

неба на землю, чтобы все земное, человеческое одухотворить, преобразить в высшее, небесное, достойное и Бога и человека. Основопологающим моментом духовного возрождения является первое крещение («водою и Духом»), создающим же и завершающим — пожизненное крещение через следование и «сораспятие» Христу, через любовь и покаянное и евхаристическое единение с Ним. Все мы, христиане, работаем в вертограде Господнем, где и самое малое дело является большим и ответственным, где и самый малый талант должен давать двойное приращение нужного для всех добра и блага. Все мы должны быть активны и верны, работая в этом едином вертограде, как бы ни казался он малым и по разным местам разбросанным. Уже и небольшая работа есть работа, ибо из малого может родиться большое, из большого — великое. А это и будет вкладом в великое братство всего человечества.

Профессор Г. КРЕЧМАР (Мюнхен)

СЛУЖЕНИЕ КРЕЩЕННОГО МИРУ ПО СВИДЕТЕЛЬСТВУ ОTCОВ ЦЕРКВИ

I

Наряду с темами, которые с самого начала были глубоко связаны с христианским богословием, существуют такие, которые возникли на его почве только в течение столетий. Вопрос о служении крещенного миру принадлежит, судя по крайней мере по формулировке, к темам второй категории. Новозаветному словоупотреблению более свойственно рассматривать крещение как освобождение от порабощения вещественным началам мира (Гал. 4, 3 в связи с 3, 26—4, 7) или же как победу над миром (1 Ин. 5, 4 в связи с 5, 1—9). И если состояние христианина характеризуется понятием «служение», то речь идет прежде всего о служении, которым люди обязаны Богу (Рим. 12, 1 и далее), и о неразрывно с ним связанной братской любви, о взаимном служении друг другу в общине (Гал. 5, 13; 1 Петр. 4, 10; 1 Ин. 3, 13—18); так вести себя и означает «не сообразоваться с веком сим», что влечет за собой «ненависть» со стороны мира. Правда, в последних приведенных местах Писания не говорится прямо о крещении, да и отрывки апостольских посланий, на которые я сослался вначале, говорят непосредственно о вере и лишь во вторую очередь — о крещении. Однако они все же ставят те вехи, в которые вписывается учение о крещении ранних отцов Церкви, по крайней мере — в основных чертах.

В качестве основных источников сведений о богословии крещения в первые века нам служат описания и толкования крещенского богослужения в церковных предписаниях, которые в большинстве подлежат реконструкции после извлечения путем сложных изысканий из позднейших объемистых законодательных сводов. Наряду с ними имеются катехизические сочинения, как-то: трактат о крещении Тертуллиана из латинского Карфагена, а также крещенские гимны — особенно сирийского христианства — эт «Од Соломона» до песнопений Ефрема. Основными дарами Божиими при крещении здесь считаются прощение грехов, дарование сыновства (почему крещенный и допускается к произнесению молитвы «Отче наш») и принятие Святого Духа. В разных христианских традициях существуют различия в акцентах по ряду вопросов. Так, у сирийцев сильно подчеркивается *uioθεσία* — усыновление Богу при крещении, а в латинских источниках оно стоит далеко на заднем плане. Да и связь этих даров, представляющих в конечном счете единый общий дар, с отдельными элементами любого крещенского ритуала не идентична. Однако всегда речь идет о том, что пришедший к вере принимает в своем крещении всю благодать, которую Бог через Христа открыл и открывает человечеству. Эта благодать — нечто совершенно новое, хотя она предсказана обетованиями пророков и даже таинственным образом предназначена промыслительным прозрением древних языческих философов. При крещении человек рождается заново, возрождается от воды и Духа. Слова Евангелия от Иоанна (3, 5) — это, конечно, переданное Писанием слово Господа, на которое богословы доникейской эпохи, когда размышляли над крещением, ссылались больше всего.

Это новое рождение противостоит древней форме жизни, находившейся под властью злых сил. Поэтому крещение означает решимость не только к присоединению, но и к отмежеванию; это как раз подчеркивают обряды, которые со II в. в большинстве районов христианского мира предшествуют собственно акту крещения: крещенское отречение и исповедание на Западе, апотегия и синтагия на Востоке. Да и появившиеся тогда же крещенские экзорцизмы имеют аналогичную направленность. Это отмежевание охватывает сферы и мышления, и практического действия. Уже пророческо-апокалипсическое сочинение Ерма «Пастырь» во II в. противопоставляет отречение от ангела зла последованию Ангелу праведности, что, в сопоставлении с изложенным, может означать только Христа (manf. VI, 2, 9). Позднее мы обнаруживаем тему последования Христу преимущественно в Сирийской Церкви; мы к этому еще вернемся. Но и везде выражаемое в исповедании веры изменение подчиненности подчеркивает подчинение Христу, жизнь в послушании. Особенно ясно это сказано в

