 10), что свойством истинного покаяния является не только скорбь человека о своих прошлых грехах, но и его намерение избегать их в будущем. Но простительные грехи прощаются без подобного намерения, поскольку очевидно, что человек не может прожить нынешнюю жизнь без совершения простительных грехов. Следовательно, простительные грехи могут быть прощены без покаяния.

Возражение 2. Далее, без актуального неприятия греха покаяние невозможно. Но простительные грехи могут быть устранены без какого-либо их актуального неприятия; так, например, если бы человек был убит во сне ради Христа, то он сразу же попал бы на небо, чего не могло бы быть, если бы сохранились его простительные грехи. Следовательно, простительные грехи могут быть прощены без покаяния.

Возражение 3. Далее, как было показано во второй части (II-II, 24, 10), простительные грехи противны пылу любви. Но одна противоположность устраняется другой. Следовательно, прощение простительных грехов обусловливается пылом любви,

которая может иметь место без актуального неприятия простительного греха.

Этому противоречит следующее: Августин в своей книге, посвященной покаянию, говорит, что «в Церкви раскаянье в простительных грехах происходит ежедневно», что в случае прощения простительных грехов без покаяния было бы бесполезным.

Отвечаю: как уже было сказано (86, 2), прощение греха обусловливается соединением человека с Богом, с Которым его разъединил грех. Но смертный грех разъединяет полностью, а простительный – частично, поскольку в случае смертного греха ум по причине противных любви действий полностью уклоняется от Бога, тогда как в случае греха простительного человеческие расположения обременяются и утрачивают живость в своем стремлении к Богу. Поэтому покаяние устраняет оба вида греха – ведь каждый из них приводит в беспорядок человеческую волю вследствие неупорядоченного обращения к сотворенному благу, и как смертный грех не может быть прощен до тех пор, пока воля остается соединенной с грехом, так не может быть прощен и простительный грех, поскольку при сохранении причины сохраняется и следствие.

Однако для прощения смертного греха требуется более совершенное покаяние, а именно такое, при котором человек обязан, насколько это в его силах, актуально ненавидеть совершенный им смертный грех, то есть он должен стараться помнить и ненавидеть каждый свой смертный грех. Что же касается прощения простительных грехов, то для этого ничего подобного не нужно, хотя и одного неприятия по навыку, которое сопряжено с навыком к любви или с покаянием как добродетелью, тоже недостаточно, поскольку в таком случае простительный грех был бы несовместим с любовью, что очевидно не так. Поэтому требуется некоторое актуальное неприятие, например, когда расположения человека устремляют его к Богу и божественным вещам так, что если что-либо из делаемого им препятствует этому, то оно вызывает у него неприятие и удручает даже в том случае, когда он актуально об этом не думает (чего недостаточно для отпущения смертного греха за исключением тех случаев, когда речь идет о настолько забытых грехах, что о них уже просто не вспомнить).

Ответ на возражение 1. Находящийся в состоянии благодати человек, как было показано выше (II-I, 109, 8), может избегнуть как каждого смертного греха по отдельности, так и всех вообще,

может избегнуть каждого простительного греха по отдельности, но не всех вообще. Поэтому раскаивающийся в смертных грехах человек должен иметь намерение воздерживаться как от каждого, так и от всех смертных грехов, тогда как раскаивающийся в простительных грехах человек должен иметь намерение воздерживаться от каждого [простительного греха], но не от всех, поскольку этому препятствует несовершенство нынешней жизни. Однако он должен хотеть предпринять все меры к тому, чтобы совершать как можно меньше простительных грехов, иначе, если бы он перестал желать подвизаться и устранять то, что препятствует духовному продвижению, а именно простительные грехи, он подверг бы себя опасности отпадения.

Ответ на возражение 2. Нами уже было сказано (66, 11) о том, что смерть ради Христа обретает силу крещения и потому – если воля не прилеплена к греху – очищает от всяческого греха, как простительного, так и смертного.

Ответ на возражение 3. Пыл любви, как было показано выше (79, 4), подразумевает актуальное неприятие простительных грехов.

Раздел 2

НЕОБХОДИМО ЛИ ДЛЯ ОТПУЩЕНИЯ ПРОСТИТЕЛЬНЫХ ГРЕХОВ ВСЕВАНИЕ БЛАГОДАТИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что для отпущения простительных грехов необходимо всевание благодати. В самом деле, следствие не может быть произведено без надлежащей причины. Но надлежащей причиной отпущения грехов является благодать, поскольку грехи человека не прощаются по его собственным заслугам, в связи с чем читаем: «Бог, богатый милостью, по Своей великой любви (которою возлюбил нас), и нас, мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом (благодатью вы спасены!) (Еф. 2, 4, 5). Следовательно, простительные грехи не прощаются без всевания благодати.

Возражение 2. Далее, простительные грехи не прощаются без покаяния. Но в покаянии, как и в других таинствах Нового Закона, всевается благодать. Следовательно, простительные грехи не прощаются без всевания благодати.

Возражение 3. Далее, простительный грех пятнает душу. Но пятно может быть устранено исключительно благодатью, которая

является духовной красотой души. Следовательно, похоже, что простительные грехи не прощаются без всевания благодати.

Этому противоречит следующее: во второй части (II-II, 24, 10) мы показали, что появление простительного греха не уничтожает и не умаляет благодати. Следовательно, для устранения простительного греха всевания благодати не требуется.

Отвечаю: любая вещь устраняется своей противоположностью. Но простительный грех, как уже было сказано (II-I, 88, 1; II-II, 24, 10), не противен ни благодати по навыку, ни любви, а лишь препятствует их акту из-за излишней привязанности человека к сотворенному благу, которая, впрочем, не отвращает его от Бога. Поэтому для устранения простительного греха необходимо не всевание благодати по навыку, а такое движение благодати или любви, которого было бы достаточно для прощения.

Однако коль скоро в тех, кто может использовать свободную волю (а только такие могут иметь простительные грехи), благодать не может быть всеяна иначе, как только при наличии актуального движения свободной воли к Богу и от греха, то им простительные грехи прощаются всякий раз, когда в них вновь всевается благодать.

Ответ на возражение 1. Прощение простительных грехов является следствием благодати со стороны силы вновь производимого благодатью акта, а не со стороны какого-либо вновь всеваемого в душу навыка.

Ответ на возражение 2. Простительный грех, как мы уже показали (1), никогда не прощается без некоторого явного или неявного акта добродетели покаяния, однако он может быть прощен без таинства покаяния, которое, как уже было сказано (86, 2), формально совершенствуется посредством священнического прощения. Таким образом, из этого вовсе не следует, что для прощения простительного греха необходимо всевание благодати (ведь это всевание имеет место в каждом таинстве, но отнюдь не в каждом акте добродетели).

Ответ на возражение 3. Как есть два вида телесного пятна, один из которых является лишенностью чего-то такого, что нужно для красоты, например правильного цвета или надлежащей соразмерности членов, а другой – некоторым препятствием красоте, например грязью или пылью, точно так же и душевное пятно может быть как лишенностью красоты благодати по причине смертного греха, так и последующим простительному греху неупорядоченным

стремлением расположенностей к некоторой преходящей вещи. Поэтому для устранения смертного греха требуется всевание благодати, а для устранения простительного греха необходимо наличие проистекающего из благодати движения, удаляющего неупорядоченную привязанность к преходящей вещи.

Раздел 3

УСТРАНЯЮТСЯ ЛИ ПРОСТИТЕЛЬНЫЕ ГРЕХИ ПОСРЕДСТВОМ ОКРОПЛЕНИЯ СВЯТОЙ ВОДОЙ И ТОМУ ПОДОБНОГО?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что простительные грехи не устраняются посредством окропления святой водой, благословения епископа и тому подобного. В самом деле, мы уже показали (1), что простительные грехи не прощаются без покаяния. Но покаяния как такового достаточно для отпущения простительных грехов. Следовательно, все вышеупомянутое никак не связано с отпущением простительных грехов.

Возражение 2. Далее, все вышеупомянутое равно относится как к одному простительному греху, так и ко всем вместе. Таким образом, если бы что-то из этого обусловливало отпущение некоторого простительного греха, то из этого бы следовало, что вместе с ним отпускались бы все, и что человек, единожды ударив себя в грудь или будучи единожды окроплен святой водой, избавлялся бы от всех своих простительных грехов, что представляется неразумным.

Возражение 3. Далее, простительный грех причиняет долг некоторого, пускай и временного, наказания, в связи с чем читаем, что строящий из «дерева, сена, соломы... сам спасется, но так, как бы из огня» (1 Кор. 3, 12, 15). Но вышеупомянутые вещи, посредством которых, по мнению некоторых, устраняются простительные грехи, никак не связаны с наказанием, а если [и связаны], то совсем чуть-чуть. Следовательно, для полного отпущения простительных грехов их недостаточно.

Этому противоречит следующее: Августин в своей книге «О пользе покаяния» говорит, что «за ежедневные наши грехи мы ударяем себя в грудь и молим: "Прости нам долги наши"»[1]. Выходит, что биение себя в грудь и молитва Господня обусловливают отпущение простительных грехов, и то же самое, похоже, относится к другим вещам.

Отвечаю: как уже было сказано (2), для прощения простительного греха никакого всевания новой благодати не нужно, но достаточно проистекающего из благодати акта, который явно или даже неявно отвращает от этого простительного греха, как, например, когда кто-либо пылко устремляется к Богу. Поэтому есть три причины, по которым некоторые вещи обусловливают отпущение простительных грехов. Во-первых, та, что они предполагают всевание благодати, поскольку, как было показано выше (2), всевание благодати устраняет простительные грехи. Поэтому евхаристия, конфирмация и вообще все без исключения таинства Нового Закона, в которых сообщается благодать, отпускают простительные грехи. Во-вторых, та, что они предполагают движение отвращения от греха, и потому общая исповедь, биение себя в грудь и молитва Господня способствуют отпущению простительных грехов (ведь просим же мы в молитве Господней: «Прости нам долги наши»). В-третьих, та, что они содержат в себе движение почитания Бога и всего божественного, и потому благословение епископа, окропление святой водой, любое священное помазание, молитва в освященной церкви и тому подобное способствуют отпущению простительных грехов.

Ответ на возражение 1. Все это обусловливает отпущение простительных грехов в той мере, в какой склоняет душу к движению покаяния, а именно к явному или неявному отвращению от грехов.

Ответ на возражение 2. Все это, насколько оно имеет отношение к делу, способствует отпущению всех простительных грехов. Однако это отпущение может встретить препятствие со стороны тех простительных грехов, к которым все еще актуально прилеплен ум, что подобно тому, как неискренность подчас препятствует следствию крещения.

Ответ на возражение 3. Посредством вышеупомянутых вещей – как потому, что они являются своего рода воздаянием, так и потому, что они обусловливают движение добродетели любви – простительные грехи устраняются со стороны вины.

Однако посредством чего-либо из упомянутого вся вина наказания устраняется далеко не всегда (ведь в противном бы случае тот, кто полностью свободен от смертного греха, после окропления святой водой тотчас же попадал бы на небеса). Что же касается долга наказания, то он отпускается посредством упомянутого сообразно движению пыла [любви] к Богу, а между тем вызываемый такими вещами пыл может быть большим или меньшим.

Раздел 4

МОЖЕТ ЛИ БЫТЬ УСТРАНЕН ПРОСТИТЕЛЬНЫЙ ГРЕХ БЕЗ [УСТРАНЕНИЯ] СМЕРТНОГО ГРЕХА?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что простительный грех может быть устранен без [устранения] смертного греха. Так, глосса на слова [Писания]: «Кто из вас без греха, – первый брось на нее камень!» (Ин. 8, 7), говорит, что «все эти люди пребывали в состоянии смертного греха, поскольку простительные проступки были прощены им посредством законных обрядов». Следовательно, простительный грех может быть устранен без [устранения] смертного греха.

Возражение 2. Далее, для отпущения простительного греха не требуется никакого всевания благодати, однако для прощения смертного греха оно необходимо. Следовательно, простительный грех может быть устранен без [устранения] смертного греха.

