



V Международная богословская конференция  
Русской Православной Церкви

«ПРАВОСЛАВНОЕ УЧЕНИЕ О ЦЕРКОВНЫХ ТАИНСТВАХ»

Москва, 13–16 ноября 2007

Проф. Ханс-Юрген Фёльнер  
УНИВЕРСИТЕТ ВЕНЫ

## ТАИНСТВА КРЕЩЕНИЯ И МИРОПОМАЗАНИЯ В ЗАПАДНОЙ ТРАДИЦИИ ДО VIII В.

В своем сообщении я представлю краткий обзор обрядов христианской инициации в западной традиции. При этом я буду опираться на Максвелла Джонсона (!)<sup>1</sup>, Георга Кречмара<sup>2</sup>, Габриэле Винклер<sup>3</sup>, Августа Жилека<sup>4</sup> и Бруно Кляйнхайера<sup>5</sup>. Мой доклад состоит из трех частей и обобщающего заключения.

### 1. Первые описания организованного катехумената и христианской инициации в доникейский период а) Иустин Мученик

Он родился в начале II века в сирийской Палестине. Великий христианский философ и апологет, он жил и учил в правление императора Антония Пия (138–161) в Риме, где и претерпел мученическую кончину ок. 165 г. Коснемся очень кратко его наследия, имея в виду, что оно, возможно, отражает раннюю римскую практику, тогда как его собственное богословие христианской инициации имеет много общего с раннесирийским богословием в целом. В данном случае важно обратить внимание на 61 и 65 главы *Первой Апологии* Иустина, которую он написал в 150 г.<sup>6</sup>

Говоря о подготовке к крещению у Иустина, следует обозначить четыре пункта: (1) верь в истину того, о чем учит катехизатор; (2) обещаю жить по заповедям; (3) учись молиться и просить Бога о прощении грехов; и (4) учись поститься. В период подготовки обычно молилась и постилась вся община. Иустин умалчивает о самом обряде, поскольку его *Апология* адресована языческому императору. С одной стороны, текст Иустина очень мало добавляет к тому, что мы уже знаем из *Дидахэ*. С другой стороны, в отличие от *Дидахэ*, Иустин дает богословское толкование смысла крещения. Для него крещение — это не только прощение грехов, но прежде всего обряд «нового рождения» и «возрождения» посредством воды и Святого Духа, в соответствии с Ин 3. 5 (здесь можно сослаться также и на *Диалог с Трифоном Иудеем* 88)<sup>7</sup>. Кроме того, крещение, конечно же, означает принятие в церковную общину, что прекрасно выражает участие новокрещенного в Евхаристии.

<sup>1</sup> Johnson M. E. (ed.). *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation.* Collegeville, 1999. esp. P. 37–41, 60–88, 125–158, 177–189 [!].

<sup>2</sup> Kretschmar G. *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche // Liturgia. Handbuch des Evangelischen Gottesdienstes V: Der Taufgottesdienst.* Kassel, 1970. P. 1–348.

<sup>3</sup> Winkler G. *Confirmation or Chrismation? A Study in Comparative Liturgy // Johnson M. E. (ed.). Living Water, Sealing Spirit. Readings on Christian Initiation.* Collegeville, 1995. P. 202–218.

<sup>4</sup> Jilek A. *Initiationsfeier und Amt. Ein Beitrag zur Struktur und Theologie der Ämter und des Taufgottesdienstes in der frühen Kirche (Traditio Apostolica, Tertullian, Cyprian).* Frankfurt, 1979; *Jilek. Eintauchen –Handauflegen – Brotbrechen. Eine Einführung in die Feiern von Taufe, Firmung und Erstkommunion (= Kleine Liturgische Bibliothek 3).* Regensburg, 1996. esp. P. 8–127.

<sup>5</sup> Kleinheyer B. *Sakramentliche Feiern I: Die Feiern der Eingliederung in die Kirche (= Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 7/1).* Regensburg, 1989. esp. P. 35–77, 96–121, 191–204.

<sup>6</sup> Англ. пер.: Finn Th. M. (ed.). *Early Christian Baptism and Catechumenate: Italy, North Africa and Egypt (= Message of the Fathers of the Church 6).* Collegeville, 1992. P. 38–40.

<sup>7</sup> ANF 1, 243–244.



освящении воды крещения призывается Дух Святой, так что вся вода, используемая для крещения, «приобретает силу освящения» и «целебную силу благодаря участию ангела». Это означает, что «дух» крещаемых «омывается в водах телесно, плоть в них же очищается духовно» (*De baptismo* 4). Тертуллиан истолковывает *послекрещальное* помазание (по мнению А. Жилека и других — помазание всего тела), сравнивая его с ветхозаветным помазанием священников (*De baptismo* 7). Более того, Тертуллиан понимает возложение рук, которое совершает предстоятель, «через благословение призывая и приглашая Святого Духа», в параллель ветхозаветному (!) рассказу о патриархе Иакове, благословляющем своих внуков (Быт 48. 8–22; *De baptismo* 8).

