

Висновки. Франки відіграли ключову роль в історії Західної Європи як у політичному, так і в релігійному житті. Об'єднання величезних територій під владою Хлодвіга і його навернення було найбільшим успіхом християнізації Європи, а хрещення Хлодвіга в ортодоксальному християнстві поклало край аріанській ересі та визначило майбутнє домінування католицизму в Західній Європі. Династія Каролінгів, яка замінила заснованих Хлодвігом Меровінгів, стало опорою Церкви в Європі. Карл Великий презентував себе захисником Церкви та присвячував багато уваги християнізації європейських народів. Коронація Карла на імператора у 800 році призвела до остаточного політичного поділу між Сходом і Заходом Європи. Розподіл імперії франків після смерті Людовіка Благочестивого стало підставою територіального поділу Західної Європи, який з певними змінами зберігся й до сьогодні.

Список використаних джерел

1. Barbero A. Karl der Große. Vater Europas. – Stuttgart: Klett-Cotta, 2007.
2. Becher M. Chlodwig I. Der Aufstieg der Merowinger und das Ende der antiken Welt. – München: C.H.Beck, 2011.
3. Bleiber W. Das Frankenreich der Merowinger. – Wien: Böhlau, 1988.
4. Brühl C. Die Geburt zweier Völker. Deutsche und Franzosen (9.-11. Jahrhundert). – Köln: Böhlau Verlag, 2001.
5. Fischer A. Karl Martell. Der Beginn karolingischer Herrschaft. – Stuttgart: Kohlhammer, 2012.
6. Gobry I. Pépin le Bref. – Paris: Pygmalion, 2001.
7. Hartmann M. Die Königin im frühen Mittelalter. – Stuttgart: Kohlhammer, 2009.
8. Jarnut J. Germanisch. Plädoyer für die Abschaffung eines obsoleten Zentralbegriffes der Frühmittelalterforschung. // Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters. / Hrsg. von Walter Pohl. – Wien, 2004.
9. Murray A.C. From Roman to Merovingian Gaul: A Reader. – Broadview Press, 2000.
10. Roll H.-A. Zur Geschichte der Lex Salica-Forschung. – Aalen: Scientia, 1972.
11. Sohm R. Über die Entstehung der Lex Ribuarica. – Weimar: Verlag Hermann Böhlau, 1866.
12. Zeisel W.N. The Revolt of Magnentius (AD 350–353). – Chicago, 1967.

УДК 27-558.3-053.2

Санніков Сергій. Фактори і процес формування дитячого хрещення у християнстві III століття (за працями Орігена, Іполіта Римського, Тертуліана, Кипріяна)

Анотація. У статті проводиться аналіз текстів донікейських Отців, які показують сприйняття ними водного хрещення. Зокрема, розглядаються праці чотирьох видатних богословів, що писали свої праці в III ст. – Орігена, Іполіта Римського, Тертуліана і Кипріяна. На підставі їхніх текстів, що відбивають розуміння водного хрещення в різних регіонах Римської імперії (Грецький Схід – Олександрія, латинська Африка – Карфаген та Рим), проводиться вивчення процесу формування дитячого хрещення (педохрещення), який активно проходив у цей період.

Автор визначає фактори, що зробили значний вплив на заміну крехдохрещення (хрещення дорослих по сповіданню віри) на педохрещення. Провідну роль в появі дитячого хрещення зіграли ситуації екстремального хрещення (хвороба з можливістю летального випадку та ін.), за умов якого суворі правила входження в громаду могли ігноруватися. Богословською підставою таких дій було уявлення про роль хрещення як очищення гріхів, яке поступово трансформувалося з прощення гріхів по вірі кандидата на хрещення на прощення гріхів *ex opera operato*. Так як в богослов'ї цієї епохи відсутнє поняття первородного гріха, то для пояснення хрещення невинних немовлят стало розвиватися оригенівське уявлення про так звану «пляму гріха».

Ключові слова: педо- и крехдохрещення, ранні отці, Ориген, Іпполит Римський, Тертуліан, Кипріан.

Abstract. *In the article of Sannikov S. "Formation of Pedobaptism in the Third century: Origen, Hippolytus of Rome, Tertullian and Cyprian the texts of pre-Nicaea Church fathers are analyzed in order to present their conception of water baptism. The works of four prominent theologians of the 3rd century (Origen, Hippolytus of Rome, Tertullian and Cyprian)" are examined particularly. Based on their texts, reflecting the conception of water baptism in various regions of the Roman Empire (Greek East – Alexandria, Latin Africa – Carthage and Rome), the process of formation of children baptism (pedobaptism) is studied in its active stage at that time.*

*The author demonstrates the factors significantly affecting the substitution of credobaptism (adult baptism by faith) with pedobaptism. The leading role in the emergence of children baptism was held by situations of extreme baptism (illness with the possibility of lethal outcome) when the rigid rules of joining the community could be ignored. The theological background for such actions was the conception of the baptism role as the washing of sins, which was gradually transformed from the forgiveness of sins by faith of the baptized to the conception of this process *ex opera operato*. Because of the fact that the theology of that time didn't have the idea of original sin, Origen's conception of the so called "spot of sin" began to develop for explaining the baptism of innocent infants.*

Key words: *pedo and credo baptism, early Church fathers, Origen, Hippolytus of Rome, Tertullian, Cyprian.*

Вступ. Хрещення, безсумнівно, є найважливішим елементом, що формує церковну організацію практично в усіх основних напрямках християнства. Як в історичних церквах (православ'ї, католицизмі та ін.), так і в переважній кількості протестантських рухів, відліком християнства для новонаверненого є водне хрещення. Одним із головних питань, яке розділяє християн, є розуміння значення і суті хрещення. Зовнішнім маркером цього поділу стало уявлення про можливість дитячого хрещення (педохрещення) на відміну від хрещення дорослих (крехдохрещення).

З появою анабаптистського руху в його різних формах питання педо- або крехдохрещення стало предметом особливих дебатів у Західній Європі в XVI ст.. Католицизм, православ'я і всі форми магістерської Реформації (лютеранство, кальвінізм, англіканство та ін.) наполягали виключно на

хрещенні немовлят, яке стало загальноприйнятою практикою приблизно з V ст., а представники радикальної Реформації наполягали на скасуванні такої практики, заявляючи що це небіблійна традиція. У слов'янському світі дебати з цього питання стали особливо гострими у другій половині XIX ст. з появою і досить масовим поширенням пізньопротестантських груп (баптизму, п'ятидесятництва та ін.).

Мета роботи. Запеклі дискусії між педо- і кредохрещенням призвели до появи досить великого числа полемічної літератури як суто конфесійного характеру, так і академічного, історико-богословського. Відстоювали свою точку зору найвеличніші реформатори і найзнаменитіші богослови всіх традицій, тому представити усі джерела, що висвітлюють цю дискусію здається неможливим через їх кількість. У цій статті не ставиться завдання дати повний опис процесу формування дитячого хрещення в донікейському християнстві, а лише робиться спроба висвітлити причини і процес появи педохрещення на підставі текстів, що належать перу найбільш впливових богословів III ст., які торкалися проблематики водного хрещення – Орігена, Іполита Римського, Тертуліана і Кипріяна. У роботі використовується методологія історико-богословського аналізу.

Стан вивчення питання. Водне хрещення в працях донікейських отців особливо глибоко вивчалось в Західній Європі з часів Реформації. Очевидно, найперше та найповніше вивчення цього питання було зроблено Вільямом Воллом (William Wall) у праці «Історія дитячого хрещення» [28]. Із сучасних видань німецькою мовою слід відзначити книгу Лотара Хейсера (Lothar Heiser) «Хрещення в Православній Церкві: історія, благодійність та символіка після вчення Отців» [22], в якій представлений детальний аналіз всієї спадщини східних отців до VI ст. з цього питання, у супроводі ілюстрацій. Із сучасних досліджень цінними є два великих англійських видання: праця Максвела Джонсона (Maxwell E. Johnson) «Обряди християнської ініціації: їх еволюція та інтерпретація» [23], в якій представлений текстуальний, історичний і богословський підхід в екуменічній перспективі, а також ґрунтовна і дуже детальна книга Еверетта Фергюсона (Everett Ferguson) «Хрещення в ранній церкві: історія, богослов'я та літургія в перші п'ять століть» [20], де автор дає найбільш повний аналіз сучасних уявлень з вивчення ранньохристиянської спадщини з точки зору водного хрещення.

На жаль, східне християнство не виявило такої уваги до детального розгляду ранньохристиянських джерел у питанні хрещення. Незважаючи на велику кількість серйозних робіт про значення і богослов'я хрещення (наприклад, Афанасьєва Н. [1], Шмемана А. [13] та ін.), досліджень текстів ранніх отців з цього питання вкрай мало. Очевидно, до сьогодні найвагомим внеском у вивчення водного хрещення залишається книга Катанського О. «Догматичне вчення про сім церковних таїнств у

творіннях найдревніших отців і письменників церкви до Орігена включно: історико-догматичне дослідження» [4].

Водне хрещення в роботах Орігена (бл. 185 – бл. 254). Оріген, безсумнівно, був найвидатнішим представником Олександрійської катехетичної школи і «засновником християнського богослов'я», як називає його І. Мейєндорф. Незважаючи на офіційне невизнання та засудження церквою його особи та вчення, вплив ідей Орігена визначив увесь хід розвитку східнохристиянської богословської думки. Його посвячене життя, енциклопедичні знання і оригінальність мислення зробили Орігена одним із найвпливовіших грецьких письменників. На відміну від усіх попередніх письменників, які реагували в основному на нагальні проблеми церковного життя, Оріген став першим християнським філософом, що осмислював християнство в категоріях еллінської думки. Довгий час він був керівником катехетичної школи в Олександрії після Климента, а пізніше такої ж школи в Кесарії.

З приводу хрещення Оріген не залишив жодного спеціального трактату, але його творчість настільки велика, що у нього можна знайти багато цінних зауважень про те, як розуміли хрещення до середини III ст.. Дослідники його богослов'я вказують, що стосовно священнодій Оріген займав позицію, що виходить із його загального герменевтичного підходу. Як відомо, він бачив світ потрійним, подібно людині, що складається з тіла, душі і духу. Світ щільних реальних предметів, що існує в просторі й часі – матеріальний світ; світ душевних почуттів і переживань та світ духовний – вічного буття й ідей. З цієї потрійної перспективи він дивився і на сакраменти. Як вказує один з найвідоміших дослідників творчості філософа, Генрі Кроузер, Оріген розглядав Іванове хрещення і всі алюзії на хрещення в Старому Заповіті, як тінь і символ, а християнське водне хрещення, як реальність, на яку вказували образи Старого Заповіту, хоча за Орігеном воно саме є образом прийдешньої, есхатологічної реальності хрещення вогнем. Справжнє таїнство (*mysterion*) Оріген відносить до духовної, космічної, есхатологічної реальності [17, с. 223].

Як пише Е. Фергюсон [20, с. 117-135], за часів Орігена зв'язок хрещення і прощення гріхів вже був традиційним і настільки стійким, що не піддавався сумніву. Тому Оріген ніби мимохідь, але завжди дуже виразно говорить про хрещення як про прощення гріхів, а з прощенням гріхів у нього пов'язана ідея очищення, отримання Святого Духа і поняття «благодать хрещення», яке філософ часто вживає в своїх працях. Він пов'язує водне хрещення з старозавітним обрізанням: «Якщо кому-небудь у церкві, обрізаному через благодать хрещення трапитися бути порушником закону Христа, його хрещальне обрізання буде вважатися для нього необрізаним невір'ям. Ми можемо сказати, що катехумени – це ті, хто все ще необрізані або все ще язичники, а ті, хто вірує, за допомогою благодаті хрещення – обрізані» [27, с. 143]. Тобто хрещення у Орігена

явно виступає як містичне таїнство, але в той же час він твердо підкреслює попередню хрещенню смерть для гріха, що для нього по суті є еквівалентом покаяння. Це беззаперечна умова, яка має бути виконана до того, як людина приступає до самого хрещення.

Коментуючи 6 розділ послання до Римлян, Оріген пише з приводу твердження Апостола Павла про те, що ті, хто хрестився в Христа Ісуса, у смерть Його хрестилися: «Цими словами апостол дає зрозуміти, що, якщо хто раніше помер для гріха, той за потребою був похований разом з Христом у хрещенні. Якщо ж людина попередньо не померла для гріха, то вона не може бути похована разом з Христом. А якщо вона не похована разом з Христом, то не приймає і належного хрещення» [6]. Іншими словами, «належне» хрещення розглядається як заключний крок на шляху воскресіння з Христом. Таке уявлення про хрещення показує, що Оріген розумів цей акт не як ізольований і діючий магічно сам по собі, а як певний знак, важливий момент на дорозі мандрівника, що йде до небесної Вітчизни. До цього знакового моменту потрібно було прийти, тому Оріген надає великого значення випробуванням перед хрещенням, про що він пише у своїй книзі «Проти Цельса». Ці випробування повинні були показати віру і твердість намірів тих, хто готується до хрещення. Вони проходили кілька своєрідних фільтрів, які «перешкоджають вступити в громаду таким людям, які заплямували себе поганими діяннями і продовжують проводити порочне життя, але з радістю сприймають людей іншого напрямку, яких і готують поступово, щоб привести до ще більшої досконалості» [7].

Таке серйозне ставлення до хрещення показує, що його можуть прийняти тільки ті люди, які свідомо прийшли до цього рішення, таким чином воно не повинно було б надаватися малим дітям або немовлятам. І дійсно, за часів Орігена свідоме хрещення було нормою церковного життя, що добре видно зі значення, яке надає Оріген підготовці до цього акту, та його перфекціоністського погляду на наслідки хрещення. Однак, як не дивно, Оріген став одним із перших ранньохристиянських письменників, який обґрунтовував дитяче хрещення. На перший погляд, це здається несумісним протиріччям і непослідовністю великого мислителя, але при більш ретельному дослідженні його можна зрозуміти.

Уявлення про дитяче хрещення в ту епоху значно відрізнялося від сучасного, яке з V ст. стало розглядатися як стандартна процедура входження до церкви за аналогією до об'єднання з старозавітним народом Божим через обрізання. У ранньохристиянський період це було не так. Хрещення розуміли як акт, який свідчить про безповоротні зміни життя, тому багато людей зволікали з прийняттям хрещення, хоча вважали себе наближеними до християнства або навіть християнами. Але в хвилини смертельної небезпеки, у разі тяжкої хвороби або в інших екстремальних ситуаціях катехумени поспішали прийняти хрещення, орієнтуючись на

загальноприйняту думку, що хрещення омиває всі гріхи. Саме такими екстремальними ситуаціями, головним чином, і пояснюється практика появи дитячого хрещення.

Це можна легко простежити на прикладі тенденції появи надгробних написів-присвят (епітафій) на християнських похованнях. Одна з найбільш ранніх епітафій, що стосується дитячого хрещення перед смертю, знаходиться в катакомбах св. Калліста в Римі і датується 268 р. У ній записано: «Пастор, Тиціана, Марціана і Хреста – Марціану, своєму достойному синові в Господі Христі. Він прожив дванадцять років, два місяці і ... днів, отримав благодать на 20 вересня, у друге консульство Маріанна і Патерна, і віддав (душу) 21 вересня. Живи серед святих у вічності (ILCV 3315)» [18]. З цього напису видно, що дитина не була хрещена в дитинстві, але їй дали хрещення за день до смерті. Аналогічні написи зустрічаються в катакомбах Прискилли: «Малюшко Тихея прожила один рік, десять місяців і п'ятнадцять днів. Отримала благодать на восьмий день перед календами. Віддала свою душу в той же день (ILCV 1531)», «Ірина, прожила зі своїми батьками десять місяців і шість днів, знайшла благодать за сім днів до квітневих ід і віддала душу в квітневі іди (ICLV 1: 1 532)» [18].

Текст напису: «Флавій Аврелій, син Лева, надзвичайно обдарований простотою щедрої доброти і старанності, який жив шість років, вісім місяців, одинадцять днів. Неофіт, він спочив (в мирі) 2 липня в консульстві Юліуса Філіпа і Салліаса».

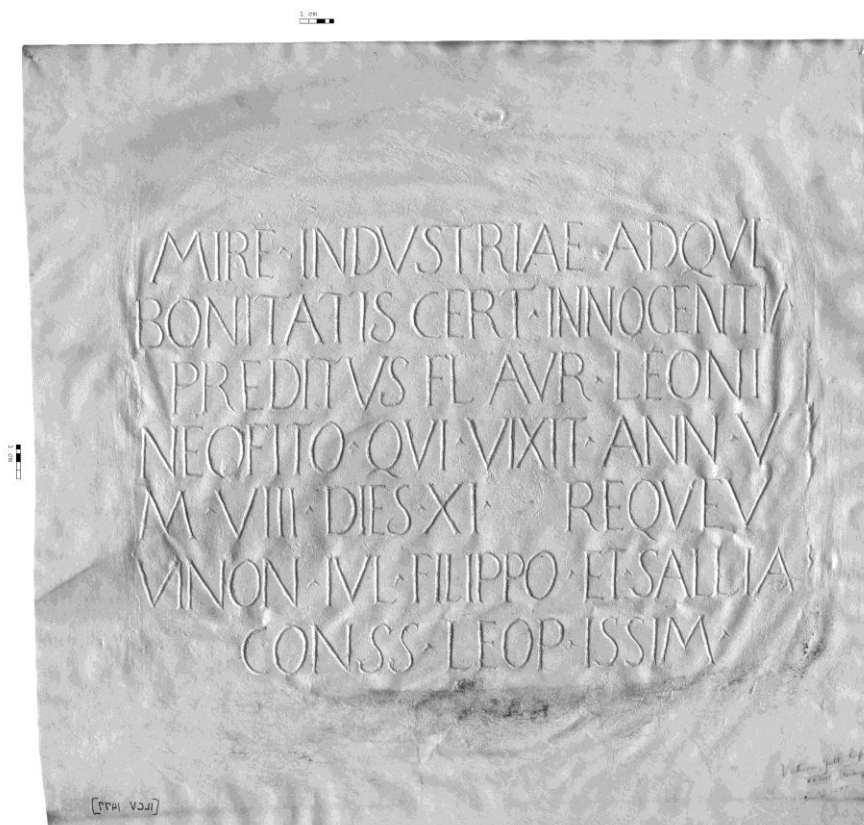


Рис. 1. «ILCV 1477, St. Agnes Outside the Walls, Rome, A.D. 348»

Ці факти дозволяють зробити висновок, що дитяче хрещення було відоме і поширене порівняно рано, можливо навіть з кінця II ст., хоча дитячі християнські епітафії з'являються тільки в першу половину III ст. Однак Оріген приймає таку практику безперечно, вважаючи, що «церква засвоїла від апостолів традицію хрестити немовлят¹» [6], і наводить аргументи на її виправдання. При цьому, цілком очевидно, що він має на увазі практику екстремального дітохрещення, а не обов'язкову загальну практику, як це прийнято сьогодні. Він не пояснює специфіку застосування дітохрещення свого часу тільки тому, що хрещення в звичайних умовах надавалось виключно по вірі і після складної процедури подвійного випробування неофітів. Екстремальне хрещення обґрунтовувалося загальним розумінням богословського зв'язку хрещення з прощенням (омовінням) гріха, чого безумовно дотримувався Оріген. Тому його богословська увага була зосереджена не на самому факті дитячого хрещення, а на спробі зрозуміти і обґрунтувати випадки його застосування.

Якщо виходити з уявлення, що хрещення омиває або прощає гріх, то навіщо, запитує Оріген, хрестити немовлят? З точки зору орігенівського богослов'я у немовлят немає гріха, який треба було б прощати. Оріген, особливо в коментарі на Євангеліє від Матвія (Мт. 18: 2-4), показує малих дітей як чистих, спокійних та незлобивих, здатних миттєво змінюватися і сміятися з тими, хто їх образив і налякав. У Орігена мова не йде про первородний гріх, як про певну зіпсованість, яка передається у спадок від Адама всім людям. Таке уявлення з'явилося значно пізніше і в основному на території латиномовного Заходу². Але тим не менш, у вченні Орігена міститься зародження цієї концепції. Проте він вводить нове, незвичне уявлення про «плями гріха», яке пов'язане з перебуванням у людській плоті.

Він засновує цю ідею на церемоніальних діях, описаних у Старому Заповіті, які вимагали омовіння і ритуального очищення, особливо пов'язаних з пологами, і показує, що навіть хрещення Ісуса було омовінням як позбуття «плям гріха», яке виникає не від самого факту гріха, а від того, що дух входить в нечисту матеріальну плоть. Цей чіткий платонічний поділ грішної плоті та безгрішного Духа, на наш погляд, був пов'язаний з його ідеєю про передіснування духів і їх входженням у матерію або, як вважає Д. Ф. Райт, з орігенівським уявленням про докосмічний гріх кожної душі. У всякому разі, Оріген пояснює: «...закон велить приносити в жертву за новонароджену дитини горлицю або двох молодих голубів: одного – за гріх, іншого – в жертву цілопалення (Лев. 12: 8). За який же гріх приноситься в жертву перший голуб? Хіба могло

¹ Слід зауважити, що Оріген нічим не підтверджує свою заяву про хрещення немовлят як про апостольську практику.

² Вважається, що першим доктрину первородного гріха чітко сформулював Августин у V ст..

згрішити немовля, яке щойно вийшло з утроби? І все ж у нього є гріх, за який приносять приношення, і через який заперечується, що хтось є чистий, навіть якщо його життя буде тривати один день (Йов. 14:4-5)» [27, с. 367]. Далі Оріген пояснює, що «ті, кому були довірені божественні таємниці³, знали, що всі несуть на собі справжні плями гріха, які повинні бути змиті водою і Духом. Тому і тіло називається тілом гріха. Не тому, що душа, вміщена в інше тіло, згрішила (як вважають деякі з тих, хто вірить у переселення душ з одних тіл в інші), але по тій самій причині, що вона створена в гріховному, смертному, але й смиренному тілі» [6].

Крім водного хрещення, Оріген надає великого значення хрещенню Духом і хрещенню вогнем. Взагалі, хрещення вогнем, яке Оріген бачить в есхатологічній перспективі, цікавить його, напевно, більше, ніж будь-яке інше хрещення. У коментарях на євангельські тексти його висловлювання про зв'язок різних хрещень між собою не особливо стійкі. З одного боку, він вважає, що навіть віруючі повинні пройти есхатологічне хрещення вогнем: «Якщо хтось захоче перейти в рай після відходу з цього життя, і він потребує очищення, Христос хрестить його в цій річці [вогнем] і відправить його туди, куди він жадає. Але той, хто не має знаку більш ранніх хрещень, не буде хрещений Христом у вогненній лазні. Адже слід хреститися спочатку в "воді і Дусі". Потім, коли він підійде до вогненної річки, він може показати, що зберіг хрещення у воді і Дусі» [26, с. 103-104]. Але з іншого боку, Оріген вказує: «Якщо ти святий, ти будеш хрещений Святим Духом. Якщо ти грішник, ти будеш занурений у вогонь. Одне і те ж хрещення перетвориться в осуд і вогонь для недостойних і для грішників; але для тих, хто святий і звернений до Господа з повною вірою, буде дарована благодать Святого Духа і порятунок» [26, с. 110].

Отже, Оріген абсолютно однозначно сприймає хрещення в сакраментальній перспективі, пов'язуючи його з очищенням від гріха, але для нього хрещення несе спасительну дію, якщо неофіт попередньо відмовився від гріха, покаюся і готовий зодягнутися в Христа. Це дуже схоже на розуміння хрещення як фінальної точки християнської ініціації. Однак, можливо, Оріген перший, хто намагається богословськи осмислити можливість дитячого хрещення, як вже існуючої практики екстремального хрещення, вводячи поняття «плями гріха». При цьому зрозуміло, що дитяче хрещення не є для нього нормою церковного життя, а лише можливим винятком.

Іполит Римський і Апостольське Передання. Велике значення для розуміння хрещення в ранній церкві має документ, який має назву «Апостольське Передання», який, як вважають деякі фахівці [9, с. 280], належить перу Іполита Римського, одного з римських пресвітерів або

³ Мова йде про Апостолів.

єпископів III ст., життя якого закінчилося мучеництвом⁴. Його критичну реконструкцію зробили Григорій Дікс і Бернард Ботте [14]. Багато сучасних дослідників заперечують авторство Іполита і вважають Апостольське Передання зібранням різних текстів, що відносяться до середини II ст. і не пізніше початку IV ст.⁵. Для нашого дослідження важливо, що це документ відображає ситуацію, пов'язану з хрещенням, що відноситься головним чином до другої половини III ст.

Текст Апостольського Передання не є богословським документом. У ньому в основному описуються процедурні питання, пов'язані з церковними обрядами, тому його можна назвати мануалом з церковної сакраментології в контексті літургії. Водному хрещенню в ньому приділяється досить багато уваги (15-21 розділи) і дається докладна настанова про підготовку до хрещення (15-20 розділи). Великій 21 розділ присвячений процедурі самого хрещення.

Підготовка до хрещення вражає своєю обережністю і ретельністю. Вона могла тривати до 3-х років і полягала не тільки в лекційній формі передачі інформації за основними доктринами і нормам християнського вчення та життя, а й вимагала випробування серйозності намірів катехумена та своєрідного іспиту. Текст рекомендує досліджувати життя кожного, хто готується до хрещення: «...чи жили вони чесно, поки були катехуменами, чи шанували вдів, чи відвідували вони хворих, чи здійснювали добрі справи? І коли ті, які привели їх, засвідчать про кожного: "Він робив саме так", то нехай слухають Євангеліє» [9, с. 288]. Хрещення слід було здійснювати в неділю, але підготовка до нього починалася заздалегідь: у п'ятницю катехумени омивалися, а в суботу збиралися разом і проводили в пості та молитві з єпископом увесь день і всю ніч на неділю, читаючи і повчаючись з Писання. Саме хрещення відбувалося раннім недільним ранком (зі співом перших півнів).

Текст докладно описує всі процедури екзорцизму, зречення від сатани і помазання елеєм, які повинні були здійснювати служителі під час хрещення, зосереджує увагу на якості води, рекомендуючи використовувати (як і в «Дідахе») проточну воду, але допускає будь-яку іншу, а також вказує, що хреститель повинен зануритися у воду разом з охрещуваним. Всі ці правила однозначно свідчать про суворі фільтри, які повинні були не допустити до християнської громади недостатньо посвячених людей або тих, хто хотів приєднатися з меркантильних міркувань або випадково і несвідомо. Але разом з тим, у 21 розділі міститься вказівка, яка, на перший погляд, суперечить такої суворості

⁴ Православна енциклопедія зазначає: «Оригінальний текст А. п. невідомий. Пошуки твору, який називався б «А. п.», почалися з часу виявлення у 1551 р. в Римі при ц. св. Лаврентія на Тибуртинській дорозі статуї якогось єпископа, на підставі якої були вигравіровані великодні таблиці і назви творів, що належать свщч. Іполита Римського († 235 – ?)» [8, с. 125-128].

⁵ Детальніше дискусію з приводу авторства і датування Апостольської традиції див. в четвертому параграфі «Нові підходи» [15].

практиці і безперечно вказує на хрещення в дитячому віці. В Апостольському Переданні вказується: «Зодягніться в одяг і в першу чергу хрестіть дітей. Всі ті, які можуть говорити про себе, нехай говорять. За тих же, які не можуть говорити про себе, нехай говорять їхні батьки або хто-небудь з їх родичів. Потім хрестіть чоловіків, і, нарешті, жінок, після того, як всі вони розплетуть своє волосся та знімуть золоті і срібні прикраси, наявні на них, і нехай ніхто не бере з собою при входженні у воду сторонньої речі» [9, с. 288-289].

Вказівка на хрещення дітей навряд чи може суперечити загальним суворим правилам входження в громаду. Діти звичайно не могли пройти весь трирічний курс катехізації, кілька випробувань і продемонструвати знання догматики. Як же в такому разі пояснити згадку про можливість дитячого хрещення у цьому тексті? Чому для них робиться виняток із такої суворої практики, навіть якщо це діти віруючих батьків, які можуть отримати катехізаторську підготовку пізніше? Якщо прийом в помісну громаду відбувається через хрещення, то чи можуть діти стати членами настільки перфекціоністської і сепаратистської спільноти? С. МакКініон (McKinion S. A.) допускає, що це пізніша вставка, що відноситься до другої половини IV ст. [24, с. 169-170]. Це на наш погляд, цілком можливо, з огляду на опису хрещального символу віри, явно більш пізнього періоду. Д. Ф. Райт (Wright D. F.) припускає, що хрещення дітей згодом поширювалося на ще більш юний вік, що і призвело, на його думку, до хрещення немовлят [29, с. 1-23]. Дітьми зазвичай вважалися особи до підліткового віку – 12-13 років, тому цілком ймовірно, що тут говориться про хрещення дітей (можливо, їх батьки були віруючими), здатних відповідати за свої вчинки і який вже вийшли з дитячого або молодшого дитячого віку. Однак, більш правдоподібним виглядає інше пояснення, яке відстоює Е. Фергюсон. Він вважає, що дитяче хрещення, про яке тут йде мова, сформувався з екстремального хрещення в передсмертних ситуаціях. Якщо виходити з цієї точки зору, то зауваження в Апостольських Переданнях про хрещення дітей, які не можуть говорити за себе, вказує на ті випадки, коли до хрещення допускали дітей, які перебувають у небезпечній хворобі з загрозою смерті, як це видно з епітафій на дитячих надгробках цього періоду.

Про богослов'я хрещення в Апостольському Переданні говорити важко, але все ж можна відзначити кілька важливих моментів. По-перше, як майже у всіх творах II-III ст. у досліджуваному документі водне хрещення асоціюється з омиттям гріха. Це видно з зауваження з приводу тих катехуменів, які можуть бути схоплені і замучені за сповідання християнства. «Якщо ж йому було заподіяно насильство і він був замучений, коли його гріхи не були ще відпущені, то він буде виправданий. Бо він прийняв хрещення своєю кров'ю» [29, с. 288]. З цього тексту випливає розуміння того, що до прийняття хрещення гріхи

наверненому ще не прощені. Також важливо відзначити поєднання водного хрещення з хрещенням Духом Святим, що впливає з молитви єпископа над тими, хто вийшов з води: «Єпископ же, покладаючи руку на них, нехай виголошує, кажучи: "Господи Боже, що вчинив цих гідними відпущення гріхів через омовіння відродження (зроби їх гідними натхнення) Духа Святого, зішли на них Свою благодать, щоб вони служили Тобі згідно Твоєї волі"» [29, с. 289].

По-друге, у тексті явно видно поєднання віри охрещуваного з самим актом хрещення. Це видно з опису процедури занурення його у воду. «Коли охрещуваний увійде у воду, то той, хто здійснює хрещення, нехай покладе на нього руку, кажучи так: "Чи віруєш ти в Бога Отця Всемогутнього?"

І той, хто хрещасться, нехай каже: "Вірую".

І в той же час той, що має руку на голові його, нехай занурює його один раз. І після цього нехай він говорить:

"Чи віруєш ти в Ісуса Христа, Сина Божого, народженого від Духа Святого і від Діви Марії, що був розп'ятий за Понтія Пілата і помер (і похований) і воскрес у третій день живим із мертвих, і вознісся на небеса, і що сидить праворуч Отця, і знову прийде судити живих і мертвих?"

І коли він відповість: "Вірую", то нехай занурює його вдруге.

І нехай знову скаже: "Чи віруєш ти в Духа Святого і у Святу Церкву і у воскресіння плоті?"

І охрещуваний нехай говорить: "Вірую". І тоді нехай занурює його в третій раз» [29, с. 289].

З тексту зрозуміло, що від охрещуваного очікується усвідомлене сповідання віри. Це сповідання відбувається безпосередньо в момент водного хрещення, що вказує на тісний зв'язок між цими двома поняттями. Така процедура ще раз підкреслює усвідомлення хрещення і його розуміння, як сповідання віри в Ісуса Христа, тобто здійснення в ім'я Христа. Однак, зміст символу віри, який вимовляється під час хрещення, явно вказує на пізній характер Апостольського Передання. Воно побудоване на тринітарному богослов'ї і безсумнівно відображає дискусії про Трійцю, які були характерні для кінця III – початку IV ст.. Цікаво також відзначити парний, іноді дослівний зв'язок цього тексту з константинопольським (Нікео-царгородським) символом віри, який офіційно з'явився тільки в 381 р., хоча, безумовно, його окремі формулювання були відомі і раніше. Хрещальний текст Апостольського Передання не збігається з Нікейським символом, прийнятому в 325 р. на Першому Вселенському соборі, що підтримує версію Марсела Metzgera (Metzger M.) про відсутність єдиного автора цього документу і формування його з усного переказу (living literature) [25, с. 29-49]. У такому разі зрозуміло, чому в цей документ внесено пізні фрагменти, що відносяться до середини IV ст.. Про це ж говорить триразове занурення охрещуваного у воду, про яке немає згадок у перші два століття.

Таким чином, Апостольське Передання, яке пов'язане з ім'ям Іполита Римського та яке виглядає як компіляція поглядів III – початку IV ст., наочно показує розуміння водного хрещення в цей період. Як і у інших авторів цього часу, у Іполита чітко простежується зв'язок водного хрещення з прощенням гріхів, але при цьому підкреслюється важливість нерозривного процесу перетворення грішника в християнина. Це проявляється у вимозі покаяння з демонстрацією його плодів у вигляді оновленого життя і відмови від гріховних проявів, що перевіряється в ході тривалої і ретельної катехизаційної підготовки. Це видно з процесу формування віри як світоглядної переконаності в ході катехизаторських бесід і випробувань та сповідання символу віри в момент хрещення. У той же час, текст говорить про можливість хрещення дітей, що може бути витлумачено, як екстремальне хрещення, а не регулярна практика.

Водне хрещення в працях Тертуліана (бл. 155 – після 220). Цього богослова прийнято називати батьком латинського богослов'я в тому ж сенсі, що і Орігена – грецького. Він дійсно систематизував і сформулював західне богослов'я, хоча, як і Оріген, офіційно є богословом, вилученим з церковної спільноти. Його трактати мали визначальний вплив на християнство у цій частині світу. Перу Тертуліана належить досить багато творів, з яких збереглося більше 30. Література, присвячена цьому богослову, справді багаточисленна. Багато з його трактатів перекладені на російську мову, і він ґрунтовно вивчався у Київській духовній академії за часів Російської імперії.

Його погляди на хрещення систематично викладені у найважливішому для нашої теми трактаті *De baptismo* (Про хрещення) [10], який написаний, вочевидь, на початку III ст.. Як і більшість праць Тертуліана, «Про хрещення» є по суті апологетичним твором, спрямованим, як вказує автор у вступі, головним чином проти каїнітів⁶ для затвердження новонавернених. Головна мета Тертуліана – довести, що водне хрещення має духовний зміст, незважаючи на видиму простоту і матеріальну оболонку, та веде до рятівного результату. Свої докази він будує на підставі численних образів у Святому Письмі, які показують воду і омивання як видимий знак духовної реальності: «...будь-яка вода, завдяки перевагам свого походження, отримує таїнство освячення, як тільки призивається Бог» [10]. А про воду хрещення він заявляє у першому рядку свого трактату: «Життєдайне таїнство нашої води (*De Sacramento aquae nostrae*) бо, змивши нею гріхи вчорашньої сліпоти, ми звільняємося для життя вічного!» [10]. Тобто Таїнство (сакрамент) – перше та центральне слово з якого починається його твір.

⁶ За свідченням Іринея Ліонського «Каїнова єресь», про яку пише Тертуліан, – це гностична група, близька до вчення валентиніанців. Вони заперечували необхідність водного хрещення, сприймаючи його духовно.

Головна теза, яку захищає Тертулліан, – водне хрещення це є дія, яка необхідна для очищення від гріха. Він пише: «...бо ми занурюємося у воду, але результат – духовний, тому що ми звільняємося від гріхів» [10]. Ця ідея проходить через увесь текст трактату. Тертулліан, у звичайній для нього різкій формі, відкидає всі інші уявлення, посилаючись на свою інтерпретацію слів Ісуса, як на єдино істинну. «Але так як визначено, що нікому не досягти спасіння без хрещення (найбільшою мірою це виявляється з вислову Господа, який говорить: Якщо хто не народиться з води, не матиме життя (пор. Ів. 3:5), – то з'являються дріб'язкові, взагалі легковажні міркування» [10]. Особливо яскраво показує Тертулліан хрещення як печатку, яка свідчить про спасіння, про відпущення гріхів і звільнення від смерті в критиці маркіонівського бога в його іншому творі «Проти Маркіона» [12].

Говорячи про процедурні питання, зокрема про день хрещення, Тертулліан насамперед підкреслює зв'язок хрещення з двома головними святами раннього християнства – Великоднем і П'ятидесятницею. Він не просто вказує бажані дні хрещення, хоча допускає хрещення в будь-який день, але дає богословське обґрунтування великоднього хрещення, яке пов'язане зі смертю і воскресінням Христа, або хрещення в день зішестя Святого Духа, в який «була оголошена благодать Святого Духа, і закладена надія на пришестя Господа» [10]. Тертулліан вважає, що дієвість хрещення закладена Христовими «...пристрастями і воскресінням. Бо ні смерть наша не могла бути знищена нічим, крім страждання Господа, ні життя відновлене без Його Воскресіння» [10]. Таким чином, в свідомості Тертулліана постійно присутня рефлексія на слова Павла з 6 розділу Послання до Римлян, що пов'язують смерть і воскресіння Христа зі смертю для гріха у християн та повстанням до нового життя, яке знаменується хрещенням.

Для Тертулліана дуже важливим є свідоме ставлення до хрещення. Вважаючи хрещення сакраментом, він, тим не менш, не надає йому магичної дії *ex opere operato*. Тому всю 18 главу свого трактату він присвятив темі неспішності в допущенні до хрещення і ретельної підготовки до нього. Розуміння сакраментальності води хрещення не означає, що потрібний результат станеться автоматично, тільки від правильного здійснення самої дії. Іншими словами, розуміння сутності і дії самого сакраменту у Тертулліана абсолютно відрізняється від того, як сприймають цю дію сьогодні, частіше за все не пов'язуючи її з підготовкою, з вірою і покайням учасника. Тертулліан включає в підготовку кандидата до хрещення духовні приготування: «Тим, хто збирається хреститися, потрібно до цього приготуватися частими молитвами, постом, колінопреклонінням, бдінням і сповіданням всіх минулих своїх гріхів» [10]. Також перед хрещенням Тертулліан вважає обов'язковим свідоме зречення від сатани і його справ, як це докладно

описується і в Апостольському Переданні. Не зважаючи на зовнішній сакраменталізм, який підкреслював у Тертулліана ще Адольф Гарнак, він все ж наполягає на свідомому хрещенні (крехохрещення), а не на хрещенні за вірою батьків або хрещених батьків (педохрещення).

Дискутуючи з тими, хто стверджує, що для спасіння достатньо лише віри, а хрещення необов'язкове⁷, африканський апологет підкреслює, що на відміну від Авраама, за часів Нового Завіту «...як тільки віра зроста, звернувшись на Його Різдво, Пристрасті і Воскресіння, то і таїнство отримало розширення – печатку хрещення, свого роду одяг віри, яка до того була голою, а тепер вже не може існувати без виконання закону» [10]. Тобто для нього віра і хрещення за часів Нового Завіту існують нероздільно, що показує його повне відкидання автоматизму відносно дії води хрещення. Тертулліан вживає щодо хрещення дуже яскравий образ: «хрещення – це одяг віри». Це означає, що ефект від хрещення з'являється не сам по собі, від правильності дії, а від віри приймаючого. Тому він продовжує: «Таким чином, з тих пір всі віруючі стали хреститися. Тоді і Павло, як тільки увірував, був хрещений. Ось це і наказав йому Господь при покаранні осліпленням: Повстань і йди в Дамаск, там тобі буде явлено, що тобі потрібно буде зробити (пор. Дії 9:6), – тобто хреститися. Тільки цього одного йому не вистачало. Всього іншого він уже навчився і вірив, що Назарянин є Господь, Син Божий»[10]. Тертулліан наводить приклад Апостола Павла як зразок того, що спочатку повинна бути віра, а потім вона ніби зодягається, виражається в хрещенні. Віра у Тертулліана пов'язана також з покаяттям. Як показано в 11 розділі його трактату, покаяття, яке проповідував Іван Хреститель і яке він підтверджував хрещенням, було попереднім кроком «до відпущення гріхів і освячення у Христі... Адже якщо покаяття передує, то відпущення йде за ним» »[10].

Такий тісний зв'язок покаяття, віри і хрещення для відпущення гріхів, робить зрозумілим хід сакраментального мислення Тертулліана. Він відстоював важливість хрещення і робив такий великий акцент на ньому не тому, що виділяв його з цілісного феномену спасіння, а для того, щоб затвердити його, дискутуючи з тими, хто взагалі відкидав хрещення або мінімізував його значення. Саме цілісність сприйняття процесу спасіння пояснює, чому Тертулліан критикує дитяче хрещення та рекомендує відкладати його до часу повного усвідомлення. У цьому ж світлі стають зрозумілими його рекомендації незаміжнім або тим, хто не визначився у житті, не поспішати з хрещенням.

За Тертулліаном хрещення повинно бути абсолютно зрілим і свідомим рішенням. З приводу хрещення тих, хто ще не може прийняти свідоме рішення, він пише: «Тому, з огляду на особливості, характер і навіть вік кожної особистості, корисніше не поспішати з хрещенням, особливо маленьких дітей. Навіщо ж, якщо в цьому немає такої вже

⁷ Очевидно, з представниками кайнової ересі, про яку Тертулліан згадує на початку свого трактату.

потреби, наражати на небезпеку хресних батьків (sponsors⁸), які і самі можуть не виконати своїх обіцянок, будучи смертними, або можуть бути обмануті проявом поганих схильностей своїх хрещених батьків?» [10]. Іntenція його настанови абсолютно зрозуміла. Тертулліан знає про випадки хрещення неповнолітніх, але не схвалює цю практику через свою богословську позицію, яка вважає хрещення повним і абсолютним розривом зі старим життям і початком нового, святого життя. Він вважає, що віра перед хрещенням повинна зміцнитися і змужніти, тому не рекомендує надавати хрещення не лише малолітнім дітям, а й «неодруженим, схильним до спокус» і молодим вдовам. «Якби усвідомили всю вагомість хрещення, то швидше за все побоювалися б поспішності, ніж зволікання: непорочна віра не тривожиться за своє спасіння» [10].

Його слова про те, що віра не тривожиться про спасіння, явно вказують на поширене в перші століття християнства розуміння, що спасіння можливо і без водного хрещення. Особливо це підкреслювалося в так званому «хрещенні кров'ю». Тертулліан навіть присвятив невелику главу свого трактату цьому хрещенню, називаючи його другим хрещенням, але не в сенсі додаткового, а в сенсі такого, що замінює водне хрещення: «Це і є хрещення, яке замінює навіть не прийняту купіль і повертає втрачену» [10]. Таким чином, сакраментальне розуміння хрещення не приводило Тертулліана до розуміння абсолютної його необхідності.

Також треба відзначити, що важливість хрещення приводила Тертулліана до його ригористичних уявлень про життя після хрещення. Він був настільки вимогливий до святості нового життя у Христі, що зустрівся з серйозною богословською проблемою: якщо хрещення омиває гріхи і вводить в святе життя, то як бути з тими, хто згрішив після хрещення? Вирішуючи це питання в домонтаністський період Тертулліан написав трактат «De poenitentia» (Про покаяння). Він був написаний практично в той же час, що і трактат «De baptismo». Немов би продовжуючи міркувати про життя після хрещення, у творі «Про покаяння» він допустив можливість повторного очищення гріхів, але через спеціальну процедуру. «Ця дія, що частіше виражається і позначається грецьким словом, є публічним сповіданням (exomologesis), в якому ми сповідуємо Богу свої гріхи, – сповідуємо не тому, що Він їх не знає, але оскільки сповіданням готується прощення, зі сповідання народжується покаяння, а покаянням умилюється Бог» [11, с. 9]. Ексомологесис (публічна сповідь) передбачала розповідь про свої злочини і молитву про прощення перед пресвітерами церкви в веретищному убранні, з попелом на голові, забруднивши тіло нечистотами, в строгому,

⁸ У латинському тексті відсутні вказівки про хрещених батьків. Там стоїть слово «спонсор» (si non tam necesse est, sponsore etiam periculo ingeri). Це поняття може вказувати на свідків, які підтверджують праведне життя кандидата на хрещення, як про це пише Етерія Аквітанська та Іполит Римський.

тривалому пості і в безперервній молитві печалі. Але приблизно через 10 років він написав трактат «De Pudicitia» (Про скромність), де змінив свою думку і в цьому трактаті він засуджував не тільки римського первосвященика (можливо папу римського) за прощення грішника після хрещення, а й різко критикував «Пастиря» Єрми за його визнання можливості другого покаяння. До такого повного відкидання можливості омиття гріха, вчиненого після хрещення, повинна була неминуче привести перфекціоністська доктрина про входження в справжнє святе життя дією водного хрещення.

Таким чином, погляди Тертулліана на водне хрещення, хоча і не є типовими для III ст., і без сумніву, більш ригористичні, ніж погляди більшості, все ж відображають ситуацію, яка існувала в певній частині раннього християнства. Важливо підкреслити два, здавалося б протилежних розуміння, що впливають з аналізу творчості африканського апологета. З одного боку, безсумнівною є його сакраменталістська інтерпретація водного хрещення. Вода володіє оживляючою силою, якщо через неї діє Бог. Без присутності цієї духовної сили вода сама по собі такою дією не володіє. З іншого боку, сакрамент хрещення за Тертулліаном має силу лише в тому випадку, якщо кандидат має віру, покався і всебічно підготувався до водного хрещення. Таким чином, хрещення в творчості Тертулліана це те, що сучасні богослови називають «хрещення-ініціація» – цілісний процес спасіння. Воно вказує на зв'язок духовної і матеріальної субстанції.

Кипріян (бл. 200 – 258) про водне хрещення. Цей видатний церковний діяч, який став карфагенським єпископом приблизно через 50 років після написання туртулліанівського трактату «Про хрещення», був духовним спадкоємцем Тертулліана і, за свідченням Ієроніма, щодня читав твори свого наставника. Він не був богословом у повному сенсі цього слова, а писав про хрещення з церковно-пасторських позицій. В основному він боровся з церковними розколами свого часу і тому користувався не мовою філософії, зверненої до язичників або гностиків, а церковною мовою, зрозумілою для служителів його часу. Але за простими і практичними висловлюваннями безсумнівно стояла певна богословська система, тим більше, що за освітою він був юристом.

Головна проблема, з якою зіткнувся Кипріян після обрання на єпископську кафедру, була пов'язана з гонінням Деція (250 р.), під час якого з'явилося багато відступників, які вчинили язичницьке жертвоприношення. Після закінчення гоніння вони поверталися до церкви, але питання їх прийому викликало серйозні розбіжності: хто може приймати рішення про прийом і як це робити? Друге серйозне церковно-політичне питання було пов'язане з прийомом у громади тих християн, які прийняли хрещення у еретиків або розкольників. З цього приводу у Кипріяна почався серйозний конфлікт з папою римським Стефаном (бл.

257 р.), який вважав дійсним хрещення у так званих «єретиків». Кипріян категорично це заперечував.

Це, здавалося б чисто практичне питання, торкалося розуміння самої суті хрещення. У листі №57⁹ до Януарія та інших римських служителів Кипріян, що головував на зборах карфагенських єпископів, пише: «...ніхто не може бути хрещений на стороні, поза Церквою, тому що в святій Церкві встановлено одне хрещення ... погоджуватися на те, що у єретиків і розкольників є хрещення, значить схвалювати їх хрещення, так що тут не може бути одна частина незначна, а інша сильна. Хто міг хрестити, той міг дати і Святого Духа. Якщо ж не може дати Святого Духа, тому що, перебуваючи поза Церквою, не перебуває з Духом Святим, то не може і хрестити того, хто приходить» [3]. У цій дискусії можна побачити два рівні міркувань. Перший має на увазі, що хрещення очищає гріх, дає життя, прощення і Дух Святий. Другий – все це можливо тільки в істинній кафоличній церкві. Головний предмет дискусії пов'язаний, звичайно, з другим аспектом. «Коли ми говоримо: "Чи віриш в життя вічне і в відпущення гріхів через святу Церкву?", то розуміємо, що відпущення гріхів може бути даровано лише в Церкві і що гріхи не можуть бути залишені (прощені) у єретиків, у яких немає Церкви» [3]. Тобто для Кипріяна важливий не сам факт, що хрещення пов'язано з відпущенням гріхів, на чому так сильно наполягав Тертулліан, але новий, дуже сильний акцент – всі благословення від хрещення можуть відбуватися тільки в Церкві. Саме тому він наполягає на перехрещенні всіх, хто приходить до церкви, не визнаючи минулого хрещення, а приймаючи своє як єдине правильне. «Ми, єпископи Африки і Нумідії, в числі сімдесяти одного, загальною думкою нашим затвердили знову, те ж саме, постановляючи, що хрещення є одне, яке встановлено в кафоличній Церкві, і що через це ми повинні не перехрещувати, а хрестити всякого, хто приходить омитися від підробленої і нечестивої води і освятитися істиною води спасаючої» [3].

Однак, проблема в тому, що Кипріян не наводить ніяких богословсько-логічних аргументів, щоб визначити – де межі Церкви, хто належить до Церкви, а хто поза нею. Навіть той аргумент, який зазвичай наводять в історичних церквах, що спадкоємність апостольського рукопокладення визначає істинність церкви, не завжди виявляється ефективним. Противник Кипріяна – Новаціан – був правильно рукопокладений єпископами, які мали апостольську спадкоємність, і свою групу Новаціан вважав єдиною істинною церквою. Аргумент «більшості» також не витримує критики, тому що в період аріанських суперечок більшість єпископів дотримувалися аріанства, що пізніше було розцінено як ересь. Як пише І. Мейєндорф, і імператор Костянтин був хрещений

⁹ Всі цитати з текстів Кипріяна наводяться за виданням Кипріян Карфагенський «Творіння» [3], яке представляє собою репринт видання «Життя і твори священномученика Кипріяна» [2].

аріанином Євсевієм Нікомідійським, і «отців-каппадокійців хрестили і висвячували єпископи, які формально приймали аріанські або напіваріанські символи віри» [5, с. 74]. Тому рішення собору карфагенських єпископів на чолі з Кипріяном про перехрещення єретиків і розкольників у майбутньому не було прийнято Церквою і застосовується тільки як ікономічне рішення (таке, що залежить від обставин і від контексту).

Відстоюючи дієвість хрещення тільки в своїй церковній групі, Кипріян зробив серйозний крок у наближенні поняття сакраменту до інструментально-магічного сприйняття. У листі до Доната він згадує: «...коли відроджуючі води омили плями колишнього мого життя і в очищене і виправдане серце пролилося небесне світло; коли, прийнявши Духа небесного, зробився я за другим народженням новою людиною: тоді дивним чином сумніви розв'язалися в упевненість» [3]. Думка про те, що сама вода має сакраментально-магічну дію простежується у багатьох посланнях Кипріяна. «Отже, вода повинна бути перш за все очищена і освячена священником, щоб при хрещенні вона могла омита гріхи людини охрещуваної» [3]. Прощення, освячення, дари Святого Духа і входження до церкви – все це можливо завдяки хрещенню. Однак, підкреслюючи глибоко інструментальну дію хрещення, Кипріян розуміє взаємозв'язок віри і хрещення та цілком усвідомлює, що не вода, а Божа благодать очищає людину. «Інакше омивається серце віруючого, інакше очищується розум людини через заслугу віри. У спасительних Таїнствах у разі крайньої необхідності, за щедрістю Божою, дарується від Господа віруючим все» [3]. Це Кипріян пише про тих, хто прийняли хрещення в хворобі або перед смертю, хто не могли справити повного занурення, прийнявши в таких випадках обливання або кроплення. Кипріян пише, що «омивається серце», «очищається розум», і все це відбувається «через заслугу віри» за «щедрістю Божою». Власне все християнське життя за Кипріяном починається після хрещення: «...ми просимо і молимо, щоб, освячені в хрещенні, ми і пробували такими, якими бути почали» [3]. Для Кипріяна необхідність хрещення заради спасіння визначає його ставлення до екстремального хрещення і до хрещення дітей.

З рішення карфагенського собору (ймовірно в 252 р.), в якому брало участь 66 єпископів, видно, що хрещення немовлят у середині III ст. стало звичайною практикою, що не викликало запитань і сумнівів. Хоча в той же час, Кипріян, говорячи про хрещення в своїх листах, згадує віру катехумена, катехізаційну підготовку, говорить про «хрещення кров'ю» тих, хто не встиг прийняти хрещення. Тобто в цей час широко практикувалося хрещення дорослих і було відомо хрещення немовлят. Чи була практика хрещення немовлят звичайною для християнських сімей? Відповісти непросто, але все ж таки можна сказати, що вона була швидше винятком, ніж правилом. Одним з аргументів на користь даного

твердження є те, що практично всі видатні отці Церкви, що народилися в християнських родинах (Августин, Василь Великий, Григорій Богослов, Іоанн Златоуст та ін.), приймали хрещення у свідомому віці. Як показують археологічні свідчення, практика дітохрещення і хрещення немовлят застосовувалася головним чином у критичних ситуаціях.

У листі до Фіда, який писав, що хрещення немовлят не можна здійснювати раніше восьмого дня, і пов'язував хрещення з старозавітним обрізанням, що за законом треба було здійснювати на 8-ий день, Кипріяні і всі учасники собору ясно висловили протест проти такої думки. Вони не протестували проти можливості хрестити немовлят, але підкреслювали, по-перше, відсутність прямого взаємозв'язку між обрізанням і хрещенням: «А що при іудейському плотському обрізанні спостерігаємо був восьмий день, то це є таїнство, подане раніше в тіні і в образі і потім виконане самою справою з приходом Христовим ... але цей образ скасований, коли потім прийшла істина і нам даровано обрізання духовне» [3]. Ідея Кипріяна і його єпископів у тому, що хрестити можна в будь-який день, навіть у перший або другий після народження. «Рішуче кожна людина має бути допущена до благодаті Христової ... тим більше не варто забороняти це немовляті, яке, ледь народившись, ні в чому не згрішило, а тільки, маючи походження з плоті від Адама, отримав заразу древньої смерті через саме народження і яке тим зручніше приступає до прийняття відпущення гріхів, що йому прощатимете не власні, а чужі гріхи» [3]. По-друге, не пов'язуючи хрещення зі старозавітним обрізанням, учасники собору ясно висловили своє sacramентально-інструментальне розуміння хрещення, яке здатне очистити гріх без віри охрещуваного. При цьому, їм довелося наслідувати ідею Орігена про «пляму гріха», яка з'являється у людини вже у результаті його народження у матері, в якій об'єктивно живе «зараза древньої смерті», щоб пояснити, про який гріх йдеться. Так вони ще поглибили цю думку і наблизили її до концепції первородного гріха, коли вирішили, що немовляті відпускаються «не власні, а чужі гріхи».

Застосовувалося дитяче хрещення широко або тільки в критичних чи в екстремальних ситуаціях, сьогодні сказати непросто. Так як цілком очевидно, що Фід не хотів надавати хрещення дитині раніше 8-го дня, а карфагенські служителі наполягали на такій можливості, то виникає питання – чому з'явилася необхідність хрестити немовля в перших кілька днів? Найбільш очевидним є відповідь, що виникла критична ситуація зі здоров'ям новонародженого, і батьки хотіли бути впевненими, що їх дитина успадкує Царство Боже. З огляду на дуже високу дитячу смертність у той час, така ситуація повинна була бути типовою. Ясно також, що не всі діти, які отримали екстремальне хрещення, йшли з життя. Деякі дійсно помирилися, а інші залишалися живі і так у громадах з'являлися діти, на яких поширювалися всі правила членів Церкви.

Зокрема, такі діти могли брати участь в євхаристії і бути покараними за участь в ідолослужіння, навіть якщо це відбувалося за наказом батьків. Кипріян побіжно згадує про такі випадки, суворо викриваючи відступників, які брали участь в язичницьких бенкетах: «Притому для досконалої повноти злочину навіть немовлята, принесені або залучені руками батьків, – малолітки, – і вони втратили те, що отримали незабаром після свого народження. Чи не скажуть вони, коли настане День Суду: "Ми не зробили нічого поганого, залишивши їжу і чашу Господню, ми не поспішали добровільно на язичницький бенкет"» [3]. Сучасному досліднику важко відмовитися від середньовічної історичної практики і власної конфесійної позиції в оцінці свідчень Кипріяна про дитяче хрещення і участь дітей в євхаристії, але з богословської точки зору можна зробити однозначний висновок: до середини III ст. на всій території Римської імперії (і на Сході, і на Заході) в християнських громадах утвердилося уявлення про те, що хрещення омиває (або прощає) гріхи, що з неминучістю призводило до все більш широкого розповсюдження дитячого хрещення.

Сучасний дослідник вчення Кипріяна – Рекс Батлер – робить наступні висновки щодо його поглядів на хрещення: «Наполегливе підкреслення того, що благодать спасіння дарується таїнством, відсунула сотеріологічний фокус з віри новонаверненого на супроводжуючі ритуали і в кінцевому рахунку, як у випадку з Кипріяном, на церковну організацію. Він наполягав на тому, що «церква одна» (Єр. 69.2.1) і тому тільки ті, хто хрещений в цій кафеолічній церкві, можуть отримати життя і освячення від води хрещення» [16, с. 23].

Висновок. Хрещальне богослов'я в перші три століття проходить кілька етапів свого становлення. У порівнянні з єрусалимським християнством апостольського часу поява громад в греко-римському суспільстві в період апостольських учнів, поставило керівництво церков перед необхідністю широкої і ретельної підготовки колишніх язичників до прийняття християнства. Також атмосфера частих гонінь і богословського сепаратизму змушувала проявляти обережність в прийомі нових членів. Ці та ряд інших факторів вели до поділу цілісного процесу навернення до християнства на його елементи, кожен з яких отримав відносно самостійне життя.

Особливо велика трансформація відбулася з водним хрещенням як видимим знаком процесу ініціації. Як правило, проголошення Євангелія і прийняття його вірою спочатку змінювало серця людей. Вони каюлися і проявляли щире бажання стати послідовниками Ісуса, але увійти в маргінальну і досить закриту громаду християн, в якій часто відчувався ще досить сильний вплив іудаїзму, було непросто. Для взаємної адаптації як неофітів, так і самих членів церковної спільноти, був потрібен час. Це призводило до того, що хрещення, яке повинно було, за вказівкою Ісуса,

стати нерозривною частиною процесу навчання, поступово відсувалося в часі від покаяння і прийняття Христа вірою. Тому хрещення, яке в апостольський період було хрещенням-ініціацією, і яке зовні відображало процес істинного навернення, стало надаватися зі значним зволіканням.

Очевидно, розвиток катехізаторської практики відноситься до II ст.. Ця практика включала в себе і навчання неофітів, і перевірку святості їхнього життя, яка проводилася за суто зовнішніми критеріями, зокрема за відсутністю грубих форм гріха. Хрещення в такому випадку ставало точкою входу в громаду і за аналогією з язичницькими містеріальними практиками, які приховано і несвідомо приходили з новонаверненими, набувало значення таїнства, що очищає гріх і підтверджує початок нового життя у Христі.

Трактати Юстина Філософа і Іриней Ліонського показують, що водне хрещення сприймалося в широкому сенсі як хрещення-ініціація, але саме з хрещенням пов'язували відпущення гріхів. Філософське обґрунтування хрещення, яке запропонували грецькі вчителі катехізаторських шкіл, ще більше розшарувало процес спасіння. І хоча в кінці II – на початку III ст. Климент Олександрійський та пізніше Оріген не відокремлювали хрещення від віри і покаяння, проте саме на хрещенні, як на спосіб позбавлення від гріхів, було зосереджено їх увагу. Це вело до ще більшої сакраменталізації акту хрещення, тим більше, що в III ст. християнство значно зросло кількісно, а також цьому періоду характерні досить тривалі періоди спокійного життя між гоніннями (по 20-40 років). Це дозволило сформувати стійку структуру, традицію життя і початки богослов'я. Йшов процес активної інституалізації християнства і одним з найбільш яскравим його проявів було зростання монархічного єпископату.

До середини III ст. такі шановані латинські богослови, як Тертулліан, Кипріяні і, можливо, Іполит Римський, вже зовсім однозначно говорять про розроблену процедуру підготовки до хрещення, і про саме хрещення як про спосіб позбутися гріха. І хоча в Апостольському Переданні та в роботах Тертулліана хрещення нерозривно пов'язане з вірою і покаянням, однак вже зустрічаються однозначні вказівки на випадки дитячого хрещення, які, вочевидь, відбувалися тільки в критичних випадках, пов'язаних з хворобою або передсмертною ситуацією. Про це також свідчать надгробні християнські епітафії цього періоду.

Перехід від Тертулліана до Кипріяна демонструє богословський зсув у розумінні водного хрещення. Як зазначає С. МакКініон: «У той час як Тертулліан підкреслював значення хрещення відносно минулих гріхів і менше говорить про майбутнє, Кипріяні цілком зосереджені на майбутньому житті віруючого, яке починається з хрещення. Для Тертулліана хрещення надавалося тому, хто кається в минулих гріхах; для Кипріяна хрещення відкриває переваги майбутнього життя, тому його можна надавати і немовляті» [24, с. 179].

У той час, як освічені лідери богослов'я досліджуваного нами періоду продовжували розглядати хрещення в його широкому плані як хрещення-ініціацію та бачити його як важливий елемент, що пов'язує віру і покаяння, в широких масах та в осередку служителів середньої ланки затвердилася думка про сакральну-інструментальну дію хрещення *per se*, що і призвело до формування ідеї «*ex opere operato*» (ефект від самої дії). Все це наслідком мало поширення хрещення немовлят. Однак механізми процесу переходу від екстремального хрещення до загальної практики дитячого хрещення потребують додаткового вивчення сучасними богословами.

Список використаних джерел

1. Афанасьев Н. Вступление в Церковь. – М. : Паломникъ, 1993.
2. Жизнь и творения священномученика Киприана [Пер. Д. А. Подгурского]. – Ч. 1, 2. – К., 1891.
3. Карфагенский Киприан. Творения / Киприан Карфагенский. – Режим доступа: <https://predanie.ru/kiprian-karfagenskiy-svyaschennomuchenik/book/67549-tvoreniya/>.
4. Катанский А. Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей церкви до оригена включительно: историко-догматическое исследование. – Тип. Ог Елеонского, 1877.
5. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие / Иоанн Мейендорф. – К. : Храм прп. Агапита Печерского, 2002.
6. Ориген. Комментарии на Послание к Римлянам / Ориген. – Режим доступа : https://ekzeget.ru/glava_tolk.php?kn=rим&gl=6&tolk=%CE%F0%E8%E3%E5%ED.
7. Ориген. Против Цельса / Ориген. – Режим доступа : http://azbyka.ru/otechnik/Origen/protiv_celsa/3
8. Православная энциклопедия. Том III: «Анфимий Афанасий». – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. – 752 с. – Режим доступа : <http://www.pravenc.ru/text/75758.html>.
9. Римский Ипполит. Апостольское предание [пер. Петр Бубуруза] / Ипполит Римский // Богословские труды. – № 5. – 1970.
10. Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. Избранные сочинения / Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. – Режим доступа : <https://unotices.com/book.php?id=134282>
11. Тертуллиан. О покаянии / Тертуллиан. – Режим доступа : http://www.tertullian.org/russian/de_poenitentia_rus.htm.
12. Тертуллиан. Против Маркиона / Тертуллиан. – Режим доступа : <https://azbyka.ru/otechnik/Tertullian/protiv-markiona-v-pjati-knigakh/1>.
13. Шмеман А. Водой и Духом. О таинстве крещения. – М.: Паломникъ, 2001.
14. Botte B. La Tradition Apostolique / B. Botte. – Éditions du Cerf, 1946.
15. Bradshaw P. F. et al. The Apostolic Tradition: A Commentary / P. F. Bradshaw. – Augsburg Fortress Publishers, 2002.
16. Butler R. Sacramentum: Baptismal Practice and Theology of Tertullian and Cyprian / R. Butler // The Journal for Baptist Theology and Ministry. – Vol. 1. – No. 6. – 2009.
17. Crouzel H. Origen : The Life and Thought of the First Great Theologian / H. Crouzel. – Trans. AS Worrall, Edinburgh : T & T Clark, 1989.
18. Diehl E., Moreau J., Marrou H. I. Inscriptiones Latinae Christianae Veteres / E. Diehl, J. Moreau, H. I. Marrou. – Vol. 1. – Apud Weidmannos, 1967. – Режим доступа : <http://drc.ohiolink.edu/handle/2374.OX/170465>.
19. Dix G., Chadwick H. The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, Bishop and Martyr / G. Dix, H. Chadwick– Routledge, 1968.
20. Ferguson E. Baptism According to Origen / E. Ferguson // The Evangelical Quarterly. –

Vol. 78. – No. 2. – 2006.

21. Ferguson E. Baptism in the Early Church : History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries / E. Ferguson. – Wm. B. Eerdmans Publishing, 2009.

22. Heiser L. Die Taufe in Der Orthodoxen Kirche : Geschichte, Spendung Und Symbolik Nach Der Lehre Der Väter / L. Heiser. – Vol. 25. – Paulinus-Verlag, 1987.

23. Johnson M. E. The Rites of Christian Initiation : Their Evolution and Interpretation / M. E. Johnson. – Liturgical Press, 2007.

24. McKinion S. A. Baptism in the Patristic Writings / S. A. McKinion // Believer's Baptism: Sign of the New Covenant in Christ, 2006.

25. Metzger M. La Théologie Des Constitutions Apostoliques Par Clément / M. Metzger // Revue Des Sciences Religieuses. – Vol. 57. – No. 1. – 1983.

26. Origen. Homilies on Luke, ed. Joseph Lienhard / Origen // Fathers of the Church Series. – Catholic University of America Press, 1996.

27. Scheck T. P. Origen : Commentary on the Epistle to the Romans / T. P. Scheck // Fathers of the Church, 2000.

28. Wall W. The History of Infant Baptism / W. Wall. – 2 Vols. – London: For R. Bonwick et Al, 1720.

29. Wright D. F. The Origins of Infant Baptism – Child Believers' Baptism? / D. F. Wright // Scottish Journal of Theology. – Vol. 40. – No. 1. – 1987.

УДК 272

Присухін Сергій. Принцип субсидіарності: уроки соціального вчительства Католицької Церкви

Анотація. У статті проаналізовані досягнення Соціального Вчительства Католицької Церкви, репрезентовані працями Лева XIII, Пія XI, Пія XII, Івана Павла II, що розкривають змістовні характеристики поняття «принцип субсидіарності», його роль і значення в системі християнських цінностей. Принцип субсидіарності робить можливими такі взаємовідносини в соціальному житті, коли спільнота вищого порядку не втручається у внутрішнє життя спільноти нижчого порядку, перебираючи на себе належні тій функції; заради спільного добра, спільного блага вона надає їй у разі потреби підтримку й допомогу, узгоджуючи у такий спосіб її взаємодію з іншими соціальними структурами. Принцип субсидіарності скеровує соціальну практику на утвердження спільного блага в людському співтоваристві. Поширення і застосування принципу субсидіарності протистоїть небезпеці «одержавлення» суспільства та найзагрозливіших проявів колективізму, обмежує абсолютизацію влади, бюрократизацію державних і соціокультурних структур, стає одним із гарантів дотримання прав і свобод громадян своєї країни.

Ключові слова: соціальне вчення Католицької Церкви, принцип субсидіарності, спільне благо, свобода і гідність людини як особи.

The article by S. Prysukhin “The Principle of Subsidiarity: Lessons from the Social Teaching of the Catholic Church” analyzes the achievements of the Social Teaching of the Catholic Church, represented by the works of Leo XIII, Pius XI, Pius XII, John Paul II, revealing the meaningful characteristics of the concept of “the principle of subsidiarity”, its role and meaning in the system of Christian values. The