Возражение 3. Далее, простительный грех отличается от смертного греха больше, чем от другого простительного греха. Но мы уже показали (3; 87, 3), что один простительный грех может быть прощен без другого. Следовательно, простительный грех может быть устранен без [устранения] смертного греха.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Истинно говорю тебе – ты не выйдешь оттуда», а именно из темницы, в которую человек ввергнут за смертный грех, «пока не отдашь до последнего кодранта» (Мф. 5, 26), которым обозначен простительный грех. Следовательно, простительный грех не прощается без [прощения] смертного греха.

Отвечаю: как мы уже говорили (86, 3), никакой грех не может быть отпущен иначе, как только силою благодати, поскольку, по словам апостола, лишь по благодати Своей Господь не вменяет человеку греха (Рим. 4, 8), каковые слова, как разъясняет глосса, сказаны о простительном грехе. Но пребывающий в состоянии смертного греха лишен благодати Божией. Следовательно, ему не прощается никакой простительный грех.

Ответ на возражение 1. Те простительные проступки, о которых сказано в приведенном тексте, обозначают несоблюдения и нечистоту, которые имели место у людей с точки зрения Закона.

Ответ на возражение 2. Хотя отпущение простительного греха не нуждается в каком-либо новом всевании благодати по навыку, однако оно нуждается в исполнении некоторого акта благодати, которого в том, кто является субъектом смертного греха, быть не может.

Ответ на возражение 3. Простительный грех не препятствует каждому акту благодати, посредством которого могут быть устранены все простительные грехи, тогда как смертный грех полностью исключает навык к благодати, без которого не может быть отпущен ни смертный, ни простительный грех. Следовательно, приведенная аналогия неудачна.

О ВОЗВРАЩЕНИИ УСТРАНЕННЫХ ПОКАЯНИЕМ ГРЕХОВ

Теперь мы исследуем возвращение устраненных покаянием грехов, под каковым заглавием наличествует четыре пункта: 1) возвращаются ли устраненные покаянием грехи просто в связи с последующим грехом; 2) возвращаются ли некоторые из грехов особым образом из-за неблагодарности; 3) остается ли долг наказания за возвращенные подобным образом грехи таким же; 4) является ли та неблагодарность, из-за которой возвращаются грехи, особым грехом.

Раздел 1

ВОЗВРАЩАЮТСЯ ЛИ ПРОЩЕНЫЕ ПРЕЖДЕ ГРЕХИ ВМЕСТЕ С ПОСЛЕДУЮЩИМ ГРЕХОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что прощеные прежде грехи возвращаются вместе с последующим грехом. Так, по словам Августина, «Господь ясно научает в Евангелии, что отпущенные грехи возвращаются к человеку, в котором нет братской любви, и приводит пример раба, которому хозяин приказывает отдать прежде прощеный ему долг, поскольку тот отказался простить долг своему товарищу»[1]. Но братская любовь уничтожается любым смертным грехом. Таким образом, устраненные покаянием грехи возвращаются вместе с любым последующим смертным грехом.

Возражение 2. Далее, Беда, комментируя слова [из евангелия от] Луки: «Возвращусь в дом мой, откуда вышел» (Лк. 11, 24), говорит: «Этот стих должен повергать нас в трепет, его не истолкуешь иначе, как только так, что по небрежению своему человек дает пристанище греху, который он полагал устраненным, и вновь становится его рабом». Но этого бы не было, если бы он не возвращался. Следовательно, устраненные покаянием грехи возвращаются.

Возражение 3. Далее, Господь говорит: «Праведник, если отступит от правды своей и будет поступать неправедно... все добрые дела его, какие он делал, не припомнятся» (Иез. 18, 24). Но одним из праведных дел, какие он делал, является его прежнее покаяние, поскольку ранее (85, 3) мы показали, что покаяние

является частью правосудности. Поэтому когда тот, кто покаялся, согрешит, его прежнее покаяние, благодаря которому он получил прощение своих грехов, ему не припомнится. Следовательно, его грехи вернутся.

Возражение 4. Кроме того, прошлые грехи, как говорит апостол, ссылаясь на слова псалма: «Блаженны, чьи беззакония прощены и чьи грехи покрыты» (Пс. 31, 1), покрываются благодатью (Рим. 4, 7). Но последующий смертный грех устраняет благодать, вследствие чего совершенные прежде грехи обнажаются, что, похоже, означает, что они возвращаются.

Этому противоречат следующие слова апостола: «Дары и призвание Божие – непреложны» (Рим. 11, 29). Но грехи раскаявшихся устраняются даром Божиим. Следовательно, устраненные грехи не возвращаются вместе с последующим грехом, иначе дарованное Богом прощение не было бы непреложным.

Кроме того, Августин говорит, что «когда тот, кто отвратился от Христа, достигает конца этой жизни, будучи чужд благодати, куда идти ему, как не на вечные муки? Однако и ему не будет вменено ни то, что было ему прощено, ни первородный грех».

Отвечаю: как уже было сказано (86, 4), смертный грех содержит в себе две вещи, а именно отвращение от Бога и прилепление к сотворенному благу. Затем, если говорить о смертном грехе как таковом, то к чему бы ни обращал каждый из них, отвращение общо всем смертным грехам, поскольку любой смертный грех отвращает человека от Бога, и потому последующее лишению благодати пятно и долг вечного наказания общи всем смертным грехам. Именно это имеет в виду [Писание], когда говорит: «Кто... согрешит в одном чем-нибудь, тот становится виновным во всем» (Иак. 2, 10). С другой стороны, в том, что касается прилепления, они отличаются друг от друга и подчас даже противоположны. Отсюда очевидно, что со стороны прилепления последующий смертный грех не обусловливает возвращения ранее упраздненных смертных грехов, в противном бы случае тот, кто согрешил расточительностью, возвращался бы к прежде упраздненному навыку или расположению к жадности, то есть одна противоположность причиняла бы другую, что представляется невозможным. Но если рассматривать в смертном грехе то, что прилепляет к отвращению абсолютно, то тогда последующий смертный грех обусловливает возвращение того, что имело место в прежних смертных грехах до их отпущения постольку, поскольку последующий смертный грех возвращает человека в предшествующее

состояние, лишая его благодати и делая заслуживающим вечного наказания. Однако коль скоро отвращение смертного греха некоторым образом обусловливается тем, к чему он прилепляет, то все то, что прилагается к отвращению, разнится с точки зрения различия этого прилепления как своего рода различия своей причины, что привносит различие в отвращение, различие в пятно, различие в долг наказания сообразно различию акта того смертного греха, из которого они возникают. Из этого следует вопрос, действительно ли пятно и долг вечного наказания, обусловленные актами ранее прощеных грехов, возвращаются вместе с последующим смертным грехом.

В связи с этим некоторые утверждали, что даже и так они возвращаются просто. Но это невозможно, поскольку дело Божие не может быть уничтожено делом человека. А между тем прощение прежних грехов было делом божественного милосердия, и потому оно не может быть упразднено последующим человеческим грехом, согласно сказанному [в Писании]: «Неверность их уничтожит ли верность Божию?» (Рим. 3, 3).

Поэтому другие, тоже разделявшие мнение о возможности возвращения грехов, говорили, что Бог прощает грехи кающимся, которые впоследствии снова будут грешить, не согласно Своему предвидению, а только согласно Своей нынешней правосудности, поскольку Он предвидит, что наказание такого человека за его грехи будет вечным, и все же посредством Своей благодати ныне делает его праведным. Но это [мнение] необоснованно. Ведь если причина установлена абсолютно, то абсолютно установлено и следствие, и потому если отпущение грехов производится благодатью и благодатными таинствами не абсолютно, а относительно (в зависимости от того, что может случиться в будущем), то из этого следует, что благодать и благодатные таинства не являются достаточными причинами отпущения грехов, каковое [мнение] является еретическим как умаляющее благодать Бога.

Следовательно, возвращение пятна прошлых грехов и навлеченного ими долга наказания как обусловленных такими актами невозможно. Однако подчас случается так, что последующий греховный акт виртуально содержит в себе долг наказания за предшествующий грех, поскольку когда человек согрешает вторично, он, похоже, согрешает более тяжко, чем в первый раз, в связи с чем читаем: «По упорству твоему и нераскаянному сердцу, ты сам себе собираешь гнев на день гнева» (Рим. 2, 5), а именно потому, что презирается призывающая нас к покаянию милость Божия. А особенно милость Божия презирается тогда, когда грех, будучи прощен, совершается повторно, поскольку

прощение греха является большей милостью, чем примирение с грешником.

Поэтому последующий покаянию грех в определенном смысле возвращает долг наказания за прощеные прежде грехи, но как обусловленный не теми прощеными уже грехами, а этим последним совершенным грехом, который отягчается ввиду тех предшествующих грехов. Это означает, что возвращение грехов происходит не просто, а в ограниченном смысле, а именно в той мере, в какой они виртуально содержатся в последующем грехе.

Ответ на возражение 1. Эти слова Августина, похоже, относятся к возвращению грехов со стороны долга вечного наказания как такового, а именно, что согрешающий после принесения покаяния навлекает на себя такой же долг вечного наказания, что был и прежде, но не совсем по той же «причине». Поэтому Августин, сказав, что «ему не будет вменено ни то, что было ему прощено, ни первородный грех», добавляет: «Однако за эти последние грехи он будет осужден на ту же самую смерть, которую он заслужил претерпеть за прежние», поскольку он навлекает на себя наказание вечной смерти, которое он заслужил своими предшествующими грехами.

Ответ на возражение 2. Сказанное Бедой означает, что прощеная уже вина порабощает человека, но не посредством возвращения его прежнего долга наказания, а посредством повторения акта.

Ответ на возражение 3. Следствием последующего греха является то, что прежние «добрые дела» не припомнятся в той мере, в какой они заслуживали вечной жизни, а не в той, в какой они препятствовали греху. Поэтому если человек совершит смертный грех после своего воздаяния, то он не станет виновным так, как если бы не воздал; и уж тем более прежнее покаяние не может не припомниться в смысле прощения вины, поскольку это – дело не человеческое, а Божие.

Ответ на возражение 4. Благодать устраняет пятно и долг вечного наказания просто, а прошлые греховные акты она покрывает затем, чтобы из-за них Бог не лишил человека благодати и не приговорил его к вечному наказанию; то же, что единожды делает благодать, сохраняется навсегда.

Раздел 2

ВОЗВРАЩАЮТСЯ ЛИ ПРОЩЕНЫЕ ГРЕХИ ИЗ-ЗА НЕБЛАГОДАРНОСТИ, КОТОРАЯ ОСОБЫМ ОБРАЗОМ ПРЕДСТАВЛЕНА ЧЕТЫРЬМЯ ВИДАМИ ГРЕХА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что грехи не возвращаются из-за неблагодарности, которая особым образом представлена четырьмя видами греха, а именно ненавистью к ближнему, вероотступничеством, презрением к исповеданию и сожалением о прошлом раскаянии, о которых сказано в следующем стихе:

Ненависть, отступничество, презрение, сожаление
Возвращают былые грехи без сомнения

Действительно, из всех тяжких грехов, совершаемых против Бога после того, как получена благодать прощения, наиболее тяжким является неблагодарность. Однако есть более тяжкие грехи, чем вышеприведенные, а именно богохульство и грех против Святого Духа. Следовательно, похоже, что отпущенные грехи возвращаются из-за неблагодарности, представленной в этих грехах, гораздо вернее, чем из-за той, что представлена в других грехах.

Возражение 2. Далее, Рабан [Мавр] говорит: «Бог определил истязать злого раба до тех пор, пока тот не вернет всего долга, поскольку человека будут полагать заслуживающим наказания не только за те грехи, которые он совершил после крещения, но и за устраненный крещением изначальный грех». Но среди наших долгов числятся и простительные грехи, поскольку мы молимся о них: «Прости нам долги наши». Следовательно, и они возвращаются из-за неблагодарности, и точно так же, похоже, прощеные грехи возвращаются из-за простительных грехов, а не только из-за тех, что упомянуты выше.