«Церковном уложении» Ипполита Римского (200 г.). «Отмежевание» происходит здесь уже при зачислении в катехуменат (оглашение). Назван даже ряд непримлемых для христианина профессий, среди них: актеры, как правило — учителя детей, затем офицеры и высшие чиновники (ed. Botte, 1963, с. 16). Заключение этого относящегося к крещению отрывка составляет призыв: «Когда это (обряд крещения) совершенно, пусть каждый будет усерден в добродетели, в угождении Богу, в жизни по правде, участвуя в жизни Церкви, выполняя то, чему научился, и совершенствуясь в благочестии». Таким образом, местом этого нового послушания — жизни в Духе является, по Ипполиту, не мир, а Церковь. И в самом деле, он описывает в этом «Церковном уложении» общину как иерархически организованное харизматическое общество носителей различных даров Духа. И как бы ни было важно выявить богословские различия между экклезиологией, пневматологией и учением о крещении доникейских церковных писателей, они очевидно сходятся в том, что служение крещенного есть служение Богу в Церкви, а не служение миру. Предпосылкой такого воззрения является, конечно, то, что «мир» и «Церковь» представляются взаимно исключаящими альтернативами. Однако в широком смысле такова была не только богословская концепция доникейских христиан, но и их непосредственный опыт. Они, как и иудейские общины, не только ощущали себя особым народом, живущим среди языческих наций, но так и жили. Апологет Аристид все свое оправдательное послание к императору Адриану делит по принципу: «Существует четыре рода людей: варвары и греки, иудеи и христиане» (2, 9). Это подразделение несколько более дифференцировано, чем различие христиан и нехристиан, однако в конечном счете оно сводится к тому же: «Да, воистину блажен род христиан перед всеми людьми по лицу земли» (17, 5). В этой ситуации статус христианином означало именно перейти из одного «народа» в другой, из одной социальной группы в другую, из «мира» в «Церковь». И крещение, вместе с предшествующим ему институтом катехумената, было знаком и стражем этой границы.

Мы не собираемся здесь исследовать социально-исторические предпосылки этой формы христианской жизни; не в последней степени они заключались в широте и веротерпимости позднего античного общества, которое позволяло меньшинствам в широких масштабах организовывать свою жизнь согласно своим убеждениям. Но, как известно, все-таки дело дошло до конфликта, об исходе которого мы еще будем говорить. С другой стороны, с точки зрения христиан, такое сопричисление крещенного к Церкви, а не к «миру» могло считаться подтверждением и исполнением слов Христа, Который, как написано в Евангелии от Иоанна, Своих учеников, которые были не от мира сего, послал все-таки в мир (17, 16 и далее).

Однако это утверждение надо уже теперь дополнить в двух направлениях и одновременно модифицировать. Характеристика жизни христиан как особой социальной группы, строго говоря, применима только к странам Средиземноморья. В сирийско-месопотамских землях обстоятельства как раз в ранний период были, по-видимому, иными. Сейчас это невозможно проследить. Но, очевидно, рассмотренная нами вначале картина представляет собою не единственно возможный вариант существования христианства в мире.

Важнее второе дополнение. До сих пор мы не рассматривали сколько-нибудь основательно особенность новозаветного применения слова «мир». Для Павла космос — это «расстроенное грехопадением и подлежащее суду творение, в котором Иисус Христос появляется как Спаситель» (H. Sasse in ThWbNt III, с. 893). В писаниях Иоанна это критическое словоупотребление проводится еще дальше; здесь «мир» иногда означает часть человечества, «отвергнувшую Христа, над которой уже произнесен приговор» (там же, с. 896; срав. 1. Ин. 2, 15 и далее). Это применение греческого слова *κόσμος* есть одновременно переоценка и пересмотр. Человек — не просто составная часть окружающего миропорядка, а наоборот, он определяет участь всего, т. е. мира; поэтому мир — не нейтрален, а вовлечен в человеческое решение, направленное против Бога или Христа. Это положение во II в. надо было защищать прежде всего вопреки гностическому изложению апостольского благовестия, где творение и искупление, спасение и история настолько отрывались друг от друга, что в конце концов выхолащивалось понятие греха, а с ним вместе и ответственность человека за свои действия и за состояние мира, а зло оказывалось исключительно функцией сил, определяющих жизнь человека, сил, которые мифологически символизировались в образе богопротивного демиурга — первопричины и владыки сотворенного мира. Для того, чтобы устранить этот дуализм, отцы выступившей против гносиса ортодоксальной Церкви подчеркивали именно сопряженность творения и искупления, а потому могли гораздо свободнее воспользоваться греческой позитивной оценкой слова *κόσμος*. Для них важна была формулировка воистину центрального в Новом Завете убеждения, что через посланничество Своего Сына и через собиравшую Церковь во Святом Духе Бог реализует цель творения. Если же теперь это первоначальное творение Божие обозначается понятием «мир», то спасение этого мира и является настоящим основанием существования Церкви. Прежде всех развернуть это попытался Ориген в смелом наброске своего богословия, который позднее подвергся столь ожесточенной критике за содержащиеся там спекулятивные элементы. В менее рефлексированном и систематизированном виде мы находим это мнение также и у апологетов. Аристид пишет

о благословениях (Божиих), струящихся в мир ради христиан (16, 1); неизвестный автор Послания к Диогнету называет христиан «душою мира» (с. 6), а Иустин выражает убеждение, что Бог допускает существование мира только ради христиан (Апол. 7, 1; срав. Арист. 16, 6; Посл. к Диогн. 6, 7). Не будем обращать внимание сейчас на, быть может, несколько чуждое нам ныне самодовольство, которое, видимо, находит свое выражение в подобных высказываниях, а внимем в то, как рассматривается здесь отношение Церкви к миру. Церковь осуществляет служение миру, однако не определенной деятельностью, а уже самим своим существованием; иначе: служение Церкви миру заключается именно в том, что она — Церковь.

