

Протоиерей Джон Эриксон

Крещальная экклезиология в контексте церковной жизни и вероучения

Статья посвящена изучению сущности и устройства церкви в контексте современной православной экклезиологии. Богословского определения и догмата о Церкви до сих пор не существует, но значительный вклад в осмысление этой проблемы внесли богословы XIX–XX вв. В статье анализируется сущность и влияние евхаристической экклезиологии на развитие богословского осмысления Церкви в XX в. Выявляется, что в евхаристической экклезиологии мало внимания уделяется осмыслению крещения, которое воспринимается многими современными христианами как обряд. Обращение к смыслу крещения как началу церковной жизни и вхождению в евхаристическое собрание могло бы существенно восполнить евхаристическую экклезиологию. В статье рассматривается крещение в узком и в широком смысле — как троекратное погружение в воду, сопровождаемое словами «во имя Отца и Сына и Святого Духа», и в широком смысле — как таинство Просвещения. Изучаются линейная и циклическая модели понимания крещения; анализируются различные подходы к осмыслению церковного понимания крещения в традиции церкви: св. Киприана, свт. Василия Великого и восточных отцов церкви. В заключение актуализируется эсхатологическое осмысление крещения как вхождения в тайну христианской веры в распятого и воскресшего Христа. Это целожизненная реальность, которая требует от христиан постоянного возрастания, но в полноте она может раскрыться в эсхатологической перспективе.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: крещение, крещальная экклезиология, евхаристическая экклезиология, Церковь, св. Киприан, свт. Василий.

XX век часто называют веком Церкви¹. Безусловно, он стал веком экклезиологии, т. е. временем, когда о Церкви много писали. Правда при всей справедливости такого наблюдения, оно, как это часто бывает с подобными обобщениями, нуждается в уточнении. Не стоит думать, что в прежние века люди только жили церковной жизнью, не размышляя о ее природе и назначении, а также о преврат-

1. Статья написана в жанре богословского эссе, который принадлежит международной научной гуманитарной традиции и распространен в западных теологических журналах. В жанре богословского

эссе писали такие авторы, как протопр. Николай Афанасьев, протопр. Александр Шмеман, протопр. Иоанн Мейендорф и др. — *Прим. ред.*

ностях ее пребывания в истории. Достаточно вспомнить целый ряд образов, символов и типологических свойств Церкви, которые легко найти в тексте Нового завета и раннехристианской литературе.

Церковь при этом не стала самостоятельным предметом богословского исследования и описания². Ранние христиане возвещали веру в Единого Бога, Творца неба и земли, наперекор различным дуалистическим религиозным движениям того времени, проповедовали Единого Господа Иисуса Христа и совершившееся в Нем примирение между творением и Творцом на фоне обожествления императора и его вселенской империи. Они опытно переживали эту примирительную миссию Христа в действии Святого Духа, которое выражали своей жизнью в святости и готовности свидетельства, *martyria*. О Церкви как таковой речь, как правило, не заходила, еще меньше можно было ожидать появления специальных книг, посвященных Церкви.

Это привело к довольно странной ситуации. С одной стороны, в Символе веры исповедуется вера «во Единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь» наряду с верой в «Единого Бога, Отца-Вседержителя», «и во Единого Господа Иисуса Христа», и «в Духа Святого, Господа Животворящего», т. е. Церковь здесь предстает предметом исповедания, частью нашей веры. С другой стороны — не существует, по крайней мере, в православии, специального догмата о Церкви, аналогичного тринитарному и христологическому догматам, принятым Вселенскими соборами. В святоотеческих трудах, литургических чинопоследованиях и иных текстах, посвященных церковной жизни, мы встречаемся с описаниями Церкви, в которых Церковь гимнографически или пророчески прославляется как новый райский сад, духовный Эдем, святилище Бога, наконец, как небо на земле. Однако строгих определений Церкви мы нигде не обнаружим.

То же самое будет справедливо применительно к православной канонической традиции. В православии нет канонического кодекса, аналогичного известному кодексу канонического права Католической церкви. Корпус православных канонов представляет собой не особенно упорядоченное и весьма непоследовательное собрание соборных постановлений и святоотеческих правил, в большинстве своем сформулированных по конкретному поводу в определенных исторических обстоятельствах. Инициаторы этих постановлений

2. Самое известное исключение: «О граде Божьем» блж. Августина [*Augustin*].

были в первую очередь озабочены сохранностью sacramентальной жизни церкви, обеспечением полной доступности для нас жизни с Богом во Христе. Предполагалось, что структуры и институции церкви предназначены для того, чтобы оберегать эту реальность. Они и не мыслились в отрыве от нее и, тем более, не воспринимались как контролирующая инстанция, стоящая над нею. Это были, по словам архим. Кирилла (Говоруна), своего рода «строительные леса Церкви» [*Hovorun*]. Поэтому исследуя каноны, как и литургические чинопоследования, тексты святых отцов или другие источники, мы не обнаруживаем сколько-нибудь полных, заслуживающих внимания определений Церкви и даже попыток их дать.

Проблематика современной экклезиологии

Экклезиология, которую мы чаще всего представляем как систематическое религиозно-философское осмысление феномена Церкви, осуществленное такими великими мыслителями, как В. С. Соловьев, А. С. Хомяков, о. Сергей Булгаков, о. Георгий Флоровский и многими другими, в основном в XIX и XX вв., — относительно новая ветвь богословия. В древней церкви предметом специальных усилий богословов становились различные спорные вопросы о Боге, Христе или Святом Духе. Иногда возникали противоречия и по поводу церкви, ее природы, главенства и устройства. Среди них особенно важными представляются разногласия о церковной приемлемости крещения, к которым я позже еще вернусь. Но прежде хотелось бы кратко обозреть состояние и проблематику современной экклезиологии.

Начнем с противостояния католиков и протестантов на заре Реформации XVI в. Протестанты тяготеют к тому, чтобы толковать слова Символа веры о «единой, святой, соборной и апостольской Церкви» как о сугубо «духовной» реальности (что в данном случае означает Церковь невидимую). Католики, со своей стороны, подчеркивают видимую институциональную сторону церкви и настаивают на том, что вне этой богоустановленной институции с папой как ее видимым главой спасение невозможно. Лишь в этом пункте в дискуссию вступают православные. Их экклезиологический вклад в этот момент был по большей части реактивным и производным, поскольку, как часто шутили богословы, православные просто-напросто старались использовать католические аргументы против протестантов, и соответственно, протестантские — против католиков. Другой прием состоял в том, чтобы отвергать позицию

католиков путем объявления ее православной. Так, например, католическая претензия быть единственной богоустановленной институцией, в которой возможно спасение, отвергалась на том основании, что таковой в тех же выражениях провозглашалась церковь православная³. В итоге и православное, и католическое понимание вытеснило преобладающее таинственное видение церкви в древности преимущественно ее институциональным толкованием.

В XIX и XX вв. число работ по экклезиологии активно растет и у католиков, и у протестантов, и у православных. В некоторых просто воспроизводятся позиции, высказанные в ходе межконфессиональных диспутов в прежние века, однако чаще всего мысль богословов развивается в ином направлении. Обычно самые свежие экклезиологические исследования в большой степени отличаются ориентацией на экуменический контекст. Разделения в христианском мире побудили богословов к признанию их неестественности и к тому, чтобы вместо воспроизведения старой полемики искать способы восстановления христианского единства посредством диалога. Это новое экуменическое сознание сопровождалось углублением чувства истории. Трагедия современных разделений заставила богословов обратить свои взоры к прошлому. Часто, например, стал озвучиваться миф о неразделенной церкви первого тысячелетия или какого-то более древнего периода истории. По ходу дела мифы приходилось переосмысливать, переоценивать, а то и заново исследовать собственные традиции. Таким образом, диалог между разными конфессиями пришлось сопровождать диалогом с прошлым.