Возражение 3. Далее, неблагодарность тем больше, чем больше та милость, после получения которой совершается грех. Затем, невинность, благодаря которой избегают греха, является божественной милостью, согласно сказанному Августином: «По милости Твоей Ты не допустил меня совершить некоторые грехи»[2]. Но невинность – это больший дар, чем даже прощение всех грехов. Следовательно, первый после невинности грех является не меньшей неблагодарностью по отношению к Богу, чем грех, совершенный после раскаяния, так что, пожалуй, представленная вышеупомянутыми грехами неблагодарность не является главной причиной возвращения грехов.

Этому противоречит следующее: Григорий говорит: «Из евангельских слов ясно видно, что если мы не прощаем от всего сердца грехов, сделанных против нас, то с нас опять будут требовать то, что, к великой радости нашей, было отпущено нам за раскаяние»[3]. Следовательно, неблагодарность, выражаемая в ненависти к брату, является особой причиной возвращения прощеных грехов, и то же самое, похоже, относится к другим [вышеприведенным видам греха].

Отвечаю: как уже было сказано (1), о прощеных вследствие покаяния грехах говорят как о возвращающихся постольку, поскольку их долг наказания виртуально содержится в последующем грехе, и это связано с неблагодарностью. Затем, виновность в неблагодарности бывает двоякой. Во-первых, когда делается нечто, противное оказанному благодеянию, и в этом смысле человек выражает неблагодарность Богу каждым своим смертным грехом, которым он оскорбляет Бога, простившего ему грехи, и потому каждый последующий смертный грех возвращает прощеные прежде грехи по причине неблагодарности. Во-вторых, виновность в неблагодарности может быть обусловлена тем, что делается нечто, противное не только самому благодеянию, но и форме полученного благодеяния. Если рассматривать эту форму со стороны благодетеля, то она является прощением чего-то, что ему должны, и потому тот, кто не прощает своему брату, когда тот просит простить, и упорствует в своей ненависти, совершает противное этой форме действие. Если же рассматривать эту форму со стороны кающегося, которому оказывается благодеяние, то мы обнаруживаем в нем двоякое движение свободной воли. Первым является движение свободной воли к Богу, и это – акт веры, которую животворит любовь; противным ему является человеческий акт вероотступничества. Вторым – движение свободной воли против греха, каковым является акт покаяния. Этот акт состоит, во-первых, как мы уже показали (84, 2), в отвращении человека к своим прежним грехам; противным ему является человеческий акт сожаления о принесенном покаянии. Во-вторых, акт покаяния состоит в намерении кающегося посредством исповедания покориться ключам Церкви, согласно сказанному [в Писании]: «Я сказал: "Исповедаю Господу преступления мои!" – и Ты снял с меня вину греха моего» (Пс. 31, 5); противным ему является человеческий акт презрения к исповеданию как к тому, что он намеревался сделать.

В связи с этим говорят, что неблагодарность грешников является особой причиной возвращения прежде прощеных грехов.

Ответ на возражение 1. То, что говорится об этих грехах, связано не с тем, что они тяжелее других, а с тем, что они наиболее противны милости прощения греха.

Ответ на возражение 2. В разъясненном нами выше смысле возвращаются не только смертные грехи, но и грехи простительные и даже изначальный грех в той мере, в какой презирается милость простившего эти грехи Бога. Однако человек, совершая простительный грех, не проявляет неблагодарности, поскольку, согрешая простительно, человек не действует против Бога, а отделяется от Него, и потому простительные грехи никоим образом не обусловливают возвращения уже прощеных грехов.

Ответ на возражение 3. Благодеяние можно оценивать двояко. Во-первых, согласно количеству полученной пользы, и в этом смысле невинность является большей милостью Бога, чем покаяние, которое называется второй доской после кораблекрушения (84, 6). Во-вторых, благодеяние можно оценивать со стороны получателя – ведь чем менее он достоин, тем большим является оказанное ему благодеяние, и потому наибольшей неблагодарностью является его презрение. В указанном смысле милость прощения грехов является наибольшей, когда оказывается тому, кто недостоин ее вообще, а потому является наибольшей и последующая ей неблагодарность.

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ДОЛГ НАКАЗАНИЯ, КОТОРЫЙ ВОЗНИКАЕТ ИЗ-ЗА НЕБЛАГОДАРНОСТИ В СВЯЗИ С ПОСЛЕДУЮЩИМ ГРЕХОМ, ТАКИМ ЖЕ, КАКИМ ОН БЫЛ ЗА УЖЕ ПРОЩЕНЫЕ ГРЕХИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что долг наказания, возникающий из-за неблагодарности в связи с последующим грехом, является таким же, каким он был за уже прощеные грехи. В самом деле, величина милости прощения греха сообразна величине прощеного греха, и то же самое справедливо сказать о величине последующей неблагодарности, посредством которой презирается эта милость. Но величина последующего долга наказания сообразна величине неблагодарности. Следовательно, долг наказания, возникающий из-за неблагодарности в связи с последующим грехом, является таким же, каким он был за все предшествующие грехи.

Возражение 2. Далее, оскорбление Бога является гораздо более тяжким грехом, чем оскорбление человека. Но освобож-

денный своим господином раб возвращается в то же самое состояние рабства, от которого он был освобожден, или даже в еще худшее. Следовательно, тем более тому, кто грешит против Бога после того, как освободился от греха, возвращается больший долг наказания, чем был у него прежде.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано: «Разгневавшись, государь его (а именно раба, долги которого вернулись из-за его неблагодарности) отдал его истязателям, пока не отдаст ему всего долга» (Мф. 18, 34). Но если бы возникший из-за неблагодарности долг наказания был не столь же велик, как тот, что был за все предшествующие грехи, то дело обстояло бы иначе. Следовательно, из-за неблагодарности возвращается равный долг наказания.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Смотря по вине его, по счету» (Вт. 25, 2), из чего явствует, что большой долг наказания не является следствием небольшого греха. Но иногда последующий смертный грех является намного менее тяжким, чем любой из прежде прощеных. Следовательно, долг наказания, возникающий из-за последующих грехов, не равен тому, какой был за прежде прощеные грехи.

Отвечаю: некоторые утверждали, что долг наказания, возникший из-за неблагодарности в связи с последующим грехом, равен тому, что был за прежде прощеные грехи, и дополняется долгом, причитающимся за этот последующий грех. Однако это не соответствует истине, поскольку, как уже было сказано (1), долг наказания за предшествующие грехи не возвращается из-за последующего греха так, как если бы он был обусловлен актами последующего греха. Поэтому количество возвращенного долга сообразуется с тяжестью последующего греха.

Впрочем, бывает, что тяжесть последующего греха равна тяжести всех предшествующих грехов. Но так это далеко не всегда, причем как в случае той тяжести, которую грех получает от вида (ведь последующий грех может быть простым блудом, в то время как предшествующие грехи были прелюбодеяниями, убийствами или кощунствами), так и той, которая сопряжена со связанной с ним неблагодарностью. В самом деле, нет никакой необходимости в том, чтобы размер неблагодарности был непременно равен размеру полученного благодеяния, размер которого определяется величиной прежде прощеных грехов. Ведь подчас случается так, что в отношении одного и того же благодеяния один человек проявляет крайнюю неблагодарность, связанную

либо с его великим презрением к оказанному благодеянию, либо с тяжестью совершенного против благодетеля преступления, в то время как неблагодарность другого человека незначительна – либо потому, что его презрение невелико, либо потому, что его преступление против благодетеля не слишком тяжко. С другой стороны, величина неблагодарности соразмерна оказанному благодеянию, и потому при равном презрении к оказанному благодеянию или равному преступлению против благодетеля неблагодарность является тем большей, чем большим является оказанное благодеяние.

Отсюда очевидно, что навлеченный последующим грехом долг наказания не всегда равен греху наказания за предшествующие грехи, но всегда ему соразмерен, и потому чем больше было и чем большими были прежде прощеные грехи, тем большим является и долг наказания, навлекаемый каким бы то ни было последующим смертным грехом.

Ответ на возражение 1. Милость прощения грехов количественно абсолютно соответствует количеству прежде прощеных грехов, однако грех неблагодарности количественно соответствует мере оказанной милости не абсолютно, но, как мы уже показали, сообразно мере презрения или преступления, и потому возражение бездоказательно.

Ответ на возражение 2. Получивший свободу раб возвращается к своему прежнему состоянию рабства не за всякий вид неблагодарности, а только тогда, когда она является тяжкой.

Ответ на возражение 3. Тому, кому прощеные грехи возвращаются из-за его последующей неблагодарности, вменяется долг за все постольку, поскольку мера его предшествующих грехов содержится в его последующей неблагодарности соразмерно, но, как уже было сказано, не абсолютно.

Раздел 4

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕБЛАГОДАРНОСТЬ, ИЗ-ЗА КОТОРОЙ ПОСЛЕДУЮЩИЙ ГРЕХ ОБУСЛОВЛИВАЕТ ВОЗВРАЩЕНИЕ ПРЕДШЕСТВУЮЩИХ ГРЕХОВ, ОСОБЫМ ГРЕХОМ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что неблагодарность, из-за которой последующий грех обусловливает возвращение предшествующих грехов, является особым грехом. В самом деле, благодар-

ность – это расплата, которая, по словам Философа, является необходимым условием правосудности[4]. Но правосудность – это особая добродетель. Следовательно, эта неблагодарность является особым грехом.

Возражение 2. Далее, Туллий говорит, что благодарность является особой добродетелью. Но неблагодарность противоположна благодарности. Следовательно, неблагодарность является особым грехом.

Возражение 3. Далее, особое следствие проистекает из особой причины. Но неблагодарность имеет особое следствие, а именно возвращение уже прощеных грехов. Следовательно, неблагодарность является особым грехом.

Этому противоречит следующее: проистекающее из любого греха не является особым грехом. Но, как явствует из вышесказанного (1), человек выказывает свою неблагодарность Богу посредством любого смертного греха. Следовательно, неблагодарность не является особым грехом.

Отвечаю: неблагодарность грешника иногда является особым грехом, а иногда – не [особым грехом], но обстоятельством, проистекающим из всех совершенных против Бога смертных грехов в целом. В самом деле, вид греха определяется намерением грешника, в связи с чем Философ говорит, что «тот, кто блудит ради воровства, скорее вор, чем блудник»[5].

Поэтому если грешник совершает грех из презрения к Богу и оказанному Им благодеянию, то такой грех получает вид неблагодарности, и в таком случае неблагодарность грешника является особым грехом. Но если человек, намереваясь совершить грех, например убить или прелюбодействовать, не воздерживается от него как от подразумевающего презрение к Богу, то его неблагодарность не будет особым грехом, а получит свой вид от другого греха как его обстоятельство (ведь, по замечанию Августина, не всякий грех предполагает презрение к Богу и Его заповедям[6]). Отсюда очевидно, что неблагодарность грешника в одних случаях является особым грехом, а в других – нет.

Сказанного достаточно для **ответа на все возражения**, поскольку первые [три] возражения доказывают, что сама по себе неблагодарность является особым грехом, тогда как последнее возражение [на возражения] доказывает, что та неблагодарность, которая содержится в каждом грехе, особым грехом не является.

О ВОССТАНОВЛЕНИИ ДОБРОДЕТЕЛИ ПОСРЕДСТВОМ ПОКАЯНИЯ

Далее нам надлежит рассмотреть восстановление добродетелей посредством покаяния, под каковым заглавием наличествует шесть пунктов: 1) восстанавливает ли покаяние добродетели; 2) восстанавливаются ли они в равной мере; 3) восстанавливает ли покаяние кающегося в его прежнем достоинстве; 4) умерщвляются ли дела добродетели последующим грехом; 5) оживляются ли умерщвленные грехом дела покаянием; 6) животворит ли покаяние мертвые дела, то есть дела, которые исполнены без любви.

