СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ
ИНСТИТУТ

АССОЦИАЦИЯ
ВЫПУСКНИКОВ И СТУДЕНТОВ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

*Главный редактор*

свящ. Георгий Кочетков, *магистр богословия*

А. Б. Алиева, *к. социол. н.*

Ю. В. Балакшина, *к. ф. н.*

Д. М. Гзгзян, *к. ф. н.*

Г. Б. Гутнер, *д. филос. н.*

А. М. Копировский, *к. пед. н.*

К. А. Мозгов

Л. Ю. Мусина

К. П. Обозный, *к. и. н.*

М. В. Шилкина, *к. филос. н.*

# Свет Христов просвещает всех

АЛЬМАНАХ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКОГО
ИНСТИТУТА

*Издается с мая 2007 года*

ВЫПУСК 15 · ЛЕТО 2015

Москва · 2015

# Содержание

**Миссия**

9 Е. И. Бим
Организация внутренней миссии Вятским братством во имя святителя и чудотворца Николая в конце XIX — начале XX века

37 Д. Г. Каштанов
Миссионерская деятельность в Екатеринбургской епархии в конце XIX — начале XX века (по материалам «Екатеринбургских епархиальных ведомостей» за 1886–1917 годы)

55 Н. К. Чернышева
Эволюция деятельности Братства святителя Гурия Казанского (в конце XIX — начале XX века)

84 Е. Г. Парфенова
Проповедь покаяния как важная часть миссии Церкви в современных протестантских церквях России

**Катехизация**

99 О. И. Ярошевская
Направления христианского научения в I веке н. э. в их соотношении со вторым этапом катехизации святоотеческого периода (на основании новозаветных источников)

108 Л. Ю. Мусина
Структура оглашения в древней церкви по тексту Дидахе

**Гомилетика**

121 Л. В. Крошкина
Проблемы стиля современной церковной проповеди

# Table of Contents


**Mission**

9 E. I. Bim
Internal Mission by St. Nicholas the Wonderworker Brotherhood in Vyatka in the late XIX and early XX Century

37 D. G. Kashtanov
Missionary Work in the Yekaterinburg Diocese in the late XIX and early XX Century (on the basis of the Yekaterinburg Diocesan Bulletin, 1886–1917)

55 N. K. Chernyshyova
The Evolution of the Activity of St Gury Brotherhood (in the late XIX and early XX Century)

84 E. G. Parfyonova
Preaching of Repentance as an Important Part of Ecclesial Mission in Contemporary Protestant Churches in Russia

**Catechesis**

99 O. I. Yaroshevskaya
Directions of Christian Prebaptismal Catechesis in the I Century in correlation with the Second Stage of Catechesis in the Patristic Age (according to New Testament sources)

108 L. Y. Musina
The Structure of Catechesis in the Ancient Church according to the Text of Didache

**Homiletics**

121 L. V. Kroshkina
Problems of Style in Contemporary Church Preaching

# МИССИЯ

**Е. И. Бим**

# Организация внутренней миссии Вятским братством во имя святителя и чудотворца Николая в конце XIX — начале XX века

Статья посвящена обзору и анализу миссионерско-просветительской деятельности Вятского братства во имя святителя и чудотворца Николая, основанного протоиереем Стефаном Кашменским в 1882 г. Братство занималось просветительской работой среди старообрядческого населения Вятской епархии, содержало в Вятке духовную школу для обучения миссионеров из крестьян, выпускники которой становились учителями-миссионерами в детских начальных школах в селах со старообрядческим населением. По мере общения братских учителей и учительниц с учениками школы, их родителями и окружением школы происходило примирение православных и старообрядцев, а в некоторых случаях старообрядцы переходили в православную церковь.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: миссия, просвещение, борьба с расколом, Вятское братство святителя и чудотворца Николая, Вятская миссионерская школа, старообрядцы, прот. Стефан Кашменский, братские учителя.

Братство во имя святителя и чудотворца Николая возникло во второй половине XIX в. на территории Вятской епархии и действовало 35 лет — с 1882 г. (официальное открытие братства) до революционного 1917 г., после которого большинство православных братств были разогнаны новыми атеистическими властями.

В конце XIX в. внутренней миссией занимались братства в Москве, Петрограде, Казани, в Саратовской епархии, Самаре, Вятке, Владимирской и Костромских губерниях, в Рязани, Одессе, Нижнем Новгороде, Тобольске и других городах и епархиях. Под внутренней миссией в это время церковь понимала проповедь, обращенную к гражданам Российской империи, вышедшим из православия в старообрядческие толки и прочие религиозные

направления или секты, проповедь неверующим, а в некоторых случаях и самим православным, почти не знающим своей веры [*Слезкина, 67*].

Большое количество верующих целыми селами и районами уходило в старообрядчество, что порождало разделение в обществе. Так называемые «раскольники» были враждебно настроены по отношению к Русской православной церкви, считая, что в ней царствует антихрист. Вероучения некоторых старообрядческих толков расходились с православным в принципиальных вопросах, например, беспоповцы отвергали православное священство, из-за чего им было невозможно совершать таинство евхаристии [*Агеева, 702–724*]. Приверженцы никоновского православия и старообрядчества взаимно обвиняли друг друга в расколе.

Государство было заинтересовано в сохранении общественной стабильности и единства, поэтому оказывало церкви активную поддержку в так называемой борьбе с расколом. Проводились карательные акции и меры увещевательного характера, во многих епархиях учреждались миссионерские союзы, братства, советы, общества, кружки и попечительства [*Кочеткова, 40*]. Проблема возвращения отпавших от православия поднималась на множестве миссионерских съездов и собраний. Например, в 1888 г. в Москве на Всероссийском съезде противораскольнических миссионеров были приняты «Правила об устройстве миссий и о способе действий миссионеров и пастырей церкви по отношению к раскольникам и сектантам» [*Правила, 175–182*]. В одном из 24 пунктов этих правил есть упоминание о православном народе — там говорится, что священник должен «устраивать внебогослужебные беседы и чтения для простого народа, учреждать церковноприходские школы и школы грамотности, выбирать из среды прихожан людей, способных вести собеседования, заботиться об устройстве школ для подготовки способных крестьян к миссионерской деятельности» [*Слезкина, 72*]. Вятское братство святителя и чудотворца Николая явилось примером реализации предлагаемых на этом съезде правил, оно привлекло к делу миссии большое количество крестьян из разных районов Вятской губернии, открыло множество сельских школ.

Идея воспитания проповедников из крестьян возникла не случайно: «профессиональные» миссионеры столкнулись с множеством проблем в своей деятельности. Официальные структуры

и отдельные люди действовали обособленно и не согласованно. На деле получалось, что миссионеры во многом выполняли государственные, а не церковные задачи (что не находило понимания в обществе), часто обращались к полицейским методам борьбы, занимались старообрядцами и сектантами, в то время как номинальные православные оставались без просвещения и были зачастую негативно настроены к представителям церкви. Начиная свое служение, миссионеры часто не знали народной жизни, плохо представляли себе проблемы народа, не умели говорить с ним на его языке [*Слезкина, 85*]. Эти проблемы учитывало и плодотворно решало Вятское братство.

Вятская епархия была одним из традиционных центров старообрядчества и занимала пятое место по числу старообрядцев в России, уступая только Донской, Оренбургской, Томской и Полоцкой епархиям [*Скутнев, 26*]. Во второй половине XIX в. в епархии значительно сократилось количество прихожан в храмах, а численность отошедших от православия возросла в несколько раз. К началу XX в. из 607 приходов епархии 247 были старообрядческими [*Скутнев, 25*]. Это было связано с тем, что старообрядцы занимали не только оборонительную позицию, они довольно активно проповедовали в тех районах, где жили, и сам православный народ в епархии был зачастую критически настроен к своей церкви и клирикам. При этом не хватало духовенства: если во всей Российской империи на одного священника приходилось около 820 прихожан, то в Вятской епархии — около 1160 человек, а в некоторых приходах — до 3–4 тысяч [*Половникова, 65*]. Стало очевидно, что священникам нужна помощь. В этой ситуации значительно возросла роль религиозно-просветительских обществ, созданных и существовавших при содействии Вятской епархии во второй половине XIX века.

Братство святителя и чудотворца Николая появилось по инициативе кафедрального протоиерея Стефана Кашменского (1817–1889), главного миссионера Вятской епархии, который много ездил по всей губернии и, столкнувшись с множеством проблем в своей практике внутренней миссии, долгие годы вынашивал идею создания миссионерского братства. Прот. Стефан Кашменский — фигура для Вятского края очень значительная, он основал противораскольническую и противосектантскую (автором используется терминология, принятая в XIX в. — *Прим. ред.*) миссию с целой системой школ, позднее — инородческую миссию, написал ряд работ по богословию и миссиологии, пре-

подавал в мужских и женских школах и гимназиях. В воспоминаниях об о. Стефане первый почетный член Вятского братства В. А. Ратьков-Рожнов писал:

> Неутомимая энергическая миссионерская деятельность его не ограничивалась обращением раскольников, но его советами и убеждениями многие из граждан г. Вятки, исповедующие религии протестантскую, еврейскую и другие, склонены были к принятию православия. Успеху его благотворной деятельности много способствовали его личные качества: его кроткий и миролюбивый характер, строгая благочестивая жизнь, благоговейное служение в церкви, назидательные речи и слова, произносимые во время богослужений, энергия и твердость в достижении намеченной цели [*Ратьков-Рожнов, 439*].

В газете «Вятские епархиальные ведомости» за ноябрь 1882 г. сообщается, что открытие Братства святителя и чудотворца Николая состоялось в Вятке 31 октября 1882 г. [*ВЕВ, 563*]. Учреждено оно было по благословению архиепископа Вятского и Слободского Аполлоса (Беляева). Братство изначально создавалось для поддержки уже существующих миссионерских структур, священников и отдельных епархиальных миссионеров в деле «борьбы с расколом» и объединяло их разрозненные усилия. Братство находилось при Вятском кафедральном соборе, под попечительством епархиального архиерея и местного губернатора, состояло из неограниченного числа лиц православного исповедания всех званий и обоих полов, достигших церковного совершеннолетия (мужчины в возрасте после 15 лет, женщины — после 13) [*Половникова, 69*]. Первыми членами братства были представители клира и влиятельные граждане Вятки, они же входили и в совет братства, который выбирался закрытым голосованием раз в 3 года и состоял из 8 лиц: председатель (преосвященный викарий г. Вятки), заместитель председателя и члены братства. Спустя десятилетие, в 1891 г. почетными членами братства стали представители высшей церковной власти: митрополит Санкт-Петербургский Антоний (Вадковский), обер-прокурор Святейшего синода К. П. Победоносцев (а впоследствии В. К. Саблер), а также председатель Комитета министров Н. Н. Дурново [*Отчет 1906–1907, 12*].

Братство святителя и чудотворца Николая ставило следующие миссионерские задачи в Вятской губернии: возвращение отпавших от церкви, предотвращение отпадения православных

в старообрядческий раскол и сектантство и духовно-нравственное просвещение православного народа. Эти задачи не остались только на бумаге, в уставе и документах, но продуктивно решались. Работа со старообрядцами проводилась в трех направлениях: организация сельских школ в старообрядческих районах, распространение среди православного населения специальной литературы, помогающей в мирных беседах со старообрядцами и подготовка миссионеров из крестьян.

**Вятская школа миссионеров**

Прот. Стефан Кашменский видел, как после освобождения крестьян от крепостной зависимости и дарования им волостного самоуправления, раскол стал усиливаться и распространяться в Вятской епархии, крестьяне целыми селениями уходили из православной церкви [*Отчет 1906–1907, 4*]. В своей практике он столкнулся с тем, что духовенство не может повлиять на старообрядцев, так как для них православный священник не является авторитетом. Кашменский пришел к мысли о том, что помочь приходским священникам в деле внутренней миссии могут простые крестьяне. С ними их соседи-односельчане будут гораздо откровеннее, у них есть больше времени на беседы, а главное, между ними возникает случайное, естественное общение в силу общего уклада и быта сельской жизни. С 1871 г. Кашменский начал собирать учеников для задуманной им школы миссионеров. В разных селах епархии он просил духовенство посоветовать ему благочестивых крестьян, которые могли бы приехать в Вятку учиться, встречался с ними и приглашал в новую школу. Предполагалось, что ученики будут изучать старопечатные книги, на которые опираются в спорах старообрядцы, чтобы в дальнейшем вести с ними компетентный диалог. По окончании школы выпускники должны были направляться проповедовать в раскольнические деревни в роли учителей начальных школ и проводить мирные беседы со старообрядцами в неурочное время.

Благодаря материальной поддержке благотворителей и влиятельных граждан губернии, прот. Стефан Кашменский открыл Вятскую миссионерскую школу в 1875 г. еще до официального основания Братства святителя и чудотворца Николая (в 1882 г.) на своей квартире в кафедральном доме. Первыми учениками стали 15 взрослых, среди которых была одна женщина [*Отчет*

*1906–1907, 4*]. Протоиерей Стефан изначально предполагал также создать и женскую миссионерскую школу, но такая возможность появилась только после его смерти в 1891 г. [*Половникова, 67*]. В отчете братства за первое десятилетие есть интересное замечание:

> Женщины очень часто являются в расколе рьяными поборницами, их фанатизм вреден тем, что работает в недрах семьи и часто держит в расколе ее членов. Женский раскольничий мир очень мало доступен внешним влияниям, потому что усердно блюдет свою обособленность от всего, что имеет отношение к православию, как нечистоте и скверне [*Половникова, 18*].

В братстве понимали, что женщинам-миссионерам более доступно общение с представительницами старообрядческой среды.

Задача Вятской братской школы, созданной прот. Стефаном Кашменским, согласно уставу состояла в «подготовке из среды народа сотрудников епархиальному духовенству в деле его борьбы с расколом и сектантством» [*Слово, 821*]. Школа должна была помочь учащимся в первую очередь самим стать настоящими христианами и утвердиться в вере и православном учении. Еще при основании братства архиеп. Аполлос отметил, что для разговоров с отпавшими от церкви требуются «такие деятели, которые были бы способны смягчать ожесточенные сердца отпавших, для чего они сами должны быть одушевлены чувствами сердечной преданности Церкви, братской любви к заблуждающимся и святой ревности о спасении их» [*ВЕВ, 564*].

Также школа должна была дать необходимые знания будущим миссионерам для ведения убедительной дискуссии с хорошо подготовленными начетчиками из старообрядцев. Не имея должного образования, православные миссионеры часто бывали «опозорены» в таких спорах с «расколоучителями» [*Слотин, Слотина*].

Протоиерей Стефан Кашменский предположил, что, происходя из народа и возвращаясь после обучения в миссионерской школе в народную среду, учащиеся станут примером и оплотом православия среди своих родственников и соседей и смогут проповедовать своему окружению. За первые годы работы Братская школа подготовила несколько десятков миссионеров, которые активно преподавали и проповедовали на всей территории Вятской губернии.

Староверы избегали встреч с православными священниками, боясь потерпеть поражение в споре и потерять авторитет, также причины отторжения заключались и в общем недоверии к православной церкви. В крестьянине же диалогичный старовер, который действительно искал истину, видел равного себе противника и не стеснялся говорить с ним о вере. У выпускников Братской школы было больше возможностей для естественного общения, они могли случайно встречаться с соседями или бывать у них дома по бытовым поводам [*Вятское братство, 6*]. Беседы с раскольниками через полицию, к которым иногда прибегали епархиальные миссионеры, тем более бывали неестественными, натянутыми, как говорится в отчете 1892 г., «лишенными свободы в обмене мыслей между собеседниками, когда одна сторона обличала, а другая отмалчивалась» [*Вятское братство, 6*].

В этом же отчете сообщается, что на миссионерских съездах было признано практическое значение и целесообразность школ, подобных братской, и школы такого типа стали создаваться во многих губерниях, а Вятское братство помогало им советами по организации миссии. Там же высказывается мнение, что выбранные братством средства для борьбы с расколом «удовлетворяют самым строгим требованиям гуманности и соответствуют духу христианства, представляют последнее слово в истории приемов, практиковавшихся в разные времена в деле борьбы с расколом» [*Вятское братство, 6*]. Следует отметить и тот факт, что, в соответствии с постановлением съезда противораскольнических миссионеров 1887 г., школа Кашменского была рекомендована Святейшим синодом как «образец для учреждения подобных и по другим епархиям» [*Вятское братство, 6*]. Следовательно, Братская школа была известна в церкви, тем не менее она продолжала оставаться уникальной. В 1905 г. в *Отзывах епархиальных архиереев* архиеп. Карталинский и Кахетинский Николай (Налимов) пишет о необходимости создавать миссионерские учебные заведения, которых еще мало в России:

> В Вятке Кашменский создал школу для образования миссионеров из народа. Школа приносит пользу. Но подражание она встречает слабо. Полезно создать такие школы на каждую епархию [*ОЕА, 721*].

Все это говорит о том, что на рубеже веков идея школ для миссионеров из народа обсуждалась в церкви, а школа Кашменского была известным примером.

Управлял Вятской школой Совет братства. В ней работали за вознаграждение один учитель и один законоучитель. Учитель преподавал историю, обличение русского раскола и сектантства и историко-литургические сведения [*Устав школы, 821*]. Он был обязан практически знакомить учащихся с приемами полемики с «раскольниками и сектантами». Для этого он вел собеседования с ними и приглашал присутствовать учащихся на этих беседах, устраивал учебные диспуты между самими учащимися. Законоучитель преподавал Священную историю, катехизис и краткую историю Церкви.

Программа школы со временем менялась и расширялась, вводились новые предметы. Спустя годы перед школой ставилась уже задача не только научить, как говорить с раскольниками и как возражать им, а более широкая — познакомиться с необходимыми миссионеру знаниями: с богословием, историей церкви и богослужения. Ведь выпускники школы, будущие миссионеры и учителя, должны были обладать достаточно основательными знаниями о своей вере для того чтобы ее проповедовать. Основными предметами были такие, как история и обличение раскола и сектантства, историко-литургические сведения, Священная история, катехизис, краткая история Церкви [*Устав школы, 824*].

Из окончивших курс в школе, совет братства определял лучших учеников на учительские должности в народные братские школы, поэтому ученики старшей группы должны были посещать какую-либо начальную школу, где было образцово поставлено дело преподавания, для ознакомления с методикой народных школ.

В Вятскую школу принимались крестьяне и мещане преимущественно из старообрядческих местностей епархии — мужчины не моложе 21 и не старше 35 лет, женщины — не моложе 18 и не старше 30 лет, те и другие грамотные, предпочтительно окончившие курс в церковно-приходских и других школах, мужчины, свободные от воинской повинности. Многие из учащихся в мужской школе были женатыми и семейными людьми и даже старшими в семьях, которые им приходилось надолго оставлять на зимнее учебное время. В женской школе, напротив, учились лишь незамужние девицы [*Отчет 1910–1911, 20*].

Ученики-мужчины пользовались бесплатными помещениями, предоставленными братством, получали на содержание и пропитание денежную сумму из братских средств. Женщины жили и питались в женском монастыре г. Вятки тоже за счет братства.

В уставе школы отмечалось, что мотивом поступления в школу не должен быть расчет получить какую-либо должность в братстве или клире, братству нужны «бескорыстные и сведущие труженики, которые бы разносили свет Христова учения в темный, заблуждающийся народ» [*Устав школы, 823*].

Важно отметить, что от учащихся, как от будущих миссионеров, призванных стать для окружающих примером жизни по вере, требовалось благочестивое поведение: соблюдать посты, причащаться в Великий пост, быть вежливыми, почтительными со всеми, послушными учителям, не употреблять спиртные напитки, не курить, иметь опрятную одежду и внешний вид. Свободное время ученикам рекомендовалось посвящать чтению слова Божьего и других полезных для христианина книг [*Устав школы, 831*].

Количество учеников со временем росло. В мужском отделении курс обучения был трехгодичный, в женском — двухгодичный, соответственно получалось 3 группы и 2 группы. Учебный год в школе начинался 1 октября и оканчивался в марте. Уроки проходили с 8:30 утра до 12:30. Большинство выпускников Вятской школы становились учителями братских начальных школ в сельской местности, населенной старообрядцами, где зачастую вообще не было православного населения.

Некоторые из учеников, самые успешные в миссионерской деятельности, назначались священниками, дьяконами или псаломщиками на приходах тех деревень, в которых они начинали работать учителями. Это свидетельствует о серьезном отношении епархии к Вятской школе, если ее выпускников брали в клирики. Можно предположить, что священников из братских учителей местные старообрядцы принимали более терпимо или даже хорошо, если во время работы сельских школ у них устанавливались добрые отношения с учителем.

Братство вложило много сил в создание и развитие Вятской школы, ведь она была необходимой основой в деле внутренней миссии края. В этой школе будущие учителя-миссионеры получали знания в области богословия и миссионерского дела, проходили практику, участвуя в богослужении и в церковной жизни. В ней учащиеся общались между собой, приобретая опыт совместной христианской жизни, взаимно укрепляя друг друга в вере. Уникальность Вятской школы состояла в том, что учащимися этого по сути духовного учебного заведения становились только крестьяне — выходцы из деревни, что и дало свои плоды

в миссионерско-педагогической работе с сельским населением. Миссионерам не нужно было «идти в народ», ведь они сами были из этого народа, который знали, понимали и у которого вызывали доверие благодаря примерной жизни и доброму отношению к соседям-старообрядцам. Таким образом братство способствовало появлению в епархии способных и активных миссионеров-мирян — помощников приходским священникам и потенциальных будущих пастырей.

**Беседы со старообрядцами**

В Вятском братстве хорошо понимали, что не стоит ждать массовых и скорых переходов в православие, ведь староверы очень долгое время были укоренены в своих убеждениях, поэтому понадобится большой срок для медленного сближения их с православными. Большинство приверженцев старообрядчества — простые люди, которые мало что знали о христианстве, евангелии и о сути расхождений с «никонианами», не держали в руках те книги и писания, на которые ссылались старообрядческие идеологи, а беседы с учениками братской школы открывали им глаза на неизвестные прежде факты и истины [*Вятское братство, 23*]. Народ часто «склонялся к расколу» по невежеству, после бесед с начетчиками. А теперь даже среди крестьян появились люди, которые могли вести аргументированный диалог со старообрядцами, они разбирались в вопросах веры, в истории, знали содержание священных книг, особенности возражений так называемых «расколоучителей». После общения с братскими учителями случались обращения в православие самих начетчиков, что производило сильное впечатление на остальных старообрядцев в окружении обращенного.

В первую очередь братство предполагало осуществлять просвещение народа через начальные сельские школы, устроенные братскими учителями — выпускниками Вятской школы. Эти школы должны были не только просвещать необразованный народ, давать минимальное образование всему сельскому народу, обучая основам грамоты, арифметики и Закона Божьего, но и готовить почву для умножения числа присоединяющихся к церкви в будущем, когда вырастут дети старообрядцев, обучающиеся в этих школах. Главной задачей братских начальных школ была не столько передача прикладных знаний ученикам, сколько попытка вложить «в их ум и сердце единое

на потребу» — христианскую жизнь, Закон Божий и следование ему [*Отчет 1913–1914, 32*].

Начальные братские школы создавались как в тех населенных пунктах, где уже существовали земские школы и приход, так и в районах, где совсем отсутствовали учебные заведения и вообще не было православной церкви. Основная учебная программа соответствовала программе церковно-приходских школ (грамота, письмо, арифметика (счет), Закон Божий), но к ней добавлялось и изучение раскола (по пособиям Кашменского, Плотникова и других). Уделялось внимание разбору с детьми спорных вопросов раскола[1]. Стоит отметить, что чаще всего в одном классе начальной сельской братской школы учились дети православных и старообрядцев, что сближало тех и других, учителя не оказывали давления на детей старообрядцев и разрешали им придерживаться в школьной молитве своих традиций.

Беседы-проповеди братских учителей со старообрядцами проводились братством в следующих формах: городские и сельские, организованные клиром и помощниками (чаще всего учителями — выпускниками Братской школы), а также возникающие спонтанно и естественно разговоры в связи с общей жизнью бок о бок миссионера-учителя и его соседей-староверов.

Перед выпускниками Вятской братской школы ставилась задача не только устраивать учебный процесс в начальных школах с целью духовно-нравственного просвещения детей в раскольнических селах, но и проводить беседы о вере с их родителями и прочими жителями района. Беседы эти иногда возникали спонтанно, а иногда специально устраивались в виде диспутов братских учителей и представителей старообрядческой общины прямо в помещении школы или в домах местных жителей.

Благодаря тому, что братские учителя хорошо знали особенности учений старообрядцев и происходили из их же крестьянской среды, у них постепенно устанавливались доброжелательные отношения со староверами, что было необходимо для их проповеди. Часто благочестивый образ жизни братских учителей и их мирный дух располагали к себе и вызывали доверие. Есть свидетельства о том, что до прихода братских учителей в села старообрядцы не пускали православных миссионеров, особенно священников, даже на порог дома. Официальная противораскольническая миссия не имела успеха из-за того, что миссионеры пытались увеще-

1. ГАКО. Ф. 270. Оп. 12. Л. 10.

вать старообрядцев и внушать им то, чего те не хотели слушать. Есть множество примеров, когда через некоторое время жизни бок о бок с братским учителем-миссионером местные старообрядцы приходили к нему советоваться по духовным вопросам, просили помочь разобраться в старопечатных книгах и писаниях, которые они почитали (иногда на выстраивание отношений уходили годы, порой — несколько месяцев).

Как свидетельствуют отчеты миссионеров, неформальное общение со староверами давало результат — неприязнь между православными и раскольниками постепенно уходила, все больше было примеров возвращения из раскола, уменьшалось количество отпадений от православия. Есть сведения о том, что, например, в 1900 г. — 502, а в 1902 г. — 448 старообрядцев в Вятской епархии стали приверженцами православной церкви [*Половникова, 71*].

Братские миссионеры пользовались различными пособиями. Одним из первых было «Краткое руководство к собеседованию с мнимыми старообрядцами, отпадшими от святой церкви» основателя братства и братской школы прот. Стефана Кашменского. В нем он разбирает различные варианты ведения бесед со старообрядцами, советует «воздерживать себя от раздражительности и укоризны» [*Кашменский, 57*], ведь раздражительный и обвинительный тон вызывает недоверие у собеседника. Кашменский делится своей практикой ведения диалога со староверами. Например, он считает, что для убедительности аргументов миссионер должен очень хорошо знать Священное писание и творения святых отцов и сразу же суметь процитировать из текста или найти нужное место. Также и от собеседников-старообрядцев нужно требовать, чтоб они ссылались не на современные издания, которые они сами составили и отредактировали, а на старинные дониконовские книги и соблюдали точность цитирования. Не следует перескакивать с вопроса на вопрос и уклоняться от темы, пока она не прояснится, на все вопросы надо отвечать последовательно.

В любом случае, как утверждает Кашменский, даже если не удается ни в чем убедить старообрядцев, «надобно терпеливо по старинным книгам собеседовать и молиться о присоединении их ко Святой церкви» [*Кашменский, 60*]. Так миролюбиво и твердо он призывал миссионеров вести беседы со староверами.

Братство проводило также и городские собеседования со старообрядцами в Вятке. Эти беседы проходили еженедельно

и были рассчитаны на все время Великого поста, к участию приглашались все жители города, как приверженцы старообрядческих течений, так и православные. На собеседованиях разбирались самые спорные вероучительные вопросы, которые разделяли православных и старообрядцев, например, о таинствах, причащении, священстве, иконопочитании, антихристе и др. У приходящих на беседы была возможность услышать внятное изложение православного учения, основанного на Священном Писании и Предании.

В отчетах священников (заведующих сельскими школами), а также в письмах-дневниках самих братских учителей (которые учителя представляли заведующим в качестве отчета о своей работе) приводится множество случаев присоединения раскольников к церкви путем «убедительных бесед». Из отчета за 1893 г. мы узнаем, что о выпускниках «нередко звучали самые лестные отзывы приходских священников, как об усердных, знающих и полезных помощниках духовенства в деле противораскольнической миссии» [*Ратьков-Рожнов, 422*].

Первоначально почти всегда старообрядцы смотрели на появившуюся братскую школу и ее учителя настороженно или резко отрицательно. Учителя и старшины раскольников запрещали членам общины отдавать детей в братские школы, оказывали давление и на детей, и на родителей, называли школы «зараженными антихристовой рассадой» [*Отчет 1910–1911, 39*]. Учителям приходилось обходить дома и убеждать родителей отдать детей в школу хотя бы для обучения грамоте. Иногда детей отпускали учиться с условием, что им будут преподавать только чтение часослова или только письмо (если читать они уже умели) [*Отчет 1899, 29*]. При этом старообрядцы, родители поступивших в школы детей приходили послушать и проверить, как проходят уроки. Пользуясь ситуацией, учителя проповедовали зашедшим в класс родителям на основе только что прочитанных вместе рассказов из евангелия. Например, бывали разговоры о важности и необходимости для христианина евхаристии и причащения на основе евангельского текста о тайной вечере. Братские учителя располагали к себе мудрым словом, имевшим под собой евангельское основание, и благочестивым, спокойным ведением беседы. В отчете за 1897–1898 гг. мы находим такое свидетельство:

Старики-староверы видят, что учитель их веру не хулит и свою не превозносит, слушать его интересно и радостно. Думают: хоть и «никонианин»,

а ничего худого не делает. Зачастую после занятий учителя продолжали беседы с теми же людьми уже у них в гостях, ведя простые житейские разговоры, которые естественно переходили в беседы о вере. Все это делалось «с осторожностью и опасением, чтобы не затронуть до болезненности развитого у старообрядцев религиозного самомнения» [*Отчет 1899, 32*].

Таким образом, вращаясь долгое время в среде старообрядцев, поддерживая приятельское общение, учителя мягко и постепенно «приучали» их к православию и разбивали устоявшиеся предрассудки, например, что православная церковь — церковь антихриста, и тому подобное.

В пример можно привести удачный опыт братского учителя Степана Суворова, который провел (иногда вместе с другими учителями) 30 бесед за год в домах старообрядцев преимущественно об антихристе и таинствах. Плодом его деятельности явилось то, что в 1897 и 1898 гг., в отличие от прошлых лет, не было ни одного отпадения в раскол в его районе. Отмечается его выдержка, хладнокровие и то, что он умел в спорах сдерживать себя эмоционально и общаться мирно, что всегда очень важно для миссионера.

Можно также вспомнить историю об учителе Диониде Меринове и его жене Феодоре, «бывшей раскольнице», окончившей Вятскую школу.

Хорошо подготовленная, начитанная и выдержанная, Меринова сразу ориентировалась в раскольнической местности, эта умная женщина, не стесняясь ничем, под мышкой с работой или прялкой, ходит в дома раскольников и во время работы заводит разговор о вере с женщинами, — к разговору прислушиваются и мужчины. Раскольницы-фанатички, сбитые с толку таким необычайным явлением, тем более что Меринова обратилась не ради каких либо мирских расчетов, заметно попритихли [*Отчет 1897–1898, 33*].

По письмам учителей видно, что многие из них проводили по 25–50 бесед в течение учебных месяцев (с октября по март). Они вели дневники, в которых иногда очень подробно излагали свои диалоги с соседями. Учителя читали с ними Новый и Ветхий завет, послания апостолов, православные листки, рассказывали о Христе, подвиге апостолов и их значении, о важности и преемстве священства[2].

2. ГАКО. Ф. 270. Оп. 204. Л. 10.

Беседы братских учителей с сельскими жителями оказывались полезны и для православного народа. Они помогали приобрести правильный взгляд на раскол и укрепиться в своей вере, тем самым такие беседы предотвращали отпадение в раскол самих православных [*Вятское братство, 28*].

Количество сельских братских школ росло с каждым годом. Например, в 1883 г. в ведении братства было 6 школ, открытых выпускниками Вятской школы, в них училось 100 детей, через 10 лет — 33 школы, при этом обучалось 850 детей обоего пола, из которых более 200 из семей раскольников [*Вятское братство, 11*]. К 1900 г. в Вятской епархии было открыто уже 40 братских школ. В 1910–1911 гг. действовала 51 школа, во всех школах было 1039 учащихся, из них мальчиков — 783, девочек — 256 [*Отчет 1910–1911, 39*]. Схожие цифры мы находим и в отчетах 1913–1914 учебного года. В среднем, в одной школе училось 20 человек. В отчете за 1910–1911 гг. немногочисленность учеников объясняется тем, что братские школы открывались в местах со старообрядческим населением в основной массе, а иногда и в таких деревнях, где не было ни одного православного, вдали от православных храмов (30–50 верст от некоторых сел). К тому же в 1905 г. собрание братства постановило, что сельские школы не должны быть многолюдны, чтобы учителя смогли заниматься преимущественно миссионерским делом. Школы должны были стать только «средством, связывающим их с населением в миссионерских целях» [*Отчет 1906–1907, 12*].

Священники, заведующие школами, приезжали издалека очень редко, поэтому все учебное дело вели сами учителя на свой страх и риск, часто они были не подготовлены профессионально именно к преподавательскому делу, ведь в Вятской школе долгое время не было предметов, обучающих педагогике [*Отчет 1910–1911, 42*]. Но со временем, после преподавания в братских школах, некоторые учителя приобретали необходимый опыт и успешно сдавали экзамен на учителей церковно-приходских школ [*Отчет 1910–1911, 45*].

Школы размещались в крестьянских избах, в которых жили учителя. Учеба шла с октября по март. Сам строй жизни в народных школах был таков, что вызывал уважение у старообрядцев, требовательных к строгому внешнему выражению благочестия. Бывали и случаи воздействия учеников на своих родителей, приходя домой, они делились тем, что узнавали на уроках.

Таким образом и прямо, и косвенно происходило просвещение родственников учеников. Как говорится в одном из отчетов, «братские учителя незаметно, без славы и шума трудились в звании простых мирян с мозолями на руках, вели разговоры о вере со старообрядцами всех возрастов простым крестьянским языком» [*Отчет 1906–1907, 15*].

Через некоторое время после создания братских школ в самых «глухих» районах становилось возможным открытие церковно-приходских, земских школ и даже постройка православных храмов.

Со временем во многих деревнях Вятской епархии старообрядцы стали безбоязненно отдавать своих детей учиться в братские начальные школы. Были примеры и всеобщей безграмотности в некоторых старообрядческих деревнях, где детей отдавали в школу с большой радостью почти сразу при открытии именно ради обучения их грамоте. В таких местах отношение населения к учителю сразу было уважительным [*Отчет 1906–1907, 60*]. Позднее в отдельных школах дети старообрядцев даже могли составлять большинство. Например, в 1913–1914 гг. в четырех школах губернии учились дети исключительно старообрядцев, в 20 школах —— преимущественно дети старообрядцев, и это произошло несмотря на явную миссионерскую противораскольническую направленность школ, несмотря на их «убогую обстановку» в сравнении с другими школами, особенно земскими, несмотря на педагогический непрофессионализм педагогов-«простецов» [*Отчет 1913–1914, 27*]. Авторы отчета 1914 г. объясняют этот относительно высокий уровень доверия староверов к братским школам тем, что учителя сами происходили из крестьян, ходили в простой одежде, привыкшие к суровой сельской жизни и труду, производили хорошее впечатление на односельчан и быстро вызывали у них доверие как религиозные и благочестивые люди. «Для староверов именно такие учителя и подходят», — утверждает отчет, — а не «учительница в шляпке и нарядах с модной прической» [*Отчет 1913–1914, 27*]. Вероятно, их привлекал и церковный дух школы, который они чувствовали, ведь основными учебными книгами в школах были Евангелие и Закон Божий. «Такой тип школ могут дать лишь люди религиозные и преданные своему делу всей душой», — говорится в отчете [*Отчет 1913–1914, 27*]. Действительно, учителя и учительницы часто являли собой «высокий пример благочестивой жизни, достойный подражания»

[*Отчет 1913–1914, 27*]. Епархиальный миссионер, проповедник о. Емельян Николаев писал:

Старообрядцы, вообще строго относящиеся к внешнему образу жизни человека, весьма зорко следят за учителями-братчиками и, видя их самый простой образ жизни, христианское поведение, ласковость, доступность и доброту, мало-помалу начинают относиться к ним все с большим и большим доверием и начинают предлагать им на разъяснение волнующие их вопросы веры и благочестия [*Отчет 1910–1911, 53*].

Он также отмечал случаи, когда дети приносили домой книги для внеклассного чтения «о Церкви Христовой» и читали своим родителям, как православным, так и раскольникам, что имело просвещающее воздействие и на тех и на других [*Отчет 1910–1911, 53*].

Большое внимание в школьном учебном процессе уделялось молитве. Каждый учебный день начинался и заканчивался молитвой и общим пением. Самые способные православные ученики участвовали в церковном чтении и пении на богослужениях[3].

Многим учителям удавалось сблизить и примирить детей православных и раскольников, создавая теплую, дружескую атмосферу, благодаря которой разности вероучений и обрядов не мешали мирному общению. Заведующий одной из школ пишет:

В школе учитель К. Дерябин является для забитых детей старообрядцев поистине отцом, он ведет с ними как бы беседу, внушая детям просто великие дела Божии о создании и спасении человека, о любви христиан между собою, выясняя попутно с истинами веры обрядовые разности… Задушевные беседы учителя с детьми сильно сблизили их с наставником[4].

Учителя старались не противопоставлять разные формы молитвы и позволяли детям старообрядцев молиться так, как они привыкли. Один из учителей так описывает свой опыт:

Старообрядцам заучивать молитву по-своему я не препятствовал. Старообрядцу объяснишь молитву по-ихнему, а православному по-православному, а потом делаешь сличение той и другой молитвы. Таким ходом занятий ученики охотно увлекаются и высказывают свои детские мнения[5].

3. ГАКО. Ф. 270. Оп. 12. Л. 10.
4. Там же.
5. Там же.

Для наглядного изучения источников, на которые опирались староверы, на стенах многих школ были развешаны картины и листы с изречениями из уважаемых старообрядцами старопечатных книг, копии с древних греческих монет с изображением на них крестов разных видов (четырехконечных, шестиконечных, восьмиконечных), в библиотеках школ всегда были патриаршие книги, уважаемые старообрядцами: Кормчая, Кириллова, Большой и Малый катехизисы и другие [*Отчет 1913–1914, 35*].

В опыте братства есть примеры деятельности женщин-миссионеров, братских учительниц, проводивших беседы не только с родителями учащихся, но и со старшими в среде старообрядцев — начетчиками, которые в результате этого общения переходили в православие. Например, в деревню Алешинскую, в которой, по словам о. Феодора, жили особенно «злые раскольники», глумящиеся над миссионерами и священниками, для работы учителем была прислана «из братского питомника» девушка, Евдокия Ивановна Колупаева [*Отчет 1913–1914, 48*]. В результате ее преподавания и общения с местными жителями некоторые из староверов стали одними из лучших прихожан местной единоверческой церкви. В ответ на это старообрядцы устроили свою школу и жестко предписали отдавать детей только в нее. Но когда главный учитель этой школы познакомился с Евдокией Колупаевой, он убедился, что не годится в учителя, закрыл свою школу и, изучив при помощи Евдокии старопечатные книги, сам начал «обличать раскол» и готовиться к поступлению в миссионерскую школу в Вятке.

Также в отчете отмечается интересный факт, что «старики-раскольники со смирением и почтением прибегали к помощи Евдокии, когда не могли найти в книгах нужные им места» [*Отчет 1913–1914, 49*]. После общения с нею они начали уважать православных священников, тогда как еще год назад те же люди агрессивно отзывались обо всем, связанном с православием. Примечательно, что всего год мирной жизни бок о бок со старообрядцами понадобился братской учительнице, чтобы жизнь общины настолько изменилась. Пример истории Евдокии показывает, что участие молодых женщин в миссионерской работе в деревнях имело добрые плоды — возможно потому, что они больше располагали к себе местных жителей и вызывали меньше подозрений, чем мужчины-миссионеры.

Во многих отчетах заведующих школами отмечается трудолюбие, старательность, искренность и ревность братских учителей

о деле Божьем. Например, учитель Михаил Сергеев характеризуется как человек «аккуратный, вполне трезвый, всегда ласково-обходительный, религиозный и глубоко преданный своему делу миссии и учительства» [*Отчет 1910–1911, 42*]. Всецело отдаваясь делу, Сергеев оставлял свое хозяйство на 6 месяцев, и из-за этого оно приходило в упадок. По ходатайству заведующих школами Совет братства увеличивал жалование таким учителям, оставившим надолго свои дома и семьи ради служения и оказавшимся в трудном материальном положении.

Известны случаи, когда братские учителя подвергались серьезной опасности и дело доходило даже до драки [*Машковцева, 136*]. Несмотря на опасность, молодые выпускники, мужчины и женщины, решались на рискованный труд учителей. Возможно, их искренняя вера и старательность и были причиной плодотворной миссионерской работы. Например, учитель школы Верхораменского прихода близ Вологодской губернии Трофим Зевахин долгое время подвергался преследованиям и давлению со стороны местных жителей, старообрядцев, ему даже не продавали хлеб. Но, как сказано в отчете, своим «терпением, выдержанностью и христианским самоотвержением» он постепенно победил враждебное отношение к себе. Через 7 лет Зевахин стал своим человеком для них, старообрядцы начали слушать его, брать его книги и впускать в дома для бесед на вероучительные темы.

Он был там поистине своего рода подвижником. В полном одиночестве, окруженный всеобщей злобой и враждебностью, он осторожно, осмотрительно, но мужественно и неуклонно шел к намеченной цели. Шли года… Население к нему присмотрелось, поняло его и оценило. И теперь через семь лет такого подвига он стал там «своим» человеком. Раскольники теперь относятся к нему доверчиво, дружелюбно и благожелательно; к себе его принимают, к нему ходят, слушают его беседы, берут от него и книги, которых ранее страшились, как еретических; показывают ему и книги своих раскольнических писателей, что дает ему возможность уяснять ложность изложенных в них мыслей в защиту «старообрядчества» и против «никонианства» [*Отчет 1910–1911, 58*].

Результатом 25-летней деятельности «тружеников-простецов» авторы отчета 1906–1907 гг. считают «ослабление раскола», а также тот факт, что привлекательность раскола для православных края уменьшилась и прекратились массовые уклонения в него. Присоединившиеся к церкви из старообрядчества сами

утверждали, что обязаны своим возвращением братским учителям из крестьян, которые «первые заронили в них зерна божественного света» [*Отчет 1906–1907, 15*]. Например, есть данные, что братский учитель Белозерского прихода Петр Костин за 27 лет присоединил к православной церкви 40 старообрядцев [*Отчет 1910–1911, 57*]. Для одного человека это немало.

Если говорить о результатах деятельности братства в цифрах, в среднем за все время Вятская миссионерская школа выпускала в год по 11 учителей-миссионеров из крестьян. В 1900-х гг. в губернии работала уже 51 начальная школа, открытая братскими учителями, в каждой училось в среднем по 20 человек, мальчиков и девочек, при этом детей старообрядцев из них — примерно половина. Общих сведений по возвращенным в православие за все время мы не имеем, но известно, что, например, в 1900 г. — 502, а в 1902 г. — 448 раскольников стали приверженцами православной церкви.

В заключении отчета за 1913–1914 гг. приводится такое замечание: «Через эту школу в раскольниках мало-помалу ослабевает и даже исчезает и вражда вообще к просвещению, и, смотришь, они сами хлопочут об открытии у себя школы высшего типа или отдают детей даже в средне-учебные заведения» [*Отчет 1913–1914, 49*]. Братская сельская школа размыкала закрытую старообрядческую общину и вынуждала народ так или иначе общаться с учителем, она давала темному населению, как старообрядцам, так и православным, шанс услышать евангельское слово от образованного и наученного проповедника, по происхождению и образу жизни такого же как они.

Таким образом братские школы способствовали просвещению православных детей и детей старообрядцев, косвенному или прямому просвещению их родителей, созданию естественного круга общения из взрослых вокруг братского учителя, а в целом большему единству христиан в Вятской епархии, примирению и сближению православных и староверов в отдельных селах.

## Просветительская деятельность

Кроме основной задачи — проповеди раскольникам и старообрядцам, с самого начала своего существования Братство святителя и чудотворца Николая ставило для себя другую сопутствующую ей важную задачу — «просвещать темные народные массы и тем ослаблять раскол» [*Вятское братство, 4*]. Просвещение

крещеных, но недостаточно воцерковленных, необразованных или сомневающихся членов церкви тоже относится к задаче внутренней миссии, ведь избежать дальнейшего отпадения от православия возможно, если народ будет знать свою веру и историю. Только наученный и утвердившийся в вере православный христианин может вступать в полемику с отпавшими от церкви. Если сам он живет благочестиво и по-христиански, он может являть собой пример заблуждающимся.

Все формы просветительской работы братства были доступны и открыты не только для отпавших от церкви, но и для ее членов, которые благодаря усилиям миссионеров оставались в православии и укреплялись в своей вере. Братство занималось просвещением населения Вятского края через проповеди, лекции, деятельность различных кружков и организаций, созданных при братстве, раздачу литературы и публичные богослужения, в том числе среди крещеных инородцев на их родных языках.

В слове в 20-ю годовщину Вятского братства викарий Вятской епархии епископ Глазовский Варсонофий (Курганов) отметил, что «важнейшим и действительным способом спасительного воздействия на старообрядцев Вятское братство признает благочестивую, согласную с заповедями евангельскими и церковными жизнь православных христиан» [*Слово, 10*]. Он также отметил, что не одни «раскольники», но и православные «соблазняются и возмущаются образом жизни людей, принадлежащих к Православной Церкви, но ведущих себя подобно язычникам, которые по пристрастию к суете и развлечениям, страстной любви к чувственным удовольствиям, по корыстным видам, не только сами нарушают церковные уставы касательно праздников и постов, но даже посмеиваются над соблюдающими их» [*Слово, 10*]. Действительно, старообрядцы и сомневающиеся православные видели мало примеров благочестивой христианской жизни вокруг себя, это рождало скептическое отношение к церкви и мешало отпавшим примириться с ней.

Со временем круг деятельности Братства святителя и чудотворца Николая расширялся, появлялись связи со многими просветительскими и миссионерскими организациями губернии. Для координации миссионерской деятельности в епархии и для того, чтобы миссия стала более централизованной, в 1908 г. был создан миссионерский совет в Вятке, через несколько лет он был объединен с Вятским братством. На III епархиальном миссионер-

ском съезде, состоявшемся в сентябре 1914 г., епископ Вятский и Слободской Никандр (Феноменов) выступил с инициативой «о расширении деятельности братства святителя Николая Чудотворца через сосредоточение в нем функций миссионерской и просветительской работы духовенства», а также о соединении братства с епархиальным миссионерским советом во главе с правящим архиереем, что придало бы братству статус епархиального органа [*Очерки истории, 310*].

Когда в 1915 г. Братство святителя Николая стало епархиальным, оно объединило под своим началом всю миссионерско-просветительскую работу в Вятской епархии. За те направления, которыми занимались отдельные епархиальные миссионеры, теперь взяло на себя ответственность братство. Его деятельность значительно расширилась: от только миссионерско-просветительской до благотворительной, культурной и социальной, затронув почти все сферы жизни народа.

С 1915 г. в «обязательные» члены братства вошло все духовенство епархии, что говорит об изменении его состава. Стоит отметить тот факт, что братство возникло как личная инициатива снизу, много лет священники принимали участие в деятельности братства добровольно. Можно предположить, что членами братства становились только миссионерски настроенные пастыри и их помощники. Теперь же братство стало епархиальной структурой, но так как через 2 года оно перестало существовать, трудно сказать, как это повлияло на результаты миссионерской работы.

В задачи братства в 1915 г. входили «организация народно-приходской, пастырско-приходской и специальной миссии, а также поддержание братских школ в глухих раскольнических приходах епархии» [*Отчет 1915, 115*]. Вятское братство использовало для просвещения народа различные церковно-культурные средства: проведение богослужений, крестных ходов, чтения религиозно-нравственного, исторического, патриотического и бытового содержания, издание журналов, книг, брошюр и листков [*Устав Братства 1915, 547*]. Просветительские задачи выполняли образовательные учреждения и кружки разного рода, которые содержались на средства братства, пожертвования членов кружков и других лиц.

*Законоучительский кружок* был создан в целях «единения и взаимообщения законоучителей средних и высших школ Вятки» [*Отчет 1915, 123*]. На собраниях этого кружка протоиереи

и священники обсуждали образовательный процесс в духовных учреждениях и народных школах.

Также братство создало *Комитет по ведению проповедей и внебогослужебных собеседований*. Он должен был следить за произнесением проповедей на важных для города богослужениях (по вторникам и четвергам в двух соборах города проходил молебен о даровании победы в войне), а также устраивать внебогослужебные чтения и беседы в Народном доме церковно-приходского братства при Спасском соборе. В отчете сообщается, что к произнесению проповедей привлекалось городское духовенство, а также и преподаватели духовно-учебных заведений, некоторые из которых были мирянами. Проповеди произносились, как указывается в отчете, на «жизненные и современные темы, нося часто публицистический характер» [*Отчет 1915, 126*]. Подробнее о проповедничестве мирян в отчете не говорится, приведены лишь несколько фамилий. Мы можем предположить, что комитет заботился о качестве проповедей и их пользе для народа, привлекая к их произнесению образованных и одаренных людей, невзирая на сан.

В просветительских целях в 1915 г. был собран *Лекторский кружок*, который организовывал открытые публичные беседы, чтения, лекции на темы религиозно-нравственного, исторического, бытового содержания, а также по прикладным знаниям. Авторы старались сделать свои лекции доступными и для простого народа, для всех социальных групп Вятки. Наряду с общеобразовательными лекциями проводились вполне миссионерские — богословские и философские, они ставили общечеловеческие вопросы веры и смысла жизни и рассматривали их с христианской точки зрения. Вот примеры названий таких лекций: «В чем счастье?», «Развитие представлений о строении вселенной у древних», «Современный взгляд на строение вселенной», «Христианская любовь и гуманность», «Типы религиозно-нравственной жизни».

Также были созданы *Кружок любителей церковной старины* [*Отчет 1915, 230*], *Религиозно-философский кружок*, *Общество хоругвеносцев при братстве* [*Отчет 1915, 226*].

*Издательский комитет* при Вятском епархиальном братстве занимался изданием литературы, братских листков, брошюр, книг, газет и журналов религиозно-нравственного и исторического характера, а также «из области прикладных знаний и по вопросам, выдвигаемым современностью» [*Отчет 1915, 225*].

В качестве примера изданий комитета можно привести один из номеров братского листка «Слово жизни». Заголовок листка № 2: «Читай, христианин, как можно чаще св. Евангелие» [*Братский листок, 1*]. На нескольких страницах рассказывается о том, какое благотворное влияние оказывает на простых людей чтение Евангелия, помогает быть милосерднее, радует душу, даже помогает избавиться от пьянства. «Евангелие должно быть настольной книгой для каждого христианина», — говорится в листке, оно должно быть в каждой семье: и «в палатах вельможи, и в хижине бедняка» [*Братский листок, 3*]. В последнем абзаце содержится призыв: «Читай, христианин, как можно чаще книгу св. Евангелия, прочитывай из нее каждый день хотя по одной главе» [*Братский листок, 4*]. Этот призыв отражает одну из целей братства — просвещение верующих края, ведь без чтения Евангелия углубление в христианскую традицию и учение невозможно.

Внимания заслуживает также издание Вятского епархиального братства 1917 г. — «Слово Жизни в богослужебных песнопениях Православной Церкви, избранных для общенародного пения» [*Никандр, 2*], где опубликованы акафисты на каждый день недели, которые, вероятно, были востребованы верующими Вятки. Такое издание наглядно демонстрирует, что братство способствовало участию народа в богослужении и пении, как утверждается в его уставе 1915 г. [*Устав Братства, 548*], и что общенародное пение в епархии практиковалось.

Христианское просвещение необразованного православного народа по сути тоже является миссией церкви, ведь, как справедливо заметил писатель Н. С. Лесков, «Русь была крещена, но не просвещена», и это явилось причиной раскола, популярности различных сект, появления нигилизма и, как итог, привело Россию к революции и отторжению церкви. Наученный евангелию человек становится способен передать его и неверующему, и искаженно понимающему христианство ближнему. Понимая это, Вятское братство развивало свою деятельность в различных просветительских направлениях.

Начиналась миссия братства с просвещения самих миссионеров, потом уже в их окружении постепенно менялась атмосфера. Получившие хорошее богословское образование миссионеры устраивали учебный процесс в знакомой для них крестьянской среде. Женщины также проходили подготовку в духовной школе и активно участвовали в миссионерской работе Вятского братства, что уникально для XIX века.

Важно отметить и то, что деятельность братства распространялась на всю епархию, ведь оно не было прикреплено к какому-то одному приходу или учреждению; братству удавалось объединить ради общего дела всех небезразличных активных людей в церкви, как священников, так и мирян из всех социальных групп — высокопоставленных чиновников, профессоров, мещан, простых крестьян. Этот опыт является примером не приходской организации внутренней миссии. Неформальное объединение людей могло быть свидетельством для сомневающихся или отколовшихся от православной церкви.

Судя по тому, какой медленной и осторожной была интеграция братских учителей в старообрядческую среду, братство не гналось за количеством возвращенных в православие старообрядцев, но имело целью качество и глубину усвоения ими христианской веры.

Миссия — это свидетельство Церкви о Христе и жизни по вере в первую очередь своим примером и добрым отношением к людям; миссионерская деятельность Вятского братства — это живой христианский опыт, основанный на построении дружеских отношений между верующими деревни, а не «контрмиссия» и репрессивные методы «борьбы» за чистоту православия.

## Источники и литература


1. *Агеева* = Агеева Е. А. Беспоповцы // Православная Энциклопедия. Т. 4. М. : Православная энциклопедия, 2002. С. 702–724.
2. *Братский листок* = «Читай, христианин, как можно чаще св. Евангелие» // Слово жизни : Братский листок. Б. г. № 2. С. 1–4.
3. *ВЕВ* = Открытие Вятского Братства Святителя и Чудотворца Николая // Вятские епархиальные ведомости. 1882. № 22. С. 563–576.
4. *Вятское братство* = Вятское Братство Святителя и Чудотворца Николая за время 10-летнего существования : 31 окт. 1882 — 31 окт. 1892. Вятка : Губернская типография, 1892. 48 с.
5. *Никандр* = Никандр (Феноменов), еп. Слово Жизни в богослужебных песнопениях Православной Церкви, избранных для общенародного пения. Вып. 2. 2-е изд. Вятка : Типография епархиального братства, 1917. 44 с.
6. *Кашменский* = Кашменский Стефан, прот. Краткое руководство к собеседованию с мнимыми старообрядцами, отпадшими от святой церкви. Вятка : Тип. Куклина, 1879. 58 с.

7. *Кочеткова* = Кочеткова Е. И. Миссионерская деятельность русской православной церкви во второй половине XIX — начале XX в. : К историографии вопроса, 60-е гг. XX — нач. XXI в. // Вестник ТГУ. 2012. № 4 (20). С. 75–94. (История).
8. *Машковцева* = Машковцева В. В. Конфессиональная политика государства по отношению к старообрядцам во второй половине XIX — начале XX века : На материалах Вятской губернии : Дис… к. и. н. Ижевск, 2002. 254 с.
9. *ОЕА* = Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе : В 2 т. Т. 1. М. : Крутицкое подворье, 2004. 1038 с.
10. *Отчет 1897–1898* = Вятское просветительно-миссионерское братство святителя и чудотворца Николая за 1897–1898 годы. Вятка : Тип. и хромолит. Маишеева, 1899. 70 с.
11. *Отчет 1899* = Отчет Братства Святителя и Чудотворца Николая за 1897–1898 годы, год 16-й. Вятка : Тип. и хромолит. Маишеева, 1899. 124 с.
12. *Отчет 1906–1907* = Вятское Братство Святителя и Чудотворца Николая в 1906–1907 отчетном году. Вятка : Типо-литогр. М. М. Шкляевой, 1908. 150 с.
13. *Отчет 1910–1911* = Вятское Братство Святителя и Чудотворца Николая в 1910–11 отчетном году, год 29-й. Вятка : Типо-литогр. М. М. Шкляевой, 1912. 208 с.
14. *Отчет 1913–1914* = Вятское Епархиальное Братство Святителя и Чудотворца Николая в отчетном 1913–14 году. Вятка : Тип. А. А. Сильвинского, 1914. 78 с.
15. *Отчет 1915* = Вятское Епархиальное Братство Святителя и Чудотворца Николая в 1915 отчетном году. Вятка : Тип. А. А. Сильвинского, 1916. 234 с.
16. *Очерки истории* = Очерки истории Вятской епархии, 1657–2007 : 350-летие Вятской епархии. Вятка, 2007. 268 с.
17. *Половникова* = Половникова М. Ю. Вятское Братство Святителя и Чудотворца Николая, конец XIX — начало XX в. // Новый исторический вестник. 2012. № 3 (33). С. 65–73.
18. *Правила* = Правила об устройстве миссий и о способе действий миссионеров и пастырей Церкви по отношению к раскольникам и сектантам // Церковные ведомости. 1888. № 28. С. 175–182.
19. *Ратьков-Рожнов* = Ратьков-Рожнов В. А. Наброски о десятилетней деятельности юного по учреждению Братства Святителя и Чудотворца Николая в г. Вятке // Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1894 г. Вятка : Губернская типография, 1893. С. 407–448.

20. *Скутнев* = Скутнев А. В. Старообрядцы Вятской Губернии и государственная политика в пореформенную эпоху // Старообрядчество : История, культура, современность : Сборник материалов 8 Международной научной конференции. Т. 1. М., 2007. С. 25–32.
21. *Слезкина* = Слезкина О. В. Проблемы деятельности миссионеров синодальной внутренней миссии : По материалам журнала «Миссионерское обозрение» за 1896–1916 гг. // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского института. 2012. Вып. 5. С. 75–89.
22. *Слово* = Слово в 20-ю годовщину Вятского Братства Святителя и Чудотворца Николая / Сост. еп. Варсанофий. Вятка : Тип. и хромолит. Маишеевой, бывш. Куклина и Красовского, 1903. 902 с.
23. *Слотин, Слотина* = Слотин В. Е., Слотина Н. Н. Миссионерская деятельность С. Н. Кашменского в сфере духовно-нравственного воспитания молодежи в Вятской губернии. URL: http://sobor-urzhum.ucoz.ru/publ/2011_god/missionerskaja_dejatelnost_s_n_kashmenskogo_v_sfere_dukhovno_nravstvennogo_vospitanija_molodezhi_v_vjatskoj_gubernii_slotin_v_e_i_slotina_n_n/48-1-0-165#_ftnref1/ (дата обращения: 15.05.2015).
24. *Устав Братства* = Устав Вятского Епархиального Братства во имя Святителя и Чудотворца Николая 1915 г. // Вятские епархиальные ведомости. 1915. № 30 (23 июля). С. 548–564.
25. *Устав школы* = Устав Вятской миссионерской противораскольнической школы // Вятские епархиальные ведомости. 1899. № 23. С. 821–831.

## Список сокращений

ГАКО Государственный архив Кировской области

**E. I. Bim**

# Internal Mission by St. Nicholas the Wonderworker Brotherhood in Vyatka in the late XIX and early XX Century

The article reviews and analyses the missionary and educational work carried out by St. Nicholas the Wonderworker Brotherhood in Vyatka, founded by Archpriest Stefan Kashmensky in 1882. The Brotherhood was engaged in educating the Old Believers population of the Vyatka diocese and supported a spiritual school in Vyatka for training missionaries from among peasants. Its graduates became teachers-missionaries in children's primary schools in villages populated by Old Believers. As brotherhood teachers got closer to students, their parents and school environment, reconciliation between Orthodox and Old Believers took place gradually. In some cases, Old Believers even converted back to the Orthodox Church.

KEYWORDS: mission, education, combating the schism, St. Nicholas the Wonderworker Brotherhood in Vyatka, Vyatka missionary school, Old Believers, Kashmensky, brotherhood teachers.

**Д. Г. Каштанов**

# Миссионерская деятельность в Екатеринбургской епархии в конце XIX — начале XX века (по материалам «Екатеринбургских епархиальных ведомостей» за 1886–1917 годы)

На основе официального епархиального издания «Екатеринбургские епархиальные ведомости» (с 1886 по 1917 г.) в статье рассматривается миссионерская деятельность Екатеринбургской епархии, которая была сосредоточена прежде всего на внутренней миссии. В XIX в. в русской церкви оформилось два вида миссии: внешняя — для язычников и нехристиан и внутренняя — для бывших православных, тех, кто ушел в раскол и сектантство, а также для просвещения самих православных. К объектам внешней миссии на территории Екатеринбургской епархии относились язычники-вогулы и мусульмане (татары и башкиры). Миссионерская деятельность церкви в Екатеринбургской епархии осуществлялась в рамках внутригосударственной политики, которая транслировалась через решения Священного синода — органа церковной и государственной власти.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Екатеринбургская епархия, внутренняя миссия, внешняя миссия, «Екатеринбургские епархиальные ведомости», Братство во имя прав. Симеона Верхотурского, государственная миссионерская политика.

Исследование миссионерской деятельности Екатеринбургской епархии русской церкви в конце XIX — начале XX в. имеет не только исторический, но и практический интерес. Этот период в истории Российского государства и Русской православной церкви представляет особый интерес для исследования, так как он предшествовал беспрецедентным гонениям на церковь. Анализ миссионерской деятельности в то время может помочь увидеть проблемы и ошибки миссии тех лет, чтобы избегать их сегодня.

Российская империя в конце XIX — начале XX в. принципиально себя позиционировала как православное государство с православным сознанием, православными законами. Этот тезис подтверждается многими фактами, среди которых определяющим является сам государственный строй, при котором управлением церковными делами занимался государственный и церковный орган — Священный синод. В Екатеринбургской епархии принцип симфонии церкви и государства также имел определяющее значение.

Важно обратить внимание на то, что принцип симфонии можно понимать по-разному. Это зависит от внутреннего отношения к истине. Когда человек присваивает истину, определяет ее собой, то его целью становится польза или власть [*Бердяев*]. Знание истины и обладание истиной дают разные векторы миссии и разные понимания целей и задач внешней и внутренней миссии и, соответственно, их формы. Кроме того, если принципиальная внутренняя позиция миссионера — уверенность в том, что истина принадлежит православной церкви и российскому государству, то методом его миссии будет сообщение об этом, а не проповедь, и даже административные (и уголовные) меры станут рассматриваться как ведущие ко благу.

Для изучения миссионерской деятельности в Екатеринбургской епархии в работе использовались как основной источник все выпуски газеты «Екатеринбургские епархиальные ведомости» (далее — ЕЕВ) с 1886 по 1917 г., в которых опубликованы материалы миссионерского характера: отчеты Екатеринбургского комитета Православного миссионерского общества, Братства во имя прав. Симеона Верхотурского, Екатеринбургского комитета Палестинского общества, журналы собеседования со старообрядцами, а также номера, где публиковались дневники епархиального и окружных миссионеров. В общей сложности было проанализировано 377 номеров ЕЕВ за разные годы, 640 отчетов, статей и других информационных материалов.

## Характеристика миссионерского поля

Екатеринбургская епархия была учреждена в 1885 г. и представляла собой обычное для России этого периода миссионерское поле с типичной для окраинной территории ситуацией, когда внутреннюю и внешнюю миссию осуществляли различные церковные организации. Общую характеристику этого поля формировали следующие факторы.

Во-первых, это состояние новой епархии. Для того чтобы сформировать те органы управления, воздействия, информирования и контроля, которые были приняты в других епархиях, требовалось время. Процессы, актуальные для общероссийской церковной ситуации, на фоне выстраивания епархиальных управленческих связей замедлялись. Это напрямую влияло на миссионерскую ситуацию, что выражалось, например, в том, что первые собственные информационные материалы, касающиеся миссии, на страницах ЕЕВ появились только на 8-м году выпуска — в 1893 г. Первоначально это были перепечатки из других изданий. По результатам работы состоявшегося в 1887 г. в Москве Всероссийского съезда противораскольнических миссионеров определением Священного синода от 25 июля 1888 г. за № 1116 были приняты «Правила об устройстве миссий и о способе действий миссионеров и пастырей церкви по отношению к раскольникам и сектантам». Согласно этому документу в епархиях, где имелись раскольники или сектанты, для их вразумления и обличения учреждались одна или несколько должностей епархиальных миссионеров. В Екатеринбурге епархиальный миссионер появился только в 1893 г. В сентябре того же года можно было увидеть первые результаты его деятельности [1]. В ЕЕВ № 18 за 1895 г. мы находим публикацию о собеседовании епархиального миссионера со старообрядцами в селе Шарташ [2].

Во-вторых, значительное влияние на миссионерское поле оказывала государственная поддержка внешней миссии церкви, осуществляемая через орган государственной и церковной власти — Священный синод. Это происходило в русле государственной политики Александра III, направленной на русификацию и христианизацию инородческих окраин империи [*Есикова, 34*]. В этом процессе государство интересовала прежде всего интеграционная функция внешней миссии, способствовавшая созданию культурного единства на территории многонациональной империи. Таким образом, на миссионерское поле Екатеринбургской епархии влияли не только церковные формы и методы миссии, но и способы укрепления государства. Иаков Стамулис предло-

1. В официальном отделе ЕЕВ № 49 от 4 декабря на обложке издания опубликовано сообщение «Присоединение из раскола в Православие на правилах единоверия», в котором говорится: «*5 сентября с. г. возвращен в лоно св. церкви через покаяние крестьянин Черноисточинской волости и завода Николай Дементьев Лошкарев с женою, в течение 20 лет уклонявшиеся в раскол, а четверо его детей присоединены через таинство св. миропомазания*».

2. См.: Из дневника епархиального миссионера // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1895. № 18. С. 461–467.

жил для этого явления название «политический или социальный евангелизм» [*Стамулис, 209*].

Со времен святого равноапостольного Константина Церковь находилась в тесной связи с государством, вследствие чего цели государства зачастую становились целями Церкви. Русская Церковь переняла именно этот тип отношений. Эта взаимосвязь позволяла гражданским властям определять миссии такие цели, которые заведомо были диаметрально противоположными целям церковной власти [*Стамулис, 172*].

В третьих, различение миссии на внутреннюю и внешнюю может по-разному пониматься. Разница в понимании происходит от разных целей миссии. Если целью миссии становится охрана государственных интересов, то различение внешней и внутренней миссии привязано к российской государственной границе. Когда цели миссии церковные, разделение проходит по границе церкви, прежде всего канонической и мистериальной [*Православная миссия, 176*]. Если говорить о форме, то «внешняя миссия — это миссия как бы “заграничная”, т. е. развернутая или прямо “за границей” православно-христианского государства, или внутри этих границ в тех его районах, где большинство традиционного населения не является православным. Тогда ясно, что внутренняя миссия — это миссия, обращенная в остальных районах государства к неправославному меньшинству. <…> Если под ней подразумевать постоянное служение Церкви по распространению и утверждению духа христианства, то внешней окажется вся миссия, о которой мы говорили выше как о внутренней и внешней, а внутренней будет миссия внутри формальных, официальных границ православной Церкви…» [*Кочетков, 6–7*].

В данной работе различение миссии на внешнюю и внутреннюю проходит по объектам миссии так, как это понимали в исследуемый период. В XIX в. в Русской православной церкви оформилось два рода миссии: внешняя — для язычников и нехристиан, внутренняя — для бывших православных, тех, кто ушел в раскол и сектантство, а также для просвещения самих православных. К объектам внешней миссии на территории Екатеринбургской епархии относились язычники-вогулы[3] и мусульмане

3. По отчетам Екатеринбургского комитета Православного миссионерского общества их было несколько сотен. Более точно сказать нельзя, так как вогулы были народом кочевым и могли перемещаться по территории нескольких северных епархий.

(татары и башкиры)[4]. Каждый из них требовал своего подхода, так как татары и башкиры представляли собой народ со сложившейся культурой, а вогулы были на иной стадии развития. Этой деятельностью занимался созданный в 1886 г. Екатеринбургский комитет Православного миссионерского общества[5].

Внутренняя миссия занималась прежде всего старообрядцами, а с начала XX в., особенно после указа «О веротерпимости», и сектантами. Особенность екатеринбургской религиозной ситуации — сильное влияние старообрядцев, которые в большом количестве поселились в окрестностях озера Шарташ еще за полвека до образования здесь Екатеринбурга — в 1723 г.[6] Основной способ воздействия на старообрядцев — публичные собеседования в местах их массового проживания. Участие старообрядцев и сектантов в собеседованиях было обязательным и обеспечивалось административными мерами. Организацией деятельности на поле внутренней миссии с 1897 г. занималось Братство во имя прав. Симеона Верхотурского[7].

За исследуемый период миссионерское поле Екатеринбургской епархии значительно изменилось. В процессе оформления и укрепления окраинных территорий интерес для государства представляла прежде всего интеграционная функция внешней миссии, способствовавшая созданию культурного единства на территории многонациональной империи. После указа от 17 апреля 1905 г. «Об устранении стеснения в области религии и укреплении начал веротерпимости» административный государственный ресурс давления на инаковерующих был удален из арсенала миссионерской деятельности русской церкви, что поставило миссию в новые условия.

Во-первых, без поддержки власти миссионер был вынужден опираться только на свои силы и на веру в Бога. С одной стороны, это было непривычно, а с другой — открывало возможность реализовывать миссию церкви, а не миссионерскую политику Российского государства.

Во-вторых, стала очевидна невысокая эффективность проводившейся до этого миссионерской деятельности. Первая

4. По оценке инородческого миссионера о. Александра Миропольского мусульман (татар и башкир) на территории епархии было более ста тысяч.

5. См.: ЕЕВ. 1886. № 48. С. 1084–1089.

6. В начале XX в., по отчету Братства во имя прав. Симеона Верхотурского за 1904 г., «раскольников и сектантов» было 53.925 человек. В действительности эта цифра значительно больше, так как старообрядцы очень неохотно участвовали, например, в первой всеобщей переписи 1897 г., которую проводило Министерство внутренних дел.

7. См.: ЕЕВ. 1886. № 38. С. 865–866.

всеобщая перепись 1897 г., которую проводило Министерство внутренних дел, выявила, что примерно треть населения страны (37 млн) не относила себя к православным [*Словарь, 168*]. Если подвести итог всему внутрироссийскому миссионерству за 50 предреволюционных лет, то мы увидим, что православная церковь ассимилировала 1 172 758 католиков, униатов, протестантов, старообрядцев, духовных христиан [*Милюков, 198*], т. е. порядка трех процентов. А сразу же после публикации «Закона о веротерпимости» начался массовый отток верующих из православия. По суммарным подсчетам данных, приведенных С. Л. Фирсовым, численность отпавших от православия за 1907–1914 гг. в общей сложности превысила 118 тыс. человек, при этом количество присоединившихся к православной церкви за этот период было практически эквивалентным, с небольшим превышением (на 5–7 тыс.) по отдельным годам [*Фирсов, 659–660*].

В заключение характеристики миссионерского поля надо сказать о приоритетных направлениях внешней и внутренней миссии того времени. При анализе публикаций ЕЕВ, связанных с миссией (всего их было 501), становится очевидным, что большую часть этого объема занимает миссионерская деятельность среди старообрядцев (внутренняя миссия) — 330 материалов за все время издания газеты. При этом публикаций о миссионерской деятельности среди мусульман меньше в шесть раз (51), хотя они появляются с первых дней выпуска издания. Значительное количество публикаций (93) посвящено миссионерской деятельности среди сектантов, к которым относили тогда баптистов, иеговистов, иоаннитов, штундистов. Самые ранние из них начинаются в 1889 г., т. е. на четвертом году выпуска издания. Статьи о миссионерской деятельности среди католиков, униатов, иудеев публикуются с первых номеров, но занимают небольшое место в содержании газеты: 14 — о католиках и униатах, 13 — об иудеях. Учитывая высокое доверие к напечатанному слову в конце XIX в., можно сказать, что ЕЕВ имели функцию не только информирования, но и влияния на миссионерское поле. Это выражалось среди прочего и в том, что на страницах издания появлялись материалы не только информационного, но и назидательного характера[8].

8. См., напр.: Назидательные уроки из жизни преподобной Марии Египетской (Внебогослужебное чтение) (ЕЕВ. 1905. № 7. С. 183–193); Поучение на 9 мая — день перенесения мощей святителя и чудотворца Николая (Веротерпимость должна иметь границы) (ЕЕВ. 1901. № 11. С. 471–476); Поучение Преосвященнейшего Иринея, епископа Екатеринбургского и Ирбитского, в предостережение от ложных и опасных современных мудрствований (ЕЕВ. 1900. № 18. С. 791–799).

Таким образом, характеризуя миссионерское поле Екатеринбургской епархии, можно сказать, что первые собственные информационные материалы, касающиеся миссии, на страницах ЕЕВ появились в 1893 г. Серьезное влияние на миссионерское поле оказывали не только церковные цели миссии, но и задачи укрепления государства. Миссионерская деятельность разделялась на внутреннюю и внешнюю, каждой занималось отдельное церковное учреждение, а для разных объектов миссии требовался свой подход. Особенностью Екатеринбургской епархии было то, что раскольники — основной объект миссии — жили на этой земле задолго до промышленного освоения этой территории и имели здесь сильные позиции. Миссионерская ситуация в епархии изменилась после публикации указа «О веротерпимости». «Екатеринбургские епархиальные ведомости» были информационным каналом воздействия на миссионерское поле.

**Внешняя миссия**

Методы внешней миссии в епархии воспроизводились Екатеринбургским комитетом Православного миссионерского общества (далее — ПМО) на основании опыта, в основу которого были положены принципы миссии, выявленные в многолетней миссионерской деятельности основателя ПМО свт. Иннокентия Московского (1797–1879), в 1977 г. прославленного Русской православной церковью в лике святых как апостола Сибири и Америки.

Наиболее важными представляются следующие принципы миссии свт. Иннокентия: особые аскетические и молитвенные усилия будущего миссионера, изучение языка и культуры местных народов, последовательность приведения человека к вере, опора на существующий у народа опыт богопознания и личный пример жизни по Евангелию [*Попиченко*]. Формами внешней миссии были: организация школ для изучения русской грамоты, проведение богослужений во время миссионерских путешествий, перевод молитв на понятный язык.

Цель внешней миссии в Екатеринбургской епархии в конце XIX в. сводилась к *приобщению нехристиан и язычников из инородцев к русской культуре через изучение русского языка, участие в богослужении через исполнение обрядов*. Это совпадало с целью деятельности Екатеринбургского комитета ПМО, выраженной как «приобщение к русской культуре и русской гражданственности» [*ЕЕВ. 1906, 186–211*].

В Екатеринбургской епархии проживали язычники-вогулы. На территории епархии их было немного — несколько сотен, но для них учреждались школы, к ним приезжали священники с походным храмом, была создана «Вогульская азбука» и переведены на вогульский язык некоторые молитвы, была даже построена часовня в глухой тайге на горе Шестова (Северный Урал). В отчетах 1906 г. говорится о том, что миссия вогулам больше не нужна, так как они «осели и обрусели»[9]. Отчет позволяет нам увидеть, как Комитет ПМО оценивал собственную деятельность относительно вогулов за прошедшие 20 лет. В 1886 г., когда Комитетом была учреждена первая школа грамотности для вогулов, ситуация была следующая.

Деревни Лопаева, Петрова, и в особенности Лача и Митяева суть самые отдаленнейшие и глухие пункты в Екатеринбургской епархии, населенные бывшими ясачными вогулами, в высшей степени некультурным народом. Их дети до 20-летнего возраста не имели ни малейшего понятия не только о грамотности, но даже и о храмах Божьих и о церковном богослужении, а многие женщины во всю свою жизнь не бывали в храмах, разве только при выходе в замужество во время венчания… грамотность считалась у них каким-то ужаснейшим злом… держалась крепко вера в леших, водяных, домовых, колдунов и проч.[10]

Что изменилось к 1906 г. под воздействием школ, открытых комитетом Православного миссионерского общества?

За 20 лет во всех поименованных деревнях появились грамотные люди, вогулы совершенно обрусели, и даже позабыли свой природный вогульский язык и говорят теперь по-русски, и ничем почти не отличаются от русского крестьянина по образу своей жизни[11].

Результат 20-летней деятельности Комитета ПМО понимается следующим образом:

Христианство сменило здесь шаманство и в значительной степени вытеснило прежние языческие понятия и суеверия. Таким образом Миссионерский

9. См : Отчет Екатеринбургского епархиального комитета Православного Миссионерского общества за 1906 год // ЕЕВ. 1906. № 12. С. 6.
10. См : Там же. С. 8.
11. См : Там же. С. 6.

Комитет сделал все возможное для приведения к истинной христианской православной вере прежнего язычника вогула и приобщил его к русской культуре и государственности. Вогулы теперь уже перечислены в государственные крестьяне [12].

Приобщением «к русской культуре и государственности» признается причисление в государственные крестьяне, а утверждение Комитета ПМО, что «христианство сменило здесь шаманство», не имеет качественного подтверждения. Более того, в этом же отчете, в разделе о «пастырских поездках к кочующим вогулам» говорится о том, что «вогулы-полуязычники и вера христианская у них перемешана с языческими понятиями. Кровавые жертвоприношения процветают в полной силе, причем они совершаются в честь Господа Иисуса Христа, Божией Матери и св. Николая Чудотворца, которые в представлении их являются — белыми, добрыми и строгими шайтанами» [13]. Из этого можно сделать вывод, что «приобщение к русской культуре и гражданственности» через факт перечисления вогулов в государственные крестьяне стало достаточным основанием для прекращения миссионерской деятельности среди вогулов, но не привело язычников «к истинной христианской православной вере». Среди целей, которые были названы в Уставе ПМО и опубликованы в ЕЕВ № 12–13 за 1886 г., не значилось огосударствления языческих народов. Таким образом, Екатеринбургский Комитет ПМО в своей деятельности по отношению к вогулам решал не миссионерские, а иные задачи, что привело к уничтожению культуры северного народа, проживающего на территории епархии.

Наиболее активное время миссии язычникам-вогулам приходится на период с 1897 по 1904 год, когда была создана вогульская азбука, переведены молитвы, построена часовня, прошло основное количество миссионерских экспедиций. Все эти проекты были осуществлены при прямом участии иерея походного храма о. Петра Мамина. Его отчеты, опубликованные в «Екатеринбургских епархиальных ведомостях», позволяют оценить плоды внешней миссии и сделать вывод, что приобщение к русской культуре и русской гражданственности оказалось губительным

12. См : Отчет Екатеринбургского епархиального комитета Православного Миссионерского общества за 1906 год // ЕЕВ. 1906. № 12. С. 9.

13. Там же.

для культуры вогулов, а если и способствовало христианизации, то незначительно.

Внешняя миссия велась и среди мусульман (татар и башкир), проживающих на юго-востоке епархии. Если к вогулам применялся метод инкультурации[14], который по сути подменял собой миссию, то в отношении к мусульманским народам было невозможно совершить такую же ошибку, так как у татар и башкир была собственная развитая культура. Екатеринбургский комитет ПМО пробовал задействовать те же формы, что и по отношению к язычникам — создание школ для обучения грамоте, миссионерские путешествия — но эти начинания не принесли плодов.

Стоит обратить внимание на деятельность инородческого миссионера, который появился в епархии в 1910 г. На эту должность из Казани пригласили бесприходного протоиерея о. Александра Миропольского[15]. Его миссионерская деятельность давала много информационных поводов для публикаций на страницах ЕЕВ, да и он сам неоднократно был корреспондентом газеты. Он считал, что в обращении с инородцами, раскольниками и сектантами, безусловно, необходима любовь. В своем выпускном сочинении в духовной академии «Любовь и самолюбие с религиозной точки зрения» он приводил примеры того, как крещеные инородцы оставались христианами и не отпадали в мусульманство в тех случаях, когда священнослужители относились к ним с христианской любовью. Прочитав это сочинение, ректор академии[16] заметил, что в отношении раскольников и сектантов нужна не любовь, а «порка по естеству».

Формы миссии о. Александра не были новшеством. Он проводил личные собеседования с мусульманами в любом удобном месте, например у себя дома, где собирал по 10–15 мусульман. Они сидели по 2–3 часа, «рассуждая о разных вопросах веры христианской и мухаммеданской», читали Евангелия от Матфея (5–7 главы) и от Иоанна — о Воплощении Слова Божьего. Неоднократно просматривали места Корана, «богопротивные по своему учению и несогласные с действительностью»[17]. Отец Александр много проповедовал на вокзале среди рекрутов

14. Термин «инкультурация» в отечественной миссиологии имеет и позитивное, и негативное значение. В данном случае мы понимаем инкультурацию в негативном смысле, как насильственное насаждение культуры через отрицание имеющейся у иноверцев собственной культуры.

15. См.: ЕЕВ. 1910. № 42. С. 955–958.

16. Ректором Казанской духовной академии с 1905 по 1912 г. был архиеп. Алексий (Дородницын).

17. См.: ЕЕВ. 1912. № 36. С. 713.

из мусульман, специально ездил в места массового проживания мусульман — Алапаевск, Надеждинск — чтобы распространять там литературу противомусульманского содержания. Его деятельность в приюте для башкир в городе Касли, где он жил, резко отличалась от подхода его предшественников. Он сразу заявил башкирам, что будет учить детей Закону Божьему. На удивление, это не развалило приют, но, напротив, привлекло внимание башкирского населения. Похоже, именно принципиальность о. Александра вызывала уважение местного населения. Башкиры говорили: «ты ворожить умеешь… наши ребята очень любят тебя, а вон больше-то идут в твою веру». Изучая литературные и миссионерские труды о. Александра, можно предположить, что в основе его метода лежала просветительская деятельность [18].

На этом примере видно, что действенный опыт внешней миссии свт. Иннокентия Московского, воспринятый по форме, легко усваивается структурой (в данном случае Екатеринбургским комитетом ПМО), но это не гарантирует положительного результата. Вот если миссионер творчески относится к миссионерской деятельности и учитывает особенности миссионерского поля, то, усваивая и обновляя формы, он приходит к тем же принципам, что и свт. Иннокентий Московский. И тогда его деятельность начинает приносить плоды, как мы видим на примере о. Александра Миропольского.

## Внутренняя миссия

К моменту образования Екатеринбургской епархии отношения между старообрядцами и церковными структурами сохранялись напряженными, так как еще памятны были «николаевские» методы борьбы с расколом, когда действовал запрет строить молитвенные дома, «совратителей» ссылали «за Урал» (т. е. как раз в Екатеринбург), непокорных отдавали в солдаты. То есть на миссионерском поле епархии в направлении внутренней миссии стоял ряд очень актуальных проблем.

18. Летом 1918 г. во время гражданской войны перед отступлением из города Касли красные замучили и убили более тридцати заложников. Среди них был и о. Александр Миропольский. Его арестовали 22 июня, а в ночь на 23 июня расстреляли. Местные татары, знавшие о. Александра, поразились такому зверству. Они говорили: «Зачем красные убили его? Он хорошие книги давал, добру учил». Решением Священного синода от 17 июля 2002 г. священномученик Александр Миропольский был прославлен в Соборе новомучеников и исповедников Российских от Екатеринбургской епархии.

Во-первых, в ней более наглядно, чем во внешней, проступает отношение государства к церкви как к «ведомству православного исповедания», обязанному выполнять административные указания. При этом влияние государственных интересов на внутреннюю миссию в Екатеринбургской епархии в исследуемый период возрастало. До указа «О веротерпимости» миссионерским методом была борьба, подкрепляемая государственным ресурсом принуждения. После удаления административного ресурса из арсенала миссионера актуальным методом стала защита. В результате изменился только характер метода, подход остался прежним.

Во-вторых, церковь нуждалась во внутренней миссии, направленной прежде всего на тех, кто формально числился в ее ограде — православных христиан, — но не реагировала на это адекватно. Если на собеседования не приходили старообрядцы, то собравшимся православным все равно говорили о том, почему не правы старообрядцы. Это давало неожиданный эффект.

Так, в Великом посте 1899 г. число исповедавшихся увеличилось против прошлаго года на 1680 человек, причем приходили на исповедь многия, не постовавшие по 20 лет и 30 лет [19].

К сожалению, миссионеры не увидели в этом повода сосредоточиться на миссии этим людям и продолжали сгонять на собеседования раскольников.

Что касается влияния взаимоотношений церкви и государства на внутреннюю миссию, то и эта проблема развивалась. До 1905 г. главенствовала борьба против «отступников», основной метод — собеседования, которые имели принудительный характер.

Миссионерские собеседования приобретали характер публичного суда над еретичеством. Неохотно шли старообрядцы и сектанты на этот суд, но шли, потому что «начальством приказано» [*Потехин, 123*].

До публикации указа «О веротерпимости» формы внутренней миссии определялись «Правилами об устройстве миссий и о способе действий миссионеров и пастырей церкви по отно-

19. См.: Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1901. № 5. С. 53–61; № 6. С. 70–87.

шению к раскольникам и сектантам», принятыми по результатам работы состоявшегося в 1887 г. в Москве Всероссийского съезда противораскольнических миссионеров. Согласно этим правилам была учреждена должность епархиального миссионера, признаны необходимыми систематические беседы с отпавшими от православной церкви. При этом во время собеседований «миссионер должен соблюдать душевное спокойствие, кроткое обращение и терпение. К содействию полицейской власти прибегать в крайних случаях» [*Правила об устройстве миссий, 179*].

После 1905 г. церковно-государственные отношения в области внутренней миссии изменились. Чтобы привлечь старообрядцев и сектантов на беседу, миссионер должен придать ей какой-то новый характер. Этот стимул находили в изъяснении православного христианского учения и сопоставлении его с учением старообрядцев. В подобном изменении характера собеседований мы видим новую методику, которую пришлось применять миссионерам в иной миссионерской ситуации. Удаление административного ресурса из арсенала миссионера исключило возможность действий с позиции силы во внутренней миссии. Теперь согласно новым «Правилам об устройстве внутренней миссии» на миссионерском поле была актуальна «Защита православной веры и церкви от пропаганды инославия, раскола, сектантства и неверия» [*Правила об устройстве внутренней миссии, 937*]. В соответствии с ними миссия (это не касалось епархиальных миссионеров) должна «совершаться тремя способами: самим верующим народом, приходскими пастырями и лицами, специально посвятившими себя миссионерской деятельности».

На практике Екатеринбургской епархии новые правила практически не отразились. В отчетах Братства прав. Симеона Верхотурского, курирующего внутреннюю миссию в епархии с 1897 г., нет упоминания о каких-то формах народно-приходской и пастырско-приходской миссии. При этом материалы, описывающие собеседования со старообрядцами, стали публиковаться только в неофициальной части ЕЕВ, а содержание собеседований приобрело апологетический и личностный характер.

Вместе с тем надо отметить, что в Екатеринбургской епархии еще в 1897 г. на миссионерском съезде была разработана и принята Программа внутренней миссии. Она включала в себя как основной элемент необходимость «призвать к непосредственной

миссионерской деятельности местные силы»[20]. Для этого в епархии было учреждено 28 миссионерских комитетов, каждый из которых состоял из священника и «сотрудников из мирян, преимущественно из лиц, бывших в расколе»[21]. Задачей миссионерских комитетов было «возсоединение с церковью отпавших от нея, равно как и укрепление в преданности церкви колеблющихся»[22]. Этого внутреннего импульса хватило ненадолго. Отчеты о реализации этой миссионерской программы встречаются все реже, а к 1910 г. вовсе исчезают.

В Екатеринбургской епархии встречаются примеры личной миссионерской деятельности. Так, активно занимался просвещением прот. Николай Буткин. Его публичные лекции собирали большое количество слушателей[23] и всегда имели резонанс в обществе, о чем писала местная пресса[24]. Просветительскую деятельность о. Николая Буткина отметил еп. Серафим (Голубятников)[25]. Отец Николай заботился о том, чтобы в церкви преодолевалось обрядоверие и «народная религиозность»[26]. Он писал, что церковное предание нуждается в постоянном возгревании и оживотворении[27].

Таким образом во внутренней миссии появилась тенденция к научению народа, а не к обличению старообрядцев, и сам православный приход определялся как главное миссионерское поле. Первостепенной задачей при этом некоторые миссионеры видели научение людей через изменение качества собеседований или через просвещение, как свящ. Николай Буткин, и через катехизацию, как свящ. Савва Потехин. Более жизнеспособной оказалась личная миссионерская просветительская деятельность. Но эти меры запоздали или их было недостаточно для того, чтобы изменить ситуацию.

20. См.: Распоряжение епархиального начальства от 3–17 сентября 1907 года за № 844 о назначении катехизаторов на 1908 год // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1907. № 37. С. 192.

21. Распоряжение епархиального начальства от 3–17 сентября 1907 года за № 844 о назначении катехизаторов на 1908 год // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1907. № 37. С. 192.

22. Там же. С. 193.

23. Так, например, лекция «Ищущие Бога», прочитанная свящ. Николаем Буткиным 27 января 1913 г. в зале Екатеринбургского отделения Императорского русского музейного общества, собрала около тысячи слушателей. См.: [*Сычева*].

24. См., напр.: На лекции прот. Буткина // Народная газета. 1919. № 8.

25. Епископ Серафим (Голубятников) возглавлял Екатеринбургскую кафедру в 1914–1917 гг. См.: [*История, 536*].

26. Буткин Н., свящ. Путь исповедничества // ЕЕВ. 1909. Отдел неофиц. № 5. С. 72.

27. Буткин Н., свящ. Путь исповедничества // ЕЕВ. 1909. Отдел неофиц. № 3. С. 132.

## Заключение

Рассмотрев деятельность Екатеринбургской епархии в миссионерской ситуации, присущей России конца XIX — начала XX века, мы можем сделать следующие выводы:

1. Миссионерская деятельность церкви в Екатеринбургской епархии реализовывалась как внутригосударственная политика, которая транслировалась через решения Священного синода — органа церковной и государственной власти. Таким образом на миссионерском поле епархии не было миссии в нормальном значении этого слова как проповеди для пробуждения веры.

2. Миссионерские организации Екатеринбургской епархии в области внешней миссии занимались приобщением к русской культуре и русской гражданственности язычников-вогулов и мусульман, а в области внутренней миссии их усилия были направлены на возвращение в мистериальные границы Церкви старообрядцев и сектантов.

3. Организационная миссионерская программа из решений синода накладывалась на миссионерское поле Екатеринбургской епархии без учета специфики территории, возможности воспринять программу и необходимости самой программы.

4. Миссионерские организации и некоторые священники проявляли личную миссионерскую инициативу. Например, свящ. Николай Буткин и инородческий миссионер свящ. Александр Миропольский осуществляли личное миссионерское призвание через просвещение. Братство во имя прав. Симеона Верхотурского инициировало собственную миссионерскую программу, копируя при этом управленческие методы Священного синода.

5. В области внутренней миссии — главной для Екатеринбургской епархии — влияние государственных интересов трансформировало ее цель: из борьбы со старообрядцами в необходимость защиты православной веры. При этом основная форма внутренней миссии — собеседования со старообрядцами — не утратила актуальности, но изменила свой характер. В другой проблеме — неготовности миссионеров отреагировать на запрос православного прихода — наметились какие-то пути решения. Первостепенной задачей на этом поле некоторые миссионеры видели просвещение людей: например, как свящ. Николай Буткин — через изменение качества собеседований, или через катехизацию — как свящ. Савва Потехин. Но эти меры запоздали или их было недостаточно для того, чтобы изменить ситуацию.

## Источники

1. *ЕЕВ* = Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1886–1917 гг. : Аннотированный библиографический указатель [Электронный ресурс] / Сост. М. Ю. Нечаева. Екатеринбург : Баско, 2009.
2. *Потехин* = Потехин Савва, свящ. Какое место в церковной жизни могут и должны иметь миссионерские собеседования с народом в настоящее время // Миссионерское обозрение. 1906. № 2. С. 121–138.
3. *Правила об устройстве внутренней миссии* = Утвержденные Св. Синодом правила об устройстве внутренней миссии православной русской церкви // Миссионерское обозрение. 1908. № 6. С. 937–945.
4. *Правила об устройстве миссий* = Правила об устройстве миссий и о способе действий миссионеров и пастырей Церкви по отношению к раскольникам и сектантам // Церковные ведомости. 1888. № 28. С. 175–182.
5. *Справочная книжка. 1909* = Справочная книжка Екатеринбургской епархии на 1909 г. Екатеринбург : Тип. А. М. Жукова, 1909. 299 с.
6. *Справочная книжка. 1915* = Справочная книжка Екатеринбургской епархии на 1915 г. Екатеринбург : Тип. Е. Н. Ершова и К°, 1915. 186 с.

## Литература

1. *Бердяев* = Бердяев Н. А. О фанатизме, ортодоксии и истине // Человек. 1997. № 9. С. 67–69.
2. *Бош* = Бош Д. Преобразование миссионерства. СПб. : Библия для всех, 1997. 636 с.
3. *Есикова* = Есикова Е. Миссионерская деятельность Русской православной церкви среди нехристианского населения Оренбургской епархии, 1859–1917 гг. : Автореф. дис. док. историч. наук. Челябинск : 2010. 250 с.
4. *История* = История Екатеринбургской епархии / Главацкая Е. М. и др. Екатеринбург : Сократ, 2010. 552 с., ил.
5. *Князева* = Князева О. Р. Миссионерская деятельность Русской православной церкви в 1905–1917 гг. : На примере епархий Пермской губернии : Автореф. дис. канд. историч. наук. Пермь : 2000. 217 с.
6. *Концепция миссионерской деятельности* = Концепция миссионерской деятельности РПЦ. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/220922.html (дата обращения: 12.07.2015).
7. *Кочетков* = Кочетков Георгий, свящ. Крещение Руси и развитие русской миссии // Вестник РХД. 1989. № 156. С. 5–44.
8. *Милюков* = Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры : В 3 т. Т. 2. Ч. 1 : Церковь. Религия. Литература. М. : Прогресс, 1994. 416 с.

9. *О внешней миссии* = О современной внешней миссии Русской Православной Церкви : Документ принят на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви 16 июля 2013 г., журнал № 80. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/3102956.html (дата обращения: 10.07.2015).
10. *Попиченко* = Попиченко Д. А. Главные принципы миссии в сочинениях и практике свт. Иннокентия Московского. URL: http://www.sfi.ru/statja/glavnye-principy-missii-v-sochinenijakh-i-praktike-svt-innokentija-moskovskogo/ (дата обращения: 24.10.15).
11. *Православная миссия* = Православная миссия сегодня : Сборник текстов по курсу «Миссиология» / Сост. прот. Владимир Федоров. СПб. : Апостольский город, 1999. 405 с.
12. *Приходы и церкви* = Приходы и церкви Екатеринбургской епархии, 1902 г. : Справочник. Екатеринбург : Баско, 2009. 612 с.
13. *Словарь* = Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. В 41 (82) т. Т. 27А (54) : Репина — Рясское и Россия. СПб. : Тип. АО «Изд. дело, бывш. Брокгауз-Ефрон», 1899. 474 с.
14. *Стамулис* = Стамулис И. Православное богословие миссии сегодня / Предисл. протопр. И. Мейендорфа. М. : ПСТБИ, 2002. 448 с.
15. *Сычева* = Сычева Е. Н. Священник Николай Буткин. URL: http://togeo.ru/main/kraevedmuseikungur/science/gribushinskie-thesis/book7/chapter-07.html (дата обращения: 27.04.2014).
16. *Фирсов* = Фирсов С. Л. Православная церковь и российское государство в последнее десятилетие существования самодержавия в России. СПб. : Издательство Русского христианского гуманитарного института ; СПбГУ, 1996. 660 с.

**D. G. Kashtanov**

# Missionary Work in the Yekaterinburg Diocese in the late XIX and early XX century (on the basis of the Yekaterinburg Diocesan Bulletin, 1886–1917)

On the basis of *the Yekaterinburg Diocesan Bulletin* (1886–1917), this article deals with the missionary work of the Yekaterinburg diocese focused primarily on internal mission. In the XIX century two types kinds of mission emerged in the Russian Orthodox Church (ROC) — external mission (to non-Christians and Pagans) and internal mission (to former Orthodox believers who fell into Old Belief and sectarianism as well as to Orthodox themselves). Throughout the Yekaterinburg diocese, external mission was addressed to Vogul Pagans and Muslims (Tatars and Bashkirs). The missionary work of the ROC in the Yekaterinburg diocese was carried out within domestic policy implemented through decisions of the Holy Synod, a body of church and state authority.

KEYWORDS: Yekaterinburg diocese, internal mission, external mission, Yekaterinburg Diocesan Bulletin, St. Simeon Verkhotursky Brotherhood, state missionary policy.

**Н. К. Чернышева**

# Эволюция деятельности братства свт. Гурия Казанского (в конце XIX — начале XX века)

В статье анализируются деятельность миссионерско-просветительского Братства святителя Гурия Казанского, открытого в Казани в 1867 г., вклад в нее Н. И. Ильминского, негативные изменения в жизни братства после его смерти. Братство занималось просвещением нерусского населения в Казанской и соседних епархиях: организовывало начальные миссионерские школы на языках инородцев; вело обширную переводческо-издательскую деятельность; готовило кадры учителей и священников из среды инородцев; заботилось об устроении храмов, православного богослужения для крещеных инородцев на их родных языках и др.

ключевые слова: миссия, просвещение, инородцы, Братство свт. Гурия, сельская школа, Н. И. Ильминский, система Ильминского.

Миссионерская деятельность Братства святителя Гурия Казанского охватывает период с 4 октября 1867 г. (дата открытия братства) до 1918 г., когда оно, наряду с другими православными братствами, было принудительно закрыто новой властью, установившейся после октябрьского переворота 1917 г. Братство действовало на территории Казанской и соседних епархий на протяжении 50 лет, прошло через успешные и кризисные периоды своей истории.

Миссия в Казанском крае в середине XIX в. переживала глубокий кризис. Формальная христианизация народов Среднего Поволжья в предыдущие периоды себя не оправдала, о чем свидетельствовали регулярные волны отпадения крещеных в язычество или ислам, особенно значительные в XIX в. В 30–50-е гг. XIX в. начались поиски новых форм и методов миссии среди инородцев[1]. Однако предпринятые действия были

1. Инородцами в этот период называли нерусскую часть населения указанных территорий.

непоследовательными: даже понимая, что для дела миссии нужны гуманные просветительские меры, миссионеры «прибегали к помощи гражданских властей и более склонялись к мерам принуждения, нежели просвещения и воспитания» [*Таймасов, 183*]. Ситуация изменилась к лучшему с поставлением на Казанскую кафедру архиеп. Григория (Постникова) в марте 1848 г. Архиеп. Григорий поручил молодому ученому Н. И. Ильминскому[2] (сотруднику Казанской духовной академии — КДА) собрать более полную и верную информацию о религиозно-нравственном состоянии вверенных ему нерусских приходов. Подробный отчет Ильминского о предпринятом им исследовании Мамадышского, Чистопольского и Спасского уездов лег в основу принятого особым комитетом[3] «Проекта миссии для татар». В проекте Ильминский предлагал постепенно путем просвещения располагать новокрещеные народы к христианству, вооружившись максимальным терпением. Проект был отправлен в Синод в 1849 г., получил одобрение, уже тогда он содержал в себе все принципы и основные положения новой миссионерской системы, изменившей вскоре практику миссионерской деятельности в Казанском крае. Впоследствии система была названа «системой Ильминского», так как Ильминский был не только автором проекта, но и лично практически начал его осуществление. В помощь этой деятельности по благословению архиепископа Казанского Антония (Амфитеатрова) в 1867 г. и было основано в Казани Братство свт. Гурия.

История братства, являющаяся частью истории православной миссии в России, актуальна для нас и сегодня, так как миссионерская деятельность остается приоритетной для Русской православной церкви (в соответствии с Концепцией миссионерской деятельности РПЦ 2007 г.) [*Концепция*]. В стенах церкви до сих пор сохраняется ситуация формального крещения, непонимания богослужения, неясного представления крещеных в православие людей о собственной вере. Это касается не только инородцев или иноверцев, но и традиционно православных людей. Остается проблемой отсутствие научения и окормления новокрещеных со стороны православного духовенства, не хватает

2. Ильминский Николай Иванович (24.04.1822–27.12.1891). Известный востоковед, педагог-миссионер, переводчик, преподаватель Казанской духовной академии, один из основателей Братства свт. Гурия.

3. В составе ректора, инспектора, преподавателей инородческих языков КДА, семинарии и трех протоиереев.

добрых примеров христианской жизни. На этом фоне заметны давление мусульманской пропаганды, усилия со стороны нехристианских религий и сект, отвращающих наших соотечественников от православия. Поэтому сейчас, как и тогда, очень важен внятный, просвещенный голос церкви, ее ясная позиция по многим вопросам современной веры и жизни. Масштаб стоящих перед церковью задач ничуть не уменьшился, для возможности их решения также нужно объединять все живые силы церкви и общества, как это пытались делать лучшие люди церкви на рубеже XIX–XX веков.

## Деятельность Братства свт. Гурия Казанского в соответствии с замыслом Н. И. Ильминского

Созданная Ильминским при поддержке архиеп. Григория целостная *миссионерская система* в Казанском крае затрагивала все стороны жизни инородцев. Она включала в себя:

- создание миссионерско-просветительских школ для детей инородцев;
- переводческо-издательскую деятельность на языках инородцев;
- перевод богослужения на их родные языки;
- устройство храмов в селах губернии, богослужение и проповедь на родном языке;
- подготовку преподавателей и священников из инородцев для созданных школ и храмов и др.

На развитие именно этой целостной системы была направлена деятельность Братства свт. Гурия, основанного небольшой группой единомышленников, видевших в утверждении и распространении системы Ильминского выход из кризисной миссионерской ситуации среди инородцев. В прошении на имя архиепископа Казанского Антония (Амфитеатрова) об утверждении устава будущего братства, поданном 20 апреля 1867 г., было сказано о намерениях его учредителей:

Примечая малоуспешность усилий православного духовенства как в распространении и уяснении христианской веры между инородческим населением Казанской епархии, так и в борьбе его с расколом и невежеством простонародия, и видя живое сочувствие и готовность многих членов православного общества жертвовать своим досугом, трудом, опытностью и вещественными средствами в пользу православия, мы предлагаем учредить Братство из всех ревнителей благочестия, по примеру тому, как это делалось (делается

и теперь) в некоторых западных губерниях Империи. Собрав наличные силы и средства епархии к одному центру и осторожно, обдуманно направляя их к предположенной цели, мы надеемся, при помощи Божьей, значительно облегчить труды духовенства, озабочиваемого священнослужением, требоисполнением и своими домашними нуждами, и в то же время достигнуть лучших результатов [*Машанов. Обзор, 11*].

Выраженные в этом прошении искренность веры, готовность к бескорыстному служению Богу, Отечеству и ближним, готовность жертвовать своим ради бóльшего говорит о подлинно церковной позиции учредителей братства. Создание братства означало для них прямое исполнение повеления Христа ученикам: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» *[1]. Эта цитата приведена и на символическом знаке братства.

*[1] Мф 28:19

Братство сразу же громко о себе заявило, его открытие было воспринято как событие историческое. В память о нем была отпечатана специальная брошюра «Открытие Братства святителя Гурия», которая была разослана всем епархиальным епископам, губернским головам и начальникам губерний, всем учредителям братства и т. д. Кроме архиеп. Антония одним из главных покровителей братства был сам губернатор Казани Н. А. Скарятин. Активно содействовали учреждению и становлению братства видные представители казанского дворянства, купечества, интеллигенции. Хотя братство и пользовалось покровительством архиеп. Антония и казанского духовенства, оно являлось *свободным общественным учреждением*.

Устав разрешал вступать в братство лицам обоего пола и всех званий православного исповедания. Оно управлялось выбранным советом из 12 членов. Обязанностью членов братства было сдавать ежегодный взнос в казну братства в размере 3 рублей. Совет включал председателя, двух его товарищей, казначея, делопроизводителя и рядовых членов. Долгие годы, начиная с декабря 1867 г., председателем братства был попечитель казанского учебного округа П. Д. Шестаков. С первых дней существования братства и до самой своей кончины в совет входил Н. И. Ильминский. Он принимал самое активное участие в его деятельности и фактически был основной движущей силой братства.

Устав определял также основные виды деятельности братства. Он был напечатан в «Известиях по Казанской епархии» (№ 6 за 1867 г.) и включал в себя 28 параграфов, разделенных на 4 раздела:

1. Название, знаки и праздники Братства.
2. Цель Братства.
3. Состав Братства, совет и обязанности членов его.
4. Внутренний порядок и отчетность.

Основной целью братства было утверждение в православной вере уже крещеных инородцев и религиозное воспитание и обучение их детей, а также миссия среди язычников и раскольников (*раскольниками в то время было принято называть старообрядцев*). Братство как миссионерская организация ставило перед собой следующие задачи:

1. Содействие утверждению православия среди крещеных инородцев и воспитание их детей в духе православия. Это подразумевало:
   а) устроение инородческих школ;
   б) преподавание в школах на родном языке;
   в) распространение книг среди инородцев на их родных языках;
   г) устройство православных церквей для инородческого населения;
   д) содействие в распространении христианского вероучения.
2. Убеждение и вразумление отпавших и заблуждающихся членов православной церкви. Для этого братство осуществляло:
   а) заботу и попечение о нуждах членов православной церкви из инородцев, оказывало им материальную и нравственную помощь;
   б) заботу об отправлении православного богослужения в пределах Казанской епархии;
   в) заботу о поддержании «благолепия святых храмов Божьих» [*Устав 1867*];
   г) содействие и покровительство учреждению школ для православно-русского населения епархии, распространение полезных книг, «развитие в народе здравых понятий, искоренение суеверий» [*Устав 1867*].

Братство на первое место ставило задачу утверждения православия среди крещеных народов через их христианское просвещение, что полностью соответствовало позиции и практической деятельности Ильминского. Братство стало гарантом и продолжателем его трудов, приняло на себя основную заботу об организации миссионерской работы в Казанском крае.

Н. И. Комаров[4] так пишет о роли Ильминского в жизни братства:

> Н. И. Ильминский был, можно сказать, душою и главным работником братства. Вся инородческо-просветительная деятельность братства обязана своим появлением и развитием этому неутомимому труженику на пользу религиозно-нравственного воспитания и образования инородцев. Нет ни одного важного начинания и дела братского, которое не было бы связано главным образом с именем этого незабвенного деятеля, до самой его смерти [*Комаров, № 3, 21*].

Понимание целей и задач миссии среди инородцев в рассматриваемый период выразил проф. Казанского университета Н. И. Смирнов: миссия должна нести «христианство для иноверцев», а не «обрусение для инородцев». Иноверца следует сначала сделать христианином, а потом он уже сам добровольно сделается русским. Это понимание было подкреплено опытом безуспешного обучения инородцев на русском языке в начале и середине XIX в. [*Таймасов, 258*]. Подтверждает его правильность ученик Ильминского И. Я. Яковлев, ставший впоследствии известным просветителем чувашского народа. Он свидетельствует в письме к директору Симбирской гимназии и училищ губернии И. В. Вишневскому: «…сельская школа научила и воспитала меня в христианской религии, а последующие обстоятельства сделали меня русским, и я горжусь этим именем, нисколько не гнушаясь однако именем чувашина и не забывая своего происхождения» [*Таймасов, 234*].

По официальным данным ко времени создания братства большинство инородческого населения считалось православным. В Казанской епархии 353 760 чувашских крестьян числились православными, и только 6 812 человек исповедовали языческую религию. Но в реальности христианство это было номинальным. Даже в 1871 г., когда трудами братства состояние миссии несколько улучшилось, Ильминский свидетельствовал об этом[5]. Таким образом, конфессиональная ситуация на начальном этапе деятельности братства мало чем отличалась от той, которая была характерна для XVIII — первой половины XIX в. Однако было

4. Николай Иванович Комаров (1796–1853) — симбирский губернатор, действительный статский советник.

5. «Инородцы не знают христианства, они не только не имеют понятия о догматах, о Священном писании, но не знают даже самых главных событий Священной истории» [*Смирнов*].

и существенное отличие: благодаря трудам Ильминского и поддержке архиеп. Григория были выявлены причины неудач миссии в Казанском крае, а затем создана новая миссионерско-просветительская система. Осуществление ее началось с создания миссионерских школ.

Первой в 1864 г. Ильминский открыл крещено-татарскую школу в Казани (по разрешению губернатора и с помощью В. Т. Тимофеева[6]). Она стала как бы научной лабораторией, опытным полигоном для апробации и внедрения в жизнь идей Ильминского. Опыт первых трех школ утвердил его в правильности избранного метода христианского просвещения инородцев. По замыслу Ильминского, школа должна была стать «орудием борьбы против мусульманства, источником христианского влияния на нерусское население Поволжья» [*Ильминский, 46*]. С. В. Смоленский так писал о первой крещено-татарской школе Ильминского:

> Оригинальная Казанская школа так глубоко и точно отвечала прямым требованиям крещеных татар, так блестяще и убедительно отрицала на опыте тогдашнюю духовную и светскую школу, так очевидно не подходила ни к какому ведомству, что надобность изобретения нового «ведомства» стала неотложною [*Смоленский, 23*].

Таким новым «ведомством» стало Братство свт. Гурия Казанского. С его появлением заботы о финансировании существующих школ и создании новых легли на братство. Оно взяло под свою опеку школы, открытые Ильминским. Прежде всего, Центральную крещено-татарскую школу, готовившую учительские кадры для других сельских школ, которые братство стало вскоре открывать в Казанской и в соседних губерниях. Эта центральная школа очень скоро превратилась «в локомотив, потянувший все дело школьного образования крещеных народов» [*Таймасов, 284*]. В новых школах обучение осуществлялось на тех же методических принципах, с теми же программами и учебными пособиями, как и в Центральной крещено-татарской школе.

6. Василий Тимофеевич Тимофеев — старокрещеный татарин из государственных крестьян, у него Ильминский учился татарскому языку. Частные уроки Тимофеева татарским детям (с января 1863 г.) стали зародышем будущей крещено-татарской школы.

Н. И. Комаров подчеркивает роль Ильминского в этой деятельности:

Н. И. Ильминский есть истинный создатель инородческой системы образования, принятой братством для своих школ: ему принадлежит честь теоретической разработки этой системы, ее проведения и применения на деле, а равно энергическая и разумная, основательная, а потому вполне успешная защита ее от разных невзгод и нападений, грозивших часто искажением и даже разрушением этой разумной системы [*Комаров, № 10, 20*].

Совет братства и сам Ильминский бдительно следили за тем, чтобы миссионерские школы не уподоблялись светским. Главной была организация «внутренней жизни в духе религиозного направления учащихся» [*Таймасов, 284*]. Школа должна была стать не столько образовательным, сколько воспитательным учреждением, мощным миссионерским институтом, влияющим и на семью, и на сельское общество, позволяющим ученикам усвоить дух и смысл православной веры.

Так как инородческая семья не представляет никаких условий к христианскому воспитанию, то эту воспитательную миссию по отношению к инородцам должна принять на себя школа, а именно первоначальная школа, построенная на особых началах, применительно к инородцам [*Ильминский, 46*].

В школах Ильминского школьный класс фактически заменял общину, а вера передавалась через школьного учителя, человека верующего, сознательно берущего на себя миссионерские труды, говорящего с детьми на одном языке, желательно выходца из их среды (так как при этом возникал максимальный уровень доверия к учителю).

О постановке дела в сельских школах свидетельствовал один из активных помощников Н. И. Ильминского в их организации профессор Казанской духовной академии М. А. Машанов:

Во всех братских школах характер обучения был строго религиозный и обучение инородческих детей начиналось всегда на их родном языке… Отступления от этого, зависевшие от неправильной постановки учебного дела учителем, были крайне редки и пресекались, лишь только бывали замечены [*Машанов. Обзор, 63*].

Многие авторы отмечают семейный характер[7] братских школ. Между учителем и учеником поддерживались простые, уважительные, доверительные отношения. Телесных наказаний в школах не было. Школы были открыты, доступны для посещения. «Родители и даже посторонние крещеные татары могли приезжать в школу и жить в ней дня два или три. Открытость и доступность школы располагала их к школе» [*Таймасов, 283*].

Воспитанные в братских школах дети сами становились маленькими миссионерами в своих семьях и селах, так как школа противопоставляла традиционному языческо-мусульманскому воспитанию в семье христианское воспитание в школе.

Чтобы возможным стало такое воспитание, тщательно подбирались *учителя* для миссионерских школ, в них ценилась не столько ученость, сколько твердость и искренность веры. Требования к ним были очень высокими в смысле нравственности и готовности к свидетельству веры. Вот требования к учителю, исчерпывающе сформулированные Ильминским в письме к одному из своих учеников, ставшему учителем: «Нет ли у тебя, — пишет Ильминский, — хорошенького парня, чтобы он был честный, скромный, ласковый, степенный, умный, богомольный, трезвый, знал бы грамоту основательно, любил бы читать Слово Божие и жития святых…» [*Беленчук, 28*]. Еще «парень» должен был уметь петь молитвы, знать и уметь рассказать ученикам священную историю, «научать их уму-разуму», останавливать от дурных шалостей, с учениками обходиться приветливо, а со старшими почтительно, быть основательным в своих поступках, «а от вина, блуда, драки, глупых речей и ругательств и матерного слова — Боже упаси! — чтобы всячески и воздерживался и удалялся, чтобы к храму Божьему прилежен был, — словом сказать, чтобы в жизни своей служил полным примером для учеников своих? Если у тебя есть такой мальчик из твоих учеников, то ты мне его прямо присылай для определения его в учителя в деревню Борисково» [*Беленчук, 28*]. Такой подход знаком нам по посланию ап. Павла к Тимофею, где он излагает требования к епископу: «…епископ должен быть непорочен, одной жены муж, трезв, целомудрен, благочинен, честен, страннолюбив, учителен, не пьяница, не бийца…» *[1]. Это не случайное совпадение. Братство, как и Ильминский, понимало учительство как взращивание церкви, а не как простую передачу знаний, труд учителя воспринимало как служение миссионера,

*[1] 1 Тим 3:2–5

7. См., например: [*Износков, 42*].

и таких именно специалистов готовило в своих училищах и школах. Благодаря такой высокой задаче в школах братства царили дружеские и даже братские отношения между учениками и учителями, а также между самими учениками, поскольку строились они на основе общей веры и христианской нравственности. Предполагалось, что, получив образование, ученики сами станут учителями и тоже будут решать миссионерские задачи.

Дружеская атмосфера братских школ не мешала строгой дисциплине в учебе. Несмотря на то, что в школах не было привычной системы контроля — ни отметок, ни журналов, Смоленский свидетельствует о том, что «всякий старался получить поскорее и потверже всяких знаний; учили друг друга, сами составляли классы, отделения, группы, чтобы уберечь время учителя… Зато и выходили из этой школы люди совершенно дисциплинированные, скромные и умные. Главное же, выходили из Казанской школы люди кроткие и благожелательные, совестливые и строгие к самим себе. Труд и свобода, впрочем, не могли и дать иных результатов» [*Смоленский, 35*].

Братские школы, обучающие по системе Ильминского, очень быстро стали популярны среди инородческого населения. Число учеников в них увеличивалось стремительно. Смоленский писал о Центральной крещено-татарской школе: «Школа эта была бесконечно мила народу, и неправильности в ее действиях были прямо немыслимы. Инородцы стерли бы негодную школу с лица земли сами — без всяких промедлений» [*Смоленский, 34*].

Уже к 1871 г. действовало 108 братских школ, в Казанской губернии более 50. Школы стали учреждаться не только для татар, но и для других крещеных народов Среднего Поволжья. Братство финансировало их создание, оно было ориентировано на помощь в деле миссии не только в Казанском крае, но и во всем Волго-Уральском регионе. Это было отмечено в отчете обер-прокурора Синода графа Д. Толстого императору за 