

## Глава 1 ПРИГОТОВЛЕНИЕ К КРЕЩЕНИЮ

### 1. Значение приготовления

В течение последних столетий в практике Церкви крещение совершается почти исключительно *над младенцами*. Тем более замечателен тот факт, что, несмотря на это, таинство крещения сохранило те же форму и структуру, которые имело во времена, когда большинство крещаемых составляли взрослые. Это особенно очевидно для тех частей обряда, которые имеют приготовительный характер и описание которых в наших богослужебных книгах приводится в разделе «*Молитвы, во еже сотворити оглашённого*»<sup>1</sup>.

Эта, сравнительно короткая в настоящее время, часть обряда представляет собой последний сохранившийся элемент длительного приготовления к крещению, которое в прошлом занимало от одного года до трех лет, в зависимости от местной традиции. Готовившиеся к принятию крещения, так называемые *катехумены*, или *оглашенные*, постепенно вводились в жизнь Церкви посредством специальных обрядов, таких как экзорцизм (изгнание нечистых духов), участия в молитвах, обучения их Священному Писанию и т. п. В этом приготовлении участвовала вся община, которая таким образом сама готовилась к принятию новых членов. И именно это двойное приготовление — оглашенных и Церкви — дало

начало длительному предпасхальному периоду, который мы в настоящее время называем Великим Постом<sup>2</sup>. Это был период напряженной завершительной подготовки к Святой ночи, назначением которой было просвещение приходящих ко Христу и ищущих в Нем спасения и новой жизни.

Каково же значение этого приготовления? Вопрос важный, поскольку может показаться, что крещение младенцев, преобладающее в настоящее время, делает некоторые приготовительные обряды ненужным анахронизмом. Однако существенное значение, которое они имели для ранней Церкви и имеют до сих пор при совершении таинства, а также сохранение «взрослой» структуры обряда крещения, ясно показывают, что, в глазах Церкви, это приготовление является неотъемлемой частью таинства. С него, поэтому, мы и должны начать наше объяснение крещения.

Прежде всего мы должны понять, что приготовление является существенной, постоянной составной частью всякого богослужения, а также служения Церкви в целом. Невозможно проникнуться духом литургии, понять ее значение и быть ее истинным участником, не поняв предварительно, что она вся построена, в основном, на двойном ритме *приготовления и исполнения* и что этот ритм соответствует двойственной природе самой Церкви<sup>3</sup>.

С одной стороны, сама Церковь есть приготовление: она готовится нас к жизни вечной. Ее назначение — преобразовать всю нашу жизнь так, чтобы она сама стала таким приготовлением. В своем учении, в своих проповедях и молитвах Церковь неизменно открывает нам, что высшая ценность, придающая смысл и целенаправлен-

ность нашей жизни, находится «в конце», еще должна быть явлена и составляет средоточие всех наших надежд и упований. Без этого основного

приготовления просто-напросто нет христианства и нет Церкви. Следовательно, всякое церковное богослужение есть прежде всего приготовление, оно всегда указывает на нечто, что находится за его пределами, за пределами настоящего, и его функция заключается в том, чтобы помочь нам включиться в это приготовление и, таким образом, преобразовать нашу жизнь, конечной целью которой является ее исполнение в Царстве Божиим.

С другой стороны, Церковь есть *исполнение*. События, которые вызвали ее к жизни и которые являются источником ее веры и существования, действительно имели место. Пришествие Христа уже совершилось. В Нем человек был обожен и вознесен на небеса. Святой Дух сошел с небес, и Его сошествие положило начало Царству Божиему. Нам была дарована благодать, и Церковь есть поистине «небо на земле», так как в ней мы имеем доступ к трапезе Христовой в Его Царстве. Мы получили Святого Духа и можем участвовать — здесь и теперь — в новой жизни и пребывать в общении с Богом.

Эта двойственная природа Церкви открывается и сообщается нам в ее богослужениях. Истинное назначение церковного богослужения — осуществить приготовление и явить нам Церковь как исполнение. Таким образом, каждый день, каждая неделя, каждый год преобразуются и приобретают двойную реальность, осуществляя связь между «уже» и «еще не». Мы не смогли бы приготовить себя к Царству Божию, которое «еще только» грядет, если бы это Царство «уже» не

было дано нам. Мы никогда не смогли бы сделать *конец* объектом любви, надежд и чаяний, если бы он не был явлен нам как славное и лучезарное *начало*. Мы никогда не смогли бы молиться «да придет Царствие Твое», если бы вкус этого Царства не был нам уже сообщен. Если бы литургия Церкви не была «исполнением», наша жизнь никогда не стала бы «приготовлением». Итак, этот двойной ритм приготовления и исполнения не случаен, а составляет самую сущность не только богослужения Церкви в целом, но также и каждой его составной части — каждого богослужебного цикла, каждой службы, каждого таинства. Чем была бы Пасха без светлого покоя Великой и Святой Субботы? Торжественный мрак Страстной Пятницы — без предшествующего длительного поста? И разве печаль поста не становится «светлой печалью» благодаря свету, исходящему от Пасхи, к которой он готовится? Если сегодня церковное богослужение перестало быть для многих людей глубочайшей необходимостью и радостью их жизни, то это произошло, прежде всего, потому, что они забыли или, быть может, и не знали никогда об основном литургическом законе приготовления и исполнения. Они не знают исполнения, потому что они пренебрегают приготовлением, и они пренебрегают приготовлением, поскольку у них нет стремления к какому бы то ни было исполнению. А в таком случае богослужение действительно кажется излишним пережитком, архаичным обрядом, который

желательно оживить каким-нибудь «концертом» или искусственной и безвкусной «торжественностью».

Крещение не является исключением из этого основного правила. Оно требует приготовления,

даже если человеческому существу, принимающему му крещение, всего несколько дней от роду и он не способен понять, что с ним происходит. Православная Церковь, в отличие от всевозможных рационалистических сект, никогда не ставила понимание условием крещения. Более того, она утверждает, что истинное понимание становится возможным только благодаря крещению, что это понимание является скорее плодом и следствием крещения, чем его условием. Мы весьма далеки от поверхностной идеи, что крещение является недействительным, если оно не «понято» и не «воспринято», а потому может совершаться только над взрослыми людьми. Быть может, высшей благодатью крещения является как раз то, что оно превращает нас в детей, восстанавливает в нас «младенчество», без которого, по словам Самого Христа, невозможно войти в Царство Божие, ибо вся Церковь изменяется, обогащается и исполняется, когда еще одно чадо Божие включается в ее жизнь и становится членом Тела Христова.

Как мы уже сказали, крещение — это пасхальное таинство, а «Пасха» означает «переход». Этот переход начинается уже в подготовительных обрядах и делает их истинным началом таинства, подготовлением к тому, что найдет свое исполнение в таинстве воды и Духа.

## 2. Оглашение

В требнике молитвам оглашения предшествует следующее описание:

*Разрешает священник пояс хотящаго просветиться, и совлачает и отрешает его, и поставляет его к востоку во единой ризе непрепоясана,*

*непокровена, необувена, имущаго руце доле, и дует на лице его трижды, и знаменует чело его и перси трижды, и налагает руку на главу его...*

Это указание нуждается в пояснении, а описанные действия должны быть рассмотрены в контексте всего предкрещального приготовления.

В ранней Церкви взрослого человека, пожелавшего стать христианином, приводили к епископу местной Церкви его восприемники<sup>4</sup>, т. е. те члены христианской общины, которые могли свидетельствовать о серьезных намерениях новообращенного и искренности его *обращения*. Само по себе обращение, разумеется, находится за пределами возможных объяснений. Что приводит человека ко Христу? Что заставляет его уверовать? Несмотря на все попытки проанализировать и описать различные «типы» обращения, всегда остается тайна неповторимого взаимоотношения между Богом и каждой человеческой личностью, созданной Богом для Себя. Поэтому наше объяснение начинается с момента, когда мистический процесс привел к конкретному решению: *войти в Церковь, принять крещение*.

Новообращенного приводили к епископу, который в ранней Церкви был священником, пастырем и учителем местной христианской общины. Получив заверения в серьезности намерений обратившегося, епископ вносил его имя в список оглашенных<sup>5</sup>. Затем он трижды осенял крестным знаменем новообращенного и возлагал руку на его голову. Этот первоначальный ритуал, называвшийся *зачислением*, означал, что Христос принимает этого человека в Свое достоиние и вносит его имя в Книгу Жизни. Во времена св. Иоанна Златоуста это происходило в самом начале Вели-

кого Поста<sup>6</sup>. Сейчас эти действия составляют первый шаг чинопоследования крещения, и их смысл выражается в первой молитве «во еже со-творити оглашенного»:

**О имени Твоем, Господи Боже Истины, и Единородного Твоего Сына, и Святаго Твоего духа, ВОЗЛАГАЮ руку мою НА раба Твоего, сподобшагося прибегнути ко Святому Имени Твоему, и под кровом крил Твоих сохранитися. От-стави от него ветхую оную прелесть, и исполни его еже в Тя веры, и надежды, и люкве: дл урд-зумее, яко Ты еси един Бог истинный, и бдино-родный Твой Сын, Господь наш Иисус Христос, и Овятый Твой Дух. ДАЖДЬ ему во всех злповедях Твоих ходити и угодня Теке сохрднтн: яко дще сотворит сия человек, жнк Будет в них. НАПИШИ его в книзе жизни Твоея, и соедини его СТАДУ нлследня Твоего: дд ПРОСЛАВИТСЯ имя Твое Святое в нем, и воздюклендго Твоего Оы-нл, ГОСПОДА же нлшего Иисусл Христл, и живот-ворящАго Твоего Духл-Дд Будут очи Твои взнрл-юще нл него мидостию выну, и уши Твои еже ус-лышдти ГЛАС моления его. Возвесели его в делех руку его, и во всяком роде его, дд исповестся Те-ке поклняся, и СЛАБЫЙ имя Твое великое и вышнее, и ВОСХВАЛИТ Тя выну во вся дни живота своего. Тя ко поют вся**

**силы невесныя, и Твоя есть СЛАБА, Отца, и Сына,  
и Святого Духа, ныне и присно, и во веки веков.  
Аминь.**

Итак, в этой самой первой молитве, в самом начале крещального чина, нам даются действительные измерения и истинное содержание обращения. Прежде всего это уход из «мира сего» который был похищен у Бога врагом и стал тюрьмой. Обращение — это событие не из сферы

и не на уровне идей, как многие считают в настоящее время. Это не выбор «идеологии», это даже не ответ на «проблемы» (слово, столь изумительно игнорируемое ранней Церковью и Священным Писанием). Это — действительно бегство от темноты и отчаяния. Человек приходит ко Христу, чтобы спастись, и потому, что нет иного спасения. И первое священнодействие крещального обряда — это акт защиты: рука священнослужителя — рука Самого Господа Иисуса Христа — защищает, дает прибежище, «берет под крыло». Ибо скоро предстоит смертельная схватка, и в первой же молитве говорится об ее крайней серьезности.

Новообращенный «зачислен», вписан в Книгу Жизни и вскоре будет присоединен к «стаду наследия» Божия. В то же время ему также сообщена высшая цель крещения: восстановление *истинной жизни* — жизни, утраченной грешным человеком. Эта жизнь описывается как «поклонение, восхваление и прославление великого и высшего Имени». Но это и есть описание небес и вечности, — того, что, согласно Писанию, силы небесные вечно творят пред Престолом Господним. Спасение, восстановление жизни, дар жизни вечной — таковы те стороны крещения, которые приоткрываются нам в этом первом подготовительном обряде. Таково начало решающего события в человеческой жизни.

### **3. Изгнание нечистых духов**

Приготовление к крещению состоит из *наставлений в вере и экзорцизма* (изгнания нечистых духов)<sup>7</sup>. Поскольку в настоящее время, ввиду того

что крещение происходит в младенческом возрасте, наставления в вере по необходимости переносятся на более позднее время, мы начнем наше исследование с обряда изгнания духов, который в теперешнем чинопоследовании следует непосредственно за первой молитвой.

Современный человек, даже православный, бывает весьма удивлен тем, что обряд крещения начинается со слов, обращенных к диаволу. В его религиозном мировоззрении для диавола нет места: это понятие, по его мнению, принадлежит темному Средневековью и характерно для низкого интеллектуального уровня. Поэтому многие люди, в том числе и священники, полагают, что изгнание нечистых духов может быть попросту пропущено как акт ненужный и не соответствующий нашей просвещенной и «современной» религии. Что касается неправославных, то они идут еще дальше: они утверждают, что необходимо «демифологизировать» сам Новый Завет, освободить его от устаревшего

мировоззрения — «демонологии», которая только затемняет его настоящий, вечный смысл.

Мы не ставим перед собой цели изложить, даже поверхностно, православное учение о диаволе. Фактически Церковь никогда не формулировала его систематически, в виде ясного и четкого учения. Однако для нас имеет огромное значение то, что у Церкви всегда был опыт, подтверждающий наличие демонических сил, т. е., говоря попросту, у нее всегда *было знание сатаны*. Если это непосредственное знание не нашло своего выражения в четком и систематическом учении, то это объясняется трудностью, если не невозможностью, рационально определить иррациональное. А де

моническое или, вообще говоря, *злое* как раз и является реальностью иррационального плана. Некоторые философы и богословы, пытаясь объяснить и таким образом «рационализировать» опыт и существование зла, объясняли его как некое отсутствие: отсутствие добра. Они сравнивали его, например, с темнотой, которая есть не что иное, как отсутствие света, и которая рассеивается с появлением света. Эта теория принималась последовательно деистами и гуманистами всех оттенков и до сих пор является неотъемлемой частью современного мировоззрения. При этом лекарство против зла обычно находят в просвещении и образовании. Например, стоит только объяснить подросткам механизм секса, устранить «тайну» и запреты, как они будут пользоваться им рационально, т. е. *хорошо*. Стоит только увеличить количество школ, как человек, который добр по своей природе, будет жить и вести себя рационально, т. е. *хорошо*.

Однако такое понимание зла чуждо духу Библии и опыту Церкви. Наоборот, зло — не только *отсутствие*. Это именно *присутствие*: присутствие чего-то темного, иррационального, но вполне реального, хотя источник этого присутствия может быть не сразу ясен и осознаваем. Так, ненависть — это не просто отсутствие любви; это присутствие особой темной силы, которая в действительности может быть чрезвычайно активной, умной и даже творческой. И безусловно она не является следствием недостатка знания. Мы можем *знать* и ненавидеть. Чем более некоторые люди узнавали Христа, видели Его свет и благодать, тем более они Его ненавидели. Это ощущение зла как ипоопиональной силы, которая овла-

девает нами и направляет нас, согласуется с опытом Церкви и знакомо всякому, кто пытался, хотя бы понемногу, «улучшать» себя, противоборствовать своей греховной природе, вести более духовную жизнь.

Итак, наше первое утверждение заключается в том, что демоническая *реальность* существует: существует зло как темная сила, как присутствие, а не только отсутствие. Но можно пойти дальше. Ибо точно так же, как не может быть любви без любящего, т. е. без личности, которая любит, так и не может быть ненависти без того, кто ненавидит. И если высшая тайна добра заключена в личности, то и высшая тайна

зла должна также иметь личностный характер. Носителем темной иррациональной силы зла должна быть *личность или личности*. Должен существовать личностный мир тех, кто выбрал ненависть к Богу, к свету, кто выбрал быть *против*. Кто эти личности? Когда, как и почему выбрали они путь против Бога? На эти вопросы Церковь не дает точных ответов. Чем глубже реальность, тем труднее она представима а с помощью формул и утверждений. И поэтому ответ прячется в символах и образах, говорящих о восстании против Бога в сотворенном Им духовном мире части ангелов, *обуянных гордыней*. При этом источник зла заключается не в их неведении и несовершенстве, а, напротив, в их знаниях и совершенстве, которые сделали возможным искушение гордыней. Кто бы он ни был, сатана принадлежит к самым первым и лучшим созданиям Бога. Он был достаточно совершенен, мудр и силен, можно даже сказать, достаточно *божественен*, чтобы знать Бога и не подчиниться Ему — знать Его и все же сделать выбор против

Него, пожелать свободы от Него. Но поскольку такая свобода невозможна в любви и свете, которые всегда ведут к Богу и добровольному подчинению Ему, она неизбежно осуществляется в отрицании, ненависти и бунте.

Конечно, эти скудные слова далеко не соответствуют той страшной тайне, которую они пытаются выразить. Ибо мы ничего не знаем о той первоначальной катастрофе в духовном мире — о ненависти к Богу, порожденной гордыней, и о возникновении чуждой и злой реальности, которая не была создана Богом, не была вызвана Его волей. Или, точнее, мы знаем об этом только благодаря нашему внутреннему опыту зла, нашему собственному столкновению с этой реальностью. Этот опыт всегда ощущается как *падение*, как отказ от чего-то ценного и совершенного, как измена самой его сущности — как падение, имеющее крайне противоестественный характер, которое все же стало неотъемлемой частью нашего естества. И когда мы наблюдаем зло в себе и вне себя в мире, какими невероятно дешевыми и поверхностными кажутся все рациональные объяснения, все попытки объяснить зло четкими теориями. Если мы и можем что-либо узнать о зле из нашего духовного опыта, так это следующее: нужно не объяснять зло, а противостоять ему и бороться с ним. Так поступил со злом Господь. Он не стал объяснять его. Господь послал Сына Своего Единородного, чтобы Он был распят всеми силами зла и тем самым сокрушил их Своей любовью, верой и послушанием.

По этому пути должны следовать и мы. В то самое мгновение, когда мы примем решение идти за Христом, мы неминуемо встретим на этом пу-

ти сатану. В крещальном чине, который есть акт освобождения и победы, прежде всего совершается изгнание нечистых духов (или *запрещена сат-юны*), поскольку на нашем пути к крещальной купели мы неизбежно сталкиваемся с темной могущественной

фигурой, преграждающей нам этот путь. Если мы хотим продвинуться вперед, ее нужно прогнать. В момент, когда рука священника касается головы чада Божия и осеняет ее знаком Христа, сатана оказывается тут же, чтобы защитить украденное им у Бога и объявленное им своей собственностью. Мы можем не видеть его, но Церковь знает, что он здесь. Мы можем не ощущать ничего, кроме теплой семейной атмосферы, но Церковь знает, что сейчас развернется смертельная битва, высшей ставкой в которой являются не толкования и теории, а вечная жизнь или вечная смерть. Ибо, хотим мы этого или нет, знаем мы это или нет, но мы все вовлечены в духовную войну, которая ведется от самого сотворения мира. Разумеется, Господь одержал решительную победу, но сатана еще не сдался. Напротив, согласно Писанию, именно смертельно раненный и поверженный, он готовит последнюю и самую кровавую битву. Он ничего не может сделать против Христа, но он может многое совершить против нас. Поэтому запрещение сатаны есть только начало борьбы, которая составляет первую существенную сторону христианской жизни.

Мы *обрацаемся* к сатане! Именно здесь проявляется христианское понимание *слова* как силы прежде всего. В десакрализованном и секуляризованном мировоззрении современного человека слово, как и все остальное, обесценено, сведено

лишь к его рациональному значению. Но в библейском откровении слово — это всегда сила к жизни. Бог сотворил мир Своим Словом. Оно есть сила созидательная и сила разрушительная, ибо оно сообщает не только идеи и понятия, но прежде всего духовные реальности, которые могут быть как положительными, так и отрицательными. С точки зрения мирского понимания слова, «обращаться» к сатане не только бесполезно, но и смешно, поскольку не может быть «рационального диалога» с самим носителем иррационального. Но «запрещение сатаны» — это не объяснение, имеющее целью доказать что-либо некоему существу, которое извечно ненавидит, лжет и разрушает. По словам св. Иоанна Златоуста, это «устрашающие и удивительные»<sup>8</sup> заклинания, действие «пугающей и ужасающей» силы, которое рассеивает и уничтожает злую власть демонического мира:

**Злпрещает тебе, дндколе, Господь  
пришедын в мир, н вселнвынся в чблокецб^, да  
разрушит твое мучительство, н челокекн измет,  
Иже на древе сопротнвныя силы поведи, солнцу  
померк-**

**Шу, н землн поколсбавшеися, н гробом  
отвсрзАЮ-**

**щнмся, н телесем святыяе восстающим:  
Иже разрушн смертпю смерть, н упраздни  
держлву нмушлго смерти, сиесть тебе,  
дндволд. Запрещают тебе Богом, показавшим  
древо живота, н уставившим ьерувны, и  
пламенное оружие окраЩАЮщееся стрелци  
то: запрещен вудн. Оным уво тебе запрещают,  
ходившим яко по суху на плещу морскую, и  
запретившим кури ветров: ©гоже зрение  
сушит вездны, н прещенне растляваст горы:**



**Той ко и ныне ЗАпрещлет теке НАМИ. Укон-ся,  
нзыдн, н отступи от СОЗДАНИЯ сего, н да не**

возвратнися, ниже утаннися Б нем, ниже  
ДА срящеши его, или действуешн, ни в ношн, ми во  
дни, или в чдсе, или Б полудни: мо отндн во свой  
ТдрТдр, ДАЖЕ ДО УГОТОВДННДГО ВБЛНКАРО ДМБ  
Суд-

нлго. УБОЙСЯ БОГА, седя1цлго НА  
Херувимех и при-зрдюшдго кездны, вгоже  
трепещут Ангелн, Ар-ХАнгели, Престоли,  
Господствл, НАЧАЛА, ВЛАСТИ, Силы,  
многоочнтин Херувимы, и шестокрилдтин  
Сердфимы: вгоже трепещут нево и земля,  
море, и вся яже в них. Изыдн, н отступи от  
здпечд-

ТАННДГО НОБОНЗЕРДННДГО БОННА ХрнСТД  
БОГА НД-

шего. Оным БО тебе здпрещю, ходящим НА  
кри-лу ветренню, творящим Ангелы Своя огонь ПА-  
ЛЯЩ: изыдн, и отступи от СОЗДАНИЯ сего со всею  
силою н Ангелы твоими.

Это запрещение — *поэма* — в глубочайшем  
смысле этого слова, которое по-гречески значит  
«творение». Оно поистине являет и творит то, что  
являет, оно превращает в действенную силу то, что  
утверждает; оно снова наполняет слова божественной  
энергией, от которой они происходят. Запрещение  
совершает все это, потому что оно произносится во  
имя Христа. Оно истинно наполнено силой Христа,  
Который «вторгся» на вражескую территорию,  
воспринял человеческую жизнь и сделал человеческие  
слова Своими, потому что Он уже разрушил  
дьявольскую силу изнутри.

И, изгнав эту злую силу, священнослужитель  
совершает следующую молитву:

**...Призри нд РАБА Твоего, взыщи, испытуй и  
отжени от него вся ДСЙСТВА ДИАВОЛЯ. ЗАпрети  
нечистым духом, н нзжеин я, и очисти ДСЛА руку  
Твоею, н острое Твое употребнвый действо, со-  
круши сдтдну под нозе его вскоре, и ДАЖДЬ ему**

**поведы нд него,, н нд нечистые его духи. Яко  
дд от Тебе милость получив, СПОДОБИТСЯ  
везмерт-ных, и невесных Твоих Тдйн... Принмн в  
ЦАРСТВО Твое преневесное: отверзи его очи  
мысленный, во еже оздряти Б нем просвещению  
ввднге-лия Твоего...**

Освобождение от демонической власти — на-  
чало восстановления человека. А завершение —  
Царство Небесное, куда человек был принят во  
Христе, так что вознесение на небеса, соединение с  
Богом и обожение поистине стали высшим на-  
значением и призванием человека.

Изгоняя нечистых духов из оглашенного, свя-  
щенник, согласно указанию, «дует на уста его, на чело  
и на перси». Дыхание есть основная физиологическая  
функция, которая поддерживает в нас жизнь, но при  
этом обрекает нас на полную зависимость от мира. А  
мир безнадежно *заражен* грехом, злом и смертью. В  
раннехристианском воззрении на человека не было  
строгого разделения на физическое и духовное, что

характерно для нашей современности. Первые христиане рассматривали человека в его пелокупности, в органическом единстве и взаимозависимости духовного и физического. Весь мир отравлен и болен, и поэтому акт освобождения имеет не только духовный характер, но и физический: он очищает самый воздух, которым мы дышим и который, в результате изгнания духов, становится снова Божьим даром; он восстанавливает жизнь как зависимость от Бога, изначально данную Богом человеку.

И священник продолжает:

**Изженн из него всякдго лудкддго н нечистлго духд, сокрытдго н гнездящдгося в сердце его...**

**Дух» прелести, духл лукавства, духл идолослужбннн, н всякдго лнхонмства, духа лжи, н бсякия**

**нечистоты, денствуемыя по наущению дндволю, н сотвори его овчд словесное ОВЯТАГО СТАДА Хрнста Твоего, уд честен Церкви Твоея, СЫНА н наследника Царствия Твоего: да по заповедем Твоим жительствовав, н сохранив печать нерушимую, н совлюд ризу нескверную, получит Блаженства Святых во Царствии Твоем...**

Изгнание нечистых духов завершено. Наступило первое освобождение. Человек восстановлен как свободное существо, способное иметь истинную свободу — не ту, которую мы называем свободой и которая на самом деле превращает человека в постоянного раба своих желаний, а свободу снова принять истинную жизнь, исходящую от Бога и ведущую к Богу, свободу совершить единственный истинно свободный и поистине освобождающий выбор — выбор Бога. Этот выбор и составляет следующую ступень крещального чина.

#### **4. Отречение от сатаны**

В древности этот обряд, а также следующее за ним *исповедание Христа*, обычно совершались в Страстную Пятницу или в Великую Субботу<sup>9</sup>. Таким образом, они составляли конец, завершение приготовления к крещению. В настоящее время оба обряда совершаются сразу же после экзорцизма.

**И совлечет/ и отрешену крещаемому, обращает его священник на запад, горе руце имуща...**

<sup>9</sup>...*Обращает на запад...*». Здесь запад — это символ тьмы, местопребывания сатаны<sup>10</sup>. Креща-

емый не боится стать с ним лицом к лицу, ибо изгнание нечистых духов сделало его свободным для того, чтобы он мог, прежде всего, отвергнуть сатану, бросить ему вызов, отречься от него. Это обращение на запад есть акт свободы, первое свободное действие человека, избавленного от рабства сатане.

«...*Совлечену и отрешену, горе руцв имуща...*». Крещаемый избавлен от всего того, что скрывало от него ранее его положение раба, что делало его лишь по видимости свободным человеком, даже не знающим о своем рабстве, о своей нищете и о своей

тюрьме. Теперь он знает, что был пленником — «а пленники ходят раздетыми и разутыми»<sup>11</sup>. Он отбросил все, что маскировало его рабство, его принадлежность сатане. Он «знает, от какого зла он избавлен и к какому добру он спешит...»<sup>12</sup>. Его воздетые руки показывают, что он подчиняется Христу, хочет быть Его пленником, ищет этого плена, который, по словам Иоанна Златоуста, «превращает рабство в свободу... возвращает с чужбины на родину, в Небесный Иерусалим...»<sup>13</sup>

*И священник глаголет:*

**Отрицавши ли ся САТАНЫ, н всех дел его, н всех ангел его, н всего служения его н всея гордыни его?**

*И отвечает оглашенный, или восприемник его, и глаголет:*

**Отрицаюся.**

(Этот вопрос и ответ повторяются трижды).

*Вопрошает священник крещаемого:*

**Отреклся ли еси САТАНЫ?**

*И отвечает оглашенный или восприемник его:*

**Отрекохся**

(Этот вопрос и ответ повторяются трижды).

*Тоже глаголет священник:*

**И дунн, н плюнм на него.**

В период возникновения этого обряда его значение было очевидно как крещаемому, так и всей христианской общине. Они жили в языческом мире, который был пропитан ропом *diaboli*, т. е. поклонением идолам, участием в культе императора, обожествлением неодушевленных предметов и т. д.<sup>14</sup>. Оглашенный не только знал, от чего он отрекся, он сознавал также, к какой трудной жизни — поистине «неконформистской» и радикально противоположной образу жизни окружающих — обязывает его это отречение.

Когда же мир стал христианским и отождествил себя с христианской верой и христианским культом, значение этого отречения стало постепенно забываться, так что в настоящее время оно рассматривается как древний, анахронический обряд, как нечто курьезное, не требующее к себе серьезного отношения. Христиане так привыкли к христианству как неотъемлемой части их мира и к Церкви как религиозному выражению их мирских «ценностей», что само понятие напряженности или конфликта, существующих между их христианской верой и миром, исчезло из их жизни. И даже в настоящее время, после страшных крушений, которые потерпели все так называемые «христианские» миры, империи, народы, государства, многие христиане все еще убеждены, что, по существу, с миром все в порядке и можно с успехом принять его образ жизни и его иерархию ценностей и при этом выполнять свои «религиозные обязанности». Более того, сама Цер

ковь и христианство рассматриваются, главным образом, как средство для достижения успешной и спокойной мирской жизни, как духовная терапия, снимающая всякую напряженность, разрешающая все конфликты, дающая тот душевный покой, который

обеспечивает успех, стабильность, счастье. Сама идея, что христианин должен *отречься* от чего-то и что это «нечто» заключается не в нескольких явно греховных и безнравственных действиях, но прежде всего есть определенное видение жизни, некая система ценностей, суть его отношения к миру, что христианская жизнь — это «узкий путь» и борьба, — эта идея позабыта и не является больше ядром нашего христианского мировоззрения.

Страшная правда состоит в том, что подавляющее большинство христиан попросту не видит присутствия и действия сатаны в мире и поэтому не испытывает нужды в отречении от «дел его и служения его». Они не замечают явного идолопоклонства, пронизывающего идеи и ценности сегодняшней жизни и формирующего, определяющего и порабощающего их жизнь в гораздо большей степени, чем открытое идолопоклонство древнего язычества. Они закрывают глаза на тот факт, что демоническое состоит, главным образом, в фальсификации и подделке, в отклонении даже положительных ценностей от их истинного смысла, в представлении черного белым и наоборот, в тонкой и порочной лжи и смешении. Они не понимают, что такие по видимости положительные и даже христианские понятия, как «свобода» и «освобождение», «любовь», «счастье», «успех», «достижение», «рост», «самосовершенствование», — понятия, формирующие современ-

ного человека и современное общество, — могут на самом деле не соответствовать их действительному значению и быть орудиями зла.

А сущностью зла всегда была и есть *гордыня*, рошра *diaboli*. Правда о современном человеке заключается в том, что независимо от того, является ли он законопослушным конформистом или мятежным противником конформизма, он прежде всего есть существо, полное гордыни, сформированное гордыней, поклоняющееся гордыне и ставящее гордыню на первое место в своей шкале ценностей.

Таким образом, отречься от сатаны не значит отвергнуть мифическое существо, в чье существование даже не верят. Это значит отвергнуть целое мировоззрение, сотканное из гордыни и самоутверждения, из той гордыни, которая похитила человека у Бога и погрузила его во тьму, в смерть и ад. И можно не сомневаться, что сатана не забудет этого отречения, этого вызова. «Дунь и плюнь на него!» Война объявлена! Начинается битва, исход которой — либо вечная жизнь, либо вечная гибель. Именно в этом и состоит христианство. Именно это, в конечном счете, и означает наш выбор.

## **5. Исповедание верности Христу**

*И сие сотворишу, обращает его священник к востоку, доле руце имуща...*

«...Обращает его к востоку...». Если поворот на запад во время отречения означает обращение к сатане и его мраку, то поворот к востоку означает обращение человека к райскому саду, возвращенному на востоке, обращению ко Христу, Све

ту мира. «Когда же ты отрицаешься сатаны, — пишет св. Кирилл Иерусалимский, — разрывая совершенно всякий с ним союз, и древнее согласие со адом, тогда отвергается тебе рай Божий, на востоке насажденный, откуда за преступление изгнан был наш праотец. Означая сие, обратился ты от запада к востоку, стране света»<sup>15</sup>.

«...Доле руце имуща...». Мятеж против Бога сменяется теперь покорностью, послушанием и согласием. «Обратись к востоку, опусти руки, поклонись», — с такими словами обращался епископ ко крещаемому в древнем обряде Константинопольской Церкви<sup>16</sup>.

Затем крещаемый исповедует верность Христу.

**И глаголет ему священник:**

**(?очетдкйешн ли ся Христу?)**

**И отвещает оглашенный, или**

**восприемник, глаголя:**

— Сочетаваюся.

(Этот вопрос и ответ повторяются трижды).

«...Сочетаешься ли со Христом...». Здесь употреблено греческое слово *συντομία*, означающее *связь, принадлежность, сочетание* и прямо противоположное слову *οὐκ ἔστιν*<sup>17</sup>, буквальное значение которого *отпадение, разрыв*. Это исповедание личной верности Христу при вступлении в ряды тех, кто служит Христу, клятва, подобная солдатской присяге<sup>17</sup>.

«...**Тоже паки глаголет ему священник:** :

**Сочетался ли еси Христу?**

**И отвещает:**

**Сочетайся.**

**И веруешь ли бллу?**

**верую блиу, яко ЦАрю и Богу.**

з\*

Это решение и эта присяга принимаются раз и навсегда, они не подлежат пересмотру или переоценке в зависимости от обстоятельств, ибо «никто, возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для Царствия Бо-жия» (Лк. 9, 62). Об этом свидетельствует переход от глагола настоящего времени несовершенного вида «сочетаваюся» к глаголу прошедшего времени совершенного вида «сочетахся».

Такое решение христиане называют верой. Слово это (:п.[о"пс; по-гречески, *fides* по-латински) имеет более глубокий смысл, нежели то, которое придают ему люди сегодня, — согласие разума с набором правил и предписаний. Прежде всего оно означает *доверие*, безусловную преданность, полную отдачу себя тому, кому должно повиноваться и за кем должно следовать, что бы ни случилось.

Крещаемый исповедует свою веру во Христа как Царя и Бога. Эти именованья имеют не одно и то же значение. Веровать во Христа как в Бога недостаточно, т. к. «и бесы веруют» (Иак. 2, 19). Принять Его как Царя или как Господа означает стремление и решимость следовать за Ним, посвятить всю свою жизнь служению Ему, жить в соответствии с Его заповедями. Вот почему раннехристианское исповедание Христа было исповеданием и

провозглашением Его Господом, по-гречески ΚΥΡΙΟΣ;. Это слово на религиозном и политическом языке того времени содержало в себе идею абсолютной власти, требующей безусловного подчинения \*. Христиан преследовали и осуждали на смерть за то, что они отказывались назы

вать «господом» римского императора. «Ты еси един Господь», — возвещается в одном из самых древних христианских песнопений, Великом славословии, которое мы поем на каждой утрени, забывая иногда, что в этих словах заключен вызов всем земным властям и господам. Исповедовать Христа как Царя означает, что Царство, которое Он нам открыл и явил, — это не только Царство некоего далекого будущего, находящееся «по ту сторону» нашей жизни и поэтому не вступающее в конфликт или противоречие со всеми земными «царствами» и подданствами. Мы принадлежим этому Царству здесь и сейчас, и мы принадлежим и служим, прежде всего, ему, а потом уже и всем остальным «царствам». Наша принадлежность, наша преданность чему бы то ни было в этом мире — государству, нации, семье, культуре или каким-либо иным ценностям — действительны лишь постольку, поскольку они не вступают в противоречие и не искажают нашу преданность, наше сочетание Царству Христа. В свете этого Царства ни одна наша земная привязанность не является абсолютной, ничто не может претендовать на наше полное подчинение, быть нашим «господином». Особенно важно помнить об этом в наше время, когда не только мир, но даже сами христиане так часто абсолютизируют свои земные ценности — государственные, этнические, политические, культурные, — рассматривая их в качестве критерия своей христианской веры, вместо того, чтобы подчинять их единственной абсолютной присяге, которую они приняли в день своего крещения, в день своего зачисления в ряды тех, для кого Христос — единственный Царь и Господь.

## 6. Исповедание веры

*И он читает Символ веры.*

Речь идет о Никео-Цареградском Символе веры, принятом на I Вселенском Соборе в Никее (325), дополненном на II Вселенском Соборе в Константинополе (381) и с тех пор служащем общим выражением веры Православной Церкви. Однако стоит отметить, что *символы веры* возникли и вначале использовались как краткое изложение наставлений, которые готовящиеся ко крещению получали ежедневно в течение семи недель, предшествовавших пасхальному совершению крещения<sup>18</sup>. Одной из наиболее важных составных частей этих наставлений являлось объяснение христианского учения и *тайноводство*, т. е. объяснение литургических таинств.

Эта *traditio symboli* (передача символа) — объяснение основ церковной веры и жизни новообращенным — начиналась в первые дни Великого Поста и заканчивалась в Страстную Пятницу, после отречения от сатаны и сочетания Христу,

торжественным чтением самим новообращенным Символа веры — *redditio symboli*! (возвращение символа)<sup>19</sup> как выражения уже его собственной веры. То, что ему дала Церковь, он теперь возвращает Церкви, к которой он собирается присоединиться. Теперь знание о *Христе* должно стать знанием *Христа*: истина, хранящаяся Церковью в ее Предании, должна стать верой и жизнью ее нового члена. Именно по этой причине и в наше время, когда все собрание поет Символ веры, каждый произносит «Верую», а не «Веруем...». Церковь — это тело, организм, но организм, состоящий из отдельных личностей. Каждому дана

вера во всей ее полноте, и каждый ответствен за всю полноту ее. Все в этой общей и неизменной вере должно быть принято лично; только тогда вера станет силой, преобразующей жизнь.

*И егда исполнит Святыи Символ, и глаголет паки к нему:*

**Сочетался ли еси Христу?**

*И отвещает:*

СочетА^ся.

(Этот вопрос и ответ повторяются трижды). **И поклонися вму.**

*И поклоняется, глаголя:*

**Поклоняюся Отцу и Сыну и Святому Духу, Троице единосущной и нераздельной.**

Отречение от сатаны было «скреплено» тем, что крещаемый дунул и плюнул на него. Наша преданность Христу скрепляется теперь поклонением Святой Троице. Поклонение — древний и универсальный символ благоговения, любви и послушания. Сегодня нас учат, что достоинство и свобода человека состоят именно в том, чтобы *не* склоняться ни перед кем и ни перед чем, чтобы постоянно утверждать себя как единственного хозяина своей жизни. Но как ничтожны, как мелки эти «достоинство» и «свобода»! Что за карикатура на человека — этот маленький человечек, которого осыпают похвалами, которому льстят и которого боготворит вся наша культура и который думает, что он полностью выражает себя в этой самонадеянности и самодостаточности, в самовосхвалении и самодовольстве! И как поистине благородны, истинно человечески и подлинно свободны те, кто все еще умеет поклоняться Высокому и Святому, Истинному и Прекрасному, кто знает, что такое поклонение и уважение, ко-

му известно, что поклонение Богу есть необходимое условие свободы и достоинства. Действительно, Христос — единственный истинно свободный человек, ибо Он был послушен Отцу до конца и следовал лишь Его воле. Стать членом Церкви означает стать послушным Христу и найти в этом поистине божественную свободу.

«...Троице единосущной и нераздельной». Знание Христа есть знание Его Отца и Святого Духа, Бога как Троицы. Это основное содержание всего знания и сама сущность жизни вечной. И снова: как важно помнить об этом теперь, когда так много людей делают из Христа символ и ярлык их собственных

человеческих, слишком человеческих ценностей, стремлений и пристрастий, умаляют Иисуса до своих преходящих увлечений и эмоций. Давайте честно признаем, что не может быть истинного возрождения религии без возрождения, прежде всего, собственной религии Христа, которая есть исповедание Отца, Сыном Которого Он является, и Святого Духа, Которого Он посылает от Отца, т. е., иными словами, без возвращения к тайне всех тайн, откровению всех откровений, к дару всех даров и радости всех радостей: к Троичному Богу, Святой и Животворящей Троице, Единосущной и Нераздельной.

Теперь приготовления подошли к концу. Уже все готово к совершению великого действия: смерти и воскресения по образу смерти и воскресения Христа.

«Благословен Бог, — возвещает священник, — всем человеком хотяи спастися, и в познание истины прийти...» — и в заключительной молитве обращается к Богу со следующими прошениями:

**владыко Господи Боже ндш, призови рклк Твоего ко Святому Твоему просвещению, и спо-доби его великня сея благодати, Святлго Твоего Крещения: отреши его ветхость, и обнови его в живот вечный, и исполни его Святлго Твоего Ду-^л силы, в соединение Хрнстл Твоего; да не к тому чддо тела Будет, но чддо Твоего Царствия, БЛАГОВОЛЕНЕМ и БЛАГОДАТИЮ вдинороднлго Твоего сына: с Нимже Благословен еси, со Пресвятым, и БЛАГИМ и Животворящим Твоим Дулом, ныне и присно, и во веки веков. Аминь.**

## **Глава 2 КРЕЩЕНИЕ**

### **1. Таинство воды**

В наших богослужебных книгах чинопоследованию крещения предшествует следующее указание:

*Входит священник, и облачается в священническую одежду белую и нарукавницы, и вжигает всем свецам, берет кадилаицу, отходит к купели, и кадит окрест, и отдав кадилаицу, поклоняется.*

Мало кто в наше время знает, что приведенное краткое описание — это все, что осталось от величайшего из торжеств ранней Церкви — пасхального совершения крещения и крещального празднования Пасхи 1. Мы снова обращаем на это внимание, потому что хотя и невозможно, по видимому, вновь ввести крещение в Пасху, связь между крещением и Пасхой, пасхальный характер крещения остаются ключом к пониманию не только крещения, но и всей полноты самой христианской веры. Приведенная выдержка напоминает нам, что этот пасхальный характер крещального богослужения должен быть сохранен. Это означает, прежде всего, совершение крещения Церковью, т. е. при участии народа Божьего, как события, в котором Церковь сознает себя *переходом* — Пасхой — из мира сего в Царство Божие, соучастницей решающих событий смерти и воскресения Христовых. Надлежащее совершение



крещения — реальный источник и отправная точка всего литургического обновления и оживления. Именно здесь Церковь открывает себе самой свою истинную природу, постоянно обновляет себя как сообщество крещеных. И в свете этой существенной функции крещения — постоянного *обновления* Церкви — какими неполноценными и литургически неправильными оказываются наши краткие, «частные» крестины, лишенные всякой торжественности, совершаемые в отсутствие Церкви, сведенные к минимуму. Вспомним, что где бы и когда бы ни совершалось крещение, мы оказываемся — по крайней мере духовно — накануне Пасхи, в самом конце Великой и Святой Субботы, в самом начале той единственной ночи, которая каждый год поистине вводит нас в Царство Божие.

Крещение начинается с торжественного *освящения воды*. Но наш литургический упадок столь глубок, что некоторые священники просто-напросто опускают это освящение. Действительно, к чему совершать эту относительно долгую процедуру, когда так легко вылить несколько капель предварительно освященной воды в крещальную купель и таким образом удовлетворить людей, которые часто просят совершить требу побыстрее? В некоторых храмах даже отсутствуют крещальные купели; крещение совершают, окропив младенца несколькими каплями святой воды, считая это необходимым и достаточным. Десять минут — и вы уже христианин, член Тела Христова, освященный сосуд Святого Духа, «согражданин» святых. Последнее, что остается сделать, — это выдать свидетельство о крещении. Поэтому неудивительно, что все большему числу

людей в наше время не только крещение, но и вся Церковь с ее малопонятными и архаичными обрядами кажется совершенно «несоответствующей», и они просто «отпадают» и ищут в другом месте ту духовную пищу, без которой человек не может существовать.

Поэтому мы должны понять, что именно *вода* открывает нам значение крещения и это откровение бывает как раз во время освящения воды перед крещением. Освящение воды — не просто *начало* крещального обряда. Само освящение воды в своей сути раскрывает все стороны таинства крещения, его поистине космическое содержание и глубину. Иными словами, освящение воды показывает органичность крещения, раскрывая его связь с миром и материей, с жизнью во всех ее проявлениях. И если сейчас, даже в богословских учебниках, крещение представляется как чуть ли не магический акт, если оно перестало быть источником, постоянным указующим столпом как в богослужении, так и в благочестии, то это потому как раз, что оно потеряло связь с «таинством воды», дающим ему реальное содержание и значение. Поэтому именно с этого таинства мы и должны начать наше объяснение.

Вода, безусловно, является одним из древнейших и всеобщих религиозных символов<sup>2</sup>. С христианской точки зрения, представляются важными три основных аспекта ее символики. Первый аспект

может быть назван *космическим*. Без воды не может быть жизни, и поэтому первобытный человек отождествляет воду с принципом жизни, видит в ней *prima essentia* (первичную субстанцию) мира: «...и Дух Божий носился над водою» (Быт. 1, 2). Но если вода изображает и

символизирует мир как космос и жизнь, то она также является символом разрушения и смерти. Она заключает в себе таинственную глубину, которая убивает и уничтожает, она есть темное обиталище демонических сил, образ иррационального, неуправляемого, изначального в мире. Основа жизни, животворящая сила — и основа смерти, сила разрушительная: таков двойственный образ воды в религиозном мировоззрении человека. И наконец, вода — это символ очищения, чистоты и поэтому возрождения и обновления. Она смывает пятна, она восстанавливает первоначальную чистоту земли. Эта религиозная символика воды — символика, основанная на очевидных и естественных свойствах воды, — пронизывает Библию и, в частности, все библейское повествование о творении, грехопадении и спасении. Мы встречаемся с водой в самом начале, в первой главе книги Бытия, где она знаменует само творение, космос, в котором Творец радуется Своему творению, ибо оно отражает Его славу и поет Ему хвалу. Мы встречаем воду как воплощение гнева, суда и смерти в повествованиях о всемирном потопе и об уничтожении фараона и его колесниц в волнах Красного моря. И мы находим ее, наконец, как средство очищения, покаяния и прощения в крещении св. Иоанна Предтечи, в погружении Христа в воды Иордана, в Его последнем наставлении «идите и крестите...»<sup>3</sup>.

Творение, грехопадение и искупление, жизнь земная и смерть, воскресение и жизнь вечная: все основные измерения, все содержание христианской веры объединяются, таким образом, и скрепляются в своей внутренней взаимозависимости и единстве одним этим символом. Первоначальный

и неотъемлемый смысл, а также сила этого символа состоит в том, что он скрепляет, соединяет ((n)|ApoA,ov, от греческого στή<sup>ρ</sup>ο<sup>ς</sup>Χσα — соединять) то, что было разрушено, рассеяно, искажено<sup>4</sup>. Но при таком понимании освящение воды перед крещением перестает быть тем, чем оно столь часто бывает, — чем-то вроде предварительной и необязательной процедуры, цель которой получить «вещество таинства». Оно снова является тем, чем оно было с самого начала — *эпифанией*, откровением истинного смысла крещения как космического, экклезиологического и эсхатологического акта: космического, ибо оно есть таинство Нового Творения, экклезиологического, ибо оно есть таинство Церкви, эсхатологического, ибо оно есть таинство Царства. Только вникнув в *таинство воды*, мы начинаем понимать, почему для того, чтобы *спасти* человека, мы должны сначала погрузить его в воду.

## 2. Освящение воды<sup>5</sup>

Освящение воды начинается с торжественного возгласа: «Благословенно Царство Отца, и Сына, и Святаго Духа, ныне и присно, и во веки веков. Аминь». В настоящее время из всех церковных служб только три — крещение, венчание и евхаристия — начинаются с этого возгласа. Все другие службы начинаются словами «Благословен Бог наш». Это славословие есть нечто большее, чем просто краткая формула. Оно напоминает нам о том, что в прошлом таинства крещения и брака не только совершались во время евхаристического собрания Церкви, но что евхаристия была их естественным «концом» и завершением.

Об этой органической связи мы скажем ниже. Но уже сейчас мы должны подчеркнуть, что эти слова провозглашают Царство Божие как тему, содержание и конечную цель крещения. Мы должны подчеркнуть это, потому что в течение слишком долгого времени связь между самим понятием таинства и центральной темой, основным содержанием христианской веры — Царством Божиим — была затемнена. Учебники богословия определяли таинства как «средство получения благодати», но как-то забывали сообщить, что в конечном счете благодать есть не что иное, как дар Царства, провозглашенного, явленного и данного нам Христом, как возможность познать это Царство и жить им. Они забывали сказать, что каждое таинство по своей природе и функции есть действительный *переход* в это Царство; что благодать, которую оно сообщает нам, есть реальная сила, преобразующая нашу жизнь, делающая ее одновременно участием в Царстве Божием и паломничеством к нему, что чудо благодати всегда состоит в том, что оно заставляет наше сердце любить, желать и надеяться воспринять новые сокровища, заключенные в ней. Таким образом, таинство есть переход, путь; начальное славословие раскрывает и объявляет его конечное назначение: Царство Божие.

К следующей после начального возгласа великой ектений добавляются особые прошения:

**О еже оскятнтся воде ей, силою н действием, н нлитнем Овятлго духа...**

В начале творения Святой Дух «носился над водою», творя мир, преобразуя хаос в космос \*. И

сейчас именно Его нисхождение, Его сила, Его действие снова претворяют падший мир в космос и жизнь.

**О еже низпослатнся ей БЛАГОДАТИ избавления, Благословению Иорданову...**

Очищенная и восстановленная в своей первоначальной природе, вода должна превратиться в нечто большее: Своим погружением в Иордан, Своим крещением Христос превратил ее в силу искупления всех людей, в носительницу благодати искупления в этом мире.

**О еже прийти на воду сию чнстительному Пресушественныя Троицы действу...**

Крещение Иисуса Христа в Иордане было первым явлением Троицы миру, проявлением Отца, Сына и Святого Духа. Поэтому быть искупленным

означает получить это откровение, *познать* Троицу, пребывать в единении с Троичным Богом.

**О еже просветится нам просвещением разума и клагочестня, наитием Святаго Дух\*—**

Обратите внимание на употребление в этом прощении личного местоимения «мы». Крещение не есть акт, совершающийся только между священником и крещаемым. Так же, как эта вода представляет в себе весь космос, просвещение от Святого Духа получает вся Церковь, ибо вся Церковь вовлечена в этот акт воссоздания и искупления.

**О еже показатися ей отгнанию всякаго навета видимые и невидимые врагов...**

. Человек стал рабом демонических сил из-за своего рабского подчинения миру и его материи. Освобождение человека начинается с освобождения, т. е. очищения и искупления материи, воз

вращения к ее первоначальному назначению:

быть средой Божественного присутствия и поэтому защитой от разрушительной дьявольской реальности.

**О еже достойну выти нетленнаго Царствия в ней прощаемому...**

Крещение не является магическим актом, добавляющим сверхъестественные свойства нашим естественным способностям. Оно есть начало самой вечной жизни, соединяющее нас, находящихся здесь, в этом мире, с миром грядущим, делающее нас уже сейчас в этой жизни сопричастниками Царства Божия.

**О еже ныне приходящем к Святому просвещению, и о спасении его...**

Весь мир, Церковь и, наконец, этот человек и его спасение! В отличие от гуманистических идеологий, которые, прославляя и возвеличивая человека, фактически подчиняют его миру, сводят его к коллективному, безличному и абстрактному «человечеству», Слово Божие всегда имеет своей конечной целью личность. Как если бы весь мир был создан для каждого отдельного человека и спасение каждого — в глазах Божиих — было бы более ценно, чем весь мир.

**О еже показатися ему чаду света и наследнику вечные влаг...**

«Чадо света», «наследник» — два основных определения принадлежности к Церкви. Люди стали рабами и поэтому детьми тьмы. Христос вызывает к жизни новую «расу» людей, самым принципом существования которых является то, что они видели свет, получили его и претворили его в свою жизнь: «В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков» (Ин. 1, 4).

Люди, которые не имеют никаких «прав» ни на что, божественной любовью превращаются в *наследников*, обладателей вечного Царства, наделенных «правами» на него.

**О еже быти ему срдслену и причастнику Смерти и воскресения Хрнстл Ёога нашсго...**

Вода как смерть и вода как воскресение: не «естественно» и не «магически», но лишь постольку, поскольку крещаемый желает — в вере, надежде и любви — умереть со Христом и воскреснуть с Ним из

мертвых, ибо смерть и воскресение Христа стали для него решающими событиями его собственной жизни.

**О еже со^рАннти ему одежду крещения,  
н ов-рученне духа несккерно н непорочно, к  
день стрАшный Христл БОГА ндшего...**

Чтобы он остался верным своему крещению, живя им, делая его источником и силой своей жизни, постоянным судом, критерием, вдохновением, «жизненным правилом».

**О еже БЫТн ему коде сей бани пакнбытня,  
ос-тавленню грехов н одеждн нетления...**

Чтобы все, что Церковь знает и открывает о значении крещения, было дано и получено, исполнено и воспринято в *этом* конкретном крещении, в *этой* конкретной личности.

### **3. Молитва священника о себе**

Теперь священник молится о себе:

**БллгоутрОБный н мнлостнкый Боже,  
нстязуй сердцл н утроБы, н тайная  
человеческАя ведый един, не БО есть вещь  
неявленл пред ТОБОЮ, но**

**вса НАГА н ОБНАЖенНА Прсд ОЧНМА тьонМА:  
БСДый**

**яже о мне, да не омерзншн мя, ниже лица  
Твое**

**го ОТБРАТнШн от мене: но презри моя  
прегрешения Б ЧАС сей, презирАяй человеков  
грен Б покаянно, н омый мою скверну  
телесную н скверну душевную, н всего мя  
освяти всесовершенною силою Твоею  
невидимую, н десницею духовною, да не  
свободу иным возвсщай, н сию подавляй ве-  
рою совершенною, Твоего нензреченндго  
человеко-любня, сам, яко рдв грб)(А,  
неискусен Буду. Ни, владыко, еднне влагнй и  
человеколюбивый, да не возврдщуся смирен:  
но ннзпослн мне силу с высоты н укрепи мя к  
служБе предлежАщдго Твоего таинства,  
бсликаго н преневесилго, н вообрази Христл  
Твоего в хотящем паки родится, моим  
окаянством, н НАЗндай его НА основании  
апостол н Пророк Твоих, н да не низложиши:  
но насади его НАСАжденне истины во Святей  
Твоей совор-ней н Апостольстей Церкви, н да  
не восторгнешн:**

**яко да преуспевАЮщу ему во  
влдгочестни, слабится н тем всесвятое имя  
Твое...**

Эта молитва важна, потому что она показывает ошибочность широко распространенного среди православных понимания таинства как чего-то магического, духовные опасности и последствия которого часто недооцениваются. Поскольку, согласно учению Церкви, *действенность* таинств ни в коем случае не зависит ни от святости, ни от греховности тех, кто их совершает,- можно незаметно прийти к тому, чтобы рассматривать таинства исключительно с точки зрения их «действенности», как будто ничто другое не имеет

значения. Однако суть дела состоит в том, что Церковь не отделяет действенность от полноты и свершения. Действенность — это только условие для исполнения, а именно последнее и является единственно существенным. Крещение Сталина^

например, было, вероятно, вполне действенным. Почему же оно *не проявило себя* в его жизни? Почему оно не удерживало его от погружения в невероятные гнусности? Этот вопрос не так наивен, как кажется. Если миллионы людей, крещенных «действенным» образом, оставили Церковь и продолжают оставлять ее, если крещение не оказало на них никакого воздействия, не являемся ли *причиной* этого, прежде всего, *мы*, наша слабость, греховность, наш минимализм и номинализм, наше собственное постоянное предательство по отношению к крещению? Не является ли причиной этого низкий уровень церковной жизни, сведенной к нескольким «обязанностям» и, таким образом, переставшей отражать и сообщать силу обновления и святости? Конечно, все эти упреки прежде всего относятся к духовному лицу, к священнику, к тому, кто совершает церковные таинства. Если он сам не является образом Христа «по словам, по поступкам, по учению» (1 Тим. 4, 12), то где же человек сможет увидеть Христа и как он должен следовать Ему? Таким образом, сводить таинства только к их действенности значит выхолащивать учение Христа. Ибо Христос пришел в мир сей не для того, чтобы мы могли совершать действенные таинства; Он дал нам действенные таинства, чтобы мы могли стать детьми света и свидетелями Его Царства.

Молитва священника о себе напоминает нам об этой страшной ответственности, о нашей всеобщей зависимости друг от друга в том, что касается духовного роста и исполнения. Она показывает, что крещение — не самоцель, а начало процесса, в котором решающую роль должна сыграть вся община и в особенности пастырь. Это про

цесс воссоздания образа Христова в новокрещенном, назидания его на основании, заложенном апостолами и пророками, т. е. на основании христианского учения, оказания ему помощи для того, чтобы он не был низложен, но преуспевал в благочестии.

Мы уже знаем, что в прошлом к крещению готовился не один только новообращенный, но и вся Церковь вместе с ним. Ибо она знала, что, принимая нового члена, она берет на себя ответственность за его вечное спасение. Именно об этой ответственности мы и слышим в начале совершения таинства.

#### **4. «И покажи воду сию...»**

Теперь мы готовы. И священник, стоящий перед водой, стоит как бы перед лицом всего мира в день творения, как первый человек, открывающий глаза на славу Божию и созерцающий все, что Бог сотворил во Христе для нашего искупления и спасения, и провозглашает

**Велнь есн, Господи, и чудил деда Твоя,**

**и м единое же слово доволно Будет к пению чудес Твоих.**

Эта молитва благословения и освящения воды может быть названа *евхаристической молитвой*<sup>6</sup>. Это торжественный акт хвалы и благодарения, акт поклонения, которым от имени всего мира человек отвечает Богу. Именно благодарение и поклонение возвращают нас к самому каналу, действительно делают нас свидетелями творения. Ибо благодарение есть поистине первый акт, которым человек осуществляет свое назначение. Тот, кто благодарит, уже не раб; в поклонении

нет места страху, тревоге, зависти. Вознося благодарение Богу, человек снова становится свободным по отношению к Богу, свободным по отношению к миру.

**Ты во хотением от не сущих во бже быти  
приведен всяческая, Твоею державою  
содержиши тварь, и Твоим промыслом  
строиши мир: Ты от четырех стихий тварь  
сочинил, четырьмя временами круг лета  
венчал еси. Тебе трепещут умные вся силы,  
Тебе поет солнце, Тебе славит луна, Тебе  
присутствуют звезды, Тебе слушает свет,  
Тебе трепещут бездны, Тебе работают  
источники. Ты простерл еси нево яко кожу,  
Ты утвердил еси землю на водах, Ты огради  
еси море песком. Ты ко отдохнуем воздух  
проливал еси. Ангельские силы Тебе служат:  
Архангельские лица Тебе кланяются:  
многочисленные Херувимы и шестокрылатые  
Серафимы окрест стояще, и овлеюще,  
страхом непреступная славы Твоея  
покрываются...**

Это — вступление, подобное тому, с которого начинается евхаристическая молитва над хлебом и вином. Это предисловие, *praefatio*, т. е., буквально, «основание», «начало», делающее возможным все последующее. И действительно, именно это благодарение вновь возносит нас в рай, ибо оно восстанавливает в нас сам принцип и сущность нашего бытия, нашей жизни, нашего знания.

И священник продолжает:

**Ты во Бог сын неопредельный,  
вездельный же и неизменяемый,  
пришел еси на землю, зря раба прием, в  
подобии человечества выв: не ко терпел еси,  
Владыко, милосердия ради милости Твоея,  
зря от дволд мучимый род человеческий,**

**вшел еси и сподобился еси. Исповедуем  
владыко, проповедуем милость, не тайм  
вездея-**

естества нашего рода свободна еси, дев-  
ственную освятил еси утробу рождеством Твоим-  
вся твердь воспевает Тя являющагося. Ты во идши на  
земли явился еси, и с человеком пожил Ты  
Иерусалимский струн освятил еси, с небес юзавши

**Овятдо Твоего Дух\***, и главы тдмо ;дящиуся сокрушил еси змиев... )т предисловия мы переходим к *анамнезу* — оминанию о спасительных событиях, при пода которых Бог восстановил человеческую )оду, спас мир и явил Свое Царство. Человек ялся от жизни в том виде, в каком она была л ему Богом, и своим падением вверх все тво-яе под гнет диавола, в разрушение и смерть. т сменился тьмою. Но Бог не забыл человека, ;ще Христа Он Сам сошел, чтобы спасти, вос-<sup>1</sup> овить и воссоздать его. Это событие — Воп-Гение Бога, — навсегда вошедшее в *память* овека, и память об этом событии, т. е. знание ринятие Христа, вера в Него, единение с Ним (*МБ* спасение. Мы спасаемся, исповедуя Его годать, проповедуя Его милость, не тая Его годаяния, т. е., другими словами, делая всю ю жизнь ответом Христу. В ответе человека творение еще раз становится славой Бога, собом Его проявления, Его *явлением*. Воды дарения, замутненные и оскверненные грехопадением, ставшие символом смерти и дьявольского разрушения, теперь открываются как «струи Иор-ганские», как начало воссоздания и спасения. Святой Дух, Податель жизни, «носившийся над зодами» в начале, снова нисходит на них; и вода — а через нее и весь мир — оказывается снова

тем, чем ей предназначено быть: жизнью человека в единении с Богом. Снова наступает время спасения, и мы являемся свидетелями и соучастниками этого начала и благодарим Бога за это.

Сама сущность и функция Церкви — всегда и везде являть и исполнять это *начало*, воссоздавать — во Христе и Святом Духе — человека, воссоздавая — во Христе и Святом Духе — мир для него.

**Ты уво, челокеколМБче Царю, приндн к ныне наитием святаго Твоего Дул, " освяти воду сию. И даждь ей благодать извакленния, Благословение ИорДаново: сотвори ю нетления источник, освящения ддр, грелок разрешение, недугов исцеление, демонов всегувнтельность, сопротив-ным силам неприступну, Ангельскня крепости нсполнену. да вежАт от нея наветующн созданию Твоему: яко имя Твое, Господи, призвав, дивное н слАвное, и стрАшное сопротнвным.**

После *анамнеза* наступает *эпikleза* — призывание Духа Святого, Который один наполняет силой и реальностью то, о чем мы просим и на что надеемся, Который исполняет нашу веру, реализует наши символы, дает «благодать на благодать», делает воду тем, что Он Сам о ней являет<sup>7</sup>.

*И знаменует воду трижды, погружая персты в воде, и дунув на ню, глаголет:*

**да сокрушатся под знаменем овраза Креста Твоего вся сопротиввныя силы (трижды).**

Мы знаем уже, что спасение и восстановление начинаются с акта *освобождения*, т. е. с изгнания нечистых духов. Сначала изгонялись злые духи из крещаемого. Теперь изгоняются духи из во



да — символа зависимости человека от мира и то рабства дьявольским силам <sup>8</sup>:

**Молимся Тебе, Господи, да отступят от нас •>ся воздушная и неявленная привидения: и да не (таится в воде сей демон темный, ниже да снимет с крещдющнмся ду! лукавый, помрачение юмыслов и мятеж мысли ндводян.**

Нет, эти слова не просто следы архаической Гифологии. В соответствии с христианским мировоззрением, *материя никогда не бывает нейтральной*. Если она не «соотносится» с Богом, т. е. не рассматривается и не используется как средство общения с Богом, как способ жизни в Нем, она становится носителем и *обиталищем* дьявольских сил. Не случайно в наше время отказ от Бога и религии отождествляется с *материализмом*, претендующим на последнюю научную «истину», во имя которой неистовствует беспрецедентная война против Бога, все шире захватывая якобы цивилизованный мир. Но не случайно также и то, что весьма часто псевдорелигиозность и псевдодуховность основываются на отказе от материи и, таким образом, от самого мира — ибо материя отождествляется со злом, что является хулой на творение Божие. Только Библия и христианская вера рассматривают материю как нечто в своей сущности благое, но, с другой стороны, также и как орудие человеческого падения и рабства смерти и греху, посредством которого сатана украл мир у Бога. Только во Христе и Его властью материя может быть *освобождена* и снова может стать символом Божией славы и присутствия, таинством Его действия и соединения с человеком.

И наконец совершается *освящение*:

**Но Ты, владыко всех, покажи воду сию воду избавления, воду освящения, очищение плоти и духа, ослабу уз, оставление прегрешений, просвещение душ, баню пакибытия, обновление духа, сыноположения дарование, одеяние нетления, источник жизни. Ты бо рекл еси, Господи: нзмыйтеся, и чисти Будете, отымите лукавства от душ ваших. Ты даровал еси нам свыше паки рождение водою и духом...**

«...Покажи воду сию...» Будь то освящение воды или хлеба и вина, оно ни в коем случае не является видимым, «физическим» чудом, превращением, которое можно проверить и доказать осязаемым образом. Можно даже сказать, что в мире сем, т. е. по его правилам и объективным законам, с водой, хлебом и вином ничего не происходит, и никакие лабораторные анализы не могут обнаружить какого-либо изменения в них, так что ожидание этих изменений, поиски их всегда рассматривались Церковью как богохульство и грех. Христос пришел не для того, чтобы *заменить* естественную материю какой-то сверхъестественной и освященной материей, Он пришел *восстановить* и исполнить ее как способ единения с Богом. Святая вода в крещении, хлеб и вино в Евхаристии *представляют* все творение, но то

творение, каким оно станет в *конце*, когда оно будет завершено в Боге, когда Он наполнит Собою все. Именно этот конец открывается, приближается, делается уже реальным для нас в таинстве; и в этом смысле каждое таинство позволяет нам *осуществить переход* в Царство Божие. Именно потому, что Церковь сама есть таинство этого *перехода* и в каждом из своих таинств восхищает нас *туда*, в Царство Божие, вода креще

ния является *святой*, т. е. местом присутствия Христа и Святого Духа, а хлеб и вино Евхаристии являются *истинными*, т. е. реальными, реальностью более подлинной, чем все «объективные» реальности этого мира, Телом и Кровью Христовыми, Его *парусией*. Его присутствием среди нас. Таким образом, *освящение* — это всегда проявление, эпифания той конечной реальности, ради которой был сотворен мир, исполняемой Христом через Его воплощение, смерть, воскресение и вознесение, являемой ныне Святым Духом в Церкви и призванной свершиться в грядущем Царстве.

Но именно потому, что освящение есть всегда проявление конца всего, оно никогда не является замкнутым в себе. Хлеб и вино открываются человеку как истинное Тело и истинная Кровь Христовы для того, чтобы он мог достигнуть истинного единения с Богом. В православной Церкви не существует «поклонения» Святым Дарам самим по себе и ради них самих; свершение Евхаристии — в единении и в преобразовании участвующего в ней человека. Вода освящается для того, чтобы *являть* собою отпущение грехов, избавление, спасение, для того, чтобы быть тем, чем предназначена быть вся материя: путем к конечной цели — обожению человека, познанию Бога и соединению с Ним.

**Явнся, Господи, на воде сей, и даждь претворитнся в нем крещлемому во еже отложити уво встхаго человека, тлеемаго по похотем прелести, овлещися же в новаго, обновлясмаго по овлзу Создавшего его, да выв срлслен подобию смерти Твоя крещением, общнкн н воскресения Будет, н сохранив да? святаго Твоего духа) и возрастив ЗАЛОГ БЛАГОДАТИ, Прннмст почссть ГорНЯГО**

**звания, н сопрнчтется перворожденным написанным на некесн, б Теке Еозе н Господе нашем Иисусе Христе. Яко Теке подоБАет слава, дер-жаБА, честь н поклонение вкупе со бсзначальным Твоим Фтцем, н со Пресвятым, н благим, н животворящим Твоим Духом, ныне н присно, и во веки веков. Лминь.**

Таково значение освящения воды при крещении. Это воссоздание материи и, тем самым, всего мира во Христе. Это дар этого мира человеку. Это дар мира как единения с Богом, как жизни, спасения и обожения.

##### 5. Елей радования

**Мир всем, — говорит священник. — главы ВАША Господевн приклоните. И вдунет**

*трижды в сосуд елея, и знаменует трижды сей, держимый от диакона.*

После того как вода освящена, она помазуется елеем. Так же, как и вода, елей всегда был одним из основных религиозных символов<sup>9</sup>, и его символический смысл, как и в случае воды, следует из его практического значения и употребления. В древнем мире елей, прежде всего, употреблялся как *лечебное* средство. Милосердный самарянин, согласно евангельскому повествованию, возлил елей и вино на раны человека, которого он нашел на дороге. Елей был также источником света и, следовательно, *радости*. И сейчас наиболее торжественная и радостная часть праздничного вечернего богослужения называется *полиелеем*. Последнее слово связано как с греческим словом *ελεος*; — «милость», встречающимся много раз в Псалме 135, так и с освещением церкви «многим

елеем» (Σαῖον — «масло»). И наконец, елей, символизирующий исцеление, свет и радость, был знаком примирения и согласия: в ознаменование прощения и примирения Бога с человеком после Потопа голубь принес Ною масличную ветвь. Эта естественная символика, связанная с елеем, определила с самого начала его использование в литургической жизни Церкви.

В предшествующем крещению помазании елеем воды и тела крещаемого елей служит, прежде всего, символом жизни, но жизни не просто как существования, но как полноты, радости и участия в той таинственной и невыразимой сущности жизни, которую мы ощущаем в минуты счастья и ликования, жизни, о которой говорит Библия, когда она называет ее даром Святого Духа, Подателя Жизни: жизни как «света человеков», жизни не как синонима, а как самого *содержания* существования; короче говоря, жизни как участия в самой Божественной жизни.

И снова совершается то же последование, что и при освящении воды. Сначала происходит изгнание дьявольских сил из елея, его «освобождение», восстановление его истинного назначения, открывающегося в его символике: таково значение дуновения на него и троекратного осенения его крестным знаменем. Затем следует *анамнез* — воспоминание о значении елея в истории спасения — и *благодарение*: Мы благодарим Бога за елей и тем самым мы претворяем его в то, чем Бог его сотворил: в дар исцеления, мира, духовной силы и жизни.

**владыко Господи Боже отец наших,  
сущим к ковчезе Ноеве голубицу послабь,  
сущим масличный имущую во устех,  
примирения знамение,**

**спасенные же от потопа, и благодати таинство  
оними предобранный, и масличный плод во  
исполнение святые твоих тайн подавший: тем и  
бывшие в закон духом овладевшие исполненные, и  
сущим в благодати соделывающим: гом  
благослови и**

**сей елей силою и действием, и исполнением  
святости твоего духа, якоже быти тому**

ПОМАЗАНИЮ нетления, оружию прАвды,  
овновленню души н телд,  
БСЯКАГО ДНАВОЛЬСКДГО ДСЙСТВА ОТГНАННЮ,  
ВО НЗМС-

ненне всех зол, помдзующнмся верою,  
или вкушд-ющим от него Б сллву Твою, н  
бдинородндго Твоего сына, и Пресвятдго, н  
БЛАГАГО, м Живот-ворящАго Твоего Духл, ныне  
н присно, н во веки веков. Аминь.

**И наконец само помазание:**

**Священник, поя Аллилуйя трижды, с  
людьми, творит кресты три елеем в воде.**

Вновь творение Божие стало полным и совершенным. И тут наступает момент, когда все «взрывается» радостью и благодарением, несет свидетельство Божией славы, являет Его присутствие и силу. Эта полнота не поддается объяснению или определению; можно только благодарить за нее и превозносить ее в возгласе радости, каковым и является «Аллилуйя!» Новое творение находится здесь, присутствует в этой крещальной купели, готовое быть для человека даром новой жизни, света и силы. «Благословен Бог, — возглашает священник, — просвещаяй и освящали всякаго человека, *грядущаго в мир*, ныне и присно, и во веки веков». И лик отвечает этому удивительному возгласу торжественным подтверждением: Аминь!

**И приносится крещаемый. Священник  
же взем-лет от елеа двема персты, и  
творит креста образ на челе и персех, и на  
междорамии, глаголя:**

**Помдзуется РАЕ Божмй (имярек), елеем  
рддо-**

**БАННЯ, ВО ИМЯ отца, И сына, н ОВЯТДГО духа,  
дмннь.**

**И назнаменует его перси, и междорамия.  
На персех убq глаголя: fio исцеление души н  
телд.**

**На ушесех же: Si слышдмне веры.**

**На руках: Руце Твои сотвористе мя, н  
созддс-те мя.**

**На ногах: fio еже хвд"™ ему по стопам  
здпо-ведей Твоих.**

Это *воссоздание человека*: его тела, каждого его члена, его органов чувств. Грех затмил в человеке образ и неизреченную славу Божию. Человек потерял свою духовную красоту; он разрушил образ Божий и должен быть восстановлен, должен обрести свой первозданный облик. Крещение касается не только души, оно относится ко всему человеку. Крещение есть, прежде всего, восстановление человека в его *целостности*, примирение души и тела. «Елей радования»: одним и тем же елеем по-мазуются вода и тело человека для примирения с Богом и—в Боге — с миром. Тот же самый Дух:

та же жизнь, разрушение всех ложных раздвоен-ностей и псевдодуховностей, возвращение к извечной тайне творения. «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1, 31)<sup>10</sup>.

## **6. «Форма» и «сущность»**

Дойдя до кульминационного момента кре-

шального богослужения — погружения в воду или собственно крещения, — мы должны остано-

виться и попытаться ответить на вопрос, от которого зависит понимание этого таинства, а следовательно, и осознание того, какое место занимает крещение в жизни Церкви.

Дело вот в чем: хотя крещение было принято и практиковалось всегда и всюду как самоочевидное начало и основание христианской жизни, различия в объяснении и толковании этого фундаментального акта появились в Церкви сравнительно рано. Впечатление такое, что богословы испытывали затруднения в «согласном разумении» разных сторон этого акта из-за неадекватности человеческих слов и понятий таинству крещения во всей его полноте. Таким образом, появилось некоторое расхождение между самим крещением — богослужением, текстами, обрядами и символами, с одной стороны, и различными богословскими объяснениями и определениями крещения, с другой стороны, между действием и его толкованием, таинством и его пониманием. Здесь таится опасность, ибо если, согласно нашей вере, вся наша христианская жизнь зависит от крещения, дается нам в крещении и должна постоянно с ним соотноситься, то правильное понимание этого таинства является не просто интеллектуальной, но экзистенциальной необходимостью для нас.

Наиболее важной чертой этого расхождения является неспособность школьного богословия объяснить связь между крещением и смертью и воскресением Христа — связь, которая ясно утверждается как самим крещальным богослужением, так и Преданием. Литургическое предание утверждает эту связь, оно делает ее собственно содержанием и смыслом таинства. Мы крещаемся в

подобие смерти и воскресения Христова, «ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения» (Рим. 6, 5). Отсюда особый акцент в литургической традиции на органической связи между крещением и Пасхой; отсюда пасхальный характер крещения и крещальное содержание Пасхи в ранней Церкви.

Однако это ясное утверждение перестало быть центральным, как только богословие стало пониматься и развиваться как рациональное объяснение и толкование христианской веры. Внешне богослужение по-прежнему отражало крещальную символику смерти и воскресения, но реальное значение таинства сместилось. Буквально во всех учебниках нашего «систематического» богословия основной упор в объяснении крещения делается на *первородном грехе и благодати*. Нам говорят, что крещение освобождает человека от первородного греха и сообщает ему благодать, необходимую для христианской жизни. Как и все другие таинства, крещение определяется как «средство получения благодати», как «видимый знак невидимой благодати». Безусловно, оно абсолютно необходимо для нашего спасения; но в этих определениях уже не присутствуют реально—в своей

сущности, а не только во внешних символах — *смерть и воскресение* <sup>11</sup>.

Итак, вот вопрос, на который мы должны попытаться дать ответ: что имеет в виду Предание, утверждая, что крещение совершается *в подобие и по образу* смерти и воскресения Христа, и почему в современном богословии это утверждение, по всей видимости, утратило свое центральное положение? Этот вопрос, в свою очередь, влечет за

собой и предполагает другой, более широкий вопрос: какова вообще в таинстве связь между *формой и сущностью*, между тем, что *делается* (литургический обряд), и тем, что, согласно вере Церкви, *происходит*, оказывается исполненным через это действие. Это поистине кардинальный вопрос, т. к., отвечая на него, послеотеческое богословие, все еще наводняющее наши учебники и катехизисы, пошло по пути, который далеко увел от видения и понимания таинств ранней Церковью и глубоко, если не радикально, изменило само понимание таинств и их места в христианской жизни.

Простейший способ описать раннехристианский подход к таинствам — это сказать, что Церковь игнорировала различие в них «формы» и «сущности», и тем самым игнорировала вопрос, позднее ставший поистине *проблемой* литургического богословия. В ранней Церкви слова «подобие» и «образ», очевидно, относились к форме крещения, т. е. к погружению крещаемого в воду и его выходу из воды. Однако эта форма и есть то, что проявляет, сообщает и исполняет сущность, будучи самим явлением ее, так что слово «подобие», описывая форму, в то же время выражает сущность. Поэтому крещение, которое совершается «в подобие» и «по образу» смерти и воскресения, и есть смерть и воскресение. И ранняя Церковь, прежде чем она стала объяснять — если она вообще стала объяснять — все эти «почему», «что» и «как» относительно смерти и воскресения в крещении, знала, что для того чтобы следовать за Христом, нужно сначала умереть и воскреснуть с Ним и в Нем; что христианская жизнь поистине начинается с события, в кото

ром, как и во всех подлинных событиях, само различие формы и сущности — всего лишь ненужная абстракция. В крещении, поскольку оно есть событие, форма и сущность, действие и результат, знак и его значение совпадают, ибо цель одного — быть другим, *явить* и реализовать другое. Крещение *есть* то, что оно *представляет*, потому что то, что оно представляет — смерть и воскресение, — *есть истина*. Оно есть представление не «идеи», а содержания и реальности самой христианской веры: верить во Христа значит умереть и иметь жизнь, «сокрытую со Христом в Боге» (Кол. 3, 3). Таков центральный, всеобъемлющий и всеохватывающий опыт ранней Церкви, опыт столь очевидный, столь непосредственный, что вначале она даже не объясняла его, но рассматривала скорее как источник и условие всех богословских объяснений.

Можно сказать без преувеличения, что в исто-

рии Церкви началась новая глава, когда богословие разрушило целостность первоначального видения и практики таинств, и разрушило тем, что положило непременным условием лучшего понимания таинств различение в них формы и сущности, другими словами — решив, что сущность таинства может и даже должна быть известна и определена отдельно от его формы. В этом кратком очерке мы не можем рассматривать исторические и духовные факторы, приведшие к такому решающему изменению, к этому — • по крайней мере по нашему мнению — «первородному греху» всего современного, послеотеческого, западного богословия. Для нас важен здесь тот факт, что указанное изменение постепенно привело к

абсолютно другому пониманию таинств вообще и крещения в частности.

Этот новый подход, разумеется, сохранил решающее значение формы таинств, однако по причинам, весьма чуждым ранней Церкви. В ранней традиции форма важна, поскольку ее природа и функции имеют эпифанический характер, поскольку она открывает сущность, истинно *является ею и исполняет ее*. А будучи явлением сущности, форма есть средство ее познания и объяснения. В новом подходе форма уже не является эпифанией, а есть только внешний знак и, таким образом, гарантия того, что определенная сущность сообщена и вложена должным образом. Что же касается этой сущности, то она может и должна познаваться и определяться в отрыве от формы и даже априорно по отношению к ней, ибо в противном случае не будет известно, что обозначается и гарантируется посредством формы. Используя один из ключевых терминов этого нового богословия таинств, можно сказать, что форма — это то, что делает таинство *действенным*, а не явление того, что *становится действенным* в данном таинстве.

Весьма примечательно, что все основные разногласия относительно формы крещения — погружение или окропление, различные крещальные формулы и т. д. — почти исключительно концентрировались вокруг вопроса о действенности, а не о значении или сущности<sup>12</sup>. Например, даже те, которые отстаивают — и справедливо — погружение как правильную форму крещения и отвергают окропление как ересь, делают это на чисто формальном основании: они говорят, что окропление отличается от практики ран

ней Церкви, рассматриваемой как безусловный авторитет, определяющий норму действенности. Однако позиция тех, которые предпочитают и отстаивают окропление, фактически основывается на аргументации того же рода. Ранняя Церковь, говорят они, несомненно практиковала погружение, но знала *также* и окропление — в особых случаях (например, при крещении больных и т. п.); поэтому погружение не может считаться *необходимым* условием действенности. Вопрос о сущности или значении таинства здесь не поднимается, т. к. обе стороны

решают его одинаково, соглашаясь, что смысл не зависит от той или иной формы. И все же подобные споры о действительности лучше, чем что бы то ни было, показывают тот глубокий вред, который нанес этот новый подход видению и опыту Церкви в области таинств.

Подлинная трагедия состоит в том, что, разлагая таинства на форму и сущность и сводя понятие формы к понятию действительности, это новое богословие в конечном счете изменило и намного обеднило понятие самой сущности. Казалось, ничего нового не было в определении этой сущности как *благодати* — этот термин действительно часто встречается в Писании, он традиционен, его часто использовала в объяснении таинств ранняя Церковь. Однако фактически он приобрел побочные значения и своего рода самодостаточность, которых не имел ранее, и приобрел их именно из-за отождествления благодати с сущностью, которая есть нечто отличное от формы. В ранней Церкви благодать, прежде всего, означала именно победу над всякими раздвоениями — на форму и сущность, дух и материю, знак и реальность, — победу, которая проявляется в

таинстве и, по сути, во всей жизни Церкви, которая, в конечном счете, есть победа Самого Христа, в Котором и посредством Которого формы этого мира могут истинно сообщать и исполнять то, что они «представляют»: явление в этом мире Царства Божия и новой жизни. Таким образом, благодать крещения воспринималась как именно такое событие: человек умирает и воскресает «в подобие» и «по образу» смерти и воскресения Христа; человеку дается дар не «чего-то», что является следствием этих событий, но дар единственной и абсолютно новой возможности: истинно умереть со Христом и истинно воскреснуть с ним, дабы «ходить в обновленной жизни». Все это и было благодатью: «подобие», являемое и испытываемое как «реальность», «крещальная» смерть, возвещающая разрушение Христом смерти, «крещальное» воскресение, вновь удостоверяющее воскресение Христа; дар новой жизни, которая воссияла из гроба. Все это и было благодатью! И поэтому ранняя Церковь, постоянно провозглашая ее и соотнося всю свою жизнь с ней, никогда не испытывала необходимости в объяснении благодати самой по себе, как чего-то, что существует, может быть познано, определено и даже измерено вне этих ее проявлений, единственным значением и целью которых является преодоление и исцеление всякого раздвоения, всякой раздробленности и, следовательно, единение человеческого с божественным в обновленной жизни.

Однако постепенно такое понимание благодати стало изменяться. Коль скоро различие между формой и сущностью (между таинством как «средством получения благодати» и самой благо

дателью) стало восприниматься как естественное и самоочевидное, сущность перестала пониматься как собственно исполнение и реализация «средства», как видимость невидимого. Ее стали истолковывать,



определять и анализировать как «сущность в себе», как нечто, даваемое и получаемое посредством всевозможных способов, но в то же время отличное от них<sup>13</sup>. Христианский Запад, где возник и получил развитие этот подход, довел его до логического завершения: как известно, в конечном счете он определил благодать как *сотворенную* энергию, отличную, таким образом, как от Бога, так и от мира, назначение которой все же состоит в обеспечении предписанной связи между ними. Что же касается православного Востока, то он, отвергая учение о «тварной благодати», считая его западной ересью и тем самым сохраняя доктринальное православие, во всех практических действиях принял тот же подход в своем собственном, глубоко озападнившемся, литургическом богословии. Здесь абстрактная «благодать» тоже подменила конкретное «событие», став фокусом богословских объяснений таинств, оставив их форме столь же абстрактную функцию обеспечения действенности.

Теперь можно понять, почему это новое «систематическое богословие» фактически отказалось от объяснения крещения в терминах смерти и воскресения, столь самоочевидного для ранней традиции. Ибо суть дела состоит в том, что в этом новом подходе нет, так сказать, интереса ни к смерти, ни к воскресению. О Христе не говорится, что Он умирает: ибо, умерев и воскреснув раз и навсегда, Христос «уже не умирает, смерть уже не имеет над Ним власти» (Рим. 6, 9). И о

человеке не говорится, что он умирает: ибо даже если крещение совершается «в подобие» и «по образу» смерти и воскресения Христа, его реальное значение и действенность, согласно этому подходу, состоят в сообщении благодати. Эта благодать, как и благодать всех таинств, может быть *плодом* жертвенной смерти Христа и Его воскресения, сообщением человеку их спасительного действия и силы; но она не является *событием*, которое может и должно определяться — не символически и не аллегорически, а по *существованию* — как смерть и воскресение.

Можно также понять, почему мы называем этот подход трагедией и видим в нем источник коренного обеднения видения и опыта Церкви в области таинств. Если в настоящее время для столь многих людей таинства превратились в непонятные для них обременительные «обязанности», которые необходимо исполнять: некоторые — раз в жизни, другие — раз в год; если очень немногие ощущают их как источник радости, как истинное наполнение их христианской жизни; если прямо спрашивают: «к чему вообще таинства?» или пытаются переоценить их с помощью всякого рода новых толкований и символов, то не потому ли, прежде всего, что богословие само превратило таинства в такого рода «обязанности», в, скажем откровенно, непонятное «средство» получения равным образом непонятной «благодати»? Не результат ли это того, что как вера, так и благочестие перестали воспринимать таинства как истинные события «обновленной жизни» во

Христе, которая и *есть* благодать? Пока богословы определяли и измеряли благодать и ее «действие» в каждом таинстве, пока ка-

73

нонисты обсуждали формы и условия «действенности», верующие — и это не преувеличение — потеряли интерес к таинствам. Им говорят, что таинства необходимы и они принимают их как самоочевидное церковное установление; однако не только, как правило, не знают, но — что гораздо серьезнее — и не хотят знать, почему они необходимы. Они совершают все, что положено, для того чтобы окрестить своих детей и «сделать» их таким образом христианами, но большинству из них нет дела до того, *как* крещение «создает» христианина, *что* именно происходит в крещении и *почему*.

### **7. «Подобием смерти и воскресения Христа»**

Что же касается ранней Церкви, то у нее было это знание, причем даже до того, как она смогла его выразить в рациональных и последовательных теориях. Ранняя Церковь знала, что в крещении мы истинно умираем и истинно воскресаем со Христом, потому что она испытывала это каждый раз, совершая это таинство. Если мы хотим, чтобы крещение восстановило свое первоначальное место и значение, мы должны вновь обратиться к тому знанию, что освещало всю жизнь ранней Церкви невыразимой радостью, делало ее поистине пасхальной. Итак, что означают слова ап. Павла: «если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения» (Рим. 6, 5)? *Как мы умираем подобием Христовой смерти? И как мы воскресаем подобием Его воскресения? И почему это — и*

только это — является условием вступления в новую жизнь в Нем и с Ним?

Ответ на эти вопросы содержится в утверждении Самого Христа, что смерть Его — это смерть *добровольная*. «...Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее. Никто не отнимет ее у Меня, но Я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее и властью имею опять принять ее» (Ин. 10, 17—18). Церковь учит нас, что, как безгрешный, Христос не был естественным образом подвержен смерти, что Он был полностью свободен от человеческой смертности, которая есть наша общая неизбежная судьба. Его смерть не была вынужденной. Следовательно, если Он все же умер, то только потому, что Он пожелал умереть, потому что таковы были Его выбор и решение. И именно добровольность Его смерти, смерти Бессмертного, превращает ее в смерть спасительную, наполняет ее спасительной силой, делает ее нашим спасением. Но тут, прежде чем мы станем отвечать на вопрос о связи между смертью Христа и нашей собственной смертью в крещении, мы должны восстановить истинное значение Христового *желания умереть*.

Я говорю «восстановить», потому что, хотя это и может показаться странным, величайшая «ересь» нашего времени касается именно смерти. Именно в

этом вопросе, который столь важен как для веры, так и для благочестия, по-видимому, произошла парадоксальная, хотя и бессознательная, метаморфоза, полностью устранившая из нашего мировоззрения христианское видение и опыт смерти. Говоря простыми, может быть даже несколько упрощенными словами, эта ересь состоит в утрате самими христианами понимания

*духовного значения и содержания смерти* — смерти как события прежде всего духовного, а не только физиологического. Для подавляющего большинства христиан смерть представляется как только физическое явление, как конец *этой* жизни. За ее пределами вера полагает и утверждает *другую*, чисто духовную и нескончаемую жизнь — жизнь бессмертной души, так что смерть оказывается естественным переходом из одной жизни в другую. При таком подходе, который фактически не выходит за рамки всей платонической, идеалистической и спиритуалистической традиции, становится все менее и менее понятной, все менее и менее «экзистенциальной», все менее проникающей в веру, благочестие и жизнь первоначальная христианская концепция, делавшая упор на *разрушении* смерти Христом («смертию смерть поправ»), сугубо христианская радость об *уничтожении* смерти, столь явная в ранней Церкви («...Поглощена смерть победою. Смерть! где твое жало? Ад! где твоя победа?» (1 Кор. 15, 54—55)) и все еще столь очевидная в наших богослужебных текстах («Воскресе Христос, и мертвый ни один во гробе...»). Мы живем так, как будто смерть и воскресение Христа были «событиями в себе», которые мы должны вспоминать, праздновать, сопереживать, особенно в Страстную Пятницу и в Пасхальное Воскресение, но которые не имеют реальной, экзистенциальной связи с нашей собственной смертью и нашей загробной участью. Последние воспринимаются и трактуются с точки зрения совсем иной перспективы: перспективы «естественной», или биологической смерти и равно «естественного», хотя и «духовного», бессмертия. Смерть относится к телу, бессмертие — к ду-

ше. И христианин, не отвергая явно первоначальной веры и должным образом отмечая ее праздники, в действительности не знает, что делать с «разрушением смерти» и «воскресением тела»; он не знает, как соотнести эти понятия со своим жизненным опытом и интеллектуальными воззрениями, в которых легко сочетаются (что характерно для псевдодуховного религиозного возрождения нашего времени) позитивизм и спиритуализм, но почти полностью игнорируется космологический и эсхатологический опыт ранней Церкви.

Причины такого расхождения, этой всепроникающей, хотя и почти неосознаваемой, ереси довольно очевидны. Они, если воспользоваться современной терминологией, — семантические, хотя и на очень глубоком психологическом и духовном уровне. Современный человек, даже если он христианин, рассматривает смерть как явление полностью

биологическое; он не слышит христианского Благовестия о разрушении и уничтожении смерти, потому что на биологическом уровне после смерти Христа со смертью действительно ничего не произошло. Смерть не была ни разрушена, ни уничтожена. Она остается все тем же непреложным естественным законом, одинаковым как для святых, так и для грешников, как для верующих, так и для неверующих, — одним и тем же органическим принципом самого существования мира. Христианское Евангелие кажется несогласующимся со смертью, как ее понимает современный человек, и он спокойно отказывается от Евангелия и возвращается к старому и гораздо более приемлемому дуализму: смертности тела, бессмертию души.

Но современный человек не понимает, что то, к чему он стал слеп и глух, является фундаментальным христианским видением смерти, при котором биологическая или физическая смерть не есть *полная* смерть, ни даже ее основная сущность. Ибо в христианском понимании смерть есть, прежде всего, *духовная реальность*, к которой можно быть причастным и будучи живым и от которой можно быть свободным даже лежа в могиле. Смерть — *это отделенность человека от жизни*, т. е. от Бога, Который есть единственный податель Жизни, Который Сам есть Жизнь. Смерть противоположна не бессмертию — ибо как человек не создал себя сам, так он не имеет власти и уничтожить себя, вернуться в то *ничто*, из которого он был вызван к существованию Богом, и в этом смысле он бессмертен, — а истинной Жизни, которая была «свет человеков» (Ин. 1, 4). Вот от этой истинной жизни человек волен отказаться и, таким образом, умереть, так что самое его «бессмертие» станет вечной смертью. Эту жизнь он отверг. Это и есть *первородный грех*, первоначальная вселенская катастрофа, о которой мы знаем не из истории, не разумом, а посредством того религиозного чувства, той таинственной внутренней веры, присущей человеку, которую не может разрушить никакой грех, которая всегда и везде вызывает в нем жажду спасения.

Таким образом, *полная* смерть представляет собой не биологический феномен, а духовную реальность, чье «жалю... есть грех» (1 Кор. 15, 56), — отвержение человеком единственно истинной жизни, данной ему Богом. «Грех вошел в мир, и грехом смерть» (Рим. 5, 12): нет другой

жизни, кроме жизни в Боге; тот, кто отвергает ее, *умирает*, потому что жизнь без Бога и есть *смерть*. Это духовная смерть, которая наполняет всю человеческую жизнь умиранием и, будучи отдаленностью от Бога, превращает ее в одиночество и страдание, наполняет страхом и иллюзиями, отдает человека в рабство греху и злобе, похоти и пустоте. Именно духовная смерть делает физическую смерть человека истинной смертью, конечным плодом его наполненной смертью жизни, ужасом библейского «шеола», где само выживание, само «бессмертие» есть не что иное как «присутствие отсутствия», полная

отделенность, полное одиночество, полная тьма. И до тех пор, пока мы не восстановим христианское видение и «чувство» смерти, смерти как ужасного и греховного закона и содержания нашей жизни (а не только нашей «смерти»), смерти «царствующей» *в мире сем* (Рим. 5, 14), мы будем не в состоянии понять значение Христовой смерти для нас и для мира. Ибо Христос пришел разрушить и уничтожить именно духовную смерть; Он пришел спасти нас от нее.

Только теперь, когда все это сказано, мы можем постигнуть решающее значение *добровольной* смерти Христа, Его *желания* умереть. Человек умер, потому что он *возжелал* жизни для себя и в себе, потому что, другими словами, он *возлюбил себя* и свою жизнь больше, чем Бога, потому что он предпочел Богу нечто иное. Его желание есть истинное содержание греха, и поэтому — действительный корень его духовной смерти, ее «жало». Но жизнь Христа целиком и полностью соткана из Его *желания* спасти человека, освободить его от смерти, в которую он сам превратил свою

жизнь, вернуть его к той жизни, которую он утратил в грехе. Его желание спасти — это проявление той совершенной *любви* к Богу и человеку, того полного послушания Божией воле, отказ от которых привел человека к греху и смерти. И, таким образом, вся жизнь Христа истинно бессмертна. В ней нет смерти, потому что в ней нет желания иметь что-либо, кроме Бога, потому что вся Его жизнь — в Боге и в любви к Нему. И поскольку Его желание умереть есть не что иное, как конечное выражение и исполнение Его любви и послушания, а Его смерть есть не что иное, как любовь и желание разрушить одиночество человека, его отделенность от жизни, тьму и отчаяние смерти, поскольку она есть любовь к тем, кто смертей, — *в Его смерти -«смерти» нет*. Его смерть, будучи высшим проявлением любви как жизни и жизни как любви, отнимает у смерти ее жало греха и поистине разрушает смерть как воплощение власти сатаны и греха над миром.

Он не уничтожает и не разрушает физическую смерть, поскольку Он не уничтожает *этот мир*, частью которого она является и в котором выступает принципом жизни и даже роста. Но Он делает несравненно больше. Отняв жало греха у смерти, уничтожив смерть как духовную реальность, наполнив ее Собою, Своей любовью и жизнью, Он превращает ее, бывшую самой реальностью отчуждения и извращения жизни, в сияющий и радостный «переход» — Пасху — в более насыщенную жизнь, в более крепкое единение, в более сильную любовь. «Ибо для меня жизнь — Христос, — говорит апостол Павел, — и смерть — приобретение» (Фил. 1, 21). Он говорит здесь не о бессмертии своей души, но о совершенно новом

значении и силе смерти — смерти как сопребывания со Христом, смерти, ставшей — в этом смертном мире — знаком и силой победы Христа. Для тех, кто верует во Христа и живет в Нем, «смерти больше нет», «поглощена смерть победою» (1 Кор. 15,

54) и в каждом гробе заключена ныне не смерть, а жизнь.

Теперь мы можем вернуться к крещению и поставленному нами вопросу: почему крещение совершается в *подобие* смерти и воскресения Христа и каково истинное значение этого подо-, бия? Ибо только теперь мы можем понять, что *подобие* — прежде чем оно исполнится в обряде—в *нас самих*: в нашей вере во Христа, в нашей любви к Нему и поэтому в нашем желании того же, чего желал Он. Веровать во Христа означает и всегда означало не только *признавать* Его, не только *получать* от Него, но, прежде всего, *отдаться* Ему. Невозможно веровать в Него и не принять Его веру как свою веру, Его любовь как свою любовь, Его волю как свою волю. Ибо нет Христа вне этой веры, любви и воли; только через них мы можем познать Его, ибо Он и есть эта вера и послушание, любовь и воля. Веровать в Него и не веровать в то, во что веровал Он, не любить того, что любил Он, не желать того, чего желал Он, — значит не веровать в Него. Отделять Его от содержания Его жизни, ожидать чудес и помощи от Него, не делая того, что делал Он, называть Его Господом и преклоняться перед Ним, не выполняя воли Его Отца, — значит не веровать в Него. Мы спасены не потому, что веруем в Его сверхъестественную власть — не такой веры хочет Он от нас, — а потому, что мы принимаем всем нашим существом и делаем сво

ей ту *волю*, которая наполняет Его жизнь, которая и *есть* Его жизнь и которая, в конечном счете, заставляет Его погрузиться в смерть, чтобы уничтожить ее.

Желание такого исполнения и осуществления нашей веры, которое поистине может быть названо и испытано как *смерть и воскресение*, и есть, таким образом, самый первый плод веры и ее «действия», ее *подобия* вере Христовой. Действительно, невозможно знать Христа, не желая радикального освобождения от этого мира, о котором Христос сказал, что он в рабстве у греха и смерти, по отношению к которому, живя в нем, Он Сам был *мертв*: мертв по отношению к его самодостаточности, к «похоти плоти, похоти очей и гордости житейской» (1 Ин. 2, 16), заполняющей и определяющей его; мертв по отношению к духовной смерти, царящей в нем. Невозможно знать Христа, не желая быть с Ним. Но Он находится не в мире сем, образ которого проходит. Он не является его частью. Он взшел на *небеса*, а не в какой-либо «иной мир», ибо небеса — в христианской вере — это не нечто внешне, а сама реальность жизни в Боге, жизни, полностью свободной от смертной греховности и греховной смертности, от той отделенное™ от Бога, которая есть *грех* мира сего и обрекает его на смерть. Быть со Христом — значит иметь эту новую жизнь — с Богом и в Боге, — которая «не от мира сего». Но это невозможно, если к нам неприменимы слова апостола Павла, слова столь простые и в то же время столь непостижимые для современного христианина: «вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге»

(Кол. 3, 3). Наконец, невозможно знать Христа и не желать

испить ту чашу, которую испил Он, и креститься тем крещением, которым крещен Он (Мф. 20, 22): другими словами, не желать той последней встречи и сражения с грехом и смертью, которые побудили Его «положить свою жизнь» за спасение мира.

Таким образом, вера сама не только приводит нас к желанию умереть со Христом, но, в действительности, *есть* само это желание. А без этого вера — всего лишь «идеология», столь же сомнительная и столь же условная, как и любая другая идеология. Именно вера внутри нас *желает* крещения. Именно вера *знает*, что оно есть истинное умирание и истинное воскресение со Христом.

### 8. Крещение

Только Бог может откликнуться на это желание и исполнить его. Только Он может «разрешить желание нашего сердца и напитать наш разум». Где нет веры и желания, там не может быть и исполнения. Однако исполнение всегда есть свободный дар Бога, Его благодать в глубочайшем смысле этого слова. Само же таинство в точности состоит в следующем: решающий акт веры и Божественный отклик на него, исполнение одного другим. Вера, выраженная в виде желания, делает таинство возможным, так как без веры оно носило бы магический характер — было бы внешним и произвольным актом, нарушающим человеческую свободу. Но только Бог, отвечая на веру, реализует эту возможность, делает ее именно тем, чего желает вера: смертью и воскресением со Христом. Только по свободной и полновласт

ной Божией благодати мы знаем, говоря словами св. Григория Нисского, что «эта вода есть истинно для нас и гроб, и мать...».

Здесь можно предвидеть одно возражение. Возникает вопрос, как же все это может быть применено к крещению младенцев, у которых, очевидно, нет ни личной сознательной веры, ни личного желания? На самом деле, это возражение лишь помогает нам, т. к., отвечая на него, мы сможем выразить высшее значение и глубину таинства крещения. Прежде всего, этот вопрос следует связывать не только с крещением детей, а распространить и на каждое крещение. Если бы то, что мы только что сказали о вере и желании, было понято как допущение, что истинность и действенность крещения *зависят* от личной веры, находятся во власти сознательного желания индивидуума, тогда действенность каждого крещения, будь то младенца или взрослого, следовало бы поставить под вопрос. Ибо кому дано измерить веру, кому дано выносить суждение о степени понимания и желания в ней?

Если православная Церковь оставалась в стороне от длительной дискуссии, имевшей место на Западе о том, что предпочтительнее — крещение младенцев или взрослых, то именно потому, что она, прежде всего, никогда не принимала сведения веры

только к личной вере, из чего неизбежно вытекала подобная дискуссия. С православной точки зрения, существенный вопрос о вере в ее связи с таинством должен звучать так: *какая* вера, и даже более точно, *чья* вера? И равно существенный ответ на этот вопрос гласит *Христова вера*, данная нам, становящаяся нашей верой и нашим желанием, вера, посредством которой, по

словам апостола Павла, можно «вселиться Христу в сердца» наши, чтобы мы, «укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть со всеми святыми, что широта и долгота, и глубина и высота» (Еф. 3, 17—18). Есть некоторая разница—не только в степени, но и в сущности — между верой, *обращающей* неверующего или нехристианина ко Христу, и верой, составляющей саму жизнь Церкви и ее членов, которую апостол Павел определяет как наличие в нас Христова разума, т. е. 'Его веры, Его любви, Его желания. И та, и другая вера — Божий дар. Но первая — это *ответ* на призыв, в то время как вторая — сама *реальность* того, к чему этот призыв влечет. Галилейский рыбак, который, услышав призыв, оставляет свои сети и следует за Иисусом, делает это по вере: он уже верует в Того, Кто призвал его, но он еще не обладает Его знанием и верой. Новообращенного приводит в Церковь его личная вера; Церковь обучает его и сообщает ему веру Христову, которой она живет. Наша вера — во Христе, Христова вера — в нас: одна есть исполнение другой и дается нам с тем, чтобы мы могли получить и другую. Но когда мы говорим о вере Церкви — вере, которой она живет, которая поистине *есть* сама ее жизнь, — мы говорим о присутствии в ней Христовой веры, Его Самого как совершенной веры, совершенной любви, совершенного желания. И Церковь есть жизнь, потому что она есть жизнь Христа в нас, потому что она верует в то, во что Он верует, любит то, что Он любит, желает того, чего Он желает. И Он не только «объект» ее веры, но и «субъект» всей ее жизни.

Теперь мы можем вернуться к вышеупомянутому возражению, которое, как мы видим, относится равным образом как к крещению младенцев, так и к крещению взрослых. Ибо теперь мы знаем, почему крещение не зависит, да и не может зависеть в своей *сущности* (которая заключается в том, что крещение есть поистине наша смерть и воскресение со Христом) от личной веры, сколь бы «взрослой» или «зрелой» она ни была. И дело здесь не в недостатке или ограниченности личной веры, а только в том, что крещение — исключительно и полностью — зависит от Христовой веры, есть дар Его веры, ее истинная *благодать*. «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись», — говорит апостол Павел (Гал. 3, 27); но что значит «облеклись во Христа», если не то, что в крещении мы получили Его жизнь в качестве нашей жизни и, тем самым, Его веру, Его любовь, Его желание как само содержание нашей жизни? А присутствие в этом мире Христовой веры есть Церковь. У нее нет другой жизни, кроме Христовой,



нет другой веры, другой любви, другой воли, кроме Его веры, любви и воли; у нее нет другой задачи в мире, кроме как приобщать нас Христу. Поэтому именно вера Церкви или, лучше сказать, Церковь как Христова вера и жизнь и делает крещение и возможным и реальным нашим участием в Христовой смерти и в Его воскресении. Таким образом, если крещение от чего-то и зависит, то только от веры Церкви; именно по -вере Церкви крещение становится тем, что оно есть — «гробом» и «матерью».

Все это очевидным образом проявляется в традиционной крещальной практике Церкви. С одной стороны, она не только допускает к креще-

нию новорожденных младенцев (т. е. тех, у кого не может быть личной веры), она даже советует крестить младенцев. Но, с другой стороны, она крестит не всех детей, а только тех, которые уже *принадлежат* ей либо через родителей, либо через ответственных восприемников, — которые, другими словами, приходят к крещению изнутри сообщества верующих. То, что Церковь считает таких детей *принадлежащими* к ней, доказывается обрядом *воцерковления*, который, будучи правильно понят, совершается как раз над некрещеными детьми родителей-христиан. Но Церковь не «крадет» детей у нехристианских родителей; она не крестит их за спиной у родителей, по крайней мере без явного согласия тех, кто имеет реальную возможность воспитать и ввести их в Церковь. На самом деле Церковь не стала бы считать подобное крещение «действенным». Почему? Потому что Церковь, *зная*, что всем людям необходимо крещение, знает в то же время, что «обновленная жизнь», сообщаемая крещением, исполняется только в Церкви, или, точнее, что Церковь *есть* эта новая жизнь, столь радикально отличная от жизни сего мира, что она «сокрыта со Христом в Боге», — т. е., иначе говоря, хотя крещение совершается над человеком, его реализацией и исполнением является Церковь. Поэтому Церковь крестит только тех, чья *принадлежность* к ней очевидна и может быть подтверждена: либо личной верой и ее исповеданием в случае крещения взрослого оглашенного; либо, в случае крещения младенцев, обещанием и исповеданием веры теми членами Церкви — родителями или восприемниками, — которые имеют власть предложить своего ребенка Богу и будут

отвечать за его возрастание в «обновленной жизни».

Теперь мы готовы к самому крещению:

*И егда помажется все тело, крещает его священник, проста его держа и зряца права на восток, глаголя:*

Крещается рдв Божий (имярек), во имя От-ца, дмннь. И Оынд, лдщмь. И Святого Ду\А, дмннь.

*На коемждо приглашении низводя его, и возводя.*

Таково это *таинство*: дар смерти и воскресения Христа каждому из нас, дар, который *и есть* благодать крещения. Это дар, благодать нашего

участия в событии, целью которого, поскольку оно произошло для нас и ради нашего спасения, является каждый из нас. И этот дар каждый из нас может и должен получить, принять, усвоить и полюбить. В крещении истинно реализуется смерть и воскресение Христа как Его смерть *за меня*. Его воскресение *за меня*, а поэтому *моя смерть* во Христе и *мое* в Нем воскресение.

«Аминь», которым вся Церковь «запечатлевает» каждое из трех погружений, есть свидетельство того, что мы снова видели и испытали, что Христос истинно умер и истинно воскрес из мертвых, так что в Нем мы можем умереть по отношению к нашей смертной жизни и стать причастниками — здесь и теперь — «невечернего дня». Действительно, что значит веровать в воскресение в последний день, если не испытать его вкуса сейчас, благодаря чему воскресение становится радостной уверенностью?

И так как мы видели это и снова были то му свидетелями, мы поем радостный Псалом 31:

---

**Блажени, ихже оставишася беззакония, и ихже прикрывшася греси. Блажен муж, емуже не вменит Господь грехи, ниже есть во устех его лесть...**

Этот псалом — продолжение и расширение торжественного «Аминь». Мы снова были свидетелями Божественной милости и всепрощения и воссоздания мира и человека в нем. Мы снова находимся в *начале* — новый человек сотворен по образу и подобию Сотворившего его, в новом мире, исполненном Божественной славы:

**...Веселитесь о Господе, и радуйтесь праведнии, и хвалитесь вси правии сердцем<sup>14</sup>.**

## **Глава 3 ТАИНСТВО СВЯТОГО ДУХА**

### **1. Белая одежда**

Сразу же после троекратного погружения в воду новокрещенный облачается в *белую одежду*, которая в литургических текстах и в святоотеческих писаниях именуется также *блистающей ризою* 1, *ризою царскою* 2, *одеждой нетления* 3 и т. п. *И облачая его во одеяния, священник глаголет:*

**Окдачается рак Божий (имярек) в ризу правды, ко имя Отца, и Сына, и Святаго Духа. Длишь.**

*И поется тропарь:*

**Ризу мне подаждь скетду, одеяня светом яко ризою, многомилостиво Христе Боже наш.**

Это один из древнейших обрядов чинопоследования крещения, которому отводится важное место в ранних объяснениях крещения 4. Со временем, однако, первоначальное понимание этого ритуала сузилось и свелось к чисто внешней символике. Белая одежда, говорят нам, символизирует духовную чистоту и праведность, к которым должен стремиться в своей жизни каждый христианин. И хотя это объяснение не содержит в себе ничего неправильного, недостатком его, фактически общим для всех такого рода символических толкований, является то, что оно оставляет без ответа основной вопрос: какова же

природа, каково содержание этой чистоты и праведности?

Однако, как мы уже знаем, сущность богослужения, каждого его обряда и действия состоит в том, что они не только символизируют нечто, но в равной степени *являют и сообщают* то, символом чего они являются. Так и обряд облачения в белую одежду есть не просто напоминание о чистой и праведной жизни и призыв к ней, ибо если бы это было так, то он в действительности не прибавлял бы ничего нового к обряду крещения:

ведь само собой разумеется, что мы принимаем крещение для того, чтобы жить христианской жизнью, которая, в свою очередь, должна быть как можно более чистой и праведной. На самом деле, этот обряд являет и потому сообщает нам радикальную *новизну* этой чистоты и праведности, этой новой духовной жизни, для которой новокрещенный уже родился во время троекратного погружения в воду и которая сейчас будет низведена на него «печатью дара Духа Святаго».

Нет необходимости доказывать, что мир, окружающий нас, переживает глубокий моральный и духовный кризис. С одной стороны, мы слышим сетования по поводу нравственного кризиса, причем сами христиане, по-видимому, весьма по-разному оценивают его природу и способы его разрешения. Защитникам «старого доброго» морального кодекса, желающим его реставрировать, противостоят восстающие против его лицемерия и законнического духа апологеты новой нравственности, которую они называют «ситуативной этикой», «этикой любви» и т. п. С другой стороны, в настоящее время наблюдается значительное оживление интереса к «духовности» и поискам ее — причем само это слово прикрывает невероятную духовную путаницу, которая, в свою оче

редь, порождает великое множество сомнительных духовных «учений» и «рецептов». Тут и мироутверждающая («торжество жизни») и мироотрицающая («конец мира») духовность, и экстатическое «Иисусово движение», и восторженное «харизматическое движение», и огромное количество «старцев» и «гуру» всех родов, «трансцендентальная медитация», «дар языков», «восточный мистицизм», современный сатанизм и «чародейство», эпидемия «заклинания духов» (экзорцизма) и т. п. А на уровне прихожан, которых *еще* не коснулись эти модные и «анвангардные» течения, мы по-прежнему видим традиционное сведение христианской жизни к соблюдению различных внешних «обязанностей» и «табу» — следование которым ничуть не мешает нашим «праведникам» вести фактически полностью секуляризованную жизнь и руководствоваться критериями и нормами, совершенно чуждыми Евангелию.

Я повторяю, что все это свидетельствует о крайней путанице и об отсутствии подлинного духовного критерия и, прежде всего, *трезвения*, которое в православной традиции всегда считалось *необходимым* условием всякой подлинной

духовности, что даже наиболее верные поиски подвержены опасности ухода в сторону и могут привести к духовной катастрофе. Наше время — это время подмены, духовной лжи, принимающей вид «Ангела света» (II Кор. 11, 14). И основная опасность, основной порок, заключающийся в этом явлении, состоит в том, что в настоящее время слишком многие люди, включая и наиболее традиционных по видимости «поборников» духовной жизни, рассматривают ее как нечто замкнутое в себе и почти вовсе не связанное с об-

Ицим христианским мировоззрением и опытом Бога, мира и человека, с тем, что в совокупности составляет христианскую веру. Я видел, как читают и практикуют «Добротолубие» группы и кружки людей, эзотерические концепции которых не только не имеют ничего общего с христианским мировоззрением, но даже диаметрально противоположны ему. Таким образом, даже духовность, имеющая наиболее традиционное, наиболее православное обличье, но рассматриваемая в отрыве от всей полноты веры, подвергается опасности стать односторонней, ограниченной и в этом смысле *еретической* (от греческого *αἵρεσις*; — выбор и, следовательно, «сужение») или, другими словами, превратиться в псевдодуховность.

Опасность такого рода псевдодуховности существовала всегда. О ней говорит уже св. Иоанн Богослов, который просит христиан: «Не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они» — и устанавливает основной критерий такого испытания: «Всякий дух, — пишет он, — который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога» (I Ин. 4, 1—2). Это значит, что критерий духовности нужно искать в центральном христианском учении о Воплощении — центральном потому, что в нем содержится и из него вытекает вся христианская вера, все стороны христианского мировоззрения: творение, грехопадение, искупление, Бог, мир, человек. Но тогда не полнее ли всего эта истинная духовность, это целостное видение человека, его природы и призвания раскрываются в таинстве, непосредственной целью которого является восстановление в человеке его истинной природы, сооб-

щение ему новой жизни путем возрождения его при помощи «воды и Духа»? И именно в этом контексте обряд облачения в белую одежду, который кажется настолько второстепенным, что о нем даже не упоминают в учебниках догматического и нравственного богословия, приобретает свою истинную значимость, раскрывает свою sacramентальную сущность.

Основным принципом литургического богословия, принципом, редко применяемым в искусственных «символических» толкованиях богослужения, является то, что истинное значение каждого священнодействия определяется его местом в чине доследования богослужения, т. е. каждый обряд получает свое значение и смысл в связи с тем, что ему предшествует и что за ним следует. Так, с одной

стороны, обряд облачения в белую одежду завершает чинопоследование крещения, причем *облачение* в «блистающую ризу», «ризю света» противостоит *разоблачению* оглашенного перед крещением, его наготы во время погружения в воду искупления. С другой стороны, этим обрядом *начинается* вторая часть чина посвящения: помазание Святым Миром, сообщение новокрещенному дара Святого Духа. И именно эта двойная функция обряда раскрывает истинное содержание новой жизни, смысл ее *обновления*.

Мы знаем уже, что разоблачение оглашенного перед крещением знаменует его отречение от «ветхого человека» и «ветхой жизни» — жизни греховной и извращенной. Ведь именно *грех* открыл Адаму и Еве их наготу и заставил прикрыть ее одеждой <sup>5</sup>. Но почему они не стыдились своей наготы до греха? Потому что они были об-

лачены в Божественную славу и свет, в «красоту неизреченную», которая и составляет истинную природу человека. Они утратили это свое первое одеяние и «узнали они, что наги» (Быт. 3, 7). Но тогда облачение в «ризю света» после крещения означает, прежде всего, возвращение человека к целостности и невинности, которыми он обладал в раю, восстановление его истинной природы, замутненной и искаженной грехом. Св. Амвросий сравнивает эту одежду с ризами Христа, преобразившегося на горе Фавор. Преобразившийся Христос являет Свое совершенное и безгрешное человечество не в «обнаженном» виде, но в одежде, «белой, как снег», в нетварном сиянии Божественной славы <sup>6</sup>. Не грех, а рай являет истинную природу человека; и в крещении человек, возвращаясь в рай, вновь обретает свою истинную природу, свое изначальное одеяние славы.

Итак, завершая обряд крещения, облачение в белую одежду открывает собой следующее действие чина посвящения. Мы облачились в эту «блистающую ризу» с тем, чтобы можно было приступить к миропомазанию. В ранней Церкви не было необходимости объяснять органическую и самоочевидную связь между этими двумя обрядами. Церковь знала три основных значения этого двойного действия, являющего три основных дара, характеризующих высокое призвание человека во Христе — *царское, священническое и пророческое*. Льняной ефод царя Давида (II Сам. 6, 14), священные одежды Аарона и его сыновей (Исх. 28), милоть Илии (Цар. 2, 14), поставление царя и священника через миропомазание, пророческий дар как «миропомазание» — все это исполняется во Христе, «соделавшем нас царями и

священниками» (Откр. 1, 6), «родом избранным, царственным священством, народом святым» (I Петр. 2, 9), излившим на людей в последние дни от Своего Духа, «дабы они пророчествовали» (Деян. 2, 18). Рожденный заново в крещальной купели, «обновленный по образу Сотворившего его», возвращенный к «красоте

неизреченной», человек теперь готов к исполнению своего нового, высокого призвания во Христе. Крещеный во Христа, облекшийся во Христа, он готов принять Святого Духа, Духа Христова, дары Христа Помазанника — Царя, Священника и Пророка — тройственное содержание всякой подлинно христианской жизни, христианской духовности.

## 2. Печать дара Духа Святого

Теперь, после троекратного погружения в купель и облачения в белую одежду, священник помазует новопросвещенного — *запечатлевает*: святым миром.

Ни одно из литургических действий Церкви не вызывало столько богословских разногласий, как это второе таинство посвящения; ни одно из них не имело такого разнообразия истолкований<sup>7</sup>. На Западе, как известно, Римская Церковь превратила его в «конфирмацию», освящение «взрослого» вступления в жизнь Церкви, и тем самым нарушила его литургическую связь с крещением<sup>8</sup>. Что же касается протестантов, то они отрицают сакраментальный характер этого акта, считая, что признание его умалило бы самодостаточность крещения<sup>9</sup>. Эти западные нововведения, в свою очередь, повлияли на православное академическое богословие, которое, как мы уже

знаем, восприняло на довольно раннем этапе дух и методы западной богословской мысли. Как и во многих других случаях, православное богословие в своей трактовке миропомазания имеет, главным образом, полемический характер. Так, например, еп. Сильвестр, один из самых известных русских догматистов (в увесистой пятитомной «Догматике» которого только двадцать девять страниц посвящаются таинству святого мира), ограничивает свое изложение всего двумя пунктами: 1) защита — против католиков — литургической связи миропомазания с крещением;

2) защита — против протестантов — его сакраментальной «независимости» от крещения<sup>10</sup>.

Такая полемика могла бы быть полезной и даже необходимой, если бы в то же время в ней раскрывалось положительное православное понимание этого таинства, его исключительное значение для веры и опыта Церкви. Однако трагедия нашего собственного озападного академического богословия состоит в том, что когда оно борется с ошибками Запада, то исходит при этом из тех самых предпосылок и богословского контекста, которые ведут к этим ошибкам. На Западе спор по поводу конфирмации был результатом более широкого явления: расхождения между *lex orandi*, литургической традицией Церкви, и богословием, которое мы уже квалифицировали как «первобытный грех» всей богословской схоластики. Вместо того, чтобы воспринять смысл таинств из литургической традиции, богословы создали свои собственные определения таинств и затем в свете этих определений стали интерпретировать церковное богослужение, «втискивая» его в рамки своего собственного априорного подхода.

Мы уже знаем, что эти определения основываются на своеобразном понимании *благодати и источников благодати*; отсюда и идет определение миропомазания как таинства, сообщающего новокрещенному дары (хао[о']лато) Святого Духа, т. е. благодать, необходимую для христианской жизни, — определение, которое приводится почти во всех богословских учебниках, как восточных, так и западных<sup>11</sup>. Но в этой борьбе православных богословов на двух фронтах — римском и протестантском — даже не ставится вопрос о том, является ли достаточным или даже просто адекватным такое определение. Ибо само это определение неизбежно приводит к западной дилемме. Действительно, либо благодать, получаемая в крещении, делает любой новый дар благодати излишним (протестантское решение вопроса), либо благодать, сообщаемая во втором таинстве, имеет целиком отличную природу, а ее сообщение, ввиду этого отличия, не только может, но даже и должно быть «отделено» от крещения (католическое решение). Но что если сама эта дилемма неправильна, если она есть псевдодилемма, плод неправильных посылок и, следовательно, неверных определений? Вот вопрос, на который может и должно ответить православное богословие. Но оно сможет это сделать, если только освободится от западного редуционистского подхода к таинствам, если оно вновь обратится к своему собственному главному и подлинному источнику — *литургической реальности*, которая воплощает в себе и являет веру и опыт Церкви.

Литургическое свидетельство вполне ясно. С одной стороны, миропомазание есть не только

органическая часть крещального таинства: оно совершается как исполнение крещения, так же, как следующее действие этого таинства — участие в Евхаристии — есть исполнение миропомазания:

*И по еже облещи его молится священник, глаголя молитву сию:*

**БЛАГОСЛОВИ СЕЙ, ГОСПОДИ БОЖЕ ВСЕДЕРЖИТЕЛЮ... ДАРОВАВЫН НАМ НЕДОСТОЙНЫМ БЛАЖЕННО ОЧИЩЕНИЕ ВО СВЯТЕЙ ВОДЕ, И БОЖЕСТВЕННОЕ ОСВЯЩЕНИЕ Б ЖИВОТВОРЯЩЕМ ПОМАЗАНИИ: ИЖЕ Н НЫНЕ**

**БЛАГОБОЛННЫ ПАКИ РОДНТИ ?АБА ТКОСГО НОВОПРОС-**

**вещеннаГО водою и Дулом, н вольные невольные грехов оставленне тому ДАРОВАВЫН. САМ ВЛАДЫ-КО ВСЕЦЛРЮ БЛАГОУТРОБНЕ, ДЛРУН ТОМУ Н ПЕЧАТЬ ДЛРА ОВЯТАГО Н ВСЕСНЛНЛГО, И ПОКЛДНЯСМАГО ТВОЕГО ДУХ\*. " ПРНЧАЩЕНИЕ ОВЯТАГО ТСЛА Н ЧЕСТ-НЫЯ КРОВЕ ХРНСТА ТВОЕГО...**

Даже в нашем теперешнем чинопоследовании, столь отличном от древнего, столь обедненном по сравнению с торжественным пасхальным празднованием крещения, нет никаких «провалов», никакого разрыва между крещальным погружением в воду, облачением в белую одежду и помазанием святым миром. Человек облачается в белую одежду *потому*, что он окрещен, и *для того*, чтобы быть помазанным.

Однако, с другой стороны, «запечатлевание»

святым миром есть, очевидно, новый акт, который, хотя и был подготовлен крещением, все же придает чину посвящения измерение столь радикально новое, что Церковь всегда считала его другим таинством — даром и таинством, отличным от крещения.

Новизна эта открывается, прежде всего, в формуле, произносимой совершающим таинство,

в то время как он «помазует крестившагося святым миром, творя креста образ: на челе, и очесех, и ноздрех, и устех, и обоих ушесех, и персех, и руках, и ногах», «запечатлевает» все тело драгоценным миром, освященным епископом, говоря:

«Печать дара Духа Святаго».

Если истинное значение этой формулы или скорее того дара, который она являет, и скрыто от многих богословов, то лишь потому, что, привязанные к своим собственным категориям мышления, они просто не слышат, что *говорит* Церковь, они не видят, что она *делает*. Действительно, весьма примечательно, что в то время как в сакраментальной формуле используется единственное число — «дар» (бмоеа), богословы, определяя данное таинство, почти все без исключения говорят о «дарах» (ксснсг^ата) во множественном числе; они говорят, что в таинстве новокрещенному подаются «дары Святого Духа». Им кажется, что слово, употребленное в единственном числе, и то же слово, взятое во множественном числе, взаимозаменяемы. Однако суть дела как раз и заключается в том, что в языке и опыте Церкви это слово, употребленное в единственном и множественном числе, относится к двум различным реальностям. Слово ^аоит^ато («дары Святого Духа», «духовные дары») часто встречается и в Новом Завете, и в церковном Предании<sup>12</sup>. Действительно, «разнообразии даров», подаваемых одним и тем же Духом («дары различны, но Дух один и тот же» 1 Кор. 12, 4), является одной из наиболее фундаментальных, наиболее радостных сторон раннего опыта Церкви. Поэтому можно предположить, что если бы целью миропомазания было сообщение каких-либо

конкретных «даров» или «благодати», необходимых для сохранения человека в христианской жизни (в действительности, благодать сообщается в крещении, таинстве возрождения и просвещения), то в формуле было бы употреблено множественное число. Но если это не так, то причина тому следующая: новизна и особенность этого таинства заключается в том, что оно сообщает человеку не какой-нибудь частный дар или какие-то дары Святого Духа, а *самого Святого Духа как дар* (бооео,).

Дар Святого Духа, святой Дух — дар! Можем ли мы проникнуть в неизреченную глубину этой тайны, выразить ее в богословских понятиях? Можем ли мы понять, что *исключительность* этой нашей личной Пятидесятницы состоит в том, что мы получаем как *дар* Того, Кого Христос и только Христос имеет *по природе*: Святого Духа, сообщенного от века Богом Отцом Своему Сыну, Который нисходит на Христа у Иордана, являя Его



как *Помазанника* как возлюбленного Сына и Спасителя; что, другими словами, мы получаем как дар Духа, который принадлежит Христу как *Его* Дух, который пребывает во Христе как *Его* Жизнь? Но тогда, в этой нашей личной Пятидесятнице, в миропомазании, Святой Дух нисходит на нас и пребывает в нас как *личный дар* Христа, получаемый от Его Отца как дар Его жизни, Его Сыновства, Его единения со Своим Отцом. «Дух, — говорит Христос, обещая Его приход, — от Моего возьмет и возвестит вам. Все, что имеет Отец, есть Мое; и потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит Вам» (Ин. 16, 14—15). И мы получаем этот личный дар Христова Духа не только потому, что мы уже Христовы по вере и любви, но потому, что эта

вера и любовь заставили нас возжелать *Его* жизни, жизни в *Нем*, и потому что в крещении, крестившись во Христа, мы во Христа облеклись. Христос — Помазанник, и мы получаем *Его* помазание; Христос — Сын, и мы получаем сыновство; Христос имеет Духа, Который есть Жизнь Его, и нам дается участие в Его Жизни.

И таким образом, в этом, единственном в своем роде, чудесном и поистине божественном помазании, Святой Дух, поскольку Он есть Дух Христов, дает нам Христа, а Христос, поскольку Святой Дух является Его Жизнью, дает нам Духа, который есть «Дух истины, сыноположения дарование, обручение будущего наследия, нача-ток вечных благ, животворящая сила, источник освящения» (молитва анафоры, литургия св. Василия Великого); или, как говорится в другой древней литургической формуле, «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и Любы Бога и Отца, и Причастие Святаго Духа буди со всеми вами». Это дар и откровение человеку Самого Троичного Бога, знание Его, единение с Ним как Царство Божие и жизнь вечная.

Теперь должно быть ясно, почему «печать дара Духа Святаго» есть и исполнение крещения, и в то же время новое таинство, ведущее новокрещенного дальше. Оно есть исполнение крещения, потому что принять этот дар и воспринять более совершенное призвание может только человек, истинная природа которого уже восстановлена во Христе, человек, свободный от «жала греха», примиренный с Богом и Божиим творением, со-деланный снова *самим собой*. Однако это и новое таинство; это «другое» таинство и другая энифа-ния, потому что этот дар Самого Христова Духа

Святого — есть именно *дар*. Он не принадлежит человеческой природе как таковой, хотя именно для получения этого дара человек был сотворен Богом. Подготовленный и получивший возможность своего исполнения благодаря крещению, он выводит человека за пределы крещения, за пределы «спасения»: делая его «Христом» во Христе, помазая его помазанием Помазанника, он открывает дверь *обожения (теозиса)*.

Таково значение этого *таинства*, этой *печати*. В ранней Церкви слово *сгфооу*^ (печать) имело много

значений<sup>13</sup>. Но основное его значение, открываемое в помазании святым миром, очевидно:

это *отпечаток* на нас Того, Кто владеет нами;

это печать, которая сохраняет и защищает в нас, как в сосуде, ценное содержимое и его благоухание; это *знак* нашего высокого призвания. Во Христе, Который есть «печать подходящего вида» (ο'τροαυ; 'кто-то яое), мы принадлежим Отцу, мы принимаемся как *сыновья*. Во Христе, истинном и единственном Храме, мы становимся *храмом* Святого Духа. Во Христе, Который есть Царь, Священник и Пророк, мы становимся *царями, священниками и пророками* и, по словам св. Иоанна Златоуста, «в изобилии обладаем не одним, а всеми этими тремя достоинствами»<sup>14</sup>.

Цари, священники и пророки! Однако мы настолько отклонились от раннего Предания, что эти звания не связываются в нашем представлении с обликом и содержанием нашей христианской жизни, *нашей* духовности. Мы относим их ко Христу: Он есть Царь, Священник и Пророк; в наших учебниках систематического богословия служение Христа обычно разделяется на эти три составные части — служение царское,

священническое и пророческое. Но когда речь идет о нас, о нашей новой жизни, о которой мы утверждаем, что она есть жизнь Христа в нас и наша во Христе, эти категории фактически игнорируются. Действительно, царственность мы приписываем одному Христу; священство мы отождествляем с клиром, а что касается пророчества, то нам оно представляется особым даром, сообщаемым немногим, но никак не существенной стороной всякой христианской жизни и духовности. Это, разумеется, и есть действительная причина, по которой каким-то образом таинство Святого Духа стало рассматриваться как акт вспомогательный, либо подчиненный крещению, если только не просто отождествляемый с ним, либо как совершенно отличный от крещения, т. е. как конфирмация. Это, в свою очередь, привело к суженному и обедненному пониманию самой Церкви и нашей жизни в ней. Наша ближайшая задача состоит в том, чтобы раскрыть, насколько это возможно, действительное значение этих трех основных измерений истинной христианской духовности — царского, священнического и пророческого.

### 3. Царь

Христос «соделал нас царями и священниками Богу и Отцу Своему» (Откр. 1, 6) в Нем мы стали «царственным священством» (1 Петр. 2, 9). Что же это значит для нашей жизни в Церкви, в мире, в конкретном и личностном плане нашего существования?

Первое, что мы связываем с идеей царственности, — это *сила и власть*, причем сила и власть,

сообщенные *свыше*, данные Богом и отражающие Его власть<sup>15</sup>. В Ветхом Завете символом божественного источника Царского сана является «помазание», которое объявляет царя носителем и исполнителем божественной воли и власти. Благодаря

этому помазанию царь становится *благодетелем* тех, что находятся под его властью; становится тем, кому вручаются жизни подданных для защиты, и кто должен вести их к успехам, победам, благосостоянию и счастью. Но если такое понимание и восприятие царской власти свойственно всем «примитивным» обществам и всем монархиям, то библейским откровением является утверждение о том, что «царственность» — прежде чем она стала частной «маной» (шапа) отдельных людей — принадлежала *человеку* как таковому в качестве его призвания и достоинства. Бог, сотворив человека, дал ему поистине *царскую власть*: Он сотворил Его по Своему образу, а это значит по образу Царя царей, по образу Того, Кто имеет всю силу и власть. Следовательно, власть дана человеку изначально, чтобы «обладать землею, и владычествовать над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт. 1, 27-28).

Человек был создан как царь творения: такова первая и главная истина о человеке, источник и основание христианской духовности. Быть царем, обладать даром царственности свойственно самой его природе. Он сам происходит свыше, ибо свыше он получает образ Божий и власть превратить творение в то, каким оно задумано Богом. Он носитель божественной власти, *благодетель* земли, данной ему в качестве его царства для её блага и

исполнения ее назначения. Этот антропологический максимализм всегда подчеркивался в православном Предании и отстаивался вопреки всякого рода попыткам умалить человека, вопреки всякому антропологическому минимализму, независимо от того, шел ли он с Запада или с Востока. Даже в своем падении, даже отрекшись от своей царственности, человек все же несет печать своего первоначального царского достоинства.

Другая духовная истина о человеке заключается в том, что он есть *падиший царь*. Его падение и есть, главным образом, потеря им своей царственности. Вместо того, чтобы быть царем творения, он становится его рабом. А рабом он становится потому, что отказывается от власти, данной ему свыше, отказывается от «помазания». Отказавшись от верховной власти, он уже более не является благодетелем творения; вместо того чтобы вести его к исполнению назначения, человек хочет получать от него жизненные блага, иметь его и владеть им для себя. Но поскольку ни он сам, ни творение не имеют жизни в самих себе, с его падением воцаряется смерть. И он становится смертным рабом царства смерти.

Отсюда следует третья основная истина: искупление человека как царя. Во Христе, Спасителе и Искупителе мира, восстанавливается истинная природа человека — а это значит, что он вновь становится царем. Мы часто забываем, что царственное достоинство Христа, которое Он подтверждает во время Своего триумфального входа в Иерусалим, когда Его приветствуют как «Царя, грядущего во имя Господне», достоинство, которое

Он принимает, стоя перед Пилатом: «Ты говоришь, что Я Царь» (Ин. 18, 37), — это Его

человеческое, а не только божественное достоинство. Он Царь и Он являет Себя в качестве Царя, потому что Он есть Новый Адам, совершенный человек, потому что Он восстанавливает в Себе человеческую природу в ее неизреченной славе и силе.

Все это открывается, является и исполняется в таинстве крещения. Возрождая человека, оно воссоздает его и как царя, ибо свойство быть царем заключено в самой его природе. В евхаристическом освящении воды, как мы уже говорили, вся вселенная вновь вручается человеку как Божий дар, как его царство. В помазании «елеем радования» новая жизнь новокрещенного объявляется силой и властью. Он облачается в царское одеяние, а в печати святого мира он получает саму Христову царственность. Таким образом, если источник христианской жизни и духовности находится в крещальном возрождении и если духовность — это, прежде всего, реализация человеком дара, полученного им в крещении, то основание и главное измерение его духовности кроется именно здесь, в этом восстановлении в человеке его царского достоинства. Отсюда следует, что эта духовность по существу имеет *положительный*, а не отрицательный характер, что она коренится в радости, приятии и утверждении, а не в страхе, отрицании и отречении; что по своему содержанию и ориентации она носит космический и доксологический (славословный) характер.

Это важно отметить, потому что *положительной* духовности всегда противостояла и противостоит до сих пор, даже внутри христианства, *отрицательная* духовность, глубинным источником которой является как раз страх и, следовательно,

отказ от Божьего творения как царства человека, глубоко коренящееся отрицание онтологической «благости» творения.

Наше время особенно восприимчиво к такого рода отрицательной духовности, и причины этого ясны. Усталый и лишенный иллюзий, живущий в хаотическом и бессмысленном мире, созданном им самим, раздавленный своим собственным «прогрессом», обескураженный побеждающим, по всей видимости, злом, разочарованный во всех теориях, обезличенный и порабощенный техникой, человек инстинктивно ищет духовного пристанища, «духовности», которая утвердит и оправдает его в его отвращении к миру и его страхе перед ним, но в то же время даст ему ощущение безопасности и духовного комфорта, которых он жаждет. Отсюда умножение и поразительный успех всякого рода эскапистских духовных учений — как христианских, так и нехристианских, — общая, основная тональность которых — отрицание, апокалипсизм, страх и поистине ма-нихейское отвращение к миру.

Такого рода «духовность», даже если она принимает христианское обличье и рядится в христианскую терминологию, *не является* христианской, а

совсем напротив — есть измена ей. Спасение ни в коем случае не может быть «бегством», простым отрицанием, удовлетворенностью собственной праведностью, заключающейся в уходе от греховного мира. Христос спасает нас, восстанавливая нашу природу, что неизбежно превращает нас в *часть* творения, и призывает нас быть его *царями*. Он есть Спаситель *мира*, а не Спаситель *от мира*. И спасает Он нас таким образом, что делает нас снова теми, кем мы являемся. Но

если это так, то основной духовный акт, который и вправду является источником всякой духовности, состоит не в отождествлении мира со злом, сущности вещей — с их отклонением от этой сущности и с предательством этой сущности, причины — с искаженными следствиями этой причины. Он состоит не просто в отделении «добра» от «зла», а в утверждении благостности *всего*, что существует и живет, как бы ни было его существование изломано и подвержено власти зла. «Весь мир лежит во зле» (1 Ин. 5, 19), но мир не есть зло. Если первое духовное искушение состоит в отождествлении мира и зла, то христианская духовность начинается с их разделения. Разумеется, мы живем в скверном мире. Кажется, нет предела его испорченности, нет предела страданиям и жестокости, обману и лжи, греху и преступлениям, несправедливости и тирании. Отчаяние и отвращение, кажется, не нуждаются в оправдании, скорее, они могут оцениваться как проявление мудрости и нравственной благопристойности. И однако первым плодом восстановленной в нас царственности является то, что мы не только можем, но, в духовном смысле, и должны, находясь в этом грешном мире, радоваться его благостности и сделать радость, благодарность, осознание благостности творения основанием нашей собственной жизни; что несмотря на все отклонения, «изломанность», все зло, мы должны *открывать* онтологическую благостность и призвание человека и всего, что существует и что было дано ему как его царство. Человек *злоупотребляет* своим призванием, и в этом ужасном злоупотреблении он уродует себя и мир; но само по себе его призвание есть *блага*. В своем

обращении с миром, природой и другими людьми человек злоупотребляет своей властью; но сама по себе его власть есть *благо*. Злоупотребление творческими способностями в искусстве, науке и во всей его жизни приводит человека к мрачным, дьявольским пределам; но творческая способность сама по себе, стремление к красоте и знанию, к смыслу и исполнению есть *благо*. Он удовлетворяет свою духовную жажду и голод, питаясь ядом и ложью, но эти жажда и голод сами по себе суть *благо*. Он поклоняется идолам, но само его стремление к поклонению есть *благо*. Он дает неправильные *названия* вещам и неправильно интерпретирует реальность, но его *дар называния* и понимания есть *благо*. Даже его страсти, которые в конечном счете разрушают его и его жизнь, есть не что иное, как искаженные, неправильно употребленные и не в ту

сторону направленные дары власти и силы. И таким образом, изуродованный и искаженный, истекающий кровью и поработанный, слепой и глухой, человек остается отрекшимся царем творения, объектом бесконечной божественной любви и *уважения*. Видеть это, *открывать* это, радоваться этому сквозь плач о падении, благодарить за это — и есть действие истинной христианской духовности, «обновленной жизни» в нас.

После того как мы это установили, возникает вопрос: что же мы должны *делать!* Как нам реализовать нашу *царственность*? Этот вопрос приводит нас к другому измерению или, лучше сказать, к самому сердцу таинства крещения: к центральному месту, которое в нем занимает Крест Христов.

#### 4. Царь Распятый

Если в таинстве крещения в нас восстанавливается наше царственное звание, то восстанавливается оно на Кресте, Царем Распятым; если в конце всей истории спасения «завещается нам» царство (Лк. 22, 29), то при этом говорится, что оно «не от мира сего» и есть Царство *грядущее*.

Именно в этом пункте, при столкновении с парадоксальностью царственности Христа и тем самым нашей новой царственности во Христе, христианской духовности угрожают две взаимоисключающие крайности толкования: первая состоит в ограничении завещанного царства только этим миром, а вторая — в сведении его только к Царству грядущему. Есть люди, которые с радостью бы подписались подо всем, что было сказано выше о царственном, положительном и космическом содержании христианской духовности, но при этом сделали бы вывод, что ее основная направленность обращена к *миру сему* и связана с возможностью, данной человеку, вести мир к осуществлению в нем Царства Божия. И есть люди, которые, подчеркивая потусторонность Царства, возвещенного и обещанного в Евангелии, отвергают и считают соблазном духовность «активности» и «вмешательства», которые построили прочную стену, отделяющую духовное от материального. Итак, два различных видения, два пути, две «духовности», ведущие фактически к двум совершенно различным пониманиям самой Церкви и христианской жизни.

Однако рассматриваемые в контексте Креста Христова, обе эти точки зрения представляются *ограниченными*., поскольку в конечном итоге для

обоих характерно игнорирование Креста, или, говоря словами ап. Павла, «упразднение Креста» (1 Кор. 1, 17). Действительно, если я восстановлен во Христе к царствованию, но царство, «завещанное» мне, есть «не от мира сего», то вся моя жизнь как христианина зависит от ответа на следующий вопрос: как я могу *сочетать* обе эти реальности, оба эти утверждения, которые обращены как к монаху-отшельнику, так и к христианину, живущему в миру и имеющему светское призвание? Как я могу любить мир, который Бог сотворил и возлюбил, и в то же время принимать для себя требование апостола: «Не

любите мира, ни того, что в мире» (1 Ин. 2, 15)? Как я могу утверждать господство Христа над всем существующим и в то же время всю мою веру надежду и любовь обращать к Царству грядущему? Как же я должен принять свое царское звание и в то же время умереть для мира и иметь жизнь, «сокрытую со Христом в Боге» (Кол. 3, 3)?

На эти решающие вопросы нельзя найти ответ на уровне рациональных рассуждений, с помощью точных логических категорий, в рамках наших, созданных руками человеческими, «духов-ностей», — ибо парадоксы не имеют решений. Вот почему даже наш духовный, религиозный выбор, несмотря на его христианское обличье, которое он так легко принимает, фактически остается дохристианским или нехристианским и весьма часто сводится либо только к эскапизму, либо к чистому *активизму*. Единственно верный ответ, всегда один и тот же и все же радикально новый для каждого человека, заключен в тайне, составляющей глубину, сердце христианского откровения; в тайне, которая — по той причине, что

она открывается нам лишь постольку, поскольку мы ее принимаем, — никогда не сможет быть сведена к одной какой-либо идее, предписанию, к универсальному моральному кодексу; которую мы сами должны постичь, если мы хотим воспринять ее значение и силу: *тайне Креста*.

Царственность Христа и наша новая царственность в Нем не только не могут быть поняты и восприняты вне тайны Креста, но именно Крест и только один Крест навсегда остается единственным истинным *символом*, т. е. явлением и даром этой царственности, откровением ее власти и сообщением этой власти нам. Именно тайна Креста и только она одна *объединяет* оба вышеупомянутых утверждения, которые на уровне человеческой логики противоречат друг другу — утверждение о царском призвании человека по отношению к Божьему творению и утверждение о том, что Царство это «не от мира сего». А объединяет она их потому, что открывает нам Крест как способ жизни, как «непобедимую и непостижимую и божественную силу», которая реализует веру в жизни, а жизнь превращает в царствование.

Каким образом? Прежде всего тем, что Крест дает нам истинное, высшее откровение о *мире сем* как о мире падшем, падение и скверна которого состоит в отречении от Бога, от Его царственности и, таким образом, в отказе от истинной жизни, данной миру в творении. Именно в распятии Христа мир сей проявляет себя полностью, выявляет свой окончательный смысл. Голгофа поистине есть единственное в своем роде событие, но не в том смысле, в котором любое событие, независимо от его важности, может быть на

звано единственным: ограниченное только теми, кто принимал в нем участие, отнесенное к конкретному моменту во времени, к конкретному месту в пространстве и, таким образом, оставляющее «невиновными» всех остальных людей и весь остальной мир. Оно неповторимо потому, что

является решающим и всеохватывающим выражением, исчерпывающей реализацией того отречения человека от Бога, которое, согласно Писанию, имело свое начало еще в раю и которое превратило мир, созданный Богом, в мир сей, в царство греха, разложения и смерти; которое сделало незаконное отречение от Бога законом существования мира сего. Поэтому Крест есть откровение о том, что всякий грех — совершенный от начала мира и до его конца, во все времена, на всяком месте, любым человеком, независимо от того, жил он до Христа или после Него, веровал он в Него или нет, — есть *отвержение* Бога, принятие *реальности зла* и подчинение ей, предельным же выражением зла является отвержение и распятие Христа. Если, по словам апостола Павла, после распятия «отпадшие от Христа... снова распинают в себе Сына Божия» (Евр. 6, 6), если, по словам Паскаля, «Христос в смертных муках» до конца мира, то это происходит потому, что Крест выявляет *содержание* всякого греха как отречение от Бога, а само отречение — как незаконный закон мира сего.

Но, будучи предельным откровением о мире сем и его зле, Крест — и это вторая сторона тайны Креста — есть решительное и окончательное его осуждение. Ибо выявить и раскрыть Зло как Зло — это и значит осудить его. Являя мир сей как отречение от Бога и посему как грех, являя

его как отречение от жизни и, следовательно, как *смерть*. Крест выносит ему приговор, ибо грех не может быть исправлен, смерть не может быть искуплена. Мир сей осужден, потому что Крестом он сам себя осуждает: он проявляет себя как *тупик*, ему нечем жить, ему нечего предложить, кроме бессмысленности смертной жизни и абсурдности смерти. Таким образом, Крест Христов являет и знаменует конец и смерть мира сего.

Теперь, однако, обратимся к третьей — радостной и славной — стороне тайны Креста. Открывая, что мир сей есть грех и смерть, осуждая его на гибель, Крест становится началом спасения мира и вступления в Царство Божие. Он спасает мир, освобождая его от «мира сего», сообщая нам, что «мир сей» не есть сущность или естество мира, а только способ или форма его существования — способ, «преходящесть» (1 Кор. 7, 31) которого действительно утверждается Крестом. И он открывает Царство Божие, показывая, что оно не есть «иной мир», иное творение, приходящее на смену этому миру, а есть тоже самое творение, но при этом освобожденное от князя мира сего, восстановленное в своей истинной природе и конечном назначении: когда «Бог будет все во всем» (1 Кор. 15, 28).

Теперь мы можем понять, почему в христианской вере, воплощенной и сообщаемой в литургическом опыте Церкви, Крест есть истинная эпифания царской славы Христа и его воцарения. «...Ныне прославился Сын Человеческий, и Бог прославился в Нем» (Ин. 13, 3). Этими словами Церковь начинает на утрени Страстной Пятницы *празднование Пасхи*. Я бы хотел подчеркнуть это еще



раз — не в Воскресенье, а в Пятницу,

ибо в ранней традиции наименование «Пасха» относилось не только к одному Воскресению, как это имеет место в настоящее время, а к нераздельной тайне пасхального трехдневия (*triduum paschale*) — Пятницы, Субботы и Воскресения. И именно это единство, эта внутренняя взаимозависимость между Днем Креста, Днем Погребения и Днем Воскресения открывает нам победу Христа и Его венчание на царство и, следовательно, природу самого Царства, дарованного Им нам.

В этой литургической эпифании Пятница — день распятия — есть поистине *день мира сего*, день его предельного самораскрытия, его кажущейся победы и его решающего поражения. Отрекаясь от Христа и осуждая Его, этот мир проявляет свою крайнюю греховность, являет себя как зло. Устраняя Его, «убирая» с дороги, присуждая к смерти, он, по всей видимости, торжествует. Однако, на самом деле, именно здесь он окончательно и бесповоротно терпит поражение. Когда Христос стоит перед своими судьями, когда Его осуждают, подвергают оскорблениям и насмешкам, пригвождают к Кресту, когда Он страдает и умирает, именно Он и только Он торжествует; потому что Его послушание, Его любовь, Его всепрощение одержали победу над этим миром, и из самой глубины Его кажущегося поражения до нас доносится первое исповедание Его как Царя:

в надписи Пилата на Кресте, в восклицании умирающего разбойника, в словах сотника: «Поистине, этот Человек — Сын Божий».

Затем наступает Великая Суббота, «Благословенная Суббота», день кажущейся победы смерти и, опять-таки, полного поражения, нанесенного ей Христом. В то время как кажется, что смерть —

непреложный закон этого мира — «поглощает» Христа и таким образом утверждает свое всеобщее господство, на деле смерть сама «поглощена победою» (1 Кор. 15,54). Ибо Тот, Кто добровольно отдает Себя смерти, не имеет смерти в Себе и поэтому разрушает ее изнутри той Жизнью и Любовью, которые являются *«смертью смерти»*.

И когда на третий день Бог воскрешает Его из мертвых, Его жизнь, над которой «смерть более не властна», возвещает присутствие Царства Божия «посреди нас». Именно об этом пасхальная радость: в мире сем возвещается и является Царство, которое есть «не от мира сего», является как новая жизнь, и наш мир теперь и вплоть до окончательного соединения в Боге оглашается божественным призывом: «Радуйтесь!»

Теперь — и только теперь — мы сможем ответить на вопрос, поставленный в начале этой главы, о значении нашего нового царского достоинства, дарованного нам в таинстве помазания. Мы можем ответить на него потому, что в Кресте Христовом открывается нам *содержание* этого Царства и *даруется* его сила. Царское помазание поистине делает нас царями, но царское достоинство, сообщаемое нам Святым Духом, есть достоинство

распятой царственности Самого Христа — Креста как царственности и царственности как Креста. Крест, который является увенчанием Христа как Царя, открывает нам единственный путь к нашему увенчанию вместе с Ним, к восстановлению нашего царского достоинства.

Наиболее совершенное описание этого пути дано апостолом Павлом: «А я не желаю хвалиться, — пишет он, — разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, *которым для меня мир*

*распят, и я для мира»* (Гал. 6, 14). Эти слова выражают совершенно новый и единственно христианский взгляд на мир и человеческое призвание и жизнь в этом мире. И новизна его заключается в следующем: он преодолевает поляризацию, редукционизм, «или-или» всех тех «духов-ностей» и «мировоззрений», которые либо только *принимают*, либо только *отвергают* мир и превращают религию или в «посюсторонний» активизм, или в бегство в «потусторонность». Во всех такого рода «духовностях» и религиях Крест Христов, говоря словами апостола Павла, «упразднен», в нем нет нужды, и по этой причине он навсегда остается, даже в пределах религий, соблазном для одних и безумием для других (1 Кор. 1, 23).

Слова «для меня мир распят» означают, что в Кресте мы имеем единственный критерий всего, конечную меру всей жизни и каждого поступка. Это означает, с одной стороны, *отверженце* мира как «мира сего», т. е. человеческого рабства греху и смерти, мира как «похоти плоти, похоти очей и гордости житейской». Христово распятие выявило испорченность и порочность мира в обличье «мира сего», и это навеки останется судом над ним и ему приговором. Но мир осужден не во имя и не ради какого-то иного мира, но во имя и ради его собственной истинной сущности и его призвания, которые раскрываются Крестом в вере, любви и послушании Сына Человеческого. Таким образом, являя самоосуждение и тем самым *конец* мира сего, Крест, с другой стороны, делает возможным истинное *приятие* мира как Божьего творения, как объекта бесконечной Божественной любви и попечения. Таково значение

слов «для меня мир распят». В христианской вере и христианском мировоззрении мы находим поистине антиномичное сосуществование, взаимозависимость и взаимопроникновение отрицания и приятия мира: отрицания как единственного способа приятия; приятия, открывающего подлинный смысл и цель отрицания.

Однако это мировоззрение остается антиномией, всего лишь «учением», если мы не можем сказать о себе: «Я распят для мира». Только *во мне*, в *моей* вере, в *моей* жизни и в *моих* действиях это учение может стать жизнью, а Крест Христов обрести силу. Ибо, по христианской вере, мир — это не «идея», не абстрактное и безличное целое, но всегда единственный в своем роде дар единственному в своем роде человеческому существу: мир, данный *мне*

Богом в виде моей жизни и моего назначения, моего призвания, моей работы, моей ответственности. Никакая идея, никакое учение не может спасти мир, и однако он гибнет или спасается в каждом человеке. И он спасается всякий раз, когда человек принимает Крест и свое собственное «распятие для мира». Это означает постоянное, непрестанное усилие распознавания добра и зла, поистине смертную борьбу за победу в человеке его высокого призвания. Это означает постоянное *отречение* от мира как от «мира сего», т. е. от его самодостаточности и самососредоточенности, от его порочности и греховности, от всего того, что Писание называет «гордыней», и в то же время постоянное приятие мира как Божьего дара нам и способа нашего возрастания в Нем и соединения с Ним.

«Для меня мир распят, и я для мира». Это и есть точное описание и определение нашего цар

ского достоинства, восстановленного в нас царским помазанием, сообщенного нам Святым Духом. «...Все ваше. Вы же — Христовы, а Христос — Божий» (1 Кор. 3, 23). «Все *ваше*»: мир снова наш, поистине мы можем иметь власть над ним; каждое человеческое призвание — а в конечном счете, каждое призвание единственно, ибо каждое человеческое существо единственно, священно и благословенно; все, кроме греха и зла, принимается, может и должно совершаться в знании Бога и в единении с Ним, все может являть и выражать благо, истину и красоту Царства Бо-жия. Однако, как это ни может показаться парадоксальным и безумным мудрости мира сего, внутренний закон этой новой царственности и власти в точности противоположен закону, который принимается за самоочевидный «в роде сем».

Новая и поистине царская власть, данная человеку Христом, есть власть проходить сквозь и преодолевать конечность этого мира, его естественные границы, его замкнутые горизонты, власть снова сделать мир божественным, а не Бога — мирским. Это власть неизменно отвергать мир сей как самодовлеющую ценность, самодовлеющую красоту и смысл, власть постоянно «воссоздавать» мир как восхождение к Богу. Ибо грех состоит не просто в злоупотреблении властью, не в частных отклонениях и недостатках, а именно в том, что человек любит мир ради него самого и даже Бога превращает в служителя миру. Недостаточно просто веровать в Бога и делать этот мир «религиозным». Скорее истинная вера в Бога и истинная религия состоит в непостижимой и в то же время твердой уверенности в

том, что Царство Божие — объект наших чаяний, нашей надежды и любви — есть, всегда было и всегда будет «не от мира сего», но, оставаясь «по ту сторону», лишь оно одно может придать смысл и ценность всему в этом мире.

Таким образом, восстановить человека как *целя* не значит снабдить его некоей сверхъестественной силой и властью, придать его мирской активности новую ориентацию или сделать более искусным врача, инженера или писателя. Неверующие могут быть — и

чаще всего бывают — более искусными в науке, технике, медицине и т. п. Восстановить человека как царя значит, прежде всего, *освободить* человека от взгляда на все это как на высший смысл и ценность человеческого существования, как на единственный горизонт человеческой жизни. И именно в этом освобождении, как ни в чем другом, нуждается современный секулярный человек, ибо хотя он узнает все лучше и лучше, *как* заставить вещи «работать», он потерял к настоящему времени всякое знание того, *что* эти вещи собой представляют, превратился в раба идолов, которых сам вызвал к существованию. Именно эта свобода, идущая от знания и опыта Царства, которое «не от мира сего», нужна человеку и всему нашему миру, а не наши жалкие самозащитные призывы к вмешательству, не наше подчинение миру сему с его преходящими философиями и лозунгами. Только после того как человек вкусит Царства, все в этом мире становится снова проявлением, обещанием и жаждой Бога. Только когда прежде всего мы ищем Царства, мы начинаем истинно *радоваться* миру, истинно иметь власть над ним. Тогда все вещи снова очищаются, наше видение и

знание их становится ясным, и наше пользование ими есть благо. Каково бы ни было наше назначение, призвание или занятие — выдающееся или скромное, значительное или незначительное по меркам мира сего, — оно приобретает смысл, становится радостью и источником радости, ибо мы начинаем чувствовать и ощущать его не само по себе, а в Боге и как знак Его Царства. «Ибо все... ваше: мир, или жизнь, или смерть, или настоящее, или будущее, — все ваше. Вы же — Христовы, а Христос — Божий» (1 Кор. 3, 21—23).

Таково наше новое царское достоинство, которое мы получаем в царском помазании Святым Духом, царское звание тех, кому «завещается Царство» (Лк. 22, 29). И тот, кто вкусил его радости, мира и праведности, может преодолеть этот мир славной силой Креста, может принести его Богу и тем самым поистине преобразовать его. И это приводит нас ко второму достоинству, даруемому нам в таинстве Святого Духа: достоинству *священническому*.

## **5. Священник**

Идея священнического назначения христианской жизни, получаемого в даре Святого Духа, была еще более забыта, чем идея новой царственности человека во Христе. Забыта же она была потому, что ее постепенно поглотила и совершенно растворила старая, фактически дохристианская, дуалистическая концепция деления церковного тела на клир и мирян, в основе которой лежит утверждение о несвященнической природе тех, кого называют мирянами. Принимая это сведение к старым категориям, отвергая фактически преоб-

разование и, следовательно, радикальное обновление во Христе всех вещей, всех понятий и самой религии, христианская мысль сталкивается с ложной дилеммой: либо профессиональное священство исключает из Церкви идею священнического

образа всех христиан как таковых, либо священнический образ мирян, а следовательно, и всей Церкви (определенной апостолом как «царственное священство») должен исключить необходимость в профессиональном священстве. Снова чисто человеческая логика, применяемая к тайне Церкви, приводит к искажению понимания этой тайны и неизбежно ведет к последующему обеднению богословия, богослужения и благочестия.

Что касается ранней Церкви, то она твердо знала и утверждала необходимость профессионального священства *в Церкви* и «царственное священство» *самой Церкви* как два существенных и взаимодополняющих друг друга измерения самой ее жизни: *существенных*, так как они исходят из ее опыта Христа и Его единственного в своем роде священства; *взаимодополняющих*, так как в их взаимосвязи открывается место и значение как одного, так и другого в жизни и служении Церкви<sup>16</sup>.

Поэтому прежде всего следует выяснить истинное значение *священства Христа*. Ибо когда Его священство стало сводиться к клерикальным категориям и рассматриваться как источник только профессионального священства, появились и вышеупомянутые искажения, ведущие к разрыву с ранним опытом и преданием. Мы должны понять, что священство Христа, так же, как и Его царское достоинство и, как мы увидим далее, Его

пророческое служение, коренится, прежде всего, в Его человеческой природе, является неотъемлемой частью и выражением Его человечества. Именно потому, что Он является Новым Адамом, совершенным Человеком, Воссоздателем человека в его целостности и полноте, Христос является Царем, Священником и Пророком. Пользуясь богословской терминологией, можно сказать, что *сотериологическое* значение этих трех достоинств состоит в их онтологическом характере, т. е. в их принадлежности самой природе человека, воспринятой Христом для его спасения. Это означает, что природа человека включает в себя священническое назначение, которое было предано и утрачено в грехопадении, но которое восстанавливается и исполняется во Христе. Таким образом, возникает первый вопрос: что означает для человека его *священническое звание*? Только ответив на этот вопрос, из которого одновременно следует и ответ на вопрос о смысле священства Христа, мы сможем понять значение, с одной стороны, «царственного священства» как действительного *образа* христианской жизни и, с другой стороны, профессионального священства как *формы* существования Церкви.

«Царственное священство»: не просто царское достоинство и не просто священство, но их взаимная связь как исполнение, реализация одного в другом — такова тайна человека, открываемая нам во Христе. Если атрибутами царя являются власть и господство, то дело священника — приносить жертву, т. е. быть посредником между Богом и творением, «освятителем» жизни посред-

ством ее включения в Божественную волю и порядок. Это двойная функция была свойственна человеку с самого начала, но в качестве единой функции, в которой естественная царственность человека находит свое исполнение в священстве, а его естественное священство делает его царем творения. Он имеет власть и господство над миром, но осуществляет эту власть посредством *освящения* мира, приводя его к соединению с Богом. Не только его власть от Бога и под Богом, но ее целью и содержанием является Бог как конечное *благо*, составляющее, как мы уже видели, внутренний закон всей власти. Поэтому эта власть осуществляется в *жертве*, которая, задолго до того как она стала почти синонимом слова «искупление», была и все еще продолжает быть существенным выражением стремления человека к соединению с Богом, творения — к своему осуществлению в Боге, и которая, по существу, есть порыв, акт восхваления, благодарения и единения. Таким образом, человек есть *царь и священник* по природе и по призванию.

Падение человека заключается в его отречении от священнического призвания, в его отказе быть священником. Первородный грех состоит в том, что человек выбирает несвященнические взаимоотношения с Богом и миром. И, быть может, ни одно слово не выражает лучше существо этого нового, «падшего», несвященнического образа жизни, чем слово, сделавшее в наше время поразительно успешную «карьеру» и поистине ставшее символом современной культуры. Это слово *потребитель*,.. ^начала увенчав себя титулом *homo faber* («человек умелый»), затем *homo sapiens* («человек разумный»), человек, по-види

тому, нашел свое окончательное призвание как потребитель. И надо сказать, что имеются в наше время люди, которые в защите своих потребительских прав видят яркое и героическое назначение! Должны ли мы доказывать, что этот «идеал» начисто исключает саму идею жертвы, священнического призвания человека? Поистине печальное достижение нашего века — вполне в этом честного — гордое утверждение того, что предыдущие цивилизации пытались лицемерно скрыть. Разумеется, потребитель родился не в XX веке. Первым потребителем был сам Адам. Это он выбрал не священнический, а потребительский подход к миру: «питаться от него», использовать его и владеть им для себя, извлекать из него блага, а не посвящать его Богу, не приносить его Богу в жертву, не владеть им для Бога и в Боге. И наиболее трагическим плодом этого первородного греха является то, что и сама религия превратилась в потребительский товар, который призван удовлетворять наши «религиозные нужды», служить защитным покрывалом или лекарством, снабжать нас дешевым чувством собственной праведности и равно дешевыми, замкнутыми в себе и самодостаточными «духовностями», причем поставщиком всего этого стал священник, чьи особые, священные полномочия должны гарантировать полезность религии для

общества и культуры, которые, в противном случае, не испытывали бы ни малейшего интереса к божественному призванию человека и всего творения.

Нет нужды говорить, что не таково подлинно христианское понимание человека, религии и священства. В Своем воплощении, в приношении

Себя Богу ради спасения мира Христос явил истину — священническую природу человека — и, даруя нам Свою жизнь, в крещении и миропомазании Он, восстанавливает в нас наше священническое достоинство: власть предоставлять наши «тела в жертву живую, святую, благоугодную Богу» (Рим. 12, 1) и превращать всю нашу жизнь в «разумное служение» (Рим. 12, 1).

Но тогда Церковь, которая сама есть дар и присутствие этой новой жизни в мире и, следовательно, сама *есть* приношение, жертва и единение, также с необходимостью обладает священнической природой в своей целокупности как Тело Христово и в своих членах как членах этого Тела. Ее священническая природа проявляется в отношении к самой себе, ибо ее жизнь состоит в приношении себя Богу, и в ее отношении к миру, в ее миссии приношения мира Богу и, таким образом, освящения его. «Твоя от Твоих Тебе при-носяща о всех и за вся». Это приношение стоит в центре Евхаристии — таинства, в котором Церковь всегда становится тем, что она есть, именно потому, что Евхаристия выфажает и исполняет всю жизнь Церкви, саму сущность человеческого призвания и назначения в мире.

Призвание же это состоит в том, чтобы освящать и преобразовывать себя и свою жизнь и весь мир, данный каждому из нас в качестве нашего царства. *Себя* — постоянным приношением своей жизни, своей работы, своих радостей и страданий Богу, оставляя их всегда открытыми Божественной воле и благодати; стараясь быть тем, кем мы стали во Христе: Храмом Святого Духа; претворением нашей жизни в такую жизнь, какой ее соделал Святой Дух: в литургию, службе

ние Богу и единение с Ним. *Мир* — стараясь быть «людьми для других», не в смысле постоянного участия в общественных или политических делах, к чему в наше время часто сводят христианство, но стараясь быть всегда, везде и во всем *свидетелям* Христовой Правды, являющейся единственно истинной жизнью, и носителями жертвенной любви, составляющей конечную сущность и содержание человеческого священства.

Наконец, только в свете этого «царственного священства», восстанавливаемого и получаемого нами в таинстве Святого Духа, мы можем понять действительное, христианское, а посему новое значение профессионального священства — священства тех, кого Церковь выделила с самого начала и в непрерывной преемственности от апостолов призвала к служению в качестве ее священников, пастырей и учителей. Ибо именно для того, чтобы Церковь, все ее члены и вся ее жизнь были

священническими, могли осуществлять себя как «царственное священство», она нуждается в священниках. Во Христе сама природа человека восстанавливает свое царственное священство, и, таким образом, каждое человеческое призвание, каждая человеческая жизнь могут быть истинно «священническими» именно потому, что у Него Самого не было иного призвания, иной жизни, кроме возвещения Евангелия Царства, явления Божественной Истины, искупления грехов посредством Своего самопожертвования, спасения и сообщения дара новой жизни. В этом смысле Его священство поистине *единственное* и *личное*. Именно на основе этого единственного и личного Своего священства и жертвы созидает Христос Свою Церковь. Будучи плодом и даром Его свя-

щенства и жертвы, Церковь не зависит ни от чего земного или человеческого, ни от меры нашего отклика, ни от наших достижений и нашего роста. Будучи даром, она с самого начала содержит в себе всю полноту благодати и истины; в ней нет ни изменения, ни роста. Христос остается навсегда ее единственным Священником, Пастырем и Учителем. И чтобы это единственное в своем роде священство — собственно Христово и поэтому поистине единственное в своем роде — могло всегда присутствовать в Церкви и всегда делать ее «полнотой наполняющего вся во всем» (Еф. 1, 23), Он устанавливает институт священников в церкви. Их священство на самом деле не их, а Христово, их *призвание* — *не иметь никакого иного призвания*, кроме *личного* призвания Христова, чтобы обеспечить присутствие и власть Его священства в Церкви, его непрерывность до воссоединения всех и вся в Боге. Как Отец посылает Своего Сына для спасения мира, так и Сын избирает и посылает тем, кому Он доверяет продолжение Своей спасительной миссии, власть Своего единственного в своем роде священства.

Особенность этого призвания заключается в следующем: это не *одно* из человеческих призваний, а поистине *стоящее особняком* — не выше их, как власть, привилегия или слава, не противоположное им, как нечто «священное», противостоящее «мирскому», это призвание, которое, осуществляя единственное в своем роде священство Христа, делает все остальные человеческие призвания реализацией царственного священства. Церковь имеет священников для того, чтобы реализовать себя как «царственное священство». Но именно потому, что она имеет священников и в

их лице обладает единственным в своем роде священством Христа, она поистине может быть царственным священством. Именно потому, что священник не по своему изволению, но по указанию и дару Святого Духа делает то, что делал и продолжает через него делать Христос: проповедует Евангелие, исполняет Церковь в таинствах и «пасет овец» — потому, что в священнике Церковь всегда остается все тем же самым даром того же самого Христа, — она может и во всех своих членах истинно



свидетельствовать о Христе и о спасительной миссии, совершенной Им в мире.

«Цари и священники...» И вот, наконец, *пророки*. В этом третьем звании, третьем даре и назначении, которое открывается нам и восстанавливается в нас во Христе и даруется нам Христом, мы должны искать последнее измерение христианской духовности.

## 6. Пророк

В богословских учебниках третье *служение* Христа называется *пророческим*. Будучи исполнением всех пророчеств, Он *Сам* есть Пророк. Однако снова нам предстоит понять, что так же, как царственность и священство Христа, Его пророческий дар есть проявление в Нем полноты Его человеческой природы, что Он является пророком, потому что Он есть совершенный Человек.

Сотворенный царем и священником, человек призван быть также и пророком. Если в Ветхом Завете это звание сохраняется только за некоторыми людьми, особо призванными Богом и получившими от Него особые дары, то это потому что в грехопадении человек отверг и потерял свой ес-

тественный дар пророчества и перестал быть пророком. Но в самом начале, в Райском саду, Бог говорил с Адамом «во время прохлады дня» (Быт. 3, 8) и Адам слышал Его голос; таким образом, человеку свойственно слышать голос Бога и отвечать на него. Более того, спасение провозглашается восстановлением в человеке его пророческого назначения: «и будет в последние дни, говорит Бог, излию о т Духа Мо го на всякую плоть; и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши» (Деян. 2, 17; цитата из Иоилия 2, 28).

Что же такое пророчество? Вместо того чтобы сводить его, как мы это обычно делаем, к таинственной способности предсказывать будущее, мы должны видеть в нем то, что нам открывается в Писании: власть, данную человеку для того, чтобы он мог познавать волю Бога, слышать Его голос и быть — среди творения, в мире — свидетелем и исполнителем Божественной мудрости. Пророк—это тот, кто слышит Бога и поэтому может передать волю Бога миру, тот, кто видит все события, все «ситуации» очами Бога и поэтому может соотносить то, что является человеческим и временным, с тем, что является Божественным и вечным, — другими словами, тот, для кого мир пронизан Богом. И таково истинное назначение человека, его истинная природа.

Но так же, как он отверг свое царское и священническое достоинство, человек отверг и дар пророчества. В своей гордыне — а грех есть плод гордыни, искушения словами «вы будете, как Боги» — человек думал, что он может истинно познать мир и истинно владеть им без «пророчества», т. е. без Бога; и именно это «непророческое» знание человек в конце концов назвал «объек-

тивным» и увидел в нем единственный источник всякой истины.

Поколения за поколениями теряют мечты и

видения своего детства о величественных храмах этого Истинного Знания: школы и университеты, где кандидаты и доктора, уверенные в том, что владеют единственным доступом к Истине, быстро превращают людей в слепых поклонников «объективности», а на самом деле — в слепых учеников слепых учителей. Есть ли необходимость доказывать во второй половине нашего трагического столетия, что поистине фантастическое накопление этого «объективного» знания (и основанной на нем техники) не только не помешало нашей цивилизации прийти к всеохватывающему *кризису* — социальному, политическому, экологическому, энергетическому и т. д., — но что все больше и больше становится явным, что она сама является главной причиной кризиса. Надо ли еще доказывать, что, несмотря на то что все это знание и вся эта техника предназначались (в соответствии с любимым лозунгом нашего века) для *освобождения* человека, человек чувствует себя более поработанным, более одиноким, потерянным, обескураженным, подавленным, чем в любой другой период человеческой истории? Что темная туча отчаяния, страшное чувство полнейшего вакуума пронизывает даже воздух, которым мы дышим, и не может рассеяться от искусственной эйфории нашего «общества потребления»? Что бессмысленный бунт приводит к равным образом бессмысленному устройству общества во имя абсурдных «освобождений», содержанием которых оказываются террор и кровь, секс и похоть, ненависть и фанатизм? Печальный и иронический факт состоит в том что, отвергнув и отказавшись от дара пророчества, данного ему Богом для истинного знания и истинной свободы, человек поработил себя призраку лжепророчеств, первым из которых является вера в «объективное» знание и его способность преобразовать и спасти мир. Никогда прежде мир не был так насыщен идеологиями, обещающими решение всех проблем, как в наше время, никогда прежде не существовало такого количества «сотериологий», претендующих на научное, объективное знание лекарства от всех зол. Поистине наше время есть время *пророческого обмана* — псевдопророчеств и псевдопророков как в науке, так и в религии. Чем очевиднее становится поражение всех рациональных и научных псевдопророчеств, тем интенсивнее идут поиски иррациональных, псевдорелигиозных псевдопророчеств, безошибочным признаком которых — в нашем технологическом и рациональном обществе — служат такие явления, как астрология, магия, эзотеризм и оккультные науки всякого рода, каждое из которых только доказывает, что *пророческий дар*, будучи естественным свойством человека, неразрушим в нем, а когда он разрушен в своей положительной, Богом данной сущности, он неизбежно Проявляется как падшая, темная, бесовская одержимость.

Итак, восстановление Христом в человеке пророка внутренне присуще христианской идее спасения. Дар пророчества, который мы получаем в таинстве Святого Духа, не есть дар странной и чудесной силы, какого-нибудь «сверхъестественного» знания, отличного от естественного или даже ему

противоположного. Это не какое-то иррациональное свойство, наложенное на наш человеческий разум и заменяющее его, превращающее христианина в некое подобие Нострадамуса или в религиозного прорицателя. Это не экзальтация «видений» и «снов», являющихся паралогической и иррациональной заменой *логоса*, вроде тайных «откровений» и всякого рода знамений. Пожалуй, наилучший способ определить этот дар — это назвать его даром *трезвения*, которое в христианской аскетической литературе всегда полагалось первой и главной основой всякой духовности. А трезвение противоположно псевдопророчеству, которое всегда является плодом внутреннего *беспорядка*. в человеке, разлада в его различных свойствах и дарах. Трезвение есть та внутренняя *полнота и целостность*, та гармония души и тела, сердца и разума, которая единственно может *различать* и, следовательно, *понимать* и, следовательно, *обладать* реальностью в ее целостности, *как она есть*, вести человека к единственной истинной объективности. Трезвение есть понимание, потому что прежде всего и во всем оно различает — как в почти бессознательных движениях души, так и в «великих событиях» — добро и зло, ибо оно видит зло насквозь, даже если зло рядится, как это часто бывает, в одежды добра. Трезвение есть обладание реальностью, т. к., будучи открытостью всего человека Богу, Его воле и Его присутствию, постоянным ощущением Бога, оно делает человека способным принимать все как исходящее от Бога и ведущее к Нему или, Другими словами, позволяет во всем видеть значение и смысл.

Таков дар пророчества, который мы получаем в святом помазании: дар различения и понимания, истинного обладания, во Христе и со Христом, собой и своей жизнью. Различать и понимать не значить *знать* все. Так, сказано: «Не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти» (Деян. 1, 7), — и Церковь всегда была весьма осторожна по части всякого рода футурологических пророчеств, столь популярных среди «религиозных» людей. Дар пророчества не делает из нас чудесных экспертов по всем вопросам. Сам Христос «преуспевал в премудрости и возрасте» (Лк. 2, 52), и Церковь всегда утверждала, что человеческий разум есть наивысшая, Богом данная способность человека, и отвергала и осуждала любое превозношение «иррационального», всякое презрение к знанию, науке и мудрости во всех ее проявлениях. Дар пророчества не выше и не вне истинной человеческой природы, восстановленной Христом, но, скорее, есть существенное, *вертикальное* измерение всех ее компонентов, всех человеческих даров и призваний. Во Христе нам было дано главное знание ^- *знание Истины* — о Боге и человеке, о мире и его конечной судьбе. И именно эта Истина делает нас подлинно *свободными*, способными к различению и пониманию, сообщает нам силу быть — во всех условиях и ситуациях, во всех профессиях и призваниях, в использовании всех наших человеческих даров — всегда и везде *свидетелям* Христа, Который есть высший Смысл, Содержание и Исполнение всего того,

чем мы являемся, всего, что мы делаем.

Таким образом, помазание святым миром дарует нам царское достоинство, посвящает нас в «царственное священство», сообщает нам пророческий дар. Мы получаем все это, потому что

нам дарован Святой Дух Самим Христом — Царем, Священником и Пророком. Таким образом, теперь мы должны перейти к другому аспекту таинства: *Сам Святой Дух есть дар Христов нам*. Если от Святого Духа мы получаем Самого Христа, если Его сошествие делает нас причастниками жизни Христовой, членами Его Тела, со-работниками в Его спасительном деле, то, с другой стороны, Христос посылает нам от Своего Отца как последний дар и как самую реальность Его Царства, Самого Святого Духа.

### 7. Святой Дух

Догматика определяет Святого Духа как Третье Лицо Троицы; в Символе Веры мы исповедуем Его как исходящего от Отца; из Евангелия мы знаем, что Он послан Христом как Утешитель, чтобы «наставить нас на всякую Истину» (Ин. 16, 13) и соединить нас со Христом и с Отцом. Каждое богослужение мы начинаем с молитвы, обращенной к Святому Духу: «Царю Небесный, Утешителю, Душе истины, Иже везде сый и вся исполняй. Сокровище благих и жизни Подателю...» Преп. Серафим Саровский определяет христианскую жизнь как «стяжание Духа Святаго». Св. Павел определяет Царство Божие как «праведность и мир и радость во Святом Духе» (Рим. 14, 17). Мы называем святых носителями Святого Духа и хотим, чтобы наша жизнь была духовна.

Поистине Святой Дух есть сердце Божественного Откровения и христианской жизни. Однако, говоря о Нем, чрезвычайно трудно подбирать слова — столь трудно, что для многих христиан

учение Церкви о Нем как о *Личности, Лице*, потеряло свое конкретное, экзистенциальное значение и Он рассматривается как Божественная энергия — не как Он или *Ты*, а скорее, как Божественное *Нечто*. Даже богословие, безусловно утверждающее учение о Трех Божественных Ипостасях, говоря о Боге — особенно в связи с Церковью и христианской жизнью, — говорит о *благодати*, а не о *личностном* знании и опыте Святого Духа.

Но в таинстве помазания мы получаем Самого Святого Духа, а не просто благодать: таково всегда было учение Церкви. Именно Святой Дух, а не некая божественная энергия, нисходит на апостолов в Пятидесятницу. Именно к Нему, а не к «благодати», взываем мы в молитве, и именно Его стяжаем мы посредством духовного подвига. Таким образом, очевидно, что конечная тайна Церкви состоит в знании Святого Духа, в обретении Его, в единении с *Ним*. И исполнение крещения в святом помазании есть личный приход и личное откровение человеку и пребывание в нем Самого Святого Духа. Но тогда естественно возникает вопрос: что это значит — *знать* Святого Духа, *иметь* Его, *пребывать* в Нем?

Лучше всего можно ответить на этот вопрос, сравнив знание Святого Духа со знанием Христа.

Само собой разумеется, что для того чтобы знать Христа, любить Его, принимать Его как конечный смысл, содержание и радость жизни, я должен сначала что-нибудь знать о Нем. Человек не может верить во Христа, если он ничего не слышал о Нем и Его учении, а знание о Христе мы получаем из апостольского учения, из Евангелия и от Церкви. Но не будет преувеличением

сказать, что относительно Святого Духа этот порядок — сначала знание о Нем, потом знание Его, а потом единение с Ним — должен быть обратным. Нет ничего, что бы мы могли знать о Святом Духе. Даже свидетельство тех, кто поистине познал Его и был в единении с Ним, не значит для нас ничего, если мы сами не обладаем подобным опытом. Каково же на самом деле может быть значение слов евхаристической молитвы литургии св. Василия Великого о Святом Духе:

«Дух истины, сыноположения дарование, обручение будущего наследия, начаток вечных благ, животворящая сила, источник освящения»? Когда один ученик попросил преп. св. Серафима Саровского точнее объяснить, что есть Святой Дух, святой ничего не стал объяснять, но позволил этому ученику разделить с ним опыт наития Св. Духа, который тот описывает, как ощущение «необыкновенной сладости», «необыкновенной радости во всем сердце», «необыкновенной теплоты», что и является ощущением Святого Духа, так как, по словам преп. Серафима, «когда Дух Божий снисходит к человеку и осеняет его полнотою Своего наития, тогда душа человека преисполняется неизреченною радостью; ибо Святой Дух радостотворит все, к чему бы Он ни прикоснулся...»

Все это означает, что мы знаем Святого Духа только по Его присутствию в нас, присутствию, которое проявляется, прежде всего, невыразимой радостью, миром и полнотою. Даже в обычном человеческом языке эти слова — радость, мир, полнота — относятся к области, не поддающейся точному описанию, по самой своей природе находящейся за пределами слов и определений. Они

относятся к тем моментам жизни, когда жизнь *преисполнена жизнью*, когда не испытываешь ни недостатка в чем-либо, ни стремления к чему бы то ни было, и нет ощущения ни тревоги, ни страха, ни печали. Человек всегда говорит о счастье, и действительно, жизнь и *есть* поиск счастья, стремление к своему самоосуществлению. О присутствии в нас Святого Духа можно сказать, что это и есть наполнение нас истинным счастьем. И так как это счастье приходит не от какой-либо внешней причины, как это бывает с нашим жалким и хрупким мирским счастьем, которое исчезает вместе с исчезновением причины, его вызвавшей, и не связано ни с чем в нашем мире, но в то же время есть радость обо всем, это счастье должно быть плодом присутствия, пребывания в нас Кого-то, Кто Сам *есть* Жизнь, Радость, Красота, Полнота, Благословение.

Этот Кто-то и есть Святой Дух. У нас нет ни

*иконы*, ни какого-либо изображения Его, ибо Он не воплощался, не принимал человеческого облика. Но когда Он приходит к нам и пребывает в нас, все становится Его иконой и откровением, единением с Ним, знанием Его. Ибо это Он делает жизнь жизнью, радость радостью, любовь любовью и красоту красотой, и поэтому Он и *есть* Жизнь жизни. Радость радости, Любовь любви и Красота красоты. Он, Который скрыт за всем и над всем присутствует, обращает все творение в символ, таинство, ощущение Своего присутствия, делает встречей человека с Богом и единением с Ним. Он находится не «вне» и не «поодаль», потому что Он освяtitель всего, но Он являет Себя в этом освящении, как бы находясь *вне* этого мира, *вне* пределов того, что существует. Через

это освящение мы познаем Его, а не безличное Божественное *Нечто*, хотя никакие человеческие слова не могут определить и поэтому выделить как объект Того, Чье Откровение как Лица состоит в том, что Он открывает нам все и вся как единственное, как субъект, а не объект, все превращает в личную встречу с невыразимым Божественным *Ты*.

Как исполнение Своей спасительной миссии, Христос обещал нам ниспослание Святого Духа. Христос пришел восстановить нас к жизни, которую мы потеряли в грехе, дать нам снова жизнь «с избытком» (Ин. 10, 10). А содержание этой жизни и, следовательно, Царства Божия есть Дух Святой. Когда Он приходит в «последний и великий день» Пятидесятницы, поистине открываются, т. е. проявляются и сообщаются нам с избытком, жизнь и Царство Божие. Святой Дух, Которого Христос имел от века как *Свою* Жизнь, дается нам как *наша* жизнь. Мы остаемся в этом мире, мы продолжаем разделять с ним его смертное существование; однако, так как мы получили Святого Духа, наша истинная жизнь «сокрыта со Христом в Боге» (Кол. 3,3), и мы *уже* и *сейчас* являемся участниками вечного Царства Божия, которое для этого мира является еще только *грядущим*.

Мы понимаем теперь почему^ когда приходит Святой Дух, то Он соединяет нас со Христом, превращает нас в Тело Христово, в сопричастников царственности, священства и пророчества Христа. Ибо Святой Дух, будучи Жизнью Бога, поистине есть Жизнь Христа; Он есть *Его* Дух. Христос, отдавая нам Свою Жизнь, дает нам Святого Духа; а Дух Святой, нисходя на нас и вселяясь в нас, дает нам Того, Чьей Жизнью Он является.

Таков дар Святого Духа, смысл нашей личной Пятидесятницы в таинстве святого помазания. Он запечатлевается, т. е. делает, являет, утверждает нас членами Церкви, Тела Христова, гражданами Царства Божия, участниками Святого Духа. И этой *печатью* он делает нас поистине самими собой, посвящает каждого из нас в то, чем мы должны быть и стать по предвечному замыслу Божьему, раскрывая нашу *истинную личность* и тем самым наше единственное самоосуществление.

Этот дар дается в изобилии и безгранично:

«Не мерою дает Бог Духа» (Ин. 3, 34) и «от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать» (Ин. 1, 16). Теперь он должен быть усвоен, истинно воспринят, должен стать нашим. Это и есть цель христианской жизни.

Мы говорим «христианская жизнь», а не «духовность», потому что последний термин в настоящее время приобрел двусмысленный характер и может ввести в заблуждение. Для многих людей он означает некую мистическую и замкнутую энергию, тайну, в которую можно проникнуть посредством овладения специальной «духовной техникой». В настоящее время в мире широко распространены неустанные поиски «духовности» и «мистицизма», но в этих поисках далеко не всегда присутствует здоровое начало — плод того духовного трезвения, которое всегда было источником и основой истинно христианской духовной традиции. Слишком много самозванных «старцев» и «духовных учителей», использующих всеобщую духовную жажду, фактически ведут своих последователей к смертельно опасному духовному тупику.

Поэтому в завершение этой главы важно подчеркнуть еще раз, что сущность христианской духовности в том, что она охватывает всю жизнь. *Новая жизнь*, о которой апостол Павел говорит:

«Если мы живем духом, то по духу и поступать должны» (Гал. 5, 25), — это не *иная* жизнь и не *замена* старой; это та же самая жизнь, данная нам Богом, но обновленная и преображенная Святым Духом. Каждый христианин, каково бы ни было его назначение — будь он монахом в келье или человеком, погруженным в мирскую деятельность, — призван не расщеплять свою жизнь на «духовное» и «материальное», но должен восстановить ее как нечто *целостное*, всю ее освятить присутствием Святого Духа. Если преп. Серафим Саровский был *счастлив* уже в этом мире, если его земная жизнь стала, в конечном счете, одним сверкающим потоком радости, если он поистине радовался каждому дереву, каждому зверю, если он приветствовал любого приходящего к нему словами «радость моя», то это именно потому, что во всем он видел Того и радовался Тому, Кто стоит за всем этим и превращает все в ощущение, радость, полноту Своего присутствия.

«Плод же Духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание» (Гал. 5, 22). Таковы составляющие истинной духовности, цель всех духовных усилий, путь к *святости*, которая и есть цель христианской жизни. И «Святой», скорее, чем «Дух», есть собственное имя Святого Духа, ибо в Писании также говорится о злых духах. И так как это имя Духа Божьего, невозможно дать ему определение в человеческих терминах. Оно не есть синоним совершенства, доброты, праведности и

преданности, хотя оно и содержит и предполагает все эти качества. Тут наступает предел для человеческого языка, так как тут присутствует сама *Реальность*, в которой все существующее

находит свое исполнение.

Только «Един Свят». Однако именно *Его* святость мы получили как истинно *новое* содержание нашей жизни в помазании Самим Святым Духом; и только Его святостью, постоянно возрастая в ней, мы можем поистине преобразить — сделать цельной и святой — жизнь, которую дал нам Бог.

## **Глава 4 ВХОД В ЦАРСТВО**

### **1. Шествие**

В древние времена крещение и миропомазание совершались не в храме или его притворе, а в особом здании, называемом *баптистерием*<sup>1</sup>. Поэтому сразу же после миропомазания новокрещенных, облаченных в белые одежды и со свечами в руках, епископ и священнослужители, помогавшие ему в совершении таинства, вели в храм, где собравшаяся община ожидала их прибытия, чтобы вместе с ними совершить пасхальную литургию.

Ранние комментарии всегда представляют и объясняют участие в этом шествии как существенную и неотъемлемую часть крещального таинства, как конечное проявление его смысла и значения<sup>1</sup>. И даже сейчас, несмотря на все преобразования и развитие, несмотря на литургический разрыв между совершением крещения и празднованием Пасхи, этот обряд сохранился. Поэтому весьма важно 'восстановить его смысл, что должно способствовать восстановлению понимания крещения во всей его полноте.

В теперешней литургической практике шествие совершается в *конце* чина крещения, и, кроме того, такое же шествие (крестный ход) соверша-

ется в *начале* празднования Пасхи. Действительно, в самом конце обряда крещения, сразу же после помазания святым миром, священник вместе с новокрещенным и его восприемниками обходит вокруг крещальной купели, а в это время все присутствующие поют стих из послания апостола Павла: «Блицы во Христа креститесь, во Христа облекостесь. Аллилуйя!» (Гал. 3, 27). Что касается пасхального богослужения, то каждый знает, что оно начинается с крестного хода: в полночь мы обходим вокруг церкви, и перед закрытой дверью храма слышим первое провозглашение «Христос воскрес!»

Однако подавляющее большинство верующих не знает, что первоначально оба эти шествия составляли одно целое, что *вход* новокрещенных в церковь, который в ранней литургической традиции открывал празднование Воскресения, был его *началом* не только по времени, но и по духу. Другими словами, ключ к смыслу послекрещального шествия вокруг купели следует искать в его связи с Пасхой, в его направленности к пасхальной Евхаристии, точно так же, как ключ к пасхальному богослужению нужно искать в его истоках, в крещении. Но, как часто случалось в истории литургии, коль скоро первоначальный ключ был потерян, то появились новые и, как правило, искусственные объяснения обрядов.



Так, например, шествие вокруг крещальной купели объясняется как символ духовной радости или вечности, или вечного почитания Святой Троицы и т. п. Что касается пасхального хода, то он толкуется как символическое изображение жен-мироносиц на их пути ко гробу Господню. Недостатком таких объяснений с их иллюстра

тивной символикой является не только то, что они неадекватны даже с иллюстративной точки зрения (согласно Евангелию, женщины пришли ко гробу не в полночь, но «очень рано... на рассвете» и нашли камень отваленным от гроба, а сам гроб пустым и т.д.), но и то, что они затемняют и искажают смысл самого богослужения, смысл литургических *действий*. Литургические действия и обряды, вместо того чтобы быть *событиями* для нас в полном смысле этого слова, т. е. чем-то, что действительно происходит с нами и нашей жизнью, средством вхождения в реальность, открываемую и даваемую нам Христом и Святым Духом, — становятся обычным представлением, несвойственным нам, так же как роль актера, исполняемая им в пьесе, является несвойственной ему.

Поэтому, если уж мы отыскали правильный ключ, мы должны расшифровать то, что даже для историков и богословов кажется случайным напластованием, возникшим в результате чисто исторического развития и не имеющим значения для *lex credendi* Церкви.

Первая проблема явно касается самого послекрещального *шествия*. В теперешней литургической практике, перестав быть шествием в церковь, к Евхаристии, оно стало, по мнению многих, простым приложением к крещальному обряду, не прибавляющим ничего нового к смыслу крещения. Наша первая задача — показать, что даже в своем настоящем виде послекрещальное шествие остается существенной частью крещального чина и фактически является конечным *проявлением* его смысла.

«Елицы во Христа крестистесь, во Христа облекостесь» — поет Церковь во время послекре-

щального шествия. И то же самое поется вместо Трисвятого в пасхальной службе (а также при богослужениях в те праздники, в которые ранняя Церковь совершала крещение, т. е. в Рождество, Богоявление и Лазареву Субботу). Но в ранней литургической практике Трисвятое («Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Бессмертный, помилуй нас!») было как раз гимном входа, «*входным*», *процессионнѣт* пением, исполнявшимся общиной, когда она вступала в храм и готовила себя слушанию Св. Писания и участию в Евхаристии. Антифонное пение Трисвятого, которое сейчас предшествует так называемому «малому входу», имело место только в определенных случаях и происходило вне церкви^ на пути к ней, так что наш «малый вход» был действительно *входом* в церковь, а Трисвятое было гимном, выражающим смысл этого входа как входа в «Святая Святых»<sup>2</sup>. Поэтому замена

на Пасху Трисвятого крещальным «входным» пением ясно показывает, что в мысли и практике ранней Церкви крещение было органически связано с евхаристическим собранием, находило свое исполнение во «входе в Церковь» и участии в Евхаристии, и что послекрещальное шествие и вход в храм были началом празднования Церковью Христова Воскресения. Это ясно чувствуется и в нашем теперешнем совершении крещального обряда: с одной стороны, шествие вокруг купели непосредственно предваряет чтения из Апостола и Евангелия, которые обычно составляют первую часть Евхаристического богослужения; а с другой стороны, это *пасхальные* чтения, т. е. как раз те самые, которые слушаются во время пасхального богослужения Великой Субботы.

Наконец, этот *пасхальный* и *евхаристический* смысл послекрещального шествия открывается в нашем теперешнем пасхальном крестном ходе. Ключевым символом, существенным для его понимания, здесь являются «двери затворенные». Если этот символ перестали понимать и, как мы видели, заменили чисто иллюстративной символикой жемчужинок у гроба, то это произошло из-за переноса, в относительно недавнее время, названия «царские врата» с дверей центрального входа в храм на центральные врата иконостаса. Однако в ранний период, в течение которого крещальное богослужение достигло своего полного пасхального выражения, «царскими вратами» назывались двери главного входа храма, ибо весь храм, а не только алтарь, был для верующих символом и воплощением Царства Божия. И именно возрождение в крещении и помазание Святым Духом *открывают* двери в это Царство, двери, которые были заперты грехом и отречением человека от Бога. Представляя собой дар и опыт воскресения, крещение есть *подтверждение* Христова Воскресения, единственное экзистенциальное доказательство того, что Христос воистину воскрес и сообщает Свою Жизнь тем, кто в Него верует. Таким образом, радостный возглас и утверждение «Христос воскрес!» раздается в момент, когда шествие новокрещенных приближается к закрытым дверям. Этим провозглашением, свидетельствующим о том, что только что свершилось в крещении, *отпираются врата* и *открывается празднование* Церковью Христова Воскресения. И это празднование, эта единственная в своем роде ночь, которая, по словам св. Григория Нисского, «светлее дня», которая воистину

есть центр, средоточие, высшая точка всей жизни Церкви, есть, таким образом, празднование не только события, происшедшего в прошлом, но *самого Царства Божия*, которому это событие положило начало и которое сделалось жизнью и радостью Церкви. Таким образом, крещение поистине реализует себя как *шествие* в Церковь к Евхаристии: к участию в Христовой Пасхе «за Его трапезою, в Его Царстве» (Лк. 22, 15—16, 29-30).

Второй вопрос, относящийся к послекрещальному шествию, очевидно связан с *двойным* пра-

зднованием Воскресения Церковью: сначала накануне Пасхи, во время литургии св. Василия Великого оно проявляет себя в смене темного облачения на белое, в пасхальных паремиях и явно пасхальной радости, пронизывающей всю литургию; а затем совершается в полуночном богослужении, которое включает в себя пасхальный крестный ход, утреню и литургию св. Иоанна Златоуста. Этому двойному празднованию, которое мы находим также в *чинопоследованиях* двух других крещальных праздников, Рождества и Богоявления, нигде не было дано правильного истолкования. Все объяснения, относящиеся к данному вопросу, носили почти исключительно исторический и даже археологический характер, в то время как правильный ключ к этому — опять-таки *богословский*: он связан с первоначальным опытом Церкви, для которого крещение было пасхальным таинством, а Пасха была празднованием крещения<sup>3</sup>.

Как мы уже не раз говорили, в ранней Церкви крещение оглашенных совершалось во время пасхального всенощного бдения и представляло со

бой неотъемлемую часть *Святой ночи* (пох *sancta*). Пасхальная служба начиналась фактически как торжественное завершение *катехизации*, приготовления к крещению. И этот катехизический, предкрещальный элемент заметен уже в вечерне Великой Субботы, еще более — в 15 паремиях из Ветхого Завета, каждая из которых является «прообразом» не только Воскресения, но также и крещения, или скорее *спасения* как *перехода* — от рабства к свободе, от смерти к жизни, от земли к небу. В заключение этой последней торжественной катехизации, кандидатов для крещения вводили в баптистерий, в то время как собрание верующих продолжало свое бдение, ожидая их возвращения и евхаристического совершения Пасхи. Таким образом, всенощное бдение, совершение крещения, шествие новокрещенных в храм и, наконец, Евхаристия составляли одно целое.

Изменилось же это празднование, первоначально единое и всеохватывающее, действительно благодаря историческому фактору, который превратил его в два богослужения: первое, согласно Уставу, должно совершаться в вечер Великой и Святой Субботы, т. е. в канун Пасхи, и второе, которое в настоящее время и составляет собственно пасхальное богослужение. Этот фактор заключается в очень большом росте количества желающих креститься, явившемся следствием христианизации империи и массового обращения ее населения. Со временем становилось все труднее совершать крещение всех желающих в один день в рамках одного богослужения. Это привело, с одной стороны, к увеличению числа дней, в которые можно было совершать крещение: имен-

но в это время Рождество, Богоявление и Лазарева Суббота и даже на некоторый период Пятидесятница стали крещальными праздниками. С другой стороны, это сказалось и в перестройке самого пасхального богослужения, которое было разделено

на две части: часть *крещальную* и часть собственно *пасхальную*.

Эта перестройка, вызванная практическими нуждами, способствовала, однако, *богословскому* и поистине творческому углублению церковного литургического сознания. Было введено новое пасхальное чинопоследование, которое, несомненно, является шедевром, высшим духовным проявлением византийской литургической традиции, уникальной литургической эпифанией всего таинства Спасения.

Действительно, вместо того чтобы просто исключить крещение из пасхального празднования и превратить его только в службу для крещаемых (решение, которое было принято позднее, во времена литургического упадка, и которое все еще доминирует в нашей литургической практике), Церковь придала самому этому празднованию двойной фокус, выражая тем самым двойной *опыт* Пасхи как *завершения* и как *начала*: Пасхи как завершения Домостроительства, длинной последовательности *переходов*, которые подготавливали последний переход и которые нашли свое исполнение в этом последнем переходе, совершенном Христом и во Христе всеми теми, кто в Него верует, и Пасхи как воистину начала нового не вечернего дня Царства Божия.

Пасху завершения Церковь празднует вечером в Святую Субботу. Это — седьмой день, «благоденный Шабат», день отдыха, в который Сын

Божий почил, совершив дело спасения и восстановления. Это поистине последний день старого времени, конец ветхого мира. И крещение делает нас сопричастниками этого благословенного завершения; сердцем этой вечерней службы является свершение всех времен и всех приготовлений. Но для Церкви вечер, окончание одного дня и одного цикла, есть также возвешение и, таким образом, начало следующего дня. Празднуя Воскресение Христово как конец и свершение, Церковь возвещает и открывает также празднование Воскресения как начала. Ибо, поистине, полуночная служба есть не что иное, как сплошной порыв радости, и эта радость, говоря словами пасхального канона, есть радость о «киного жития вечного начале», о явлении Царства Божия в нашей жизни. Таким образом, в вечернем и крещальном богослужениях Пасха являет нам время и жизнь Церкви как постоянную *эпифанию конца*, а своим ночным эсхатологическим празднованием она являет их также как *начало*.

Таковы духовные и богословские комментарии к послекрещальному *шествию*. В нем новая жизнь, полученная в крещении и запечатленная в миропомазании, открывается в ее динамической, а не статической, сущности, открывается как конец, всегда преобразующийся в начало, как действительный переход из мира сего в Царство Бо-жие, как шествие к не вечернему дню Божественной вечности. Оно связывает крещение, таинство возрождения, с Евхаристией, таинством Церкви:

таинством, которым Церковь являет присутствие и дар в мире сем Царства Божия. И эту связь мы должны теперь выяснить.