Раздел 1

ВОССТАНАВЛИВАЕТ ЛИ ПОКАЯНИЕ ДОБРОДЕТЕЛИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что покаяние не восстанавливает добродетели. В самом деле, утраченная добродетель может быть восстановлена покаянием только в том случае, когда покаяние является причиной добродетели. Но покаяние, будучи само добродетелью, не может являться причиною всех добродетелей, тем более что некоторые добродетели, а именно вера, надежда и любовь, как мы уже показали (85, 6), по природе предшествуют покаянию. Следовательно, покаяние не восстанавливает добродетели.

Возражение 2. Далее, покаяние состоит в некоторых актах кающегося. Но благодатные добродетели не обусловливаются нашими актами, поскольку, по словам Августина, «Бог образует добродетели в нас без нас»[1]. Следовательно, похоже, что покаяние не восстанавливает добродетели.

Возражение 3. Далее, обладатель добродетели исполняет дела добродетели непринужденно и с удовольствием, в связи с чем Философ сказал, что «не является добродетельным тот, кто не радуется добрым поступкам»[2]. Но немало кающихся исполняют дела добродетели с трудом. Следовательно, покаяние не восстанавливает добродетели.

Этому противоречит следующее: [в Писании] читаем о том,

что отец приказал одеть кающегося сына в «лучшую одежду» (Лк. 15, 22), а именно, по словам Амвросия, в «покров премудрости», из которой берут начало все добродетели, согласно сказанному [в Писании]: «Она научает целомудрию и рассудительности, справедливости и мужеству, полезнее которых ничего нет для людей в жизни» (Прем. 8, 7). Следовательно, покаяние восстанавливает все добродетели.

Отвечаю: как уже было сказано (86, 1), покаяние изглаживает грехи. Но никакое отпущение грехов невозможно без всевания благодати. Таким образом, выходит, что благодаря покаянию в человека всевается благодать. Но во второй части (II-I, 110, 4) мы показали, что подобно тому, как все способности проистекают из сущности души, точно так же все добродетели проистекают из благодати. Следовательно, покаяние восстанавли́вает все добродетели.

Ответ на возражение 1. Покаяние восстанавливает добродетели точно так же, как оно обусловливает благодать, о чем уже было сказано (86, 1). Затем, оно является причиной благодати постольку, поскольку оно является таинством, тогда как в той мере, в какой оно – добродетель, оно скорее является следствием благодати. Таким образом, из этого следует не то, что причиной всех остальных добродетелей является покаяние как добродетель, а то, что навык к покаянию, равно как и навыки к другим добродетелям, обусловливается таинством покаяния.

Ответ на возражение 2. В таинстве покаяния человеческие акты занимают место материи, тогда как формальная сила этого таинства зиждется на власти ключей. Следовательно, власть ключей обусловливает благодать и добродетель хотя и действенно, но инструментально, а первый акт кающегося, то есть раскаяние, выступает в качестве конечного расположения к получению благодати, в то время как последующие акты покаяния проистекают из благодати и уже наличествующих добродетелей.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (86, 5), иногда после первого акта покаяния, раскаяния, сохраняются некоторые остатки греха, а именно обусловленные предшествующими грехами расположения, которые затрудняют кающимся исполнение дел добродетели. Однако в том, что касается самой склонности к любви и другим добродетелям, кающийся исполняет дела добродетели непринужденно и с удовольствием (а между тем и добродетельный может акцидентно испытывать трудности при исполнении акта добродетели из-за сонливости или некоторого телесного недомогания).

Раздел 2

ВОССТАЕТ ЛИ ЧЕЛОВЕК ПОСЛЕ ПОКАЯНИЯ С РАВНОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что после покаяния человек восстает с равной добродетелью. Ведь сказал же апостол, что «любящим Бога... все содействует ко благу» (Рим. 8, 28), комментируя каковые слова Августин говорит, что «воистину, если кто-либо из таких заблудится или собьется с пути, то Бог сделает все, что содействует к его благу». Но это не было бы поистине так, если бы он восставал с меньшей добродетелью. Следовательно, похоже, что кающийся никогда не восстает с меньшей добродетелью.

Возражение 2. Далее, Амвросий сказал, что «покаяние есть доброе дело, поскольку оно возвращает все поврежденное в состояние совершенства». Но это не было бы поистине так, если бы добродетели не восстанавливались в равной мере. Следовательно, покаяние всегда восстанавливает равную добродетель.

Возражение 3. Далее, глосса на слова [Писания]: «И был вечер, и было утро – день один» (Быт. 1, 5), говорит: «Вечерний свет – это тот, от которого мы отпадаем, утренний свет – это тот, к которому мы восстаем». Но утренний свет превосходит вечерний. Следовательно, человек восстает с большей благодатью и любовью, чем какие у него были прежде, что подтверждается следующими словами апостола: «Когда умножился грех, стала преизобиловать благодать» (Рим. 5, 20).

Этому противоречит следующее: любовь подвизающихся или совершенных превосходней любви начинающих. Но иногда человек отпадает от любви подвизающихся и восстает к любви начинающих. Следовательно, человек всегда восстает с меньшей добродетелью.

Отвечаю: мы уже говорили (1) о том, что движение свободной воли при оправдании нечестивых является конечным расположением к благодати, и потому всевание благодати, как было показано во второй части (II-I, 113, 7), по времени совпадает с вышеупомянутым движением свободной воли, каковое движение, как уже было сказано (86, 2), содержит в себе акт покаяния. Затем, очевидно, что формы, которые могут быть больше или меньше, возрастают или умаляются сообразно различию расположений своего субъекта, о чем было сказано во второй части (II-I, 52, 1; II-I,

66, 1). Следовательно, при покаянии кающийся получает большую или меньшую благодать в зависимости от степени возрастания или умаления движения свободной воли. Однако величина движения кающегося в одних случаях может быть соразмерна большей благодати, чем та, от которой он отпал вследствие греха, в других – равной благодати, а в третьих – меньшей. Поэтому кающийся иногда восстает с большей благодатью, чем та, которую он имел прежде, иногда – с равной, а иногда – с меньшей, и то же самое можно сказать о проистекающих из благодати добродетелях.

Ответ на возражение 1. Сам факт отпадения от любви к Богу посредством греха содействует ко благу не всех любящих Бога, что очевидно в случае тех, которые отпадают и не восстают или восстают и, тем не менее, отпадают вновь, но – только ко благу «призванных по Его изволению», то есть предопределенных, которые, сколь бы часто они ни отпадали, в конце концов, непременно восстают. Так что последующее их отпадению благо состоит не в том, что они всегда восстают с большею благодатью, а в том, что они восстают с более постоянной благодатью, но не со стороны самой благодати (поскольку большая благодать более постоянна), а со стороны человека (ведь он тем более устойчив в благодати, чем более осмотрителен он и смирен). Поэтому та же самая глосса добавляет, что «их отпадение содействует ко благу потому, что они восстают более смиренными и просвещенными».

Ответ на возражение 2. Само по себе покаяние способно возвратить все поврежденное в состояние совершенства и даже подвигнуть человека к более возвышенному состоянию, однако этому подчас препятствует сам человек, движение которого к Богу и отвращение от греха является слишком вялым (что подобно тому, как взрослым при крещении сообщается большая или меньшая благодать сообразно тому, насколько хорошо они себя подготовили).

Ответ на возражение 3. Сопоставление двух благодатей с вечерним и утренним светом основано на подобии порядка, поскольку ночная тьма приходит на смену вечернему свету, а свет дня – свету утра, а не на подобии большего или меньшего количества. Кроме того, эти слова апостола сказаны о благодати Христа, которая изобильней любого количества человеческих грехов. Но из этого вовсе не следует, что с количественной точки зрения изобилие получаемой благодати по навыку непременно должно быть адекватным изобилию грехов. О большем изобилии благодати можно говорить разве что со стороны самого понятия благодати, поскольку тот, кто больше грешит, удостаивается

прощения посредством большего количества «благодатной» милости. Впрочем, подчас в том, в ком изобилует грех, изобилует и скорбь, по причине чего он получает и более изобильный навык к благодати и добродетели, как это имело место в случае с Магдалиной.

Что же касается аргумента, приведенного в качестве опровержения, то нужно ответить, что в одном и том же человеке благодать подвизающегося превосходит благодать начинающего, однако в случае разных людей это не всегда так, поскольку иной может начать с благодатью большей, чем та, которой другой обладает в состоянии подвизающегося; так, Григорий говорит, что «все знали, какую великую благодать получил от самого своего начала отрок Бенедикт»[3].

Раздел 3

ВОССТАНАВЛИВАЕТ ЛИ ПОКАЯНИЕ КАЮЩЕГОСЯ В ЕГО ПРЕЖНЕМ ДОСТОИНСТВЕ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что покаяние не восстанавливает человека в его прежнем достоинстве. Так, глосса на слова [Писания]: «Дева Израиля повержена» (Ам. 5, 2), замечает: «Сказано не то, что она не может встать, а то, что дева Израиля не встает; так и однажды заблудившаяся овца, хотя пастух и возвращает ее на раменах своих, уже не имеет той славы, какая была у нее незаблудившейся». Следовательно, покаяние не восстанавливает человека в его прежнем достоинстве.

Возражение 2. Далее, Иероним говорит: «Если кто не сможет сохранить достоинство священного порядка, тот пусть довольствуется спасением души, ибо восстановить прежнюю степень весьма затруднительно». Кроме того, по словам папы Иннокентия I, «правила Никейского собора исключают кающихся даже из самых низких духовных порядков». Следовательно, покаяние не восстанавливает человека в его прежнем достоинстве.

Возражение 3. Далее, до согрешения человек может восходить к высшим священным порядкам. Но кающемуся после согрешения это запрещено, в связи с чем читаем: «Левиты, которые удалились от Меня,... не будут приближены ко Мне, чтобы священнодействовать» (Иез. 44, 10, 13); и еще, согласно «Декреталиям», Леридский собор постановил: «Если служащие святому алтарю внезапно впадут в некоторую прискорбную слабость плоти, а после по милости Божией совершат надлежащее

покаяние, то пусть вернутся к своим обязанностям, но так, чтобы в дальнейшем не продвигаться». Следовательно, покаяние не восстанавливает человека в его прежнем достоинстве.

Этому противоречит следующее: в том же определении [«Декреталий»] сказано о том, что Григорий в своем послании к Секундину говорит: «Мы полагаем, что по совершении надлежащего воздаяния человек может вернуться к своему достойному положению»; кроме того, согласно актам Агдского собора, «непокорные клирики, насколько это дозволено их положением, должны быть исправлены своими епископами, и тогда по восстановлении их покаянием им могут быть возвращены их степень и достоинство».

Отвечаю: посредством греха человек теряет двойное достоинство: одно – в отношении Бога, другое – в отношении Церкви. Затем, в отношении Бога он тоже теряет двойное достоинство. Первым является его главное достоинство, посредством которого он числится среди детей Божиих, и его он может вернуть покаянием, что показано нам на примере расточительного сына, которому, после его раскаяния, отец велел принести лучшую одежду, перстень и обувь (Лук. 15). Вторым – его вторичное достоинство, а именно невинность, которой, как сказано в той же главе, хвалился старший сын, говоря: «Вот, я столько лет служу тебе и никогда не преступал приказания твоего» (Лук. 15, 29), и его кающийся вернуть не может. Однако подчас он возвращается к чему-то большему, поскольку, по словам Григория, «иногда те, которые удалились от Бога, вознаграждают предшествующие убытки последующими прибытками, и потому на небе более бывает радости об обратившемся грешнике, нежели о стоящем праведнике. Так и полководец на войне более любит того воина, который, возвратившись из побега, храбро теснит врага, нежели того, который никогда не был в бегах, но и никогда не совершал ничего доблестного»[4].

Посредством греха человек теряет свое церковное достоинство потому, что становится недостойным тех вещей, которые связаны с исполнением обязанностей церковного достоинства, и это препятствует его восстановлению.