В этом отношении особенно важно отметить ту перспективу, которую открыли философы, историки и богословы русской эмиграции: от поколения «философского парохода» до следующих, выросших уже на Западе. Здесь я в первую очередь вспоминаю протопр. Николая Афанасьева вместе с некоторыми моими учителями: прот. Георгием Флоровским по патристике, протопр. Александром Шмеманом по литургическому богословию и протопр. Иоанном Мейендорфом по патристике и церковной истории. Эти светочи были всецело преданы Церкви, но в отличие от многих своих западных современников, они хорошо сознавали

3. Краткий очерк об этом в связи с дискуссией о возможности крещения «вне Церкви» приведен в моей статье *“On the Cusp of Modernity: The Canonical Hermeneutic of St. Nikodemos the Haghiorite (1748–1809)”* [Erickson 1998].

неоднородность и прерывистость христианской истории. Они хорошо понимали, что церковь в своем внешнем проявлении претерпела явные изменения, подчас внезапные и нежелательные. Кроме того, они слишком хорошо знали, что означает вынужденное переселение. Ведь XX в. был эпохой войн, революций, концентрационных лагерей и лагерей для перемещенных лиц, изгнания с родины и иммиграции на новые территории. Все это сопровождалось жестокой ломкой привычного образа жизни и мысли, от которых подчас оставались буквально одни руины, так же как это произошло с московским храмом Христа Спасителя и многими другими церквями. Даже относительно недавнее прошлое казалось далеким и чуждым.

Где же в радикально изменившихся условиях можно было найти Церковь? Подобно многим своим католическим или протестантским современникам богословы русской эмиграции обратились к таинственной жизни церкви, в первую очередь к евхаристии, где эсхатологический аспект времени и места пребывания церкви открывается с особенной силой. Как многие современники, они столкнулись с необходимостью одновременно сохранить верность прошлому и адекватно отреагировать на законные требования и озабоченность современности. На практике это стимулировало мысленный «возврат к истокам» — в первую очередь, к Священному писанию, литургии и отцам ранней церкви — в убеждении, что все эти первоисточники способны стать действенным средством отреагировать на нынешние нужды церкви и всего человечества. Однако очевидная скромность результатов столь больших усилий возрождения или восстановления нормы говорит за то, что такой «возврат» есть весьма непростое и неоднозначное дело; оказалось, что недостаточно лишь знать и воспроизводить источники. Их надо ввести в живой диалог с современностью, чтобы наши молитва и богословие не стали лишь искусственным воспроизведением исчезнувшего прошлого.

Евхаристическая экклезиология в век утраты преемственности

Для многих православных богословов, писавших о Церкви в последнем столетии, отправной точкой размышлений была евхаристия или, точнее, ее описание в посланиях св. Игнатия Богоносца, «Дидахе» и некоторых других раннехристианских текстах. Евхаристия в них предстает не как одно из нескольких средств преподавания благодати, имеющих в распоряжении церкви, понимае-

мой как богоустановленное учреждение, но как само основание церковной жизни. Когда все священнослужители и миряне с их различными дарами собраны вместе под предостоянием одного епископа, Церковь являет саму себя как образ грядущего Царства. Но провозглашая, ожидая и переживая эсхатон через молитвенное собрание верных всех времен и воистину всего творения, евхаристия совершается в определенном месте и в определенное время. До пришествия Господня евхаристия остается локальным событием, она «помещается» в конкретных обстоятельствах. И все же при каждом локальном совершении в евхаристии присутствует весь Христос, и в каждом конкретном месте собрана вся единая, соборная и апостольская Церковь во всей своей полноте, и ни в коем случае не какой-то частью.

Общие принципы такого подхода к экклезиологии можно увидеть у многих православных богословов, хотя его разные стороны разрабатывались различным образом. Например, протопр. Николай Афанасьев в своей пионерской работе по евхаристической экклезиологии настаивал, не комментируя это подробно, как на основополагающем принципе, из которого вытекают все остальные стороны евхаристической экклезиологии, на следующем: «Где евхаристия, там и вся полнота Церкви» [Afanasiev, 76]⁴. Другие богословы, особенно митр. Иоанн (Зизиулас), придерживались несколько иного подхода, считая, что соборный характер местной церкви, совершающей евхаристию, обеспечен ее пребыванием в общении с другими церквами⁵. В экуменических кругах в связи с этими различиями велись дискуссии на тему соотношения единства и множества, местного и универсального, как и на иные отвлеченные философские темы. Естественен вопрос, достаточно ли внимания уделили при этом адепты евхаристической экклезиологии изменению условий жизни церкви за многие столетия ее истории.

Остановимся хотя бы на том, насколько изменилось представление о «местном» и, соответственно, «локальности». Для мужчины и женщины античной эпохи «своим местом» естественно было считать свой город. Однако город обычно был весьма скромных

4. Ср.: Афанасьев Николай, протопр. Церковь, председательствующая в любви // Он же. Церковь Божия во Христе : Сборник статей. М. : ПСТГУ, 2015. С. 563. — Прим. ред.

5. См. особенно его *“Being as Communion: Studies in Personhood and the Church”* [Zizioulas 1985]. А также его более раннюю работу *“Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries”* [Zizioulas 2001].

размеров по современным меркам: редко когда население города превышало 10 тыс. жителей⁶. Еще долгое время после того, как Средиземное море стало Римским озером, город как место общения продолжал формировать чувство своего места и связанные с ним надежды. В то же время в таком городе приобретался первый опыт расхождений этнического, социального, экономического, культурного свойства, характерных для античного мира: различий между греками и евреями, горожанами и приезжими, рабами и свободными, образованными и неграмотными, между утонченной философией и гладиаторскими боями. Посреди такого города мужчины и женщины древности узнавали о Христовом служении возрождения человека и его примирения с Богом обычно через слышание проповеди или благодаря чьему-то личному примеру, очень редко — через чтение или другие средства информации. Мужчины и женщины древности могли переживать дело Христово вполне осязаемым образом в церкви, где оно действительно проповедовалось и воплощалось не столько церковными структурами, сколько ими самими. Средства возвещения и воплощения в существе своем были едины. Ранние христиане не посещали церковь, а «собирались как Церковь»^{*1}. Они не принимали причастие, а становились причастными Богу и друг другу. Посреди разобщенного, расколотого мира они силою Святого Духа становились единым Телом Христовым. Самым явственным образом христиане переживали и одновременно выражали ту самую соборность, которая исключает отождествление церкви с социальным классом, нацией, группой по интересам, обычным локальным социальным сообществом.

А что же сегодня? В условиях урбанизации все больше людей живет в городах, словно бы только присутствуя в них. Это означает, мы всего лишь идентифицируем себя по данному городу, мы как бы *из* него. Многие сегодняшние горожане еще недавно переехали в города из сельской местности в поисках работы или вследствие того, что их компании вынудили их сменить место жительства; наконец, есть беженцы, покинувшие родные страны, раздираемые политическими распрями и насилием. Но даже те, кто прожил в

*1 Ср. 1 Кор
11:18

6. Рим был абсолютным исключением с населением более 1 млн в высшей точке своего роста. Никакой город на Западе не мог с ним сравниться до XIX в. Другие крупные города, такие как Александрия, Антиохия, Карфаген, Эфес и позднее Константинополь в пору расцвета имели население от 100 тыс. до 500 тыс. При этом следует учесть,

что в Риме и других названных крупных городах христиане были весьма многочисленны, но географически рассеяны для регулярного общения лицом к лицу, и чувство церковного единства поддерживалось у них другим образом (например, учреждением общих кладбищ, попарным объединением приходов, стациональными литургиями и т. д.).