Внимательное рассмотрение соотношения между послекрещальным возложением рук и даром Святого Духа показывает, что в начале III в. Западная Церковь в Северной Африке начала проводить своего рода богословскую разделительную черту между водным обрядом и даром Святого Духа. Однако описанное чинопоследование, безусловно, является целостным, и возложение рук, через которое сообщается дар Духа, не отделено каким-либо временным интервалом от водного крещения. Тертуллиан пишет:

«Нельзя сказать, что в водах мы обретаем Духа Святого, но, очистившись в воде... мы приуготавливаемся для Духа Святого» (*De baptismo* 6)<sup>9</sup>.

Если иметь в виду раннесирийскую (и, возможно, египетскую) традицию, это указывает на наиболее явное различие — и в обряде, и в его интерпретации — между ранним восточным и западным христианством. Если на сирийском Востоке, как мы знаем, Святой Дух ассоциировался с предкрещальным помазанием как великим «знаком» (*ruṣmā*), то в Северной Африке предкрещальные и крещальные обряды рассматривались как обряды очищения в смысле *подготовки* к *послекрещальному* благословию, или дару Святого Духа.

Тертуллиан, конечно, сознавал важность крещения Самого Иисуса для христианского богословия крещения. Тем не менее крещение Иисуса не является основной парадигмой его общего богословского понимания крещения. Это могло быть началом такого богословия крещения, ставшего позднее на Западе доминирующим, которое опирается на Рим 6, то есть на идею участия крещаемого в смерти, погребении и воскресении Христа.

Кроме того, если в ранней сирийской традиции уже присутствует крещальная формула: «Крещая тебя во имя...», то у Тертуллиана речь идет о трех вопросах и ответах. То есть, крещаемого погружали в воду после каждого ответа на один из трех вопросов о вере (например, «Веруешь ли в Бога Отца?»). На христианском Западе в течение нескольких столетий крещение совершали именно таким образом.

Согласно Тертуллиану, крещение можно совершать в любое время, однако предпочтительный и наиболее уместный срок — это Пасха, за которой следует 50-дневный период, завершающийся праздником Пятидесятницы.

Наконец, Тертуллиан первым свидетельствует о церковном обычае крестить младенцев, хотя сам этот обычай не приветствует. Его настойчивые возражения указывают на то, что эта практика была широко распространена в Северной Африке (*De baptismo* 18). А Тертуллиан хорошо знал о проблемах, связанных с прощением серьезных грехов, совершенных после крещения: на протяжении всей жизни для этого была только одна возможность, и примирению предшествовал длительный период публичного покаяния. Поэтому Тертуллиан хотел избавить как детей, так и их восприимчивых от могущей наступить необходимости следовать столь тяжелой покаянной дисциплине. (Более того: Тертуллиан выступал не только против крещения младенцев, но и против крещения людей, не состоящих в браке.)

#### в) Киприан Карфагенский

Киприан — великий епископ Карфагена и влиятельный церковный деятель в Северной Африке с 248 по 258 гг. — является важным свидетелем богословия христианской инициации в

<sup>9</sup> ANF 3, 672.

ранней Церкви. Его сообщения об обрядах как таковых очень близки тому, что мы знаем от Тертуллиана. Дополнительные сведения таковы<sup>10</sup>:

Елей, или «хризма», для послекрещального помазания «освящается» на алтаре во время совершения Евхаристии;

Крещаемому, в частности, задают и такой вопрос: «Веруешь ли в вечную жизнь и оставление грехов посредством Церкви?»;

Новокрещенные сразу приводятся к епископу; это делается для того, чтобы «по молитвам и через возложение рук [они могли] получить Духа Святого и быть усовершенными посредством печати Господней».

<p><b>КИПРИАН</b>  <i>Молитва освящения над водой крещения</i>                      —  <i>Исповедание веры с Погружением</i>                      (троекратным)  <i>Молитва благодарения над елеем [?]</i>  <i>Послекрещальное помазание</i>                      [всего тела?]                      —  <i>Молитва с Возложением рук</i>    <i>Знаменование крестом</i>  <i>Евхаристия</i></p>	<p><b>ТЕРТУЛЛИАН</b>  <i>Молитва освящения</i>  <i>Отречение</i>  <i>Исповедание веры</i>                      с <i>Погружением</i>                      —  <i>Послекрещальное</i>  <i>помазание</i>  <i>Знаменование крестом</i>  <i>Молитва с Возложением</i>                      рук                      —  <i>Евхаристия</i></p>
--	--

Слова Киприана о «печати Господней (*signaculo dominico*), или «знамении», конечно, нужно понимать как знаменование крестом (или «консигнацию») лба новокрещенного в конце обряда епископского возложения рук. В сравнении с обрядом, описанным Тертуллианом, когда знаменование совершается между послекрещальным помазанием и возложением рук, Киприан свидетельствует об изменении и дальнейшем развитии североафриканского чинопоследования. Киприан также первым из раннехристианских писателей для обоснования такой практики цитирует Деян 8, где говорится, как Петр и Иоанн возложили руки на обратившихся самаритян.