Тогда любовь христианина к окружающим его людям проявляется прежде всего в том, что он старается обратить их на путь истинный, или же, снова цитируя Аристида, он убеждает их тоже стать христианами (15, 6). Если посмотрим, насколько, помимо миссии, простиралась деятельность христианина в служении другим за пределами Церкви, то найдем, что в христианских сочинениях этого периода ясно говорится только о молитве, включая прошение за императора (например, Тертуллиан. Апол. 39, 2). Итак, миссия и молитва являются, по свидетельству ранних отцов Церкви, тем служением, которым христиане обязаны миру и которое они осуществляют. Но весьма примечательно то, что подобные высказывания практически отсутствовали при обучении крещаемых. Темой крещения было провозвешение будущего спасения, а не соподчинения христианина преходящему миру.

Можно еще немало говорить в порядке оценки этой, в целом все же нам не очень близкой, позиции. Но прежде всего надо констатировать, что ее проблематика нашла свое выражение именно в области крещенского богословия и чинопоследования. Если Церковь, в которой господствует Дух Божий, и окружающий мир, служащий другим силам, противостоят друг другу как две резко отделенные друг от друга посредством крещения человеческие группы, то трудно разрешить вопрос о греховности крещенных. Это прежде всего проявилось в спорах о возможности второго покаяния, начавшихся со II в. главным образом в латинских церковных областях. Точно так же можно в известной мере констатировать, что христиане и внутри Церкви не могли уйти от проблем, вытекавших из необходимости упорядочить социальные отношения в своей среде — в браке и семье, между господином и рабом. Одним из тяжелых следствий этого было то, что в IV в. был распространен нездоровый обычай откладывать крещение вплоть до смертного часа. Крещение как прощение грехов преодолевало прошлое и открывало небо, однако многим людям казалось тяжело, почти невыносимо жить с ним на земле.

II

Итак, мы уже перешагнули через порог доникейской эпохи. Начало новой эпохи возведено Константином, некрещенным императором, который, однако же, сознавал себя избранным орудием Бога христиан. То, что он и его преемники вплоть до Феодосия, хотя и были христианами, принимали крещение только на смертном одре, было именно следствием того, что предшествующее социально-этическое предание Церкви еще так мало могло сказать о служении крещенного в мире. Но ведь император имел обязанности по отношению к миру. И немного шутовское высказывание Константина, будто он является «епископом для тех, кто вне», было фактически попыткой подчинить Церкви и эти обязанности, которые до тех пор находились целиком за пределами возможностей христианской жизни. Будучи некрещеным христианином, император мог таким образом использовать для имперской службы и язычников, и христиан. Такого сотрудничества раньше не имелось. Основы античной *res publica* (слово, которое можно перевести на язык нашей современной терминологии только понятиями «общество» и «государство») были так тесно связаны с политеизмом, его формами культа и его характером, что совместный труд язычников и христиан на этой основе был невозможен. Принятие этой традиции было бы для христианина отступничеством, а поскольку христиане оспаривали сакральные основы общественного устройства, они должны были казаться язычникам революционерами или анархистами.

Именно «константиновский переворот» служит ключом к пониманию того, насколько даже самоустранение христиан того времени было фактически служением миру. Ибо они вынуждали империю к признанию того, что прежнее устройство общества, государства и культа государственных богов должно было быть пересмотрено. Уже знаменитый эдикт Галерия, крупного императора-гонителя, изданный в 311 г., обосновывает веротерпимость, которую он гарантировал христианам, благом государства, которое рассчитывало на сотрудничество христиан, даже на их молитвы. Умирающий Галерий провозгласил эту веротерпимость и сотрудничество в служении *res publica* как язычник, а Константин сделал это как «некрещенный христианин»: «Я желаю, чтобы народ твой жил в мире и оставался свободным от всяких междоусобиц, ради всеобщего блага вселенной и всех людей. Заблуждающиеся должны получить тот же мир, что и верующие, наслаждаясь тем же покоем... Никто да не досаждают другим; пусть каждый живет так, как хочет того его сердце, и то же предоставляет другим» (324. an die Orientale).