конкретном городе всю жизнь, чувствуют свою принадлежность к более крупным образованиям: нациям, государствам или возможно даже идеологическим и экономическим системам, стирающим национальные и политические границы. Современные люди мобильны и лишены укорененности до такой степени, которую в древности и представить было нельзя, а огромные современные мегаполисы в той же мере аморфны и безлики. По сравнению с античным полисом, современный город, такой, например, как Москва или Нью-Йорк, Лондон или Шанхай, огромен и по территории, и по населению, но в нем едва ли возможно переживание сопричастности или общности. Неудивительно, что при таких обстоятельствах сегодняшние мужчины и женщины лишены ясного чувства «своего места», поскольку фактически они обитают сразу в нескольких местах одновременно. Места их работы, ночлега или развлечений могут отстоять друг от друга на многие километры. Их чувство «места» фрагментировано часто даже в моральном смысле, поскольку поведение дома или в кругу друзей никак не соотносится с поведением в офисе или на производстве.

Каким же образом в подобной ситуации у человека может пробудиться нужда в целостности, воссоединении и общении? Недостаточно только объявить нынешнюю «местную церковь» церковью в полноте, если под словом «местная» мы продолжаем подразумевать географическую близость. Можно понять и даже приветствовать стремление православных канонистов и богословов подчеркнуть принцип территориальности и отдавать приоритет географическому смыслу локальности в силу известной склонности современного православия к филетизму. Но мы не можем допустить, что простое воспроизведение церковных порядков II в. способно решить наиболее острые проблемы сегодняшнего дня. В античном полисе географическая близость действительно влекла за собой жизнь лицом к лицу, «собирающее» пересечение человеческих судеб. Евхаристические собрания местных церквей могли являть и со властью являли победу Христа над разделениями павшего мира. Но такие же структуры, механически воспроизведенные сегодня, могут закончить тем, что будут продолжать и усугублять эти разделения, например, за счет отождествления церкви со специальными интересами того или иного естественного, чисто человеческого сообщества — «синих воротничков» индустриального городка, сезонных рабочих на ферме, деклассированных маргиналов из гетто, высокопоставленных «белых воротничков» из роскошного района или зеленого пригорода.

Сегодня необходимы структуры, способствующие общению, совместной деятельности и свидетельству, преодолевающему дихотомию «локальное/универсальное». В церкви будущего, разумеется, привычным нам территориальным образованиям, как, например, приход, епархия и даже автокефальная поместная церковь, все еще будет принадлежать главная, может быть, даже доминирующая роль. Однако лишь внутри самих себя, даже если будут предприняты специальные усилия для «выстраивания чувства общности», эти территориальные образования не смогут ни испытать, ни тем более выразить реальной кафоличности до тех пор, пока не будет установлено действенное общение с другими группами: территориальными сообществами, с которыми они находились бы во взаимодополняющих отношениях, а также сообществами, построенными не по территориальному принципу. Речь идет не только об этнических, языковых, экономических или профессиональных сообществах, но также о негосударственных образованиях, волонтерских и правозащитных группах, «анклавах особого стиля жизни» (например, монашеских общинах, религиозных орденах), братствах, «группах поддержки», группах для «особых нужд» и т. п.

«Где евхаристия, там полнота Церкви» — я полагаю, что эту формулу Афанасьева нельзя принять без оговорки, что местная церковь должна быть по-настоящему соборной, т. е. такой, какой она призвана быть. Как и настаивал митр. Иоанн (Зизиулас) и другие сторонники евхаристической экклезиологии, соборность местной церкви обусловлена причастием, поэтому необходимо наличие соответствующих структур. Однако их самих по себе недостаточно, поскольку соборность Церкви выражается не только ее принципиальной открытостью миру и всеохватной восприимчивостью, способностью объять все богатство культуры и человеческого опыта даже с заключенными в них рисками, но и тем, что говорил в этой связи Зизиулас: «Спасительное событие Христа не просто подтверждает ценность человеческой культуры; оно еще и судит ее» [*Zizioulas 1985, 256*]. В кратком примечании он добавляет: «Это видно из того, что евхаристии предшествует крещение» [*Zizioulas 1985, 254, сноска 9*]. Здесь Зизиулас очень бегло останавливается на моменте, который, как правило, совершенно игнорируется сторонниками евхаристической экклезиологии и который требует более полного раскрытия. Церковь есть евхаристический организм, но только потому, что она есть и организм крещальный.

Открывая заново Крещение

В современной экклезиологии, как и в практике церковной жизни, наблюдается тенденция игнорировать крещение. Акцент обычно ставится на евхаристическом собрании при относительно небольшом внимании к тому, что делает возможным существование такого собрания. Крещение, конечно, признается необходимым условием, в катехизисах и богословских учебниках тщательно перечисляются его плоды. Однако многими христианами, включая православных, крещение воспринимается как событие, происходящее во младенчестве, как один из ритуальных актов, мало влияющих на последующую жизнь. У ранних христиан было существенно более глубокое понимание смысла крещения и его церковной значимости. Э. Каванох в своей книге «Последование крещения» замечательно пишет об этом:

То, как Церковь существует и действует, могло осмысляться удивительно разнообразно, за исключением одного обстоятельства. Никто не думал, будто Она являет себя только на воскресной литургии или только когда помогает бедным. Эти события мыслились скорее как неизбежные и взаимосвязанные результаты жизни в общении веры, через восприятие Слова Божьего и действия Святого Духа. Собираение людей на такую жизнь, поддержка в стремлении жить ею было главным делом христианской общины. Оно начиналось с катехизации, в ходе которой обращение человека к вере должно было достичь уровня, достаточного для того, чтобы эта вера могла выдержать испытание общей жизнью. Это достигалось катехизической «терапией» обращения к вере и таинственным посвящением... двуединой сакраментальной дисциплиной, посредством которой и обращающийся, и община совершали движение в Духе от того, какими изначально были, к тому, какими могли стать через Его благодатное действие — движение в боли и славе, в отречении и сочетании, с изгнанием нечистого духа и вхождением в новое общение в вере, в котором и новообращенный, и община необратимо меняются [Kavanaugh, 121].

В разных частях современного мира много говорится о необходимости «устраивать общины». Ранние христиане знали, что такая община может быть только общиной веры. Отсюда и важность катехизации, которая ни в коем случае не была передачей жизненно важной информации — вроде того, на каком основании следует отвергнуть филиокве или как объяснить паламитское различие сущности/энергии. Она предполагала полную переориен-

тацию жизни, изгнание нечистых духов, отказ от ложных божеств и особенно *traditio* и *redditio* — восприятие и возвращение — веры Церкви и ее Символа в крещении. В этом разрезе традиционная православная приверженность правой вере приобретает новое значение, когда правоверие не есть лишь сохранность Символа и других частей вероучения, принятых Вселенскими соборами, в качестве неприкосновенного достояния. Как об этом писалось в старой полемической или апологетической литературе, оно означает сознательное усвоение реального смысла веры и способность выразить ее через *martyria*, свидетельство всеми сторонами жизни.

Я полагаю, что исследование экклезиологического содержания крещения могло бы существенно дополнить и скорректировать евхаристическую экклезиологию в ряде пунктов⁷. Это позволило бы полнее и точнее выразить некоторые из ее важнейших интуиций. Здесь я могу предложить лишь очень краткое обозрение того, что можно было бы включить в такую крещальную экклезиологию.

В качестве исходного условия обратим внимание на некоторые выражения используемого в нашей церкви Никео-Цареградского символа веры. «Верую (*pisteuo*) во Единого Бога, Отца Вседержителя, Творца неба и земли, всего видимого и невидимого; и во Единого Господа Иисуса Христа...» Далее идут утверждения о том, Кто есть Христос и что Он соделал «нас ради и нашего спасения», затем члены о Духе Святом, «Господе Животворящем, исходящем от Отца, сопоклоняемом и сопрославляемом с Отцом и Сыном, говорившим через пророков» и о вере «во Единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь». Наконец, исповедание единственного крещения «во оставление грехов» и ожидания «воскресения мертвых и жизни будущего века».