*Послекрещальные обряды возложения рук и консигнации, явным образом связанные со служением епископов и богословски оправданные ссылкой на апостольский прецедент, содержащийся в Деян 8, оказали большое влияние на эволюцию и интерпретацию обрядов христианской инициации на Западе.*

Если Тертуллиан решительно выступал против крещения младенцев, то Киприан являлся твердым защитником этой практики. Фактически Киприан положил начало богословскому оправданию крещения младенцев на Западе (*Письмо к Фиду* 64)<sup>11</sup>. И, кроме того, Киприан — первый несомненный свидетель существования практики причащения младенцев в конце чинопоследования крещения с целью их приобщения к литургической жизни общины.

*Такая практика (и соответствующее ее богословское обоснование) до сих пор характерна для христианского Востока, но она также имела место и на латинском Западе в течение, по крайней мере, первого тысячелетия.*

Наконец, Киприан интересен своей ролью в важном споре III в. со Стефаном, епископом Рима (254–257), по вопросу о литургических чинах принятия еретиков и схизматиков, которые искали примирения с Церковью. (Этот спор форсировался т.н. Новацианским расколом середины III в.,

<sup>10</sup> Англ. пер. см. в: *Whitaker*. Op. cit. P. 10–12.

<sup>11</sup> ANF 5, 354.

произошедшим в Римской церкви.) В нескольких своих письмах Киприан следует традиционному учению североафриканской церкви, подчеркивая недействительность крещения, совершаемого еретиками и раскольниками. Крещение вне общения с Кафолической Церковью рассматривалось как недействительное, а потому его следовало повторять для тех, кто стремился вернуться к единству с Церковью. В своей аргументации Киприан опирался на решения Карфагенского собора 220 г., на котором председательствовал его непосредственный предшественник по кафедре. Для дальнейшего обсуждения этого вопроса под руководством Киприана в Карфагене состоялось еще три собора (один — в 255-м, и два — в 256 г.). Однако глубокие расхождения между епископом Киприаном и папой Стефаном создали серьезную угрозу разрыва общения между церковью Северной Африки и церковью Рима, которая заняла более либеральную позицию. Она состояла в том, что крещение, совершенное во имя Святой Троицы и с намерением принятия крещаемого в Церковь, является действительным, даже если оно совершено еретиками или схизматиками. В самом Риме тех, кто был крещен в расколе или в ереси, принимали в общение просто через возложение рук епископа (как в случае принятия отступников от веры или кающихся). Их не «перекрещивали»! Но, несмотря на угрозы Стефана, североафриканская традиция «перекрещивания» сохранялась. Хотя история показала, что в этом споре в конечном счете взяла верх точка зрения папы Стефана и Римской церкви, при жизни как Киприана, так и Стефана эта проблема оставалась нерешенной. Более того, как мы скоро увидим, эта ранняя североафриканская традиция перекрещивания еретиков и раскольников возродилась и обрела силу в IV в. и позднее в связи с т.н. донатистским спором, имевшим место в период епископского служения Августина Иппонского.

### г) Рим

К сожалению, у нас крайне мало источников и документов, касающихся литургической практики Римской церкви в первые три века. Описание крещальных обрядов, содержащееся в *Первой Апологии* Иустина Мученика, написанной в середине II в. и адресованной императору, в целом дает достаточно хорошую общую картину, хотя его богословие крещения и является скорее сирийским, чем западным.

Однако, кроме краткого описания Иустина, мы располагаем лишь одним бесспорным свидетельством об этом раннем периоде — *Комментарием на Даниила*<sup>12</sup>, написанным в начале III в. Ипполитом Римским, который был схизматиком, ригористом и позднее консервативным епископом, находящимся в оппозиции действующему епископу Рима Каллисту (217–222).

В своем комментарии Ипполит свидетельствует (1) об обычае пасхального крещения в Риме в начале III в. и (2) о том, что обряд крещения там включал в себя послекрещальное помазание. А это, как мы видели, — характерные черты также и североафриканской практики. (*Так называемое*) Апостольское Предание, *приписываемое Ипполиту Римскому* (ок. 215 г.)

Имя Ипполита Римского весьма важно в силу того, что современными учеными ему приписывается авторство еще одного документа — т.н. *Traditio Apostolica*. Это церковный устав, состоящий из 42 глав и содержащий сведения относительно различных литургических чинов, а также по другим церковным вопросам. В главах 15–21 речь идет о катехуменате и обрядах христианской инициации<sup>13</sup>.

Позвольте хотя бы упомянуть о некоторых текстологических и герменевтических проблемах, связанных с этим памятником. Не существует раннего и полного текста *Апостольского Предания*. Изначально оно было написано по-гречески, но сохранились лишь некоторые фрагменты греческого текста — в христианской литературе IV в. И ни один из этих фрагментов не содержит сведений о катехуменате или крещальных обрядах. Самая ранняя версия этого документа — латинский перевод

<sup>12</sup> SC 14, 100.