Весьма заманчиво проследить, каким образом всякий раз обосновывалась такая общность политической программы. С исторической точки зрения, надо было бы в

этом случае говорить о двойственности всех политических лозунгов той переходной эпохи, с богословской точки зрения — о связи Галерия с теми силами, которые он называет богами, и соотнести это с убеждением Константина в том, что его послал Бог, Которого он в свой ранний период (313 г.) описывал как «высшую, святейшую, небесную Силу». Оба властелина считали культ истинного Божества государственно необходимым. А поскольку Константин этим высшим Божеством признал Бога христиан, он вынужден был признать как раз служение Богу христиан служением *res publica*, вселенной, миру. Но если это сопоставление служения Богу и блага мира является глубокой истиной, то у Константина и у многих его современников, включая также церковных богословов, оно высказывается в весьма для нас наивной форме исторического богословия: при императорах-гонителях дела империи обстоили скверно; а с тех пор, как вселенная начинает становиться христианской, Римская империя снова процветает (срав. особенно послание Константина к Шапуру II около 335 г.). Мы не можем прослеживать здесь эту линию дальше. И все же здесь уясняется одна из важнейших причин дальнейшего исторического развития в IV и V вв., когда, как известно, веротерпимость Константина не выдерживалась и нарушалась. Константин знал, что служение именно этому Богу, Отцу Иисуса Христа, нельзя вынуждать с помощью насилия. Более поздним поколениям казалось, что благо общества подвергается опасности, если оно терпит иные культы, кроме культа истинного Бога, и другие христианские объединения, кроме Православной Церкви. Здесь к нетерпимости приводило недостаточно ясное понимание служения миру не столько со стороны крещенного, сколько со стороны Церкви.

Однако это, конечно, не самое важное, что можно сказать об этой эпохе. Признание Церкви государством и обществом придало теперь общественное значение также чисто внутрицерковным учреждениям и функциям. Еще важнее, чем убеждение Константина, видевшего в церковных структурах образец обновления государства, было, конечно, то, что с течением времени грани ступеньками сливались и то и другое слилось воедино. Органы призрения бедных в христианских общинах превратились в официальное социальное учреждение самое позднее тогда, когда все граждане империи стали христианами. Особенно клиру выпали обширные новые задачи. Можно говорить только с уважением о том, в какой мере великие епископы ранней имперской Церкви сознавали и осуществляли эту ответственность. В своем сочинении, появившемся за два человеческих поколения до нашего времени под заглавием «Христианская благодетельность в Древней Церкви» (1882), аббат Ульгорн, тогдашний духовный руководитель Евангелической Лютеранской Церкви в Ганновере, говорил о том, что здесь речь идет об «одной из самых блистательных и почетных страниц в истории Церкви вообще. Когда в гибнущем мире нужда всё усиливалась, когда всё больше и больше ослабевала рука государства, когда верховная власть более не оказывала угнетенным и беднякам никакой помощи, а даже сама принимала участие в их угнетении и эксплуатации, тогда Церковь стала прибежищем всех угнетенных и нуждающихся в грандиозных масштабах». И здесь Ульгорн с полным правом процитировал призыв епископа Амвросия Медиоланского, обращенный к клиру: «Чудесно воссияет служение ваше, когда Церковь помешает сильным мира сего угнетать вдов и сирот, когда вы покажете, что заповедь Господня значит для вас больше, чем покровительство богатей» (2-е изд., с. 215 и далее). Здесь, конечно, можно усмотреть «служение миру», однако оно проявляется в данном случае собственно не как задача каждого христианина, а как задача иерархов и фактически предполагает привилегии, которые теперь выпали на долю клира. Насколько я вижу, оно нигде не связывается с крещением.

Однако фактически переворот Константина поставил также по-новому вопрос о служении крещенного в мире, сначала, конечно, только как проблему места христианина в мире. То, что резкое разобщение между Церковью и миром уже не было больше состоятельным в прежнем смысле как параллельное существование двух обществ, отразилось не только в том, что перед клиром встали новые задачи. Как раз крещенские катехизисы Кирилла Иерусалимского или Иоанна Златоуста в Антиохии упоминают, что принявшие крещение и впредь будут находиться не только в Церкви, но и в мире. Но что это значит? Феодор Мопсуэтский так излагал в подобном же катехизисе третье прошение молитвы «Отче наш»: «От нас требуется пребывать в исполнении воли Божией, насколько это возможно в этом мире, не уклоняясь от нее, а так как мы знаем, что воля Божия господствует на небесах, то должны вовлекаться в нее уже здесь, на земле... Это невозможно (полностью), пока мы находимся в этом мире» (Hom. cat. II, 12). Господь требует от тех, которые веруют в Него и — можно добавить в связи с этим — крещены, «посвящать себя добрым делам, вести себя по образу небесного, презирать все мирское и стараться, насколько можно, подготовиться к будущему миру» (II, 13). Подобные высказывания в катехизической литературе того времени не являются изолированными. Во многом они напоминают заключительные положения крещенского предписания Ипполита. Но крещение уже не внедряет более в изолированную историко-социальную и духовную сферу, а ставит на определенный путь. «Мир» не реабилитирован, но он не является чем-то, от чего отдалелась, а остается налицо, и вот надо всё снова от него отмежевываться, устремляясь в будущее, к новому миру, который в крещении уже открывается в порядке предвкушения. Поэтому вполне закономерно, что для глубочайших умов века крещенное было также обращением к аскетизму, как, например, для Василия, Иоанна Зла-

тоуста, Августина. Постепенно вырабатывалось представление о «мире» как о жизненном пространстве, которое находится за пределами монашеской кельи или монастыря. Аскет тоже может вполне взять на себя задачи для Церкви и мира; это видно и по миссионерским проповедям Симеона Стилита, и по многим контактам, которые монахи Египта и Палестины поддерживали даже с императорским домом. Даже живущий совершенно изолированно в своей келье монах мог молиться за христиан в «мире». Вот тогда и возник вопрос: обязательно ли преподаваемый в крещении дар Божий — прощение, сыновство, Дух — направляет к аскетизму и только ли аскеты могут сохранить его? Можно было бы показать, как именно отцы IV в. (я имею в виду здесь особенно Василия Великого) старались дать напутствие для жизни христиан в мире, например, советами состоятельным членам общин о правильном применении их денег. До нас дошли послания к мирянам, к которым обращаются именно как к супругам, а иногда как к офицерам или чиновникам. Во всяком случае, на крещение при этом ссылок почти нет. И это явно показывает, как велика пропасть между будущим, заключенным и открытым Богом в крещении, и жизнью в настоящее время.

И все же именно крещенское богословие отцов IV—V столетий, возвращаясь к апостольскому слову, указало путь, на котором оказалась возможность эту пропасть закрыть. Если основным крещенским текстом доникейской эпохи были слова Евангелия от Иоанна 3, 5, где говорится о новом рождении от воды и Духа, то его место заступает теперь глава 6-я Послания к Римлянам: крещение — это смерть со Христом, откуда вытекает новая жизнь с обетованием участия в Его воскресении. Таким образом, пневмо-эсхатологическое понимание крещения, а с ним и Церкви, связывается с делом спасения во Христе Иисусе. Прощение грехов могло показаться простым однократным зачеркиванием прошлого, которое затем снова предоставляло крещенного своим собственным силам — такое впечатление мы получаем от высказываний Тертуллиана. Подчинение владычеству Христа могло трактоваться так, словно речь шла о принятии нового закона. Само дарование сыновства и Духа могло казаться констатацией нового отношения Бога или предоставляемых Богом полномочий, которые тотчас отменяются, как только крещенный этот закон нарушит — ведь так учил Киприан Карфагенский. Напротив, Иерусалимский епископ, которому мы обязаны рукописной передачей тайноводственных катехезов, приписываемых то Кириллу, то Иоанну, призывает чуть ли не в стиле заклинания: «Пусть никто не помышляет, будто цель крещения есть лишь прощение грехов и усыновление... Следует всегда помнить, что крещение, очищая от грехов и сообщая дар Святого Духа, есть также отображение страданий Христовых» (2, 6). При этом, по существу говоря, речь идет не о восполнении даров крещения и не об их иерархическом сопоставлении, а о том, чтобы заново выявить основу дара крещения, его историческое происхождение и его пребывающий фундамент. Крещенному не только сообщается для его спасения благодать Христова, но одновременно крещенный возводится на крест Христов. По антиохийско-сирийскому чину крещения, описанному Моисеем бар Кифой около 900 г., непосредственно перед крещенским погружением литург молится так: «Вообрази Христа Твоего в тех, кто крещается» (Cod. Scharfah, 4/1 по переводу O. Haggentmüller, 1947 г.). Подобное можно найти и в уже цитированных Иерусалимских катехизисах. Как бы ни было трудно богословски объяснить, как мыслилось это вовлечение крещенного на путь Иисуса к кресту и к воскресению (богословы ранней имперской Церкви не дают на это единого ответа, да и нам в этом вопросе, конечно, не легче), однако все же здесь затрагивается центральный пункт новозаветного учения о крещении. До этого сопряженность крещенного с путем Иисуса подчеркивалась в основном в сирийском предании. Но там из нее выдвигался на первый план радикальный аскетизм вплоть до требования, чтобы крещение совершалось только над теми, кто брал на себя обет безбрачия. Теперь представлялась возможность гораздо шире ставить вопрос о том, что означает сыновство крещенного в его последовании истинному Сыну Божию для мирской жизни. Правда, отцы ранней имперской Церкви сами не взялись за решение этой задачи; в своих крещенских катехизисах они в основном призывают к сохранению дарованного в крещении лакибытия, являющегося предвкушением будущей жизни. Но они этим заложили богословские предпосылки к тому, чтобы говорить о служении крещенного миру по образу и примеру Того, Кто сказал о Себе, что пришел послужить вплоть до крестной смерти для спасения многих, т. е. мира (Мр. 10, 45).

Из этого центрального учения об Иисусе Христе развивается также богословское учение о тринитарной стороне крещения в возникших в то время последованиях крещения. Достигнутые этим космические масштабы не были, конечно, чем-то совершенно новым. Уже то, что крещение в доникейский период, как правило, совершалось в Пасхальную ночь, внедряло его в великий Божественный план спасения от сотворения до завершения, план, о котором говорилось в чтениях этого бдения. Но эта связь с сотворением мира находит выражение теперь и в самой крещенской литургии, главным образом в молитвах при водосвятии. И хотя выраженное в них уподобление водосвятia евхаристической молитве ставит такие вопросы, которым здесь не место для обсуждения, сам смысл этих молитв вводит теперь крещенного в мир, понимаемый как творение. Это особенно хорошо и ясно видно в водосвятной молитве, видимо, сирийско-антиохийского происхождения, которая через Константинополь вошла в ритуал крещения Православной Церкви и начинается словами, взятыми из псалма 146, 5

(еврейск. 147, 5): «Велик Господь наш и велика крепость Его». Она прославляет творческое деяние Божие, а затем — воплощение: «Ты искупил нас. Мы исповедаем благодать Твою. Мы возвещаем Твое милосердие. Не молчим о Твоем благодеянии» и подводит, наконец, к собственно крещенскому прощению: «Явись, Господи, и в этой (воде) и преобрази в ней крещающегося, дабы он сбросил ветхого человека, павшего по вожделениям обмана, и облелся в нового человека, обновленного по образу Того, Кто сотворил его; дабы он (крещающийся), соединившись с подобием Его (Творца) смерти через крещение, стал и причастником Его воскресения. И сохрани его дарованием Твоего Святого Духа...» Также и здесь следует спросить: что это значит и в чем выражается то, что в обновлении человека по образу Христа начинается новое творение мира? Поэтому мы не обходим его: отцы той великой эпохи церковной истории описывают крещение как дар и почти не говорят о каком-либо другом сопряженном с ним служении, кроме как о восхвалении Бога. Но они заново выявили сущность крещения в единении с Иисусом, а его цель усматривали в направленности на спасение мира.

III

Следующий большой период истории Церкви — примерно с VI по X век — характеризуется в связи с нашей проблематикой прежде всего тремя традициями: возникновением новых национальных Церквей вокруг Средиземноморья в результате миссионерской деятельности раннего средневековья, натиском ислама и тем, что теперь, в «молодых Церквях», после окончания первой эпохи миссионерства, крещение грудных детей становится фактически единственно практикующейся формой крещения.

В новых государствах — восточных, германских и славянских народов — нация и Церковь всегда перекрывают друг друга; вместо Церкви теперь, после конфессионального раскола христианства вследствие тяжелых догматических распрей, тянувшихся с IV в., приходится собственно говорить о «конфессии». Властители этих государств оказывали в основном решающее влияние на Церковь своей территории. Принадлежность к нации включала вхождение в поместную Церковь. Для сотрудничества крещенных и некрещенных в служении миру почти не было места. В принципе это в одинаковой степени относится к армянам, эфиопам, франкам, полякам и русским Киевского государства. Принудительное крещение, почти всюду закрепленное законом, характерно для общественной структуры этой эпохи.

С другой стороны, в восточной и южной Средиземноморье всё большая часть древнехристианского мира подпадала под господство ислама. Халифы уважали убеждение христиан в том, что последние составляют обособленный народ; таким образом, конфессии признавались как отдельные нации под руководством своих иерархов, и на них распространялась веротерпимость; так и жили здесь христиане, снова как особое общество, почти так же, как и в доникейскую эпоху. Но христиане уже больше не объявлялись вне закона; часто христиане находились на службе у властителей ислама, как Иоанн Дамаскин до своего поступления в Мар-Саб — монастырь близ Иерусалима. То, что крещенные христиане занимали должности в исламской администрации, было всего лишь естественно, пока население этих стран было в основном христианским. Но даже когда христианское население уже превратилось в национальное и религиозное меньшинство, государственное управление и дипломатия были тем поприщем, на котором фактически сотрудничали христиане и мусульмане. В этой связи можно указать и на то, что мусульмане, и в особенности владыки ислама, брали в свой гарем и христианок. Предпосылкой для этого далеко не равноправного, но все же имевшего место сотрудничества была относительная веротерпимость ислама по отношению к христианству как к «религии Книги» — письменного Откровения, чего не было по отношению к исламу в христианских странах. Мыслим мало знаем о внутреннем состоянии христиан, находившихся на исламской службе, чтобы ответить на вопрос: осознавали ли они богословски свое положение как служение миру? Очень вероятно, что не осознавали.

Что касается эпохи миссионерства раннего средневековья, то прежде всего на Западе видно, что в понимании крещения появляется новый акцент. На передний план выступает теперь повеление Воскресшего о крещении: «Итак, идите, научите все народы, крестя их» (Мф. 28, 19). Анскар Гамбург-Бременский († 865) знал о себе, что Христос послал его «до краев земли» (Rimbert. Vit. Ansk., с. 25), и при поездках в северные страны ссылаясь на обетование Господа Своим посланцам: «Я с вами во все дни до окончания века» (там же, с. 38). Здесь мир рассматривается как поприще деятельности человека, а деятельность миссионера — как служение миру. Но не только деятельность миссионера. Один из богословов Западной Церкви в эпоху Карла Великого — англосакс Алкуин — уже за два поколения до того не только выводил крещение из посланнического повеления Христа, но учил, что крещенный и сам является посланцем. В этом смысле он толкует возложение рук после крещения по аналогии рукоположения священства, «чтобы он, крещенный, укрепился Духом Святым для проповеди другим, ведь ему по благодати дарована крещением вечная жизнь». Конкретно Алкуин мыслит в данном случае задачу христианина как передачу дальше Евангелия в кругу семьи в качестве отца семейства, матери, бабушки или крестных родителей. Если мы спросим, достаточно ли полно охвачено здесь служение крещенного миру, то в этом своеобразном изложении с непревзойденной до тех пор яс-

ностью выводится из крещения задача, ставящая крещенного не только перед Богом, но и перед миром.

Важно отметить, что аналогичные процессы наблюдаются и в восточном христианстве. Здесь, по-видимому, крещение детей стало поводом для того, чтобы выйти за пределы более древних высказываний. Как раз на примере маленького ребенка трудно понимать усвояемое при крещении спасение только в связи с будущим прославлением. Если в крещении и имеется одновременно в виду известное обетование, определяющее уже всю предстоящую ребенку жизнь, то тем самым крещение обозначает некое начало. Так и следует понимать своеобразный ответ епископа Новгородского Нифонта еще в XII в. на вопрос о том, как долго можно откладывать крещение детей «В этом, — сказал он, — для мужского пола нет греха и до 10 лет, а про девочек не спрашивай, ибо они могут быстро согрешить у вас и в юности» (Вопросы Кирика, § 49, перевод Л. К. Гётца, 1905 г., с. 262). Здесь не столько примечательно несколько негалантное различие девочек и мальчиков в отношении их подверженности нравственным опасностям, сколько то, что крещение считается здесь очевидно вспомогательным средством в жизни и помощью в присущей христианской жизни борьбе против греха. Подобные высказывания мне никогда не встречались в сфере ранней Церкви, да и предостережения касательно откладывания крещения обосновывались всегда иначе. Здесь не связаны понятия служения и мира. Речь идет не о служении миру, а о христианской жизни в мире в силу свершенного Богом спасения, сообщаемого крещенному через крещение.

Да и в самом обряде крещения можно наблюдать некоторые новые акценты в том же направлении. В древнейшей известной нам рукописи византийской крещенской литургии, относящейся к VIII веку (Венеция, Cod. Barb., 336), помазание перед крещением сопровождается еще только тринитарной формулой дарования благодати. Позднее наблюдается переход к помазанию отдельных членов тела, при котором произносятся отдельные изречения, выражающие новую функцию этих членов в служении Христу. Аналогичный процесс наблюдается и в других восточных обрядах, например, у армян при помазании после крещения. Многочисленные изречения при этом еще указывают почти исключительно на эсхатологическое будущее: «да просветит печать эта очи твои, дабы ты никогда не уснул в смерть», «да направит она шаги твои на верный путь к вечной жизни»; только слова при помазании рук говорят о «добродетели», «о добродетельном поведении и жизни» (F. C. Conybeare. *Rituale Armenorum*, 1903, с. 98). В крещенском обряде греческих и славянских Православных Церквей соответствующие изречения — в данном случае перед крещением — звучат более сжато: «в освящение души и тела» (грудь); «для услышания проповеди о вере» (уши); «чтобы ходить по стопам заповедей Твоих» (ноги); «руки Твои сотворили меня и создали меня» (руки). Мне представляется неопровержимым, что эти формулы благословения гораздо сильнее указывают на жизнь в этом мире пред очами Божиими и под Его покровом.

Вопрос о служении христианина в мире и миру, именно в его общественном положении, насколько я понимаю, занимал уже в средние века больше западное, чем восточное христианство. И, совершенно в духе Алкуина, поставление крещенного на служение охотно затем связывалось с возложением рук после крещения, которое, начиная с раннего средневековья, в латинском церковном мире стало считаться таинством, составляющим прерогативу епископа. Вопросом: является ли такое развитие крещения возможным с богословской точки зрения? — мы вкратце займемся в следующей, последней части реферата.

IV

Однако сначала оглянемся на тот путь, который заставила нас проделать поставленная тема. Это путь в мир, путь, вехи которого характеризуются всё новым и новым обращением назад, к апостольскому посланничеству, к древней истине Евангелия. На этом пути в новых ситуациях имелись и новые озарения, однако они не вычеркивали высказанную отцами истину, а лишь углубляли и дополняли ее на основе единой, общей для христианства всех времен нормы Откровения Христова. Путь этот, конечно, еще не завершен; он не был завершен в средневековье, не был завершен реформацией, не завершен и ныне. И вопросы, соединившие нас здесь, тоже возникают на том же пути, и мы не можем найти у отцов готовое решение для каждой отдельно поставленной перед нами задачи. Речь шла при этом о понимании дара Божия при крещении. Открытие вовлеченности христианской жизни в мир или посланничества крещенного в мир нашло со времен средневековья свое выражение прежде всего именно в новом истолковании сопроводительных обрядов самого погружения, помазаний или руковоплощения. Из этого, однако, нельзя сделать вывод, что тема служения крещенного миру стоит обособленно от сущности дара крещения как такового. Опасность такого отрыва часто возникала при богословском истолковании конфирмации на Западе и не только в средних веках. Здесь речь идет о том, что значит быть христианином, и вместе с тем о сущности самого крещения. Врученный нам дар Божий и поставленная Им для нас задача относительно мира между собою неразрывны. Каким образом эта задача воспринимается, зависит, однако, не только от богословского сознания данного поколения, а главным образом от данной

исторической ситуации. К Церкви эпохи Константина предъявлялись в данном случае иные требования, чем во времена доникийского христианства. Поскольку такие различия имеются не только между разными эпохами, но и между разными сферами культуры и общественными системами, следует признать, что служение миру и в настоящее время не может повсюду иметь одинаковый вид, именно когда речь идет о конкретном служении. Но в поисках понимания, вновь обретенного в IV столетии, что «мир» — это не только область вне Церкви, за пределами крещения, а дарованное Богом поле деятельности для носителей Евангелия, нам нет необходимости обращаться вспять. Как и перед отцами, этот мир предстает перед нами не как нейтральная величина; от подобной наивности нас должно уже предостеречь само словоупотребление в Новом Завете. Мир является там падшим, но также и искупленным и примиренным, вовлеченным в совершенное Христом примирение чрез проповедь, веру, крещение. Решающим служением крещенного, как и Церкви, миру может быть, таким образом, только дальнейшая передача этого спасительного, благодатного Евангелия Иисуса Христа. Иное учение означало бы отказ от Нового Завета и от отцов. Но поскольку в этом Евангелии говорится о спасении мира, это служение крещенного может и должно излучаться из этого центра во все сферы, где он может помочь. Из этого сегодня сама собой вытекает необходимость сотрудничества крещенных и некрещенных почти во всех сферах нашей жизни и в наших планах на будущее.

Чем является это спасительное, благодатное Евангелие, нам сегодня выразить словами гораздо труднее, чем прежним поколениям; мы постоянно ощущаем это именно в Германии при беседах с молодыми людьми, особенно с нашими студентами. Это не наша тема, и здесь не место распространяться об этом. Однако в конце концов и тут дело именно в том, чтобы правильно выразить, что такое новое рождение и сыновство, что значит последование в силе Святого Духа, посланничество в мир — короче, что такое крещение. Но как бы мы по-новому это ни формулировали, мы всегда можем быть только учениками отцов и больше того — учениками апостольского благовестия.

НИКОДИМ,

митрополит Ленинградский и Новгородский

СОТРУДНИЧЕСТВО КРЕЩЕННЫХ И НЕХРИСТИАН В СОВМЕСТНОМ СЛУЖЕНИИ БЛАГУ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

*«Мы знаем, что мы перешли из смерти
в жизнь, потому что любим братьев»
(1 Ин. 3, 14)*

Если Божественная цель, которой служит мировая история, заключается в том, чтобы в конце времен соединить под главою Христом всё, что на небесах и на земле (Еф. 1, 10), то вполне понятно, что всякое гармоническое развитие и стремление к совершенству и полноте жизни является законным и благословенным в очах Божиих. Христиане, как верные последователи Христовы, призваны помогать созиданию этой жизни, обогащать ее нетленными сокровищами Духа, одействовать ее претворению во всеобъемлющее Царство Божие. Наряду с этим они, в силу своего призвания, обязаны защищать эту земную жизнь от всех враждебных сил, стремящихся наперекор истории и, не считаясь с волей Бога, творящего все новое (Откр. 21, 5), сохранять изжившие или изживающие себя ветхие формы человеческих отношений и готовых ради этого поставить человечество на грань всемирного конфликта и даже катастрофы.

Человечество включает в себя крещенных и некрещенных — так разделяет всех живущих на земле наша тема. К первой категории относятся представители многочисленных христианских конфессий, разделенных между собой разным пониманием своей веры и нередко несогласных в практической реализации общих для них моральных принципов. К другой — относятся атеисты и люди, не связывающие свои религиозные убеждения с Христом Спасителем.

На настоящем собеседовании одним из разбираемых вопросов является вопрос сотрудничества тех, кто крещен, с некрещенными; другими словами, речь идет о нахождении соответствующих принципов и об установлении согласия в области их реализации.

Крещение не только определяет видимую принадлежность ко Христу. Как таинственное действие благодати, оно вводит человека в новую жизнь, реально изменяя его духовную сущность. Но, кроме непостижимого сакраментального действия, оно оказывает вполне понятное психологическое действие, причем вне зависимости от того, в каком возрасте крещен человек. Всякий крещенный и сознательно верующий более или менее остро, но сознаёт, что между ним и некрещеным существует, помимо прочих, глубокое онтологическое различие. И здесь возникает проблема взаимоотношений: