

А. В. Буданцов

студент богословского
факультета Свято-Филаретовского
православно-христианского
института

Научный руководитель:
магистр культурологии,
декан богословского факультета
Свято-Филаретовского
православно-христианского
института Э. М. Дашевская

«ВТОРОЕ КРЕЩЕНИЕ» КАК ОДИН ИЗ АСПЕКТОВ ПОНИМАНИЯ МОНАШЕСКОГО ПОСТРИГА

Copyright © 2013, А. В. Буданцов

Чинопоследование пострижения в монашество претерпело значительное развитие на протяжении, по крайней мере, восьми веков (V–XIII вв.). В писаниях отцов-первоначальников монашеского жития мы не найдем описания пострига, первое дошедшее до нас развернутое представление чина пострижения относится к V–VI вв. и принадлежит Псевдо-Дионисию. К XIII в. сформировалось современное расслоение единого некогда чина фактически на три: рясофор, мантия, великая схима.

Воспринимаясь в средневековой византийской традиции как таинство Церкви, чему имеется ряд свидетельств (Псевдо-Дионисий, преп. Феодор Студит, свт. Григорий Палама, свт. Симеон Солунский), постриг многое вобрал в себя из последований таинств крещения, покаяния и рукоположения.

Вырастая, как из зерна, из простой молитвы над постригающимся, этот чин в студийскую эпоху (VIII–IX вв.) обретает черты современного, несколько усложненного вида, богатого богословскими интерпретациями, одной из которых является признание пострига «вторым крещением», что достаточно прочно зафиксировалось в церковном предании.

Трудно сказать, что это «учение» было каким-то особенным образом оформлено в Византии, однако свидетельства отцов-подвижников, сам строй пострига заставляет задуматься о том, что принятие схимы все же ставилось в некоторую параллель с принятием крещения. Вопрос лишь в том, какой же смысл вкладывали отцы в подобную «второкрещальную» трактовку чина пострижения? Обостряя проблему, можно попытаться задать следующий вопрос: наименование монашеского пострига «вторым крещением» — это только лишь риторический прием, некий образ или византийские авторы здесь мыслили нечто большее, предлагая определенные основания для такого сравнения?

Само чинопоследование пострига прямо о «втором крещении» говорит лишь в нескольких местах. Именно это дало возможность иером. Мигелю Арранцу в рецензии на книгу Н. Пальмова о постриге, изданной в 1914 г., усомниться в наличии такого направления мыслей в византийском церковном сознании [1, с. 25]. На наш взгляд, это связано с тем, что о. Мигель в своей фундаментальной работе о чине пострига ограничился его рассмотрением лишь в историко-лiturгическом контексте. Если же выйти за пределы исследования самого последования

пострига, обратив внимание на ряд византийских трудов о «богословии монашества» IX–XV вв., то мы увидим в них явную разработку данной темы. Подчеркнем, что сам чин действительно довольно скуп в плане «второкрещальных» мест, однако они все же имеются и их никак нельзя проигнорировать.

Необходимо отметить, что «второкрещальные» места сосредоточены, прежде всего, в «Последовании великого и ангельского образа», что вполне закономерно, поскольку в византийской монашеской традиции именно «великая схима» признавалась настоящей, подлинной, а «малая» рассматривалась лишь как «предобручение» великой. В этом смысле понятной становится и традиция пострижения в большинстве афонских монастырей, когда мужчину после прохождения послушнического искуса и принятия рясофора, готовят к пострижению непосредственно в великую схиму [6, с. 193].

Обратимся собственно к чину пострига, принимая во внимание возможные «поэтические» условности литургических текстов. В 8-й песни канона, входящего в «Последование великой схимы», мы читаем: «Дал еси нам еже мощи обновити благодать крещения: исповеданием, жития чистотою, слез пролиянием...» [7, лист п, на обороте]. Постригающемуся предлагается путь покаянной жизни, чистой, избавленной от всякого греха. Постриг, по убеждению составителей чина, «обновляет» благодать крещения, что наводит на мысли о восприятии ими возможности некоего «ветшания» полноты, благодати «первого» крещения.

Схожие мысли мы находим в «Огласительном слове», обращенном к принимающему «великий ангельский образ», которое содержит следующий текст: «О новаго звания! О дара тайны! Второе крещение приемлеш днесь, брате, богатством Человеколюбца Бога даров, и от грехов твоих очищаешися, и сын света бываеши, и Сам Христос Бог наш срадуется со святыми Своими Ангелы о покаянии твоём, закаляя тебе тельца упитаннаго» [7, лист пг, на обороте]. В приведенных словах прямо говорится о постриге как о «втором крещении» и новом звании. Здесь, пожалуй, находится ключ, раскрывающий понимание устоявшейся традиции признания прощения грехов в постриге (отметим, что в церковной традиции это в полной мере относится и к крещению). Здесь так же имеется явная аллюзия на евангельскую притчу о блудном сыне с ее мотивом прощения грехов.

Обратим внимание на наименование этого слова «огласительным», разъясняющим смысл совершаемого, что отсылает нас к последованию крещения.

Монашество названо новым званием, которое в византийской церковной письменности достаточно часто сравнивается со служением пророческим и апостольским, например, в творениях свт. Григория Паламы и свт. Симеона Солунского, как это убедительно показал О. А. Родионов в своей работе о богословии монашества [5, с. 398]. В монашеской традиции многие пророки, прежде всего Илия, Елисей, Иоанн Предтеча, признаются теми, кто «прообразовал» служение монахов. Понимание монашества как апостольского служения следует и из канона, имеющегося в последовании «великой схимы», в одном из седальнов которого мы читаем: «Хотяшии, глаголет Господь, идти в след Мене, отвержитесь мирских пристрастий... и примите достоинство апостолов моих» [7, лист оф, на обороте]. Вообще, в чине пострига мы можем наблюдать «наслоение» разных смысловых интерпретаций, монашествующий, с одной стороны, признается продолжателем дела пророков и апостолов, с другой стороны — он принимает «ангельский образ». Отметим лишь, что последняя интерпретация имеет в литургических текстах наибольший вес и достаточно прочно укореняется в церковном предании в противовес двум первым.

В «Огласительном слове», как уже отмечалось, недвусмысленно выражается традиционное признание прощения грехов в постриге. По мнению свящ. Константина Польскова, полного сопоставления с таинством покаяния здесь провести нельзя. По его мнению, «В покаянии отпущение грехов есть то “средство”, через которое христианин воссоединяется с полнотой Церкви, от которой он, согрешив, отпал. Об этом молится священник: “Примири и соедини его (кающегося) Святей Твоей Церкви о Христе Иисусе Господе нашем”. В монашеском постриге присутствие всей братии само по себе свидетельствует о том, что пострижник — член этой евхаристической семьи. То, что отрывало его от общения со всей Церковью, было прощено ему в таинстве покаяния, которое он прошел накануне» [4, с. 382].

Примечательно одно из прошений ектении, содержащейся в последованиях, и «малой», и «великой» схимы. Прошение звучит следующим образом: «О еже отложить ему ветхаго человека, и облещися в новаго по Богу созданного, Господу помолимся». Это прошение соотносится с молитвой, которую иерей читает после знаменования главы приемлющего схиму, обратившись к востоку (!). В этой молитве мы находим просьбу о том, чтобы принимающий схиму «совлещя ветхаго человека, тлеющего по сластолюбии прелестника многообразного змия, облещется в Нового Адама, по Бозе созданного...» [7, лист пе].

В данном месте употребляются выражения, предполагающие, что христианская жизнь, которую вел постригаемый до принятия монашества, была жизнью «ветхаго человека, истлевающего в обманчивых по-

хотях», а не верного члена Церкви, что определенным образом характеризует понимание содержания самой христианской жизни в константиновскую эпоху. Именно здесь, пожалуй, следует искать основание «второкрещальных» трактовок пострига.

Большинство исследователей относят вышецитированные слова к возникающим в рамках студийской монашеской традиции (VIII–IX вв.). Действительно, если исследовать дошедшие до нас евхологию, то чины пострижения, в которых мы находим упоминания о «втором крещении», содержатся в Евхологии Константинополя (ЕCP, XI в.) и в Синайском Славянском Евхологии (ESS, XI–XII вв.), в которых представлено т. н. студийское последование монашеской схимы (следуя иером. Мигелю Арранцу [1, с. 49]). Отметим, что в указанных евхологиях этот чин определяется как чин «великой схимы». Сложно сказать, когда именно появились подобные мотивы в чине пострига, возможно, студийская традиция лишь литургически оформила сформировавшийся к этому времени подход к пониманию монашеского пострижения. Возможно, прав Н. Пальмов, указывающий в качестве автора «второкрещальной теории пострига» преп. Феодора Студита: «Идеи преп. Феодора Студита о возрождающем значении монашеского пострига привились в среде византийского монашества и породили даже особые трактаты, посвященные доказательству идеи о великой схиме как о втором благодатном крещении» [3, с. XIII].

Обратившись к самому последованию пострига, мы можем увидеть не только упоминания о «второкрещальном» смысле пострига, но и параллели, которые можно определить как «тайнодейственные». А таких параллелей, как мы убедимся, достаточно много. Соотносимы, в некотором смысле, и практики подготовки к принятию крещения и монашества — период оглашения и послушничества.

Обратим внимание на то, что уже во времена Псевдо-Дионисия (V–VI вв.) постриг четко ассоциируется с совершением литургии, проще говоря, его последование «интегрировано» в чин литургии. Впоследствии, к XV в., когда оскудевает литургическое понимание пострига, пострижение в монашество начинает носить черты богослужения частного характера, вопреки указаниям о совершении его за литургией.

Как и к таинству крещения, к постригу человек приступает «отложившим ветхие ризы», облачаясь в белые одежды, знаменуя этим готовность начать жизнь в новом «качестве». Еще одной смысловой параллелью крещению в постриге является отречение от мира, при этом в варианте крещения это отречение — от «сатаны и всех дел его», а в постриге — от «мира, лежащего во зле». Со времен Ветхого Завета известно, как глубока тайна имени человека, и в крещении, и в принятии схимы мы наблюдаем момент наречения имени, связанный напрямую с призванием человека. Имеет наречение имени и значение начала новой жизни, запечатлевая тем самым духовное обновление человека. Пострижение волос,

бывшее во многих религиозных традициях символом послушания и жертвы, и в крещении, и в постриге имеет значение готовности служить «единому Богу истинному» («Молитва, во еже сотворити оглашенного», см. последование крещения).

Наконец, момент облачения как новокрещенного, так и новопостриженного человека в обоих последованиях скреплен пением тропаря «Ризу мне подаждь светлу...». Еще одной явственной параллелью с крещением в чине пострига является прокимен, который традиционно поется перед чтением Апостола — «Елицы во Христа креститесь...». В последовании великой схимы мы находим молитвы на снятие куколя на 8-й день, что сопоставимо со снятием белых одежд с новокрещенных.

Как мы видим, параллелизм таинства крещения и монашеского пострига чрезвычайно выражен. На наш взгляд, это, однако, не означает, что отцы учили о повторении таинства крещения, тем более что Никео-Цареградский Символ веры ясно учит о единственности крещальных обетов. Как справедливо замечает свящ. Константин Польсков, «...если крещение есть образ нашей смерти во Христе и воскресения в Нем, то, конечно, ни о каком втором крещении речи быть не может применительно к монашескому постригу» [4, с. 383].

Опираясь только на чин принятия монашества, ответить на вопрос о смысле «второкрещальных» трактовок пострига сложно, поскольку, как уже говорилось, подобных мест там не так много и их вполне можно истолковать метафорически. В связи с этим необходимо погружение в общий контекст византийского «богословия монашества», поскольку церковные авторы IX–XV вв. (и даже XVIII в., например преп. Никодим Святогорец) гораздо больше развивали этот аспект понимания монашества, чем собственно богослужебные тексты.

Например, в широко известной греческой антологии монашеской письменности «Эвергетин» (XI в.) можно найти такое яркое свидетельство: «Великий старец, наделенный сверхъестественным даром прорицания говорил: «Силу, которую я видел сходящей на крещаемого, я видел также и под монашеским облачением в момент пострига» [здесь и далее — цит. по: Родионов О. А. Богословское осмысление монашества в трудах восточных отцов Церкви // Материалы V Международной богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных таинствах». Том 3. М., 2009; 5, с. 414]. Преп. Феодор Студит, столп студийского монашества, считавший постриг благодатным таинством, в котором Господь подает прощение грехов человеку и обновляет его, писал: «Не преподавай того, что называют “малой схимой”, а потом — как будто “великую”: ибо одна схима, как и крещение, как то было и в употреблении у святых Отцов» [5, с. 404]. Свт. Симеон Солунский в трактате «О святой и божественной ангельской схиме, о безмолвниках и сущих в общежительных монастырях и послушниках» употребляет такие выражения: «...всем освященным во Христе

священной купелью и вторым крещением ангеловидной и спасительной схимы...» [5, с. 404].

По справедливому замечанию О. А. Родионова, «В... высказываниях о “втором крещении великой схимы” звучат два одинаково важных мотива: во-первых, здесь указывается на единственность схимы, а во-вторых, подчеркивается ее значение именно как “второго крещения”, освящающего человека и омывающего его грехи» [5, с. 405]. Отметим, что подобный взгляд присущ не только византийскому, но и современному монашескому сознанию, например, в одной из бесед с насельниками Свято-Данилова монастыря (г. Москва) игумен Ватопедского Афонского монастыря архим. Ефрем (Кутсу) прямо сказал, что схима подает особую благодать человеку, “ведь это и второе крещение”» [2].

Примечательно, что полемика относительно единственности принятия схимы в противовес ее «рассечению» на великую и малую ведется византийскими отцами (преп. Феодор Студит, свт. Григорий Палама, свт. Симеон Солунский) с постоянными отсылками к единственности и неповторимости таинства крещения.

«Но как не крестившийся — не христианин, так и не получивший совершения в схиме — не будет монахом. И как ты узнаешь об этом от учителей Церкви, и особенно от Василия [Великого] и Григория [Богослова], пусть их слова о крещении будут тебе [как бы] о схиме и покаянии. А тот, кто еще не стал монахом, пусть станет им при кончине своей: ибо это — величайший дар, царская печать, второе крещение, — от грехов очищает, подает дары и благодати, вооружает и знаменует, спасает от врагов, Царю представляет и делает Его другом» [цит. по: 5, с. 408–409]. Эти слова свт. Симеона Солунского представляют крайний полюс сближения крещения и пострига у византийских отцов, по сути, указывая на их предельную соотносимость, что, безусловно, было повсеместным.

Итак, что же все-таки в природе пострига представляло отцов сравнивать его с крещением?

Обычно крещение и принятие пострига соотносят следующим образом: «крещение сообщает человеку новое бытие, делает его новой тварью во Христе, а монашеский постриг имеет своей целью ввести члена Церкви в новое состояние, абсолютно отличное от того, что он имел ранее — сопричислить его к ангельскому чину» [4, с. 383]. Однако здесь необходимо добавить, что палитра интерпретаций византийскими отцами этого вопроса все же шире — «от более осторожных, в которых схима сравнивается с крещением в первую очередь по причине уникального характера того и другого, к более прямым и развернутым, в которых уподобление... перерастает в постулирование едва ли не тождества и, во всяком случае, в определение схимы как действенного средства преобразования человека (см. приведенные выше тропари из канона последования Великой схимы)» [5, с. 409].

На наш взгляд, сближение пострига с крещением (иногда такое близкое) показывает, что византийские

отцы видели в постриге ту необходимую меру воцерковления человека, которая восполняет утраченные в мирской жизни дары крещения. Возможно, через подобную параллель отцы раскрывают понимание ими полноты самих плодов крещения. В противном случае невозможно бы было возникновение приговора: «свет мирянам — иноки», которое отражает полную утрату иноческого (всеобщего) призвания верными, принявшими крещальные обеты. Свт. Григорий Палама в таких выразительных словах определил квинтэссенцию монашеской жизни в противовес жизни мирской: «В ней согласно нашим обетам мы поднимаемся над *средним* священным образом жизни, отрекаемся от всякой исполненной разделения и жизни, и воображения, и путем дарующих единение заповедей истинно по-монашески восходим к единому богумудрию...» [цит. по: 5, с. 399–400].

Следует признать, что подобного рода трактовки монашества спорадически появляются на протяжении всей его истории, стоит лишь взглянуть на причины, породившие институт монашества в древней Церкви. Такие эпитеты, как «ангельский образ», «второе крещение», появляются значительно позже, очень ярко характеризую традицию, в которой силен мотив отмежевания от «обмирщенного», обескровленного христианства. Более того, в константиновскую эпоху мы наблюдаем повсеместно распространяющуюся номинальность принятия крещения, подкрепленную практически полным забвением огласительной практики древней Церкви. Утрата всякой духовной напряженности, потеря номинальными «верными» апостольской призванности, раздвоенность жизни, в которой абсолютно неисполнимыми становятся слова Христа о жизни «в мире — не от мира сего», заставляет тех, кто ищет жизни по Евангелию, становиться в радикальную оппозицию по отношению к тем, кто не избирает иноческого пути.

В подобных условиях, не отменяя благодатности таинства крещения, в котором действительно человек сочетается со Христом, монашеская традиция голосами ряда отцов пытается найти основания для преодоления указанной номинальности крещения, предлагая, некий вариант «восполнения» этого таинства, иногда становясь на очень опасную грань почти тождественности «первого» и «второго» крещения.

Все сказанное выше заставляет нас, современных христиан, задуматься о необходимости возвращения «первому» крещению его подлинной полноты, что, безусловно, влечет за собой необходимость восстановления в полной мере традиционной подготовки к нему. Более того, необходимо возрождение в восприятии верных иноческого пути как выражения христианского взгляда на жизнь, ибо каждый верный, принявший обеты крещения, призван быть в этом мире не от мира сего.

Литература

1. Арранц М. Избранные сочинения по литургии. Византийский монашеский постриг. М., 2003. Т. IV.
2. Беседы архимандрита Ефрема: духовный опыт Афона. Портал «Православие и мир» (режим доступа: [http://www.pravmir.ru/besedy-archimandrita-efrema-duxovnyj-opyt-afona](http://www.pravmir.ru/besedy-archimandrita-efrema-duhovnyj-opyt-afona)).
3. Пальмов Н. Пострижение в монашество. Чины пострижения в монашество в Греческой церкви (историко-археологическое исследование). Киев, 1914.
4. Польсков К., свящ. Монашеский постриг как таинство Церкви // Материалы V Международной богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных таинствах». М., 2009. Т. 3.
5. Родионов О. А. Богословское осмысление монашества в трудах восточных отцов Церкви // Материалы V Международной богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных таинствах». М., 2009. Т. 3.
6. Святогорский устав церковного последования. М., 2002.
7. Требник. СПб., 1995.