<sup>13</sup> Критическое издание: *Botte B.* (ed.). *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte*. Münster, 1963. See also *Hanssens J. M.* *La Liturgie d'Hippolyte*. R., 1959; *Bradshaw P. F., Johnson M. E., Phillips L. E.* *The Apostolic Tradition. A Commentary*. Minneapolis, 2002..

конца V в., рукопись из Вероны (Италия). К сожалению, эта латинская версия является неполной. И если оригинальный греческий текст и отражал римскую практику начала III в., мы не можем быть уверены, что латинский перевод не отражает последующее развитие и распространение этой практики, то есть то, чего не было в греческом тексте. Кроме этой, самой древней из сохранившихся латинской версии, были также переводы на саидский коптский (XI в.), арабский (XIV в.), эфиопский (XV в.) и бохайрский коптский (XIX в.) языки. Поэтому для того, чтобы попытаться реконструировать оригинальный текст, ученые вынуждены опираться на эти ориентальные версии, а также на возможные параллели в других раннехристианских памятниках (например, на *Каноны Инполита*). Опять же к сожалению, эти текстологические проблемы прямо касаются сведений о катехуменате и обрядах христианской инициации. Так что мы должны быть очень осторожны и избегать некритического принятия того, что сообщается в *Апостольском Предании*, как свидетельства о собственно римской практике. Посвященные этому документу современные исследования Пола Бредшоу, Максвелла Джонсона, Марселя Мецгера, Кристофа Маркшиса (Christoph Marksches) и других поставили под вопрос многие выводы, сделанные ранее и получившие широкое распространение.

И все же, согласно этому важному документу, те, кто желал стать катехуменом (= «слушающим слово»), приводились к «учителям» своими «поручителями», которые должны были свидетельствовать об их образе жизни и мотивах, побуждающих их стремиться стать христианами (гл. 15). В следующей главе (16) перечисляются ремесла и профессии, которые были запретными (владельцы публичных домов, изготовители идолов, актеры, гладиаторы, языческие жрецы...). В течение периода до трех лет катехумены готовились к принятию крещения, слушая слово. Им разрешалось молиться в литургическом собрании только отдельно от верных (гл. 17-18). После окончания молитвы их выводил из собрания учитель, клирик или мирянин, который возлагал на них руки (гл. 19). В конце этого трехлетнего огласительного периода избирались те, кто должен был принять крещение. В течение периода непосредственной подготовки они снова испытывались относительно того, какую жизнь вели, будучи оглашенными. С момента их избрания до дня крещения (срок этот в тексте не определен) над ними ежедневно совершали экзорцизмы учителя, а в конце — сам епископ (гл. 20). Далее, с середины гл. 20 до конца гл. 21, содержится детальное описание самих обрядов инициации:

АПОСТОЛЬСКОЕ ПРЕДАНИЕ			
есто	М	Обряд	Сове рши-тель
В воде		Молитва над водой крещения	Епископ
		Молитва над «елеем благодарения»	
В церкви		Молитва над «елеем экзорцизма»	Диаконы и пресвитеры
		Отречение от Сатаны и помазание «елеем экзорцизма»	
		Исповедание веры и водный обряд (тремякратный)	
		Помазание «елеем благодарения» [все тело]	
В церкви		Молитва с возложением рук	Епископ
		Помазание головы «елеем благодарения»	
		Знамение крестом ( <i>signatio</i> ) и поцелуй мира	

<b>В церкви</b>	Первая молитва и поцелуй мира [неофита с верными ] Молитва над хлебом и чашей и причащение (включающее воду с молоком/медом)	<b>Епис коп, прес ви-теры и диак оны</b>	<b>Евхаристия</b>
-----------------	--	--	-------------------

По крайней мере в целом вышеприведенная схема из *Апостольского Предания* указывает на литургический образец, весьма близкий тому, что мы видели в североафриканской литургической традиции III в. Совпадают следующие элементы: благословение воды крещения; отречение от Сатаны; исповедание веры в форме вопросов и ответов, которые тесно связаны с самим погружением; по крайней мере одно послекрещальное помазание; молитва с возложением рук епископом; консигнация; и в конце концов участие в Евхаристии, которое включает чашу с молоком и медом как вкусовой символ обетованной земли. Указание на «тех, кто не может говорить за себя» (гл. 20), судя по всему, относится к факту присутствия младенцев среди крещаемых, как и у Киприана.

Кажется, главы 15–21 *Апостольского Предания* описывают чинопоследование, вполне совпадающее с тем, что мы знаем о западной литургической практике, относящейся к началу III в. От североафриканской традиции чинопоследование *Апостольского Предания* отличается прежде всего содержанием молитвы, связанной с послекрещальным возложением рук епископом, а также дополнительным, *вторым* послекрещальным помазанием, которое совершает епископ в конце этой молитвы.

*И в то же время чинопоследование, включающее помазание, совершаемое пресвитером, молитву с возложением рук епископа и второе помазание епископом с консигнацией, как раз и является образцом послекрещальных обрядов, характерных для римской практики.*

Как уже было сказано выше, мы должны быть очень осторожны, когда интерпретируем *Апостольское Предание*. Что же мы можем сказать определенно об обрядах христианской инициации и их истолковании в Римской церкви в первые три века? К сожалению, сказать мы можем очень мало. Помимо нескольких бесспорных свидетельств (Иустин Мученик), многое зависит от авторства, места и датировки т.н. *Апостольского Предания*. Помня о тесной связи между ранним римским и североафриканским христианством, вполне можно говорить о подобии их литургических практик.

## 2. Инициация на христианском Западе в IV–V вв.

### а) Рим

К сожалению, Римская церковь IV–V вв. не оставила нам литургических текстов, связанных с христианской инициацией. Чтобы попытаться реконструировать соответствующую практику, приходится опираться на данные, содержащиеся в других текстах того времени. (1) Иероним (ок. 342–420) сообщает о том, что епископы возлагали руки и молились, призывая Святого Духа на тех неофитов, в сельской местности, которые были крещены пресвитерами и/или диаконами в отсутствие епископа. (2) В одном из фрагментов, где приводятся аргументы ариан против православия, цитируются литургические тексты, содержащие формулу *послекрещального помазания (Mai Fragment)*.

Лучшими свидетельствами о римском обряде рассматриваемого периода являются четыре важные письма, относящиеся ко времени с конца IV в. до конца V в., которые дают нам сведения об эволюции этого обряда. Хотя ни один из этих документов не содержит полного, детального описания обряда в целом.

*Письмо папы Сириция Гимерию Террагонскому* в Испании (ок. 384/85 г.)<sup>14</sup> сообщает об избрании накануне Великого поста готовящихся к крещению и о ежедневных молитвах, посте и экзорцизмах в течение всего периода подготовки к пасхальному крещению. По существу в Риме экзорцизмы были частью подготовки к крещению!

В документе, имеющем название *Каноны к галлам* (*Canones ad Gallos*, ок. 400)<sup>15</sup>, также говорится о подготовке к крещению и об экзорцизмах. После отсылки к *Апостольскому Преданию* мы находим здесь первое ясное указание на использование в римском обряде «елея экзорцизма» (канон 8). Кроме того, римская традиция знает *три испытания* готовящихся к крещению на заключительном этапе подготовки.

В *Письме папы Иннокентия I к епископу Губбио Децентию* (416)<sup>16</sup> говорится о том, кто и где мог совершать послекрещальные обряды. Этот важный документ является первым бесспорным свидетельством присутствия в римском обряде практики возложения рук епископом и (второго) послекрещального помазания. Хотя структура обряда с очевидностью повторяет то, о чем говорится в *Апостольском Предании* (21), этот обряд здесь тесно связан с епископом и с идеей дарования Святого Духа. Если само крещение совершалось без епископа, то было необходимо позднее, когда это будет возможно для епископа, совершить послекрещальные обряды. Епископское возложение рук с молитвой, содержащей призывание Святого Духа, присутствует позднее в римском обряде, а именно в *Сакраментарии Геласия* — богослужебной книге начала VII в., содержащей чины Евхаристии и других таинств.

Мы не знаем, какими были послекрещальные обряды в Риме до письма Иннокентия. Но из этого не следует сразу делать вывод, что именно письмо Иннокентия Децентию привело к изменениям в обрядах инициации, характерных для римской традиции. За пределами города Рима «нужда» в присутствии епископа для совершения этих обрядов долгое время вызывала смущение, как, соответственно, и тот факт, что всё чинопоследование продолжали совершать пресвитеры. И все же письмо Иннокентия указывает на возникновение того, что позднее в Западной Церкви получит наименование «*таинства конфирмации*», которое обычно совершал только епископ — или как часть самого «крещального» обряда, или спустя некоторое время после крещения.

*Письмо Иоанна Дякона Сенарию* (ок. 500)<sup>17</sup>. Отвечая на ряд заданных ему вопросов, Иоанн сообщает важные сведения о процессе оглашения и обрядах инициации в Риме конца V в. Следует обратить внимание на некоторые параллели с Тертуллианом и Киприаном в Северной Африке и с *Апостольским Преданием* (предкрещальные экзорцизмы, пасхальное крещение, послекрещальное помазание, вкушение молока и меда вместе с первым причастием...). Иоанн подтверждает указание *Канонов к галлам* на наличие трех испытаний в заключительный период подготовки к крещению, перед Пасхой. Кроме того, Иоанн сообщает об использовании соли в обряде избрания катехуменов, а также о помазании ушей, ноздрей и груди во время испытаний катехумена. Однако в довольно подробном описании Иоанна отсутствует указание на послекрещальные обряды, о которых говорит Иннокентий. Но Иоанн, бесспорно, знает о существовании епископского возложения рук и (второго) помазания. В то же время чаша с молоком и медом, преподаваемая во время первого причастия, исчезла из римской традиции вскоре после свидетельства Иоанна Дякона.