Остановимся на словах о Святом Духе, единой Церкви и единственном крещении, уделив также внимание чаемому воскресению. Они не образуют синтаксического единства просто потому, что это трудно было сделать в тексте данного Символа. Но их тес-

7. Следовало бы, вероятно, отметить, что даже после появления возглавляемых пресвитерами приходов и практически полного исчезновения евхаристии с председательством одного епископа церковь продолжала искать соборное единство в практике христианского посвящения. В Риме, например, развитие Великопостной стациональной литургии с шествием епископа вместе со своим окружением от прихода к приходу явно связано

с нуждой введения катехуменов в жизнь всей церкви со всем ее этническим и культурным разнообразием. В Константинополе много позже того, как литургия стала служить во множестве квази-частных церквей, крещение было закреплено за *καθολικῆ ἐκκλησίᾳ*, т. е. за одним или относительно немногими диоцезальными приходскими церквами (59 правило Трулльского собора).

ная взаимосвязь хорошо видна в других раннехристианских символах, например, в, вероятно, наиболее древнем Старо-Римском или Апостольском символе⁸. В нем эти части тесно связаны между собой и непосредственно связаны со словом, открывающим весь Символ, *pisteuo* (верую).

Верование и христианская вера

Сначала обратимся к возможным значениям термина «вера». Обычно принято различать объективный и субъективный аспект веры, т. е. то, «во что верят» и то, «чем верят»; вера, понимаемая как последовательность утверждений о не очевидном, но объективно истинном, и вера — как согласие с такими утверждениями со стороны лиц, находящих их значимыми в том или ином отношении. Но как бы вера ни понималась, обычно мы принимаем как данность, что она представляет собой свойство религиозных людей. Мы говорим, что «некто — человек большой веры», поскольку этот «некто придерживается твердых религиозных убеждений», что бы они ни значили.

Правда подобная вера характерна не только для людей религиозных. В своей проблематизирующей статье «Значение веры и таинств при конвертации» М. Сёрл дает обзор исследований на эту тему в рамках развивающей психологии [Searle], приводя среди прочих работу Дж. Фаулера, который понимает веру как «обще-человеческое свойство». По Фаулеру, вера определяет

способ находить опору в жизни... усматривать смысл в собственном существовании. Она определяет способ сообщать порядок и последовательность силовому полю жизни. Вера говорит об инвестировании жизненно важного доверия и ориентированной на жизнь приверженности [Fowler, 7].

Смысл этих слов можно передать проще. Как указывает Сёрл, «понятая так, вера является основанием человеческой жизни как таковой». Никто не живет без веры, поскольку невозможно жить без опоры, даже неполноценно выраженной. Сёрл считает, что вера «лежит в основе всего, что мы говорим и делаем, и проявляется в наших привычных действиях и реакциях». Она «воплощена

8. О ранних символах самое доступное исследование Дж. Келли *“Early Christian Creeds”* [Kelly], шире и подробнее см. в книге Я. Пеликана

“Credo: Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition” [Pelikan].

в факте и образе нашей жизни... прежде чем мы пытаемся ее осмыслить» [Searle, 66].

В таком понимании веры нет ничего специфически религиозного и еще меньше в нем христианского. Хотя трудно представить кого-либо живущего совершенно без веры, очень просто представить человека без веры христианской. Но кто или что в таком случае сообщает смысл и направление нашей жизни и принимает нашу приверженность? В древности было известно множество ложных божеств. Одной из наиболее извращенных форм идолопоклонства было обожествление императора, за которым стояла идея, что Рим наилучшим образом хранит «закон и порядок». Идолопоклонство никуда не делось. В моей юности, когда я осваивал то, что может быть названо символом веры потребительства, рекламные объявления внушали мне, что «Бьюик — это то, чему можно верить», а «Дженерал Электрик приносит в жизнь благо». Наши жизненные опоры часто связаны с такими понятиями, а нашими богами становятся финансовая обеспеченность, социальное положение, власть или успешные личные отношения. Каким же образом кто-то способен двинуться от таких богов к христианской вере? И каким образом в древности кому-то удавалось отойти от культуры смерти, олицетворенной гладиаторскими боями, и прийти к христианской вере с ее горизонтом надежды («чаю воскресения мертвых» — какие таинственные и вместе с тем радостные слова!), с ее уверенностью, что Святой Дух и есть «Податель жизни»? Как кто-то мог, отказавшись от поклонения императору и его всемирной империи, прийти к исповеданию «Единого Господа Иисуса Христа»? Как удавалось преодолеть различные дуалистические культы, с их проповедью освобождения внутреннего «Я» от этого бессмысленного видимого мира, ради веры в «Единого Бога, Отца Вседержителя, Творца неба и земли, всего видимого и невидимого»? Множество подобных вопросов остаются в силе по сей день. В мире, живущем нарочитым потреблением, превозносящем напор и конкуренцию, где единственной альтернативой ему видится самоубийство или смерть от наркотиков, возможно ли всерьез верить в господство Того, Кто проповедовал умаление, нищету, заботу о творении и любовь к врагам?

Последование крещения: линейно или циклично?

Для ответа на такие вопросы нам придется подробнее рассмотреть смысл крещения. Крещение когда-то сравнили с аккордеоном: его

определение расширяется и сужается подобно мехам этого инструмента [Dunn, 5]. Иногда слово «крещение» используется в узком смысле для обозначения тройного погружения в воду, сопровождаемого призыванием Отца, Сына и Святого Духа. У него, однако, есть и более широкое значение: им обозначается всецелое христианское посвящение. Православные христиане знают, что за «таинством крещения» (в узком смысле) немедленно следует «таинство миропомазания» и вскоре затем «таинство евхаристии». На этом основании мы любим подчеркивать, что сохранили целостный характер христианского посвящения в отличие от большинства западных конфессий. Однако наше понимание христианского посвящения, т. е. крещения в широком смысле, не должно ограничиваться этими тремя ритуально оформленными таинствами. Для ранних христиан крещение было процессом постепенного обращения, который начинался с момента посвящения в катехумены, если не раньше. В него входило последовательное наставление в христианской вере и постепенное восприятие христианского образа жизни. В него также входили экзорцизмы и отрицание ложных божеств, и оно предполагало переориентацию всей жизни и переоценку ценностей. Крещение в узком смысле оказывалось кульминацией этого процесса, когда крещаемые исповедовали личную веру, когда в ответ на вопросы, которые задавались им перед крещальной купелью, они способны были ответить «верую», но никак не «некоторые верят» или «христиане верят в...». Процесс посвящения затем продолжался преподанием целования мира своим братьям и сестрам во Христе и присоединением к ним в евхаристическом собрании. Но и это был еще не конец. Углубление в вере происходило дальше в посткрещальной мистагогии и обновлялось каждым участием в евхаристии, в молитве, в аскетическом борении, так что вся последующая жизнь новокрещенных становилась выражением их веры — веры Церкви — в спасительную силу Божью.

Но даже такое предельно широкое понимание крещения может вызвать недоумение. Так, мы говорим о христианском посвящении, а пользуемся термином «процесс» для указания на целостный и динамический характер крещения. При этом мы пытаемся делить его на четкие дискретные отрезки, которые линейно располагаются друг за другом, и смысл каждого выявляется в каждом последующем моменте. И хотя мы, православные, не отделяем их друг от друга во времени, наши популярные описания таинств часто разделяют их концептуально. Например, подобно тому, как западные христиане говорят о конфирмации, мы счита-

ем необходимым толковать миропомазание как отдельное таинство. Мы, конечно, можем считать его пневматологическим моментом христианского посвящения и объяснять его соотношение к предшествующим событиям в таком духе: водное крещение относится к миропомазанию, как событие Христа к событию Святого Духа, как Пасха к Пятидесятнице, как смерть для греха к дару вечной жизни⁹. Однако полноценным посвящение делает только то, что миропомазание довершает крещение восприятием Святого Духа. Такой подход предусматривает, что процесс крещения носит линейный однонаправленный характер, состоящий из последовательности ступеней или этапов, которые проходят посвящаемые один за другим, всякий раз оставляя в прошлом пройденный этап при переходе к следующему. Поскольку в рамках такого подхода предыдущие этапы служат подготовкой к следующим, уже не принципиально, что на поздних ступенях происходит воспоминание прежнего, обращение к нему, укрепление и развитие того, что было воспринято ранее.

Поэтому при толковании последования крещения я бы предпочел линейному подходу циклический, напоминающий об идеях прп. Максима Исповедника, сщмч. Петра Дамаскина и других отцов-аскетов христианского Востока, которые любили, говоря о предмете в форме краткого поучения, часто неожиданно переходить к другой теме, затем возвращаться к исходной, но уже несколько иначе, обычно углубляясь и как бы восходя по спирали созерцания¹⁰.

Святой Дух в христианском посвящении: присутствие и действие в каждом моменте

Читатели, знакомые с историей литургии, уже могли заметить, что последование христианского посвящения в большей части древне-

9. Источником такого дихотомического подхода может служить труд Г. Дикса *“The Theology of Confirmation in Relation to Baptism”* [Dix]. Его можно видеть и в некоторых современных популярных работах. Ср., например, размещенное на сайте Православной церкви в Америке высказывание о. Фомы Хопко: «Если крещение есть наше личное участие в Пасхе — смерти и воскресении Христа, то миропомазание означает наше участие в Пятидесятнице — сошествии на нас Святого Духа», — в целом опирающееся на идеи протопр. Александра

Шмемана, изложенные в книге «Водою и Духом» [Schmemmann].

10. Несмотря на то, что мы мало знаем о жизни сщмч. Петра Дамаскина, его писания занимают больше объема в Добротолюбии, чем чьи-либо другие, за исключением прп. Максима Исповедника. Его труд, по словам прп. Никодима Святогорца, «есть собрание опыта святого созерцания... круг за кругом, сжатое Добротолюбие внутри более странного» [The Philokalia, 94].

го христианского Востока отличалось от того, которое предполагает кратко представленный линейный принцип. В некоторых регионах Востока и Запада последование выглядело именно так, как я его описал: погружение в воду, помазание с возложением рук, затем причастие. Однако в Сирии, Каппадокии и даже некоторое время в Константинополе порядок был другим. В частности, помазание предшествовало погружению, притом что посткрещального помазания не было. Следующим за погружением значимым действием было причастие¹¹. Такое последование может показаться нам незнакомым, даже поразительным по своей странности. Однако оно очень древнее, его предвосхищение можно увидеть уже в Деяниях, где крещению Павла *предшествует* возложение рук Ананией^{*1}, крещению Корнилия с домом *предшествует* сохождение Святого Духа^{*2}. Крещение первых трех тысяч *предваряется* изливанием Духа в Пятидесятницу^{*3}, наконец, в крещении евнуха царицы Кандакии вся инициатива принадлежит Духу^{*4}. Аналогичную последовательность событий можно увидеть и в других местах Нового завета, например, в 1 Ин 5:7, где говорится о «Духе, воде и крови», причем именно в таком порядке.

*1 Деян 9:17–19

*2 Деян 10

*3 Деян 2

*4 Деян 8

Эта последовательность совсем не есть литургический курьез. За ней стоят важные богословские предпосылки. Каковы отношения Сына и Духа? С одной стороны, Сын обещает послать Утешителя; это Он посылает Духа в мир, и в Церкви Сын продолжает свое дело примирения твари с Творцом действием Святого Духа. Но с другой стороны, Святой Дух, «говоривший через пророков», предшествует Сыну, пребывая в Нем, формируя в утробе Матери, являет Его на Иордане как Христа — Помазанника. При таком взгляде Сын неотделим от Духа и между ними невозможна никакая субординация, их связывают абсолютно равные взаимные отношения. Они суть «две руки Бога», по известному выражению св. Ириныя.

Предпосылки влекут за собой важные следствия для христианского посвящения. Вот что говорит о правильном помазании свт. Григорий Нисский:

Таинственный смысл помазания указывает на отсутствие дистанции между Сыном и Духом. Подобно тому, как между поверхностью тела и втирае-

11. Краткое описание этих двух «исконных моделей» христианского посвящения см. в книге “*The Shape of Baptism : The Rite of Christian Initiation*” [Kavanagh].

мым маслом ни разум, ни чувство не ощущает ничего промежуточного, так и между Сыном и Духом. Точно также для всякого, кто через веру входит в общение с Сыном, это вхождение необходимо сопровождается помазанием. Никакой член (Тела) не может остаться не покрытым Святым Духом. Вот почему исповедание Сына Господом совершается в Духе теми, кто принимает Его. Дух во всех смыслах предшествует приходящим по вере¹², *1.

*1 Greg. Nys.
De Spirit.
Sanct. 16 //
PG 45.
Col. 1321A–B

Святой Дух, «говоривший через пророков», помогает нам понять их послание, услышать подлинное Слово и оживотворяться Им. Святой Дух сообщает нам способность называть Иисуса Господом, произносить крещенское «верую» от своего имени. Как гласит приведенный отрывок из свт. Григория Нисского, Святой Дух, символизируемый помазанием, выступает Посредником, через Которого мы прикасаемся ко Христу и переустраиваемся, чтобы стать Его Телом, а также стать помазанниками, т. е. христианами, подобно Самому Христу — Помазаннику. В каждый момент христианское посвящение раскрывает это продолжающееся действие, совершаемое Святым Духом и в Духе. Восточные литургии по-разному акцентируют это, главным образом за счет умножения пневматологических ассоциаций, которые вновь и вновь активизируются в обрядах посвящения и других литургических практиках: дуновении при экзорцизмах, возложении рук, различных помазаниях, вливании теплоты (ζέον) в евхаристическую чашу и т. п. Поэтому, кстати, надо с осторожностью относиться к пониманию миропомазания как таинства Святого Духа, будто бы им исчерпывается символика присутствия и действия Святого Духа.

Церковный аспект крещения: подход св. Киприана

Правильное толкование крещения имеет важные последствия для экклезиологии, для адекватного понимания смысла веры в «единую, святую, соборную и апостольскую Церковь». Крещение — это одновременно таинство нашего единства со Христом и нашего же единства во Христе¹³.

Понимание этого церковного измерения крещения по-разному складывалось в ходе церковной истории. Известен под-

12. См. также о взаимоотношениях Христа и Духа статьи протопр. Бориса Бобринского [Bobrinskoy 1984; Bobrinskoy 2003].

13. Развитие этой темы см. в работе моего друга М. Рута “Baptism and the Unity of the Church” [Root, Saarinen, 16–17].