Во-первых, когда он становится неспособным к раскаянию, в связи с чем, как сказано в вышеприведенном определении [«Декреталий»], Исидор написал епископу Массы: «По установленным канонам к прежней степени должны быть восстановлены

те, которые воздали раскаянием за свои грехи и достойно их исповедали. С другой стороны, тем, которые не исправляют своих порочных и злых путей, не дозволяется ни исполнять обязанности своих порядков, ни получать евхаристическую благодать».

Во-вторых, когда его покаяние исполняется с небрежением, в связи с чем в том же определении [«Декреталий»] читаем: «Нет никаких сомнений в том, что если бы те, в которых ничто не свидетельствует об их смиренном раскаянии и усердной молитве, которые избегают постов и наставлений, были восстановлены в своих прежних обязанностях, то исполняли бы они их с большим небрежением».

В-третьих, когда его грех сопряжен с какой-либо неупорядоченностью, в связи с чем в том же определении [«Декреталий»] приведен совет папы Мартина: «Если кто женится на пережившей супруга вдове, то такого к духовным чинам допускать нельзя, а если он все же сумел угнездиться там, то его надлежит исторгнуть. И то же относится к тому, который, приняв крещение, стал – делом ли, приказанием ли, советом или обороняясь – виновен в убийстве». Но это является следствием не греха, а неупорядоченности.

В-четвертых, когда это сопряжено с соблазном, в связи с чем в вышеприведенном определении [«Декреталий»] читаем: «Те, которые были публично осуждены или изобличены в лжесвидетельстве, грабеже, блуде и подобных им преступлениях, согласно предписанию священных канонов должны быть удалены от исполнения обязанностей своих порядков, ибо люди Божии, будучи подчинены таким, могут быть введены в соблазн. Тех же, которые так согрешат втайне и тайно исповедаются священнику, можно оставить при исполнении обязанностей их порядков с уверенностью в милосердном прощении Божием, если они озаботятся искупить свои грехи постами и милостыней, всенощными бдениями и святыми делами». О том же сказано и в другом определении: «Если вышеупомянутые преступления, о которых стало известно, не доказаны ни в суде, ни как-то иначе, то нельзя препятствовать обвиненным в них, если они покаялись, исполнять обязанности полученных ими порядков или получать последующие, кроме тех случаев, когда речь идет об убийстве».

Ответ на возражение 1. То, что говорится о восстановлении девства, может быть сказано и о восстановлении невинности, которая является вторичным достоинством человека в глазах Божиих.

Ответ на возражение 2. Здесь Иероним говорит не о невоз-

можности, а о трудности восстановления человека в его прежнем достоинстве после греха, поскольку это приличествует только тем, которые, как уже было сказано, раскаялись совершенно. Что же касается тех канонических уставов, которые, похоже, это запрещают, то, как пишет Августин Бонифацию, «если церковный закон и запрещает кому-либо после покаяния за совершенное преступление стать клириком, вернуться к исполнению своих обязанностей или сохранить их, то не ради того, чтобы лишить его надежды на прощение, а во имя строгости епитимии, чтобы не были отвергнуты данные Церкви ключи, о которых сказано: "Что разрешишь на земле – то будет разрешено на небесах"». И далее он добавляет: «Разве святой Давид, покаявшись в своих смертных грехах, не сохранил свое достоинство? Разве блаженный Петр, пролив горьки слезы и раскаявшись в том, что отрекся от Господа, не остался апостолом? Однако, думаю, нам не следует полагать чрезмерным беспокойство более поздних учителей, которые, заботясь о вернейшем спасении человека, были более взыскательны к его смирению, по своему опыту зная, что некоторые, желая власти и почестей, раскаиваются притворно».

Ответ на возражение 3. Это постановление касается тех, которые приносят публичное покаяние, поскольку именно они не могут продвинуться к более высокому порядку. А между тем Петр, как явствует из слов [Иоанна] (Ин. 21), уже после своего отречения был назначен пастырем овец Христовых, что Златоуст комментирует так: «После своего отречения и раскаяния Петр доказал свою великую уверенность во Христе. Прежде на вечере он не осмелился спросить и поручил это Иоанну, а ныне ему вверено даже попечение о братии. Теперь он не только не поручает другому то, что касается его, но уже и сам спрашивает Учителя об Иоанне»[5].

Раздел 4

МОГУТ ЛИ БЫТЬ УМЕРЩВЛЕНЫ ДЕЛА ДОБРОДЕТЕЛИ, ИСПОЛНЕННЫЕ В ЛЮБВИ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что дела добродетели, исполненные в любви, умерщвлены быть не могут. Ведь не может же измениться то, чего нет. Но умерщвление означает изменение из жизни в смерть. Таким образом, коль скоро дел добродетели, которые уже сделаны, больше нет, то, значит, они не могут быть впоследствии умерщвлены.

Возражение 2. Далее, посредством исполненных в любви добродетельных дел человек заслуживает вечную жизнь. Но забрать заслуженную награду – значит поступить неправосудно, каковой поступок усваивать Богу никак нельзя. Следовательно, исполненные в любви добродетельные дела не могут быть умерщвлены последующим грехом.

Возражение 3. Далее, сильное не может быть уничтожено слабым. Но дела любви сильнее любых грехов, в связи с чем читаем [в Писании]: «Любовь покрывает все грехи» (Прит. 10, 12). Следовательно, похоже, что дела, исполненные в любви, не могут быть умерщвлены последующим смертным грехом.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Праведник, если отступит от правды своей и будет поступать неправедно... все добрые дела его, какие он делал, не припомнятся» (Иез. 18, 24).

Отвечаю: живое, умирая, лишается жизненной деятельности, в связи с чем о вещи метафорически говорят как об умерщвленной тогда, когда она лишается возможности производить присущие ей следствия и деятельность.

Но следствием добродетельных дел, которые исполнены в любви, является приведение человека к вечной жизни, и этому препятствует последующий смертный грех, поскольку он устраняет благодать. Поэтому исполненные в любви дела считаются умерщвленными последующим смертным грехом.

Ответ на возражение 1. Подобно тому, как греховные дела являются преходящими со стороны акта и сохраняющимися со стороны вины, точно так же и исполненные в любви дела являются преходящими со стороны акта и сохраняющимися со стороны заслуги в той мере, в какой они угодны Богу, и именно в этом отношении они умерщвляются постольку, поскольку человек теряет возможность получить заслуженную им награду.

Ответ на возражение 2. В том, что человек лишается заслуженной им награды, когда становится недостойным ее по причине последующего грехопадения, нет ничего неправосудного, поскольку подчас за свое грехопадение человек правосудно теряет право распоряжаться тем, что он уже получил.

Ответ на возражение 3. Умерщвление ранее исполненных в любви дел обусловливается не силой греховных дел, а свободой воли, которая может уклониться от добра к злу.

Раздел 5

ОЖИВЛЯЕТ ЛИ ПОКАЯНИЕ УМЕРЩВЛЕННЫЕ ГРЕХОМ ДЕЛА?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что умерщвленные грехом дела не оживляются покаянием. Ведь подобно тому, как прежние грехи отпускаются последующим покаянием, точно так же прежде исполненные в любви дела умерщвляются последующим грехом. Но, как мы уже показали (88, 1), отпущенные покаянием грехи не возвращаются. Следовательно, похоже, что и умерщвленные дела не оживляются любовью.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (4), о делах говорят как об умерщвляемых по аналогии с животными, которые умирают. Но умершее животное не может ожить. Следовательно, и умерщвленные дела не могут быть оживлены покаянием.

Возражение 3. Далее, исполненные в любви дела заслуживают славы сообразно количеству благодати и любви. Но иногда посредством покаяния человек восстает с меньшей любовью и благодатью. Следовательно, он не получает славу сообразно заслуге предшествующих дел, так что, похоже, умерщвленные грехом дела не оживают.

Этому противоречит следующее: глосса на слова [Писания]: «И воздам вам за те годы, которые пожирали саранча...» (Иоиль. 2, 25), говорит: «Я не дозволю погибнуть плоду, утраченному вами, когда душа ваша пребывала в смятении». Но этот плод суть утраченная из-за греха заслуга добрых дел. Следовательно, заслуживающие награды дела, которые были исполнены прежде, оживляются покаянием.

Отвечаю: некоторые говорили, что заслуживающие награды дела, которые умерщвлены последующим грехом, не оживляются покаянием, поскольку, по их мнению, эти дела остались в прошлом и потому не могут ожить. Однако приведенная причина не является той, по которой они не могли бы ожить, поскольку они содействуют вечной жизни (в чем состоит их жизнь) не только при своем актуальном наличии, но и по прекращении своего актуального бытия как пребывающие в приятии Бога. Но так они пребывают как таковые даже после того, как умерщвлены грехом, поскольку такие дела как уже исполненные всегда будут угодными Богу и доставлять радость святым, согласно сказанному [в Писании]: «Держи, что имеешь, дабы кто не восхитил венца твоего»

(Откр. 3, 11). То же, что они утрачивают свою действенность в смысле приведения исполнившего их человека к вечной жизни, связано с тем, что этому препятствует последующий грех, из-за которого человек становится недостойным вечной жизни. Но это препятствие устраняется отпускающим грехи покаянием. Таким образом, из этого следует, что прежде умерщвленные дела благодаря покаянию восстанавливают свою действенность в смысле приведения исполнившего их человека к вечной жизни или, иными словами, оживают. Отсюда очевидно, что умерщвленные дела оживляются покаянием.

Ответ на возражение 1. Покаяние устраняет сами греховные дела, так что по милости Божией в дальнейшем за них не вменяется ни долг наказания, ни пятно; те же дела, которые исполнены в любви, не устраняются Богом, поскольку они пребывают в Его приятии, а только встречают препятствие со стороны исполнившего их человека. Но если это препятствие со стороны исполнившего их человека устранено, то Бог со Своей стороны заслуженно воздает за эти дела.

Ответ на возражение 2. Дела, исполненные в любви, как мы уже показали, умерщвляются не как таковые, а только в смысле возникновения препятствия в отношении исполнившего их человека. С другой стороны, животное, утрачивая жизненное начало, умирает как таковое. Поэтому приведенная аналогия неудачна.

Ответ на возражение 3. Тот, кто посредством покаяния восстанет с меньшей любовью, получит сущностную награду сообразно степени наличествующей у него любви. Однако он будет больше радоваться тем делам, которые он исполнил в своей прежней любви, чем тем, которые он исполнил в любви последующей, каковая радость является акцидентной наградой.

Раздел 6

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РЕЗУЛЬТАТОМ ПОСЛЕДУЮЩЕГО ПОКАЯНИЯ ОЖИВЛЕНИЕ ДАЖЕ МЕРТВЫХ ДЕЛ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что результатом последующего покаяния является оживление даже мертвых дел, а именно тех, которые были исполнены без любви. В самом деле, оживление умерщвленного, чего не встретишь в природе, представляется более трудным делом, чем оживление того, что никогда не было живым, поскольку кое-что из живого естественным образом возникает из безжизненного. Но мы уже показали (5), что умерщвлен-

ные дела оживляются покаянием. Следовательно, оживляются и дела мертвые.

Возражение 2. Далее, с устранением причины устраняется и следствие. Но причиной отсутствия жизни в добрых по роду делах, которые были исполнены без любви, было отсутствие любви и благодати, каковое отсутствие устраняется покаянием. Следовательно, мертвые дела оживляются любовью.

Возражение 3. Далее, Иероним, комментируя слова [пророка Аггея]: «Вы сеете много» (Агг. 1, 6), говорит: «Если ты где-либо увидишь, что кто-нибудь среди многих своих злых деяний делает справедливое, то знай, что Бог не столь несправедлив, чтобы ввиду многого зла забыть о немногом добре». Но это, похоже, по преимуществу возможно тогда, когда прошлые злые «деяния» устранены покаянием. Следовательно, через посредство покаяния Бог вознаграждает за прежние дела, исполненные в состоянии греха, что означает их оживление.

Этому противоречат следующие слова апостола: «Если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, – нет мне в том никакой пользы» (1 Кор. 13, 3). Но он бы этого не сказал, если бы эти [дела] могли быть оживлены последующим покаянием. Следовательно, покаяние не оживляет дела, которые прежде были мертвы.

Отвечаю: дела бывают мертвыми двояко. Во-первых, со стороны действенности, поскольку, так сказать, они являются причиной смерти, в каковом смысле греховные дела считаются мертвыми, согласно сказанному [в Писании]: «Кровь Христа... очистит совесть нашу от мертвых дел» (Евр. 9, 14). Эти мертвые дела не оживляются, а устраняются покаянием, согласно сказанному [в Писании]: «Не станем снова полагать основание обращению от мертвых дел» (Евр. 6, 1). Во-вторых, дела считаются мертвыми со стороны лишенности, поскольку, так сказать, они лишены духовной жизни, которая зиждется на любви, посредством которой душа соединяется с Богом, благодаря чему она оживляется подобно тому, как тело [оживляется] душой, в каковом смысле и о вере, если она лишена любви, говорят как о мертвой, согласно сказанному [в Писании]: «Вера без дел – мертва» (Иак. 2, 20). Поэтому даже добрые по роду дела считаются мертвыми, если они исполнены без любви, поскольку они не проистекают из жизненного начала (ведь извлекаем же мы звук из мертвой арфы). Таким образом, живые и мертвые дела различаются со стороны начала, из которого они проистекают. Но дела не могут вторично

проистечь из начала, поскольку они преходящи, и вновь начать то же самое дело нельзя. Следовательно, мертвые дела не могут быть оживлены покаянием.

Ответ на возражение 1. В порядке природы жизненного начала лишено и умерщвленное, и мертвое. О делах же говорят как об умерщвленных не с точки зрения начала, из которого они проистекли, а с точки зрения внешнего препятствия, тогда как мертвыми их называют с точки зрения начала. Следовательно, аналогия неудачна.

Ответ на возражение 2. Исполненные без любви добрые по роду дела полагаются мертвыми по причине отсутствия любви и благодати в качестве их начал. Но последующее покаяние не восполняет этой лишенности так, чтобы принудить их проистечь из таких начал. Следовательно, аргумент несостоятелен.

Ответ на возражение 3. Бог помнит о добрых делах, исполненных человеком в состоянии греха, но воздает за них не вечной жизнью, которая подобает только за живые дела, то есть исполненные в любви, а преходящей наградой. Так, по словам Григория, «если бы богач сделал что-то доброе и не получил здесь своей награды, то Авраам, конечно же, не сказал бы ему: "Ты получил уже доброе твое в жизни твоей" (Лк. 16, 25)». А еще можно сказать, что суд над таким будет менее строгим, в связи с чем Августин говорит: «Не следует думать, что для схизматика было бы лучше отречься от Христа и не страдать от всего того, от чего он страдает, исповедуя Его; но нужно полагать, что он будет судим менее строго, чем в том случае, если бы он не страдал от всего этого, отрекшись от Христа. Так что слова апостола: "Если я... отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, – нет мне в том никакой пользы", относятся к обретению царства небесного и не вовсе исключают возможность того, что приговор последнего суда будет менее строгим».

О ЧАСТЯХ ПОКАЯНИЯ В ЦЕЛОМ

Наконец, мы рассмотрим части покаяния: во-первых, в целом; во-вторых, каждую по отдельности.

Под первым заглавием наличествует четыре пункта: 1) есть ли у покаяния части; 2) о количестве частей; 3) каковы эти части; 4) о его разделении на субъектные части.

Раздел 1

ДОЛЖНО ЛИ УСВАИВАТЬ ПОКАЯНИЮ КАКИЕ-ТО ЧАСТИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что покаянию не должно усваивать какие-то части. В самом деле, в таинствах наше спасение прикровенно соделывает сила Божия. Но сила Божия единственна и проста. Следовательно, покаяние, будучи таинством, не может иметь никаких усваиваемых ему частей.

Возражение 2. Далее, покаяние является добродетелью и таинством. Но как добродетели ему не могут быть усвоены какие-то части, поскольку добродетель суть навык, который является простым качеством ума. И точно так же, похоже, не могут быть усвоены части и покаянию как таинству, поскольку ни крещению, ни другим таинствам не усваиваются части. Следовательно, покаянию не должно усваивать никаких частей.

Возражение 3. Далее, материей покаяния, как мы уже показали (84, 2), является грех. Но греху не усваиваются какие-то части. Следовательно, и покаянию их усваивать не должно.

Этому противоречит следующее: части – это то, из чего состоит целое. Но совершенство покаяния состоит из нескольких вещей, а именно раскаяния, исповедания и воздаяния. Следовательно, у покаяния есть части.

Отвечаю: части суть то, на что материально разделяется целое, поскольку части соотносятся с целым как материя с формой, в связи с чем части рассматриваются как своего рода материальная причина, а целое – как своего рода формальная причина[1].

Поэтому там, где со стороны материи обнаруживается множество, обнаруживается и причина для усвоения частей.

Затем, мы уже говорили (84, 2) о том, что материей таинства покаяния являются человеческие акты, а поскольку для совершенства покаяния необходимо несколько актов, как то: раскаяние, исповедание и воздаяние, о чем будет сказано ниже (2), из этого следует, что у таинства покаяния есть части.

Ответ на возражение 1. Каждое таинство является чем-то простым благодаря действующей в нем божественной силе. Но божественная сила столь велика, что она может действовать через посредство как одного, так и многого, и по причине этого многого конкретному таинству могут быть усвоены части.

Ответ на возражение 2. Покаянию как добродетели не усваиваются части, поскольку человеческие акты, которых в покаянии несколько, связаны с навыком к добродетели как следствия, а не как части. Следовательно, части усваиваются покаянию как таинству, с которым человеческие акты связаны как материя, тогда как в других таинствах материей являются не человеческие акты, а некоторые внешние вещи – либо простые, например вода или масло, либо составные, например миро, и потому другим таинствам части не усваиваются.

Ответ на возражение 3. Грехи – это отдаленная материя покаяния, поскольку они, так сказать, суть материя, или объект, человеческих актов, которые являются надлежащей материей покаяния как таинства.

Раздел 2
ПРАВИЛЬНО ЛИ СЧИТАТЬ ЧАСТЯМИ ПОКАЯНИЯ РАСКАЯНИЕ, ИСПОВЕДАНИЕ И ВОЗДАЯНИЕ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что неправильно считать раскаяние, исповедание и воздаяние частями покаяния. В самом деле, раскаяние находится в сердце, и потому принадлежит внутреннему покаянию, тогда как исповедание заключается в словах, а воздаяние – в делах, и потому они принадлежат внешнему покаянию. Но таинством является не внутреннее, а внешнее покаяние, которое воспринимается чувствами. Следовательно, эти три части усвоены таинству покаяния ненадлежащим образом.

Возражение 2. Далее, нами уже было сказано (62, 1) о том, что благодать сообщается таинствами Нового Закона. Но при

воздаянии благодать не сообщается. Следовательно, воздаяние не является частью таинства.

Возражение 3. Далее, плод чего-либо не является его частью. Но воздаяние является плодом покаяния, согласно сказанному [в Писании]: «Сотворите же достойные плоды покаяния» (Лк. 3, 8). Следовательно, оно не является частью покаяния.

Возражение 4. Кроме того, покаяние направлено против греха. Но грех, как было показано во второй части (II-I, 72, 7), может быть совершен просто в мысли путем согласия, а потому так же может быть [совершено] и покаяние. Следовательно, исповедание словом и воздаяние делом неправильно считать частями покаяния.

Этому противоречит следующее: похоже, что покаянию надлежит усваивать больше частей. В самом деле, частью человека является не только его материя, тело, но и его форма, душа. Но три вышеприведенные [части] являются актами кающихся, которые занимают место материи, тогда как священническое отпущение грехов занимает место формы. Следовательно, священническое отпущение грехов надлежит полагать четвертой частью покаяния.

Отвечаю: часть бывает двоякой, сущностной и количественной. Естественными сущностными частями являются форма и материя, логическими – род и различие. Так, каждое таинство состоит как из своих сущностных частей из материи и формы. В связи с этим ранее мы показали (60, 5, 6), что таинства состоят из вещей и слов. Затем, коль скоро количество связано с материей, то количественные части являются частями материи, и потому, как уже было сказано (1), таинству покаяния особо усвоены части со стороны являющихся материей этого таинства актов кающихся.

Далее, мы уже говорили (85, 3) о том, что в случае покаяния преступление искупается иначе, чем в случае карательной правосудности. Действительно, в случае карательной правосудности искупление производится согласно решению судьи, а не по усмотрению обидчика или обиженного, тогда как в случае покаяния преступление искупается по воле грешника и по суду Бога, против Которого был совершен грех, поскольку в последнем случае целью является не столько восстановление правосудного равенства (чего добивается карательная правосудность), сколько дружеское примирение, которое достигается путем искупления обидевшего согласно воле обиженного. Поэтому первым, что требуется со стороны кающегося, является желание искупить, и оно

осуществляется посредством раскаяния; вторым – его подчинение суду представляющего Бога священника, и оно осуществляется посредством исповедания; третьим – его искупление согласно решению служителя Бога, и оно осуществляется посредством воздаяния. Следовательно, раскаяние, исповедание и воздаяние усваиваются покаянию в качестве его частей [надлежащим образом].

Ответ на возражение 1. Сущностно раскаяние находится в сердце и принадлежит внутреннему покаянию, однако виртуально оно принадлежит внешнему покаянию, поскольку его целями являются исповедание и воздаяние.

Ответ на возражение 2. При воздаянии сообщается благодать в той мере, в какой оно входит в намерение человека, а еще оно содействует возрастанию благодати согласно своему совершенству, как это имеет место при крещении взрослых, о чем уже было сказано (68, 2; 69, 8).

Ответ на возражение 3. Воздаяние является частью покаяния как таинства и плодом покаяния как добродетели.

Ответ на возражение 4. По утверждению Дионисия, для добра, которое «происходит от единой всеобщей Причины», требуется больше вещей, чем для зла, которое возникает «от многих частичных оскудений»[2]. Поэтому хотя для совершения греха и достаточно согласия сердца, для совершения покаяния необходимо раскаяние сердца вместе с исповеданием словом и воздаянием делом.

Ответ на [приведенное в опровержении] пятое возражение явствует из вышесказанного.

Раздел 3
ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ ЭТИ ТРИ НЕОТДЕЛИМЫМИ ЧАСТЯМИ ПОКАЯНИЯ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что эти три не являются неотделимыми частями покаяния. В самом деле, мы уже показали (84, 3), что покаяние направлено против греха. Но грехи мысли, слова и дела являются субъектными, а не неотделимыми частями греха, поскольку грех предицируется конкретному субъекту. Следовательно, и в покаянии мысленное раскаяние, исповедание словом и воздаяние делом не являются неотделимыми частями.

Возражение 2. Далее, никакая неотделимая часть не содержит в себе другую, отличную от нее часть. Но в намерении

раскаяния, каковым является исправление, содержатся и исповедание, и воздаяние. Следовательно, они не являются неотделимыми частями.

Возражение 3. Далее, целое составляется из своих неотделимых частей одновременно и равным образом (как составляется из своих частей линия). Но в данном случае это не так. Следовательно, они не являются неотделимыми частями покаяния.

Этому противоречит следующее: неотделимые части суть то, посредством чего достигается совершенство целого. Но совершенство покаяния достигается посредством этих трех. Следовательно, они являются неотделимыми частями покаяния.

Отвечаю: некоторые говорили, что эти три являются субъектными частями покаяния. Но это невозможно, поскольку в каждой субъектной части одновременно и равным образом присутствует вся сила целого, как, например, вся сила животного как такового присутствует в каждом виде животных, а все эти виды разделяют животный род одновременно и равным образом, чего в настоящем случае нет. Поэтому другие говорили, что они являются потенциальными частями, но и это не соответствует истине, поскольку целое присутствует в каждой потенциальной части со стороны всей своей сущности, как, например, вся сущность души присутствует в каждой ее способности, чего в настоящем случае нет. Следовательно, остается признать, это эти три являются неотделимыми частями покаяния, и природа их такова, что все целое не присутствует в каждой части ни со стороны всей силы, ни со стороны всей сущности, но что оно одновременно представлено всеми ими тремя.

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано (2), грех, будучи злом, может быть совершен в одном отдельном пункте, и потому грех, совершенный в мысли, является особым видом греха. Другим видом является грех, который совершается в мысли и слове, а третьим видом – грех, который совершается в мысли, слове и деле. А как бы неотделимыми частями этого последнего греха являются тот, что присутствует в мысли, тот, что присутствует в слове, и тот, что присутствует в деле. Поэтому эти три являются неотделимыми частями совершающегося в них покаяния.

Ответ на возражение 2. Одна неотделимая часть может содержать в себе целое, хотя и не со стороны его сущности, что подобно тому, как основание, так сказать, виртуально содержит в себе все здание. И в этом смысле раскаяние виртуально содержит все покаяние.

Ответ на возражение 3. У всех неотделимых частей есть некоторый порядок соотнесенности друг с другом. При этом некоторые соотносятся только по положению (последовательному, как армейские части, или соприкасающемуся, как части кучи, или подогнанному, как части дома, или продолжающемуся, как части линии), тогда как некоторые помимо этого соотносятся по силе (как части животного, первой из которых является сердце, а все остальные зависят друг от друга в определенном порядке), а еще некоторые соотносятся по времени (как части времени и движения). Так вот, части покаяния, будучи действиями, соотносятся друг с другом в порядке силы и времени, но не в порядке положения, поскольку не занимают места.

Раздел 4

ПРАВИЛЬНО ЛИ РАЗДЕЛЯТЬ ПОКАЯНИЕ НА ПОКАЯНИЕ ПЕРЕД КРЕЩЕНИЕМ, ПОКАЯНИЕ ЗА СМЕРТНЫЕ ГРЕХИ И ПОКАЯНИЕ ЗА ГРЕХИ ПРОСТИТЕЛЬНЫЕ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что неправильно разделять покаяние на покаяние перед крещением, покаяние за смертные грехи и покаяние за грехи простительные. В самом деле, мы уже показали (84, 6), что покаяние является второй доской после кораблекрушения, тогда как крещение – первой. Следовательно, то, что предшествует крещению, не может быть названо видом покаяния.

Возражение 2. Далее, то, что может уничтожить большее, может уничтожить и меньшее. Но смертный грех больше простительного, и потому покаяние, которое относится к смертным грехам, относится также и к простительным. Следовательно, их не должно считать различными видами покаяния.

Возражение 3. Далее, человек совершает простительные и смертные грехи не только после крещения, но и перед ним. Поэтому если после крещения покаяние за простительные грехи отличается от покаяния за грехи смертные, то точно так же они должны отличаться и перед крещением. Следовательно, разделение покаяния на эти виды является неправильным.

Этому противоречит следующее: Августин в [своей книге]

«О пользе покаяния» говорит, что видами покаяния являются эти три[3].

Отвечаю: это разделение относится к покаянию как добродетели. Затем, должно иметь в виду, что каждая добродетель действует, сообразуясь со временем, а также в соответствии с другими надлежащими обстоятельствами, и то, что добродетель покаяния действует именно в это время, соответствует требованиям Нового Закона.

Далее, покаянию надлежит ненавидеть прошлые грехи и в то же время стремиться изменить жизнь человека к лучшему, что является, так сказать, целью покаяния. И так как нравственные вопросы, как было показано во второй части (II-I, 1, 3; II-I, 18, 4, 6), получают свой вид от цели, то есть смысл различать виды покаяния согласно различию предполагаемых кающимся изменений.

Кающийся же предполагает троякое изменение. Первым является возрождение к новой жизни, и это приличествует тому покаянию, которое предшествует крещению. Вторым – обновление прошлой жизни после того, как она подверглась порче, и это приличествует покаянию за совершенные после крещения смертные грехи. Третьим – изменение к более совершенной жизнедеятельности, и это приличествует покаянию за простительные грехи, которые, как было показано выше (87, 3), отпускаются благодаря пылкому акту любви.

Ответ на возражение 1. Предшествующее крещению покаяние является не таинством, а располагающим к этому таинству актом добродетели.

Ответ на возражение 2. То покаяние, которое очищает от смертных грехов, очищает также и от грехов простительных, но не наоборот. Поэтому эти два вида покаяния соотносятся друг с другом как совершенное с несовершенным.

Ответ на возражение 3. Перед крещением не существует простительных грехов без смертных. И поскольку простительный грех, как уже было сказано (87, 4), не может быть отпущен без [отпущения] смертного, то покаяние за смертные грехи перед крещением не отличается от покаяния за грехи простительные.

ПОСЛЕСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Осенью 1273 года Фома внезапно прекращает писать «Сумму теологии» и она остается незавершенной. Согласно церковному преданию, Фома получил откровение, в котором Господь одобрил его работу («Ты правильно писал обо Мне»). Впрочем, это не вполне объясняет столь решительный отказ от продолжения литературных трудов, которые сам Фома, по воспоминаниям его друга и секретаря Реджинальда Пипернского, позднее назвал «подобными соломе». Сохранившееся описание его поведения в те дни («сидел, озираясь с безумным видом») наводит на мысль о том, что он перенес какой-то «удар», но было ли это следствием видения, в котором ему открылись такие глубины, которые невозможно ни объять, ни передать, или недуга, или того и другого вместе – так и осталось тайной. На все просьбы друзей вернуться к «Сумме» Фома неизменно отвечал: «Не могу». В начале 1274 года Аквинат по распоряжению папы Григория X отправился на заседание второго Лионского собора, чтобы участвовать в дискуссии о возможности примирения Западной и Восточной Церквей. 7 марта 1274 года, не доехав до Лиона, он скончался.

Впоследствии Реджинальд Пипернский (возможно, при поддержке других учеников Фомы), используя развернутый план всего «Трактата о таинствах», ряд набросков к нему и выдержки из других работ Аквината, «завершил» трактат, создав «Приложение к третьей части» (99 вопросов), а также два отдельных «Дополнения» (3 вопроса). Однако их нельзя считать в прямом смысле слова окончанием «Суммы теологии» святого Фомы Аквинского.

КОММЕНТАРИИ

Вопрос 60

1. De Doctr. Christ. II.
2. De Civ. Dei X, 5.
3. Prior. II.
4. Tract. LXX in Joan.
5. De Coel. Hier. I.
6. De Doctr. Christ. II.
7. Contra Faust. XIX.
8. Ibid.
9. Ibid.
10. Tract. LXX in Joan.
11. Ibid.
12. De Doctr. Christ. II.
13. Contra Faust. XIX.
14. Peri Herm. I.
15. Tract. LXX in Joan.
16. Metaph. VIII, 3.
17. De Spir. Sanct. 24.
18. Peri Herm. X.

Вопрос 61

1. Contra Faust. XIX.
2. De Coel. Hier. I, 2.
3. Contra Faust. XIX.
4. Ibid.
5. Hom. VI in Ezech.
6. Contra Faust. XIX.
7. Ibid.

Вопрос 62

1. Gen. ad Lit. XII, 16.
2. Tract. LXX in Joan.
3. Contra Faust. XIX.
4. Tract. LXX in Joan.
5. Metaph. VIII, 3.
6. Phys. IV, 2.
7. Tract. LXX in Joan.
8. Tract. XIX in Joan.
9. Tract. LXX in Joan.

Вопрос 63

1. De Doctr. Christ. II.
2. De Eccl. Hier. II.
3. То есть посвящения для различного церковного служения.
4. Ethic. II, 4.
5. De Eccl. Hier. II.
6. Polit. I, 2.
7. De Trin. XV, 32.

Вопрос 64

1. De Eccl. Hier. V.
2. Tract. LXX in Joan.
3. De Coel. Hier. V, 3.
4. De Civ. Dei XXI, 6.
5. Tract. LXXII in Joan.
6. Tract. V in Joan.
7. Ibid.
8. De Eccl. Hier. I.
9. Ethic. II, 2.
10. De Coel. Hier. IX.

Вопрос 65

1. De Eccl. Hier. V.
2. Contra Faust. XIX.
3. Sacram. I.
4. De Eccl. Hier. III; IV.
5. То есть Петр Ломбардский.
6. Ethic. I, 1.
7. De Eccl. Hier. III.
8. Ibid.
9. De Coelo I, 4.
10. Tract. XXVI in Joan.

Вопрос 66

1. De Fide Orth. IV.
2. Sacram. II.
3. Tract. LXX in Joan.
4. De Eccl. Hier. II.
5. Contra Faust. IV.
6. De Eccl. Hier. V.

7. De Fide Orth. IV.
8. Hom. XXV in Joan.
9. Hom. II in Matt.
10. Meteor. II.
11. В каноническом переводе: «Когда слушают, не размножай разговора».
12. Имеются в виду вопросы болгарского царя Бориса.
13. Hom. XXV in Joan.
14. Рабан Мавр (ок. 780–856) – франкский теолог, видный деятель «каролингского возрождения».
15. De Fide Orth. IV.
16. В каноническом переводе: «В котором немногие... спаслись от воды».

Вопрос 67

1. De Eccl. Hier. V.
2. De Coel. Hier. IV.
3. «...дискосу и потиру», то есть таинству евхаристии. На дискосе (блюде) происходит таинство претворения освященного хлеба в истинное тело Христово, в потире (чаше) вино претворяется в истинную кровь Христову.
4. De Eccl. Hier. V.
5. Ibid.
6. De Eccl. Hier. II.
7. De Eccl. Hier. V; VI.
8. В каноническом переводе: «Учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии».
9. «Послание к галатам» (Гал. 3, 28).
10. В каноническом переводе – просто «словом».
11. De Eccl. Hier. II.
12. De Eccl. Hier. VII.
13. Ethic. VIII, 13.

Вопрос 68

1. Moral. IV.
2. Metaph. V, 5.
3. De Fide Orth. II.
4. De Eccl. Hier. VII.
5. Confess. IV, 4.
6. Ibid.

Вопрос 69

1. В каноническом переводе: «Существующие же власти от Бога установлены».
2. В каноническом переводе: «Мне, наименьшему из всех святых, дана благодать сия... открыть всем...».
3. De Eccl. Hier. II.
4. В каноническом переводе слова «по благодати Божией» отсутствуют.
5. Enchirid. 52.
6. В каноническом переводе: «Дар Божий – жизнь вечная».
7. De Fide Orth. II.

Вопрос 70

1. Contra Faust. XIX.
2. Moral. IV.
3. De Fide Orth. IV.

Вопрос 71

1. De Eccl. Hier. V.
2. Ibid.
3. Hom. XXIX in Ezech.
4. De Eccl. Hier. II.

Вопрос 72

1. De Eccl. Hier. IV.
2. Tract. LXX in Joan.
3. De Eccl. Hier. VII.
4. Hom. I De Machab.
5. Ethic. IV, 15.

Вопрос 73

1. De Eccl. Hier. IV.
2. Hom. XXXVI in Joan.

3. Metaph. V, 6.
4. Confess. VII, 10.
5. Буквально: «Помощь в дороге». Причащение умирающего или находящегося в смертельной опасности.
6. Гостия (от латинского «hostia», то есть «жертва») – евхаристический хлеб в католическом обряде.
7. De Fide Orth. IV.
8. Ibid.
9. De Eccl. Hier. II.

Вопрос 74

1. Артотириты – от греческого «artos», то есть «хлеб», и «tyros», то есть «сыр».
2. Катафригийцы, или пепузиане, – секта последователей ересиарха Монтана, живших в провинции Фригия со столицей в родном городе Монтана Пепузе, который они называли Иерусалимом.
3. De Anima II, 4.
4. Qq. LXXXIII, 61.
5. Etym. XX.