#### б) Северная Италия

Амвросий Медиоланский дает много ценной информации о структуре обрядов христианской инициации и соответствующем богословии за пределами Рима. Две его мистагогические катехезы — *De Sacramentis* и *De Mysteriis* (обе ок. 380–390)<sup>18</sup> содержат толкование христианской инициации.

<sup>14</sup> Mansi III, 656B.

<sup>15</sup> Англ. пер. см. в: *Whitaker*. Op. cit. P. 229.

<sup>16</sup> Англ. пер. см. в: *Whitaker*. Op. cit. P. 229f.

<sup>17</sup> Англ. пер. см. в: *Finn*. Op. cit. P. 85–89.

<sup>18</sup> Критическое издание: SC 25 (1961); англ. пер.: *Whitaker*. Op. cit. P. 127–133.



Хотя в сочинениях Амвросия нет полного описания процесса оглашения, он сообщает, что его заключительный этап приходился на Великий пост. Мы также знаем, что: (1) сам Амвросий ежедневно произносил проповеди на темы нравственности; (2) проповеди, именуемые *de Abraham* (об Аврааме); (3) изъяснение Символа веры (*traditio symboli*) совершалось в Вербное воскресенье; (4) Молитва Господня «вручалась» только *после* самой инициации. Избрание готовящихся к крещению (*competentes*) происходило не в начале Великого поста, а в праздник Богоявления (6 января). Помимо этих беглых сообщений о катехуменате, Амвросий дает нам следующую информацию о миланском обряде его времени:

АМВРОСИЙ МЕДИОЛАНСКИЙ
Начальные обряды («эффафа»; Мк 7. 32–35) Молитва над водой крещения (с экзорцизмом) Помазание [всего тела] и отречение (или с ?) Исповедание веры с погружением (троекратным)
Послекрещальное помазание головы Омовение ног (после чтения of Ин 13) Белые одежды Молитва с «духовной печатью» [ <i>signaculum spirituale</i> ] [со знаменованием крестом (во время руковозложения ?)]
ЕВХАРИСТИЯ

(1) Обряд «эффафа» [Effetha-Ritual] является частью самого обряда инициации, а не подготовительных обрядов в воскресные дни, как говорится в *Апостольском Предании*. (2) Амвросий дает описание чинопоследования, которое, за исключением обряда омовения ног, не отличается от того, что совершалось в Римской церкви. (2) Он сообщает о помазании непосредственно после крещения, что параллельно первому помазанию в римской практике, и приводит произносимую при помазании формулу, которая соответствует позднейшей римской практике. Он также (3) указывает на нечто, именуемое «духовной печатью», что, как кажется, в структурном отношении соответствует молитве епископа с возложением рук в *Апостольском Предании* (гл. 21) и тому, что сообщает Иннокентий. (4) Амвросий не говорит ни о каком жесте или ритуальном действии, связанном с этой духовной печатью, и (5) позднейшая миланская литургическая традиция не знает ничего о такой печати в обрядах инициации.

*В этом контексте следует обратить внимание на уникальность Рима: только в римской практике присутствует второе, послекрещальное, помазание, совершает которое только епископ в завершение молитвы с возложением рук.*

#### в) Испания и Галлия

У нас, опять же, нет литургических текстов, касающихся инициации в IV и V вв. в Испании и Галлии. В сочинениях Исидора Севильского († 636)<sup>19</sup> и Ильдефонса Толедского († 667)<sup>20</sup> и в нескольких «галликанских» богослужебных книгах VIII в. мы можем найти сведения о таких элементах, как традиционное различие между катехуменами и избранными для подготовки к крещению (*competentes*), использование соли в обряде избрания, экзорцизмы и испытания в

<sup>19</sup> См.: *Whitaker*. Op. cit. P. 109–111.

<sup>20</sup> См.: *Whitaker*. Op. cit. P. 111–115.

заключительный период подготовки, *traditio symboli* в Вербное воскресенье, одно послекрещальное помазание, возложение рук (Испания) и омовение ног (Галлия). Кроме того, несколько местных соборов, состоявшихся в Испании и Галлии в IV–V вв., дают важную информацию о некоторых аспектах развития этих обрядов. *Особенно важно, что именно в материалах этих соборов впервые встречается слово «конфирмация», относящееся к особым обрядам, совершаемым епископами.*

*Эльвирский собор (305), первый Арльский собор (314), первый собор в Толедо (398) и первый Оранжевый собор (441) свидетельствует о развитии послекрещальных обрядов, употреблении хризмы и числе помазаний в рамках послекрещальных обрядов. Согласно соборам в Арле и Толедо, не только пресвитеры освящали хризму, используемую в крещении, но и диаконы совершали послекрещальное помазание. Настаивая на том, что только епископы могут освящать хризму, эти соборы пытались положить конец обеим указанным практикам, хотя совершение всего обряда пресвитерами под вопрос не ставилось<sup>21</sup>.*