ход св. Киприана в третьем столетии к Новатианскому расколу, произошедшему на почве расхождений по поводу покаянной дисциплины. Киприан считал, что новатиане оказались вне Церкви, лишёнными дара Святого Духа и поэтому неспособными к тому, чтобы преподавать дары Святого Духа в крещении. Поэтому крещенные новатианами, если таковые захотят присоединиться к Церкви, должны быть крещены заново, подлинным церковным крещением. Эта позиция Киприана полностью согласуется с его экклезиологией, в которой господствует принцип единства: «Нам заповедано, что есть один Бог, один Христос, одна надежда, одна вера и одна Церковь, и поэтому только одно крещение, совершаемое в этой Церкви»^{*1}. Вне этой единой Церкви даже «мученическое крещение через открытое исповедание и кровь... бесполезны для спасения, поскольку вне Церкви нет спасения»^{*2}. Но это еще не все, чем замечательна экклезиология Киприана. Обратим внимание на то, сколь часто он пользуется словами «внутри» и «вне», а также на его излюбленные образы: Церковь — огражденный сад, запечатленный источник, неколебимая радуга Ноева, удерживающая разлитие вод мира сего. Харизматические и институциональные границы церкви у Киприана полностью совпадают. Как язвительно заметил Андре д'Аллё: «Церковь в представлении Киприана это не народ, призванный Богом к спасению, а учреждение, в котором Он это спасение раздает» [*De Halleux*, 435]. Посреди огражденного сада председательствуют епископы, которые «будучи уполномочены Всевышним, поят жаждущий народ Божий» и «охраняют границы животворящих источников»^{*3}. Таким образом, для Киприана церковь есть в первую очередь институция, пусть и богоустановленная, чье единство зависит не столько от общей веры и таинственной жизни, сколько от единства епископата.

Но были ли Киприанова практика крещения и его сакраментология общепринятыми в древней церкви? Самозванные православные традиционалисты часто именно это и утверждают. По их мнению, позиция Киприана выражала общее мировоззрение церкви и нам следует руководствоваться ею и сегодня. В сущности, как они считают, все эти крещенные «вне Церкви» на самом деле суть некрещенные; и если они ищут возможности войти в Православную церковь, нам следует крестить их заново. Если мы не делали этого раньше и предпочитаем поступать так же и сейчас, то это проявление икономии, поблажка, делаемая из пастырских соображений, а совсем не признание с нашей стороны какой-либо духовной зна-

*1 *Cypr. Ep.* 69. 12

*2 *Cypr. Ep.* 73. 21

*3 *Cypr. Ep.* 73. 11

чимости их крещения¹⁴. Однако раннехристианские источники дают очень мало оснований для поддержки такой позиции.

Разумеется, можно найти древние тексты, авторы которых выражаются вполне «по-киприановски». Такие разные писатели, как Тертуллиан и Климент Александрийский, отвергают крещение еретиков. Но тут следовало бы напомнить, что подразумевали эти авторы под словом «еретик». Как правило, они имели в виду гностиков, которые явно исповедовали совсем не того же Бога и не того Христа, в Которого верили христиане. Разумеется, таких людей надо было крестить церковным крещением. Но как быть с теми, кто по существу еретиками не является и кого строго терминологически следовало бы называть раскольниками; с тем же Новатианом, например? Как говорили о нем кафолически настроенные оппоненты Киприана, он «придерживается того же закона, что и Кафолическая Церковь, крестит с тем же Символом веры, что и мы, знает того же Бога-Отца, Сына-Христа и Святого Духа...»^{*1}. Киприан же на это возражал, что новатиане — еретики, потому что извращают веру, исповедуемую при крещении, поскольку «когда они вопрошают, веруешь ли в прощение грехов и вечную жизнь, обретаемые в Церкви? — они лгут»^{*2}. По Киприану, новатиане такие же еретики, как и гностики, поскольку искажают веру, и поэтому их следует перекрещивать. Отметим, насколько у Киприана смещен центр веры: с учения о Едином Боге, Едином Господе Иисусе Христе и Святом Духе к учению о Церкви. Новатиане у него еретики именно потому, что они «вне Церкви», которую Киприан понимает как универсальную епископскую конфедерацию.

^{*1} *Cypr. Ep. 69. 7*

^{*2} *Cypr. Ep. 69. 7*

Церковный аспект крещения: разъяснения свт. Василия и традиции христианского Востока

Если мы пристальнее исследуем патристические тексты и раннюю церковную практику, у нас получится картина, совершенно отличная от Киприановой. Различения обычно будут затрагивать варианты отделения от церкви и, соответственно, способов воз-

14. Об икономии в современной православной мысли среди прочего см. более ранние работы [Thomson; L'Huillier; Erickson 1988a]. Для знакомства с традиционалистскими взглядами на крещение см. [Heers]; с их критикой рекомендуем ознакомиться по недавним работам П. Ладюкура [Ladouceur]. К сожалению, известные действующие православные богословы и церковные деятели ред-

ко открыто реагируют на исторические претензии и богословские выступления традиционалистов. Хотелось бы, например, чтобы Константинопольский патриархат официально отменил постановление 1755 г. о крещении еретиков, предписывающее перекрещивать католических конвертитов. Этого, увы, до сих пор не произошло.

вращения. Здесь достаточно будет процитировать свт. Василия Великого, который одобрительно замечает, что «древние» отчетливо различали ереси, расколы и самочинные сборища:

еретики — это те, кто совершенно отпал от веры и поэтому отделились; раскольники же расходятся с другими по определенным церковным вопросам, допускающим примирение; самочинные же сборища создаются нарушающими церковную дисциплину пресвитерами или епископами, а также ненаученными мирянами^{15, *1}.

*1 *Basil. Ep.*
188. 1

Так, еретиками свт. Василий называет монтанистов, манихеев и гностиков разных направлений, чье понимание Бога и Его взаимоотношений с творением явно противоречило христианской вере, что проявлялось, как утверждает свт. Василий, в использовании ложных крещальных символов. Естественно, что такое крещение древние христиане решительно отвергали. С другой стороны, свт. Василий замечает, что древние христиане признавали крещение не только в самочинных сборищах, но и у раскольников, и согласно мнению свт. Василия, под эту категорию попадали многие группы, в том числе новатиане, которые расходились с церковью по некоторым серьезным вопросам учения и церковной дисциплины, но ни в коем случае, как он выражался, «не выпадали из Церкви».

Впоследствии, конечно, термин «еретики» стал использоваться в отношении многих раскольничьих образований, так что против них могло применяться даже гражданское законодательство. Но все же в церковной практике, как это явствует из множества литургических и канонических текстов, сохранялось различие между еретиками в раннем смысле, которых следовало принимать через крещение, и теми крещеными, которых принимали через помазание или просто через исповедание веры¹⁶.

Таким образом, в истории христианства мы наблюдаем по крайней мере две линии толкования церковного смысла крещения, две позиции: св. Киприана и свт. Василия. Первая, Киприанова, привлекала и до сих пор привлекает традиционалистские православные круги. Она, помимо прочего, удовлетворяет психо-

15. Первое «каноническое письмо», которое впоследствии было включено в основной корпус канонов Православной церкви.

16. Очерк канонических и исторических прецедентов см. в моей статье *“Divergencies in Pastoral Practice in the Reception of Converts”* [Erickson 1988b];

применительно к некоторым недоразумениям из современной церковной жизни Северной Америки см. мою статью *“Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church: Contemporary Practice”* [Erickson 1997].

логическую потребность четко формально определить границы церкви — нам ведь нравится прочерчивать линии, пусть при рисовании мы их обычно слегка искривляем. Нам нравится судить о том, кто «принадлежит церкви», а кто нет, мы хотим точно знать, кто член, а кто нет. Нам очень по душе уверенность в том, что мы принадлежим к группе избранных, что мы точно «внутри» единой истинной Церкви, вне которой нет спасения. Позиция Киприана хорошо согласуется с вышеописанным линейным подходом к толкованию христианского посвящения. Оно позволяет утверждать, что в какой-то момент можно быть «вне» церкви, но в следующий попасть «внутри». Правда идея Киприана хуже согласуется с другим пониманием христианского посвящения, представленным в восточной литургической традиции, и с тем, что основанием литургии и богословия выступает Святой Дух. Здесь позиция свт. Василия явно адекватнее самой природе Церкви, ибо она не просто институция, когда-то давно учрежденная Христом и с тех пор существующая сама по себе, по собственному усмотрению устанавливающая и отменяющая свои правила до пришествия Христа во славе. Церковь устраивается еще и Святым Духом в каждый новый момент ее истории, и поэтому она обязана уметь распознавать Его действие, устрояющее Тело Христово, и откликаться на Него, даже если это заставляет выходить за институциональные границы церкви, какими они нам видятся.