Вопрос 75

1. Заявленный в преамбуле перечень рассматриваемых вопросов не полностью совпадает с темами разделов.
2. Tract. XXX in Joan.
3. Hom. XXVIII in Evang.
4. Tract. XCIV in Joan.
5. De Eccl. Hier. III.
6. Ethic. IX, 12.
7. Tract. XXVII in Joan.
8. De Fide Orth. IV.
9. Qq. LXXXIII, 21.
10. В данном случае речь идет не о формальном, а о субстанциальном превращении, которое согласно церковной традиции называется «преложением».
11. Phys. III, 1.
12. Hom. XLVII in Evang.
13. То есть полное превращение, или преложение, одной субстанции в другую. В православии используется аналогичный по смыслу термин «пресуществление».
14. Metaph. VII, 9.
15. Metaph. IV, 4.
16. De Causis 1.
17. De Anima III, 6.
18. De Anima II, 1.
19. Phys. VI, 1.
20. Phys. VIII, 3.
21. Phys. I, 7.
22. То есть общности субстанции.

Вопрос 76

1. Metaph. III.
2. Phys. IV.
3. Topic. II, 7.
4. De Anima III, 6.

Вопрос 77

1. Metaph. IV, 7.
2. De Trin. I, 2.
3. Phys. IV, 9.
4. Metaph. III, 5.
5. Categ. VI.
6. Metaph. VII, 10.
7. De Anima II, 5.
8. Phys. V, 1.
9. Metaph. III, 5.
10. De Gener. et Corrupt. I, 3.
11. De Gener. et Corrupt. II, 8.
12. De Anima II, 4.
13. Ibid.
14. Ibid.
15. Meteor. IV, 9.
16. De Anima II, 8.
17. De Gener. et Corrupt. I, 10.
18. De Gener. et Corrupt. I, 5.

Вопрос 78

1. Согласно православной традиции принято говорить: «Сие есть кровь Моя».
2. De Cons. Evang. II.
3. В каноническом переводе: «Сие есть кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов».
4. De Fide Orth. IV.
5. Tract. LXX in Joan.
6. Peri Herm. I.

Вопрос 79

1. Hom. LXXXV in Joan.
2. Hom. XLVI in Joan.
3. Tract. XXVI in Joan.
4. De Fide Orth. IV.
5. De Civ. Dei XXI, 25.
6. Tract. XXVI in Joan.
7. Ibid.
8. Ibid.
9. Ibid.
10. Hom. XLVI in Joan.
11. Qq. LXXXIII, 36.
12. Tract. XXVI in Joan.
13. De Fide Orth. IV.

Вопрос 80

1. Tract. XXVI in Joan.
2. Ibid.
3. Ibid.
4. De Lib. Arb. II.
5. Tract. CXXI in Joan.
6. Tract. LXII in Joan.
7. De Eccl. Hier. VII.
8. Евкратию.
9. Gen. ad Lit. XII, 15.
10. Августин – первый архиепископ Кентерберийский.
11. De Eccl. Hier. III.
12. De Eccl. Hier. II.
13. Tract. XI in Joan.

Вопрос 81

1. Phys. IV, 3.
2. Tract. LXII in Joan.
3. Ibid.
4. Hom. LXXXII in Matt.
5. Tract. LXII in Joan.
6. Ibid.

Вопрос 82

1. Tract. XXVI in Joan.
2. De Eccl. Hier. IV.
3. De Eccl. Hier. V.
4. Ibid.
5. De Civ. Dei X, 5.
6. De Eccl. Hier. III.
7. В каноническом переводе: «Ни один человек из семени Аарона, священника, у которого на теле есть недостаток, не должен приступать, чтобы приносить жертвы Господу».
8. De Fide Orth. IV.
9. Dial. III, 31.

Вопрос 83

1. De Trin. IV, 19.
2. В девятое воскресенье после Троицы.
3. Тогда же.
4. De Cons. Evang. III.
5. De Eccl. Hier. III.
6. Ibid.
7. Ibid.
8. Ibid.
9. De Anima III, 8.
10. De Eccl. Hier. III.

Вопрос 84

1. De Poenit. II, 2.
2. В каноническом переводе: «Люби душу твою, и утешай сердце твое».
3. Согласно Тертуллиану, автору этой метафоры, покаяние, скорее, является «первой доской». Ср.: «Покаяние есть

жизнь, так как оно противополагается смерти. Вступи же в него, грешник, подобный мне (нет, меньше меня, ибо я сознаю свое превосходство в грехах), прилепись к нему так, как схватывает потерпевший кораблекрушение какую-нибудь спасительную доску. Она поднимет тебя, заливаемого волнами грехов, и принесет к пристани божественного милосердия» (De Poenit. 4).

4. Имеется в виду средневековый трактат Псевдо-Августина «Об истинном и ложном покаянии» («De vera et falsa poenitentia»).
5. Ethic. IX, 4.
6. Ethic. II, 6.
7. De Poenit. II, 10.
8. Hom. XXXIV in Evang.

Вопрос 85

1. Ethic. IV, 15.
2. Hom. XXXIV in Evang.
3. Ethic. IV, 7.
4. Ethic. II, 1.
5. Ethic. II, 6.
6. De Civ. Dei XIV, 7 – 9.
7. Ethic. V, 5.
8. Ethic. V, 10.
9. Ethic. V, 3, 5.
10. Ethic. V, 6.
11. Ethic. VIII, 16.
12. De Memor. et Remin. I.
13. В каноническом переводе: «Я усердно принесу Тебе жертву».
14. В каноническом переводе: «Когда я был обращен – я каялся».
15. Согласно «Септуагинте».

Вопрос 86

1. De Serm. Dom. in Monte.
2. В каноническом переводе: «Если народ этот... обратится от своих злых дел, Я отлагаю то зло, которое помыслил сделать ему».
3. Hom. XXXIII in Evang.
4. Hom. X in Ezech.
5. В каноническом переводе: «Дар Божий – жизнь вечная».
6. De Div. Nom. IV, 32.
7. Categ. VIII.

Вопрос 87

1. De Poenit. I, 6.

Вопрос 88

1. De Bapt. contra Donat. I, 12.
2. Confess. II, 7.
3. Dial. IV, 60.
4. Ethic. V, 8.
5. Ethic. V, 4.
6. De Nat. et Grat. XXIX.

Вопрос 89

1. De Lib. Arb. II.
2. Ethic. I, 9.
3. Dial. II, 2.
4. Hom. XXXIV in Evang.
5. Hom. LXXXVIII in Joan.

Вопрос 90

1. Phys. II, 3.
2. De Div. Nom. IV, 30.
3. De Poenit. II, 7, 8.

СОДЕРЖАНИЕ

ТРАКТАТ О ТАИНСТВАХ

Вопрос 60 О таинствах в целом [и в первую очередь] о том, что есть таинство ... 3
Вопрос 61 О необходимости таинств ... 20
Вопрос 62 О главном следствии таинств, а именно благодати ... 28
Вопрос 63 О другом следствии таинств, каковым является печать ... 41
Вопрос 64 О причинах таинств ... 53
Вопрос 65 О количестве таинств ... 72
Вопрос 66 О таинстве крещения ... 83
Вопрос 67 О служителях, которые сообщают таинство крещения ... 111
Вопрос 68 О получателях крещения ... 125
Вопрос 69 О следствиях крещения ... 148
Вопрос 70 Об обрезании ... 166
Вопрос 71 О сопутствующих крещению приуготовлениях ... 176
Вопрос 72 О таинстве конфирмации ... 184
Вопрос 73 О таинстве евхаристии ... 207
Вопрос 74 О материи этого таинства ... 218
Вопрос 75 Об изменении хлеба и вина в тело и кровь Христа ... 233
Вопрос 76 О способе нахождения Христа в этом таинстве ... 253
Вопрос 77 О сохраняющихся в этом таинстве акциденциях ... 270
Вопрос 78 О форме этого таинства ... 290
Вопрос 79 О следствиях этого таинства ... 307
Вопрос 80 Об использовании, или получении, этого таинства в целом ... 323
Вопрос 81 Об использовании Христом этого таинства при его учреждении ... 353

Вопрос 82 О служителе этого таинства 361
Вопрос 83 Об обряде этого таинства 379
Вопрос 84 О таинстве покаяния 409
Вопрос 85 О покаянии как добродетели 432
Вопрос 86 О следствии покаяния в связи с прощением смертного греха 444
Вопрос 87 Об отпущении простительного греха 457
Вопрос 88 О возвращении устраненных покаянием грехов ... 465
Вопрос 89 О восстановлении добродетели посредством покаяния 475
Вопрос 90 О частях покаяния в целом 488

Послесловие переводчика 495

Комментарии 496

Издательство «Ника-Центр» • Фирма «Эльга»
Киев

ФОМА АКВИНСКИЙ «СУММА ТЕОЛОГИИ»
перевод Сергея Еремеева

В 2002–2014 гг. изданы:

1. Часть I. Вопросы 1–43 (= часть 1-1)
Трактат о Священном учении (вопрос 1);
Трактат о Едином Боге (вопросы 2–26);
Трактат о Пресвятой Троице (вопросы 27–43) (пер. А.Юдина)
2014. – 544 с.

2. Часть I. Вопросы 44–74 (= часть 1-2)
Трактат о Творении (вопросы 44–102);
Трактат об Ангелах (вопросы 50–64);
Трактат о Делах шести дней (вопросы 65–74)
2003. – 336 с.

3. Часть I. Вопросы 75–119 (= часть 1-3)
Трактат о Человеке (вопросы 75–102);
Трактат о Сохранении и управлении творением (вопросы 103–119)
2005. – 576 с.

4. Часть II-I. Вопросы 1–48 (= часть 2-1-1)
Трактат о Конечной цели (вопросы 1–5);
Трактат о Человеческих действиях, а именно действиях, присущих человеку (вопросы 6-21);
Трактат о Страстях (вопросы 22–48)
2006. – 576 с.

5. Часть II-I. Вопросы 49–89 (= часть 2-1-2)
Трактат о Навыках в целом (вопросы 49–54);
Трактат о Добрых навыках, т. е. добродетелях (вопросы 55–70);
Трактат о Дурных навыках, т. е. пороках и грехах (вопросы 71–89)
2008. – 536 с.

6. Часть II-I. Вопросы 90–114 (= часть 2-1-3)
Трактат о Законе (вопросы 90–108);
Трактат о Благодати (вопросы 109–114)
2010. – 432 с.

7. Часть II-II. Вопросы 1–46 (= часть 2-2-1)
[Большой] Трактат о Теологических добродетелях (вопросы 1–46):
[Трактат] о Вере (вопросы 1–16);
[Трактат] о Надежде (вопросы 17–22);
[Трактат] о Любви (вопросы 23–46)
2011. – 576 с.

8. Часть II-II. Вопросы 47–122 (= часть 2-2-2)
[Большой] Трактат о Главных добродетелях (вопросы 47–122):
[Трактат] о Рассудительности (вопросы 47–56);
[Трактат] о Правосудности (вопросы 57–122)
2013. – 832 с.

9. Часть II-II. Вопросы 123–189 (= часть 2-2-3)
[Большой] Трактат о Главных добродетелях (вопросы 122–170) (окончание):
[Трактат] о Мужестве и благоразумии (вопросы 123–170).

Трактат о Дарах благодати (вопросы 171–182);
Трактат о Состояниях жизни (вопросы 183–189)
2014. – 736 с.

10. Часть III. Вопросы 1–26 (= часть 3-1)
Трактат о Воплощении (вопросы 1–26)
2012. – 360 с.

11. Часть III. Вопросы 27–59 (= часть 3-2)
Трактат о Воплощении (окончание) (вопросы 27–59)
2013. – 440 с.

12. Часть III. Вопросы 60–90 (= часть 3-3)
Трактат о Таинствах (вопросы 60–90)
2015. – 504 с.

В третьому, останньому томі третьої частини і взагалі всієї «Суми теології» наведено незакінчений «Трактат про таїнства», де Фома Аквінський досліджує церковні таїнства, що беруть свою дієвість у втіленому Слові.

ISBN 978-966-521-662-9
9 789665 216629
www.nika-centre.kiev.ua