Что касается употребления в документах соборов слов *confirmare* или *perficere* применительно к епископу, то здесь мы должны быть крайне осторожны, как показала в 1984 году Габриеле Винклер, а за ней Айдан Каванах (Aidan Kavanagh), Джерард Остин (Gerard Austin) и Максвелл Джонсон. Возможно, что термины *confirmare* или *perficere*, употребляемые на соборах в Испании и Галлии, указывают на епископское послекрещальное руковоложение, связанное с даром Святого Духа. *Проповедь на Пятидесятницу, приписываемая Фавсту Регийскому*

Мы располагаем одним галликанским текстом, в котором ясно говорится об отдельном послекрещальном возложении рук как обычном обряде, составляющем часть христианской инициации. Это относящаяся к V веку (или более поздняя?) гомилия на Пятидесятницу, приписываемая галликанскому епископу Фавсту Регийскому<sup>22</sup>. К какому бы времени эта гомилия ни относилась и кто бы ни был ее автором, но она стала классической для западного богословия конфирмации, так как в ней проводится ясное различие между крещением и «конфирмацией», то есть совершаемым епископом *возложением рук*.

### г) Августин Иппонский

Влияние, оказанное Августином Иппонским (354–430) на западно-христианскую сакраментологию, невозможно переоценить. Когда Августин преподавал в Милане, он стал одним из *competentes* и был крещен самим Амвросием на Пасху 387 г. в возрасте 33 лет. Четыре года спустя он был рукоположен в пресвитеры в Иппоне, в Северной Африке, а в 395 г. стал епископом этого города. Августин сообщает немного собственно об обрядах инициации, которые он знал и через которые прошел сам. Из сказанного им можно сделать вывод, что североафриканские обряды его времени были подобны другим неримским западным обрядам, о которых мы знаем. Что касается инициации, то главное значение имеют богословские размышления Августина о «действительности» таинств и о соотношении греха и крещения, особенно в связи с крещением младенцев.

То, что нам известно о североафриканских обрядах христианской инициации конца IV–начала V вв., указывает на множество параллелей с миланской практикой. Августин и третий Карфагенский собор (397) говорят о соли, которую вручали катехуменам. Августин также знает о некоторых практиках, характерных для завершительного этапа подготовки к крещению, таких как пост, экзорцизмы, общие бдения. Как и в Милане, в Северной Африке был известен обряд омовения ног, хотя здесь это был, скорее всего, предкрещальный ритуал, совершаемые в Великий Четверг. Так же как в Риме, в Северной Африке было три испытания в заключительный период подготовки, включающие *traditio symboli* и «вручение» Молитвы Господней. Сам Августин говорит о послекрещальном помазании хризмой как о таком же таинстве, как и крещение. Это таинство ассоциируется с личностью Христа и является знаком нашего участия в Нем. Благословение воды

<sup>21</sup> О местных соборах на западе см.: *Whitaker*. Op. cit. P. 222–228.

<sup>22</sup> См.: *L. A. L'Homélie Ps.-Eusébiennne de Pentecôte: L'origine de la confirmation en Gaule Méridionale ... Nijmegen, 1967.*

крещение для Августина так же важно, как и для Амвросия. Хотя это благословение и имеет негативный аспект — изгнание сил зла, прежде всего оно имеет позитивное значение — нового рождения. Что касается совершителей обрядов инициации, то примечательно, что Августин указывает на пресвитеров как совершителей всего чинопоследования инициации. На втором Карфагенском соборе пресвитерам было запрещено освящать хризму. Нет свидетельств о том, что послекрещальные обряды — помазание или руковозложение — в Северной Африке совершались только епископами. Одно послекрещальное помазание и возложение рук, которое за ним следовало, — это были обряды, составлявшие интегральную часть самого крещения и ассоциировавшиеся как с участием во Христе, так и с даром Святого Духа.

Два крупных спора в североафриканской церкви во время епископства Августина имели серьезные и долгосрочные последствия для богословия таинств вообще и для истолкования христианской инициации, в частности: это донатистский и пелагианский споры. Именно в ответ донатистам, которые перекрещивали еретиков и схизматиков, Августин развил свои идеи о «действительности» крещения и его совершителя. Августин считал, что:

любое крещение, совершенное с использованием элемента воды и соответствующих слов, является «действительным»;

любое таинство совершается в силу «слова... соединенного с элементом»;

Сам Христос является истинным и единственным совершителем крещения.

Развивая свою аргументацию, Августин провел другое важное различие, которое также стало характерной чертой западной сакраментологии. Поскольку Сам Христос, а не священнослужитель, является «источником, корнем и главой» крещенных, даже таинства схизматиков должны считаться действительными. В этом контексте Августин различал, с одной стороны, таинство, или сам знак (*sacramentum*), а с другой — реальность, или эффективность, таинства (*res sacramenti*).

Кроме аргументации Августина в споре с донатистами, столь же важное значение для западной сакраментологии имела и его аргументация в споре с пелагианством, особенно для богословия и практики крещения. Это касается богословия «первородного греха» и традиции крещения младенцев. Но как бы ни была необходима полемика Августина с еретическими движениями, мы в то же время видим и возникновение минималистического подхода к обряду (а также к толкованию, кандидату, священнослужителю, Церкви) и утрату сакраментального и литургического богатства в результате поглощенности проблемой действительности таинств.

### 3. Христианская инициация в раннем Средневековье

#### *Сакраментарий Геласия и Ordo Romanus XI*

Несколько столетий отделяет так называемое *Апостольское Предание* от следующих по времени источников наших сведений о римской практике инициации. Основными документами, дающими материал для понимания и истолкования римских обрядов инициации в раннем Средневековье, являются *Сакраментарий Геласия*<sup>23</sup> и *Ordo Romanus XI*<sup>24</sup>. В них содержатся сведения о римской литургической практике VII и VIII вв. Я хотел бы завершить свой обзор западной традиции христианской инициации общей схемой. После необходимой подготовки собственно крещальные и послекрещальные обряды совершаются во время пасхального богослужения: (Литургия слова с 12-ю ветхозаветными чтениями)

Процессия к месту крещения с литанией

Благословение воды крещения

Водный обряд (троекратный) с тремя вопросами, касающимися исповедания веры

<sup>23</sup> Критическое издание: *Mohlberg L. C.* (ed.). *Liber sacramentorum romanae ecclesiae ordinis anni circuli*. R., 1960; see English translation: *Whitaker*. Op. cit. P. 166–196.

<sup>24</sup> Критическое издание: *Andrieu M.* (ed.). *Les Ordines Romani du Haute Moyen Âge*, 6 vols. *Ordo IX* appears in Vol. 2 (Louvain, 1948). P. 327–336; см. англ. пер.: *Whitaker*. Op. cit. P. 196–204.

Помазание головы хризмой, совершаемое пресвитером  
Консигнация, совершаемая епископом  
Молитва с возложением рук  
Знаменование лба хризмой  
Продолжение пасхального богослужения

#### 4. Обобщающее заключение

(1) В Северной Африке в III в. мы можем наблюдать следующее чинопоследование: крещение, помазание, возложение рук, Евхаристия.

(2) В Риме — в ранний период и, конечно, позднее — мы видим развивающуюся структуру: крещение, помазание, возложение рук и второе, послекрещальное, помазание, завершающееся Евхаристией.

(3) В отличие от ранней Сирии и Египта, в Северной Африке и, возможно, также в раннем Риме, главной метафорой крещения была идея, высказанная в Рим 6: участие крещаемых в смерти, погребении и воскресении Христа.

(4) Все предкрещальные обряды как таковые ассоциировались с очищением (Северная Африка) и даже экзорцизмом (*Апостольское Предание*) и были подготовкой к очищению в воде крещения и к связанным с ним или последующим ему даром Святого Духа.

(5) В ранний период на Западе процесс оглашения был вполне оформленным и детально разработанным; он содержал четкие указания для катехуменов и их поручителей и продолжался, возможно, в течение трех лет.

(6) В IV–V вв. мы видим принятие в число катехуменов (на неопределенный срок) с совершением таких обрядов, как вручение благословленной соли, а затем период наставления (в это время часто совершались обряды экзорцизма и дуновения).

(7) Избрание для подготовки к крещению, которая длилась 40 дней в период Великого поста.

(8) В ходе этого заключительного этапа подготовки к крещению проводились три «испытания» — в третье, четвертое и пятое воскресенья поста.

(9) Предкрещальное помазание (помазания) чувств, собственно крещение через тоекратное погружение, облачение в белое, совершаемое пресвитером послекрещальное помазание темени новокрещенного хризмой, что ассоциируется со священством Христа.

(10) Совершаемые епископом молитва с руковозложением и второе помазание — помазание лба хризмой, что ассоциируется с даром Святого Духа.

(11) Принятие первого причастия, включающего чашу с молоком и медом.

(12) В V в. главные изменения на Западе были богословскими и церковно-иерархическими:

«редукция к сакраментальному минимализму» (М. Джонсон) привела к сосредоточению внимания на вопросах о действительности таинств и о необходимости крещения младенцев (основой для этого было развитое Августином богословие «первородного греха»).

в совершении обрядов христианской инициации все большая роль отводится епископу: термины *confirmare* или *perficere* (Испания, Галлия) или дарование Святого Духа в послекрещальном контексте (Иннокентий I).

(13) Только в Риме имели место обряды епископского руковозложения и второго, послекрещального, помазания, которые и стали собственно *послекрещальными* обрядами в западном христианстве в целом.

(14) Эти обряды, все более отделявшиеся от крещения и первого причастия (чему способствовала интерпретация Псевдо-Фавста Регийского), стали, наконец, отдельным «таинством».