Крещение представляет собой двоякое посвящение: в тайну Славы Христовой и в Церковь. Но это единое посвящение, одно таинство. Каково же соотношение между этими двумя аспектами крещения, между содержанием веры и церковной жизнью? Трудности Киприановой позиции состоят в стремлении игнорировать тот факт, что Церковь, как и всякий крещаемый, является «принимающей». Церковь с ее основополагающими свойствами — единством, святостью, соборностью и апостоличностью — есть «зависимая реальность», дар Божий, а не человеческое достижение [*Baptism*, 18]. Как отдельный христианин, так и вся Церковь живет благодатью по вере. Она зависима от Христа, пролившего кровь за нее, и от Святого Духа, «Подателя жизни». Киприан, концентрируясь на институциональной стороне крещения и оставляя в стороне собственно веру, тем самым словно стремится подменить веру в Бога — Отца, Сына и Святого Духа — верой в Церковь.

Пытаясь сохранить «высокую» экклезиологию, Киприан и его самозванные преемники на самом деле существенно обедняют содержание церковности. Вернемся к образам Киприана: ограж-

денный сад, запечатленный источник, Ноева радуга. Перед нами картины чего-то неподвижного, отгороженного. По контрасту с ними в Писании и патристических текстах мы также находим динамические образы, говорящие о возможности роста и развития. Например, у Ерма о Церкви говорится как о башне, но башне строящейся. В этих текстах мы находим разнообразие прямых сравнений: Церковь как храм, вино, райский сад, тело и еще большую россыпь уподоблений людям: не только Деве Марии, но и Фамари, Марии Магдалине, хананеянке и даже Закхею. Другими словами, в Библии и патристической литературе присутствуют не только образы достигнутого совершенства, которые должны были бы способствовать триумфалистскому и эксклюзивистскому взгляду на Церковь; в них есть также мотивы покаяния, обращения, устремленности, которые всегда должны учитываться, когда мы говорим о крещении. В крещении Церковь строится не только в том смысле, что в ней стало на одного члена больше из-за того, что кто-то, кто был «вне», теперь оказался «внутри». Церковь строится благодаря тому, что в том, кто крестится, а значит, ищет, вопрошает, кается, обращается к вере, — Церковь видит саму себя, свое собственное обращение, свою Пасхальную веру.

Крещение по вере во Христа, притом Распятого

В дополнение к тому, как мы понимаем «Церковь», следует вспомнить и о том, как мы понимаем «тайну Христову». Выше я уже посетовал, что линейный подход к толкованию христианского посвящения сопряжен с риском видеть в происходящем на более ранних этапах лишь что-то предварительное, что-то, что будет впоследствии преодолено при переходе «извне» «вовнутрь», к участию в евхаристическом собрании. Я уже затрагивал тему центрального значения евхаристии в эkkлeзиологических разработках второй половины XX в. Влияние евхаристической эkkлeзиологии на церковную жизнь и на ход экуменических дискуссий все еще не оценено по достоинству, поскольку, оказавшись подлинным благословением, евхаристическая эkkлeзиология повлекла за собой и некоторые соблазны и риски как индивидуального, так и коллективного свойства. Так, мы можем входить «внутри», исполненными ложных надежд, воображая, будто мы преодолели путь от «еще не» предварительных этапов до «уже» совершающегося мессианского пира, освободившись, наконец, от мрачных борений, изнуравших нас в бытность «вне». Или мы можем быть

не в меру самодовольными, одержимыми духовным нарциссизмом, упивающимися небесной красотой наших молитв или чистотой нашего учения, или дружеской теплотой наших чаепитий после литургии. От православных так часто приходится слышать, что евхаристия — это пиршество Царства, точка, где история сходится с эсхатоном, что рискуешь забыть, что все это пока только предведение. Мы забываем: евхаристия есть только предвкушение Царства, а не его наступление. А затем это чувство совершившейся евхаристии начинает распространяться на другие стороны церковной жизни, и церковь превращается в нечто совершенное во всех отношениях. Ее зависимость от Христа, притом Распятого, предается забвению, и в конце концов мы поддаемся иллюзии триумфализма или сползаем к окаменелому безразличию, безрадостно исполняя религиозные обязательства и ведя жизнь, явно не преображаемую благодатью.

Как выше уже говорилось, «циклическое» понимание христианского посвящения позволяет внести коррективы в такие настроения. В этом случае происходящее на ранних этапах христианского посвящения воспринимается не как то, что впоследствии будет преодолено, по крайней мере не в этой земной жизни. Всецело воспринятое пасхальное содержание крещения затрагивает все стороны христианской жизни, включая евхаристию. Э. Каванох (*Aidan Kavanagh*) очень удачно написал об этом:

Вся икономия превращения человека в христианина, от обращения и катехизации через евхаристию, есть основополагающая парадигма того, как христианином остаться. Опыт крещения в полноте его пасхального смысла наряду с живой личной памятью о нем и воспроизводимым сакраментальным воспоминанием во всяком таинственном событии жизни всей общины, есть и краеугольный камень католического православия, и исходный пункт всей катехизации, пастырского попечения, миссионерского усилия и литургической жизни Церкви. Пасхальная тайна Иисуса Христа, Умиравшего и Воскресающего среди своих верных в пасхальном крещении, сообщает Церкви ее внутреннюю сплоченность и миссионерский порыв и ставит ее в центр преображаемого мира [*Kavanagh, 160*] ¹⁷.

17. Каванох продолжает: «Знать Христа в таинстве, только в претворенном хлебе и вине, значит знать Его неполно, как в гостининой в качестве хозяина или гостя... Две главных силы среди прочего традиционно уравнивали такое понимание и сдерживали его распространение. Первая состояла

в попытке удержать представление о “евхаристии как трапезе” в сопряжении с образом “евхаристии-жертвы”... Вторая сила, препятствовавшая развитию усеченного понимания евхаристии, была крещальной» [*Kavanagh, 163*].

Но давайте будем ясно видеть, что же составляет это пасхальное содержание веры. Оно сосредоточено в тех членах Символа веры, которые я обошел в самом начале, где говорится об Иисусе Христе, «распятом за нас при Понтии Пилате, страдавшем и погребенном», и «воскресшем на третий день согласно Писаниям». И поскольку Христос «воскрес на третий день», мы, в Него крестившиеся, продолжаем «ожидать воскресения мертвых». В этой жизни, даже и после крещения, даже посреди евхаристической трапезы, мы все еще слышим слова Христа: «Если кто хочет стать Моим учеником, возьми крест свой и следуй за Мной»^{*1}. Тайна крещения, союза со Христом в совершенном Им искуплении ценой страданий и смерти, есть целожизненная реальность. Таково же и следующее из него требование нашего непрерывного усилия. Как писал богослов поздневизантийской эпохи Николай Кавасила, «жизнь во Христе начинается в этой жизни, вырастает из нее, совершенства она достигнет в жизни грядущей, когда настанет последний день» [*Nicholas Cabasilas, 43*]. Но этот день еще не наступил.

*1 Ср. Мф 16:24

Перевод Давида Гзгзяна

Archpriest John Erickson

Toward a Baptismal Ecclesiology: Faith Content and Ecclesial Context

This article focuses on the study of the essence and structure of the church in the context of contemporary Orthodox ecclesiology. A theological definition and dogma on the Church do not yet exist, though XIX and XX century's theologians have made significant contributions to our understanding of the issues involved. This article analyzes the essence and influence of Eucharistic ecclesiology on the development of our understanding of the Church in the XX century, pointing out that Eucharistic ecclesiology pays little attention to making sense of baptism, which many modern Christians understand as nothing more than a ritual. We might be able to significantly supplement Eucharistic ecclesiology by making reference to the meaning of baptism as the beginning of life in the church and entrance into the Eucharistic fellowship. This article looks at baptism in both its broad and narrow contexts: as threefold submersion accompanied by the words "in the name of the Father and the Son and the Holy Spirit", and as the sacral mystery of Enlightenment. Both linear and cyclical models for understanding

baptism are considered, as well as various approaches to making sense of the Church's understanding of baptism, including those of St. Cyprian, St. Basil the Great and other fathers of the Eastern Christian Church. In conclusion, an eschatological understanding of baptism emerges, as entry into the mystery of the Christian faith in the crucified and resurrected Christ. This is a reality that is integral to life and demands constant growth from Christians, but in its fullness this reality can be revealed in an eschatological perspective.

KEYWORDS: Baptism, Baptismal Ecclesiology, Eucharistic Ecclesiology, Church, St. Cyprian, St. Basil.

References

1. *Afanasiev = Afanasiev Nicolas, archpriest (1963). "The Church Which Presides in Love", in J. Meyendorff et al (eds.). The Primacy of Peter : Essays in Ecclesiology and the Early Church, London : Faith Press, pp. 57–110. На русском: Афанасьев Николай, протопр. Церковь, председательствующая в любви // Церковь Божия во Христе : Сборник статей. М. : ПСТГУ, 2015. С. 542–600.*
2. *Augustine = St. Augustine of Hippo (2009). The City of God, transl. M. Dods. Peabody, MA : Hendrickson Pub. На русском: Блаженный Августин. Творения : В 4 т. Т. 3 : О Граде Божием : Книги I–XIII. Т. 4 : О Граде Божием : Книги XIV–XXII. СПб. : Алетейя; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. 595 с.; 589 с.*
3. *Bobrinskoy 1984 = Bobrinskoy В. (1984). "The Indwelling of the Spirit of Christ: 'Pneumatic Christology' in the Cappadocian Fathers". St. Vladimir's Theological Quarterly, 1984, n. 28/1, pp. 49–65.*
4. *Bobrinskoy 2003 = Bobrinskoy В. (2003). The Compassion of the Father. Crestwood, NY : St. Vladimir's Seminary Press.*
5. *De Halleux = De Halleux A. (1980). "Orthodoxie et catholicisme: Un seul baptême?". Revue Théologique de Louvain, 1980, v. 11, pp. 416–452.*
6. *Dix = Dix G. (1953). The Theology of Confirmation in Relation to Baptism : A Public Lecture in the University of Oxford January 22nd 1946. Westminster : Dacre Press.*
7. *Dunn = Dunn J. (1970). Baptism in the Holy Spirit. London : S. C. M. Press (Studies in Biblical Theology, second series, n. 15). На русском: Данн Д. Крещение Святым Духом : Современное пятидесятничество в свете новозаветного учения. М. : Коллоквиум, 2007. 268 с.*
8. *Erickson 1988a = Erickson J. (1988). "Sacramental 'Economy' in Recent Roman Catholic Thought". The Jurist, 1988, v. 48, pp. 653–667.*
9. *Erickson 1988b = Erickson J. (1988). "Divergencies in Pastoral Practice in the Reception of Converts", in T. Stylianopoulos (ed.). Orthodox Perspectives on Pastoral Praxis, Brookline, MA : Holy Cross Orthodox Press, pp. 149–177.*

10. Erickson 1997 = Erickson J. (1997). "Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church: Contemporary Practice". *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 1997, n. 41, pp. 1–17.
11. Erickson 1998 = Erickson J. (1998). "On the Cusp of Modernity : The Canonical Hermeneutic of St. Nikodemos the Haghiorite (1748–1809)". *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 1998, n. 42, pp. 45–66.
12. Fowler = Fowler J. M. (1979). "Perspectives on the Family from the Standpoint of Faith Development Theory". *Perkins Journal*, Fall 1979, pp. 1–19.
13. Heers = Heers P. (2015). *The Ecclesiological Renovation of Vatican II : An Orthodox Examination of Rome's Ecumenical Theology Regarding Baptism and the Church*. Simpsonville, SC : Uncut Mountain Press.
14. Hovorun = Hovorun Kirill, archim. (2017). *Scaffolds of the Church : Towards Poststructural Ecclesiology*. Eugene, OR : Cascade Books.
15. Kavanaugh = Kavanaugh A. (1978). *The Shape of Baptism : The Rite of Christian Initiation*. New York : Pueblo.
16. Kelly = Kelly J. N. D. (1972). *Early Christian Creeds*, 3 ed. New York : Longman.
17. Ladouceur = Ladouceur P. (2016). "Neo-Traditionalism in Contemporary Orthodoxy", in *Conference of the Orthodox Theological Society in America, on "Crete 2016: Post-Conciliar Reflections"*, Holy Cross Greek Orthodox School of Theology Brookline MA, September 29 — October 1, 2016, available at: <https://www.academia.edu>.
18. L'Huillier = L'Huillier Pierre, Abr. (1983). "L'économie dans la tradition de l'Eglise Orthodoxe", in *Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen*, Bd. 6, 1983, München : Kanon, pp. 19–38.
19. Nicholas Cabasilas = Nicholas Cabasilas (1974). *Life in Christ*, trans. C. J. de Catanzaro. Crestwood, NY : St. Vladimir's Seminary Press.
20. Pelikan = Pelikan J. (2003). *Credo : Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*. New Haven; London : Yale University Press.
21. Root, Saarinen = Root M., Saarinen R. (eds.) (1988). *Baptism and the Unity of the Church*. United States, MI : Grand Rapids.
22. Schmemann = Schmemann Alexander, archpriest (1974). *Of Water and the Spirit : A Liturgical Study of Baptism*. Crestwood, NY : St. Vladimir's Seminary Press.
23. Searle = Searle M. (1984). "Faith and Sacraments in the Conversion Process", in R. Duggan (ed.). *Conversion and the Catechumenate*, New York : Paulist, pp. 64–84.
24. *The Philokalia* = Palmer G. E. H., Sherrard P., Ware K. (eds., transl.) (1979). *The Philokalia : The Complete Text : Compiled by St. Nikodemos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth*, v. 3, London : Faber and Faber.

25. Thomson = Thomson F.J. (1965). "Economy : An Examination of the Various Theories of Economy Held within the Orthodox Church, with Special Reference to the Economical Recognition of Non-Orthodox Sacraments". *Journal of Theological Studies N. S.*, 1965, v. 16, pp. 368–420.
26. Zizioulas 1985 = Zizioulas J. D. (1985). *Being as Communion : Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, NY : St Vladimir's Seminary Press. На русском: Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение : Очерки о личности и Церкви / Предисл. прот. Иоанна Мейендорфа ; Пер. с англ. Д. М. Гзгзяна. М. : СФИ, 2006. 280 с.
27. Zizioulas 2001 = Zizioulas J. D. (2001). *Eucharist, Bishop, Church : The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries*. Brookline, MA : Holy Cross Orthodox Press.

Abbreviations

<i>Basil. Ep.</i>	St. Basil of Caesarea. Letters
<i>Cypr. Ep.</i>	St. Cyprian of Carthage. Letters
<i>Greg. Nys. De Spirit. Sanct.</i>	St. Gregory of Nyssa. On the Holy Spirit
<i>PG</i>	Patrologia Graeca

Эриксон Джон, прот. Крещальная экклезиология в контексте церковной жизни и вероучения // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 34. С. 19–45.
DOI: 10.25803/SFI.2020.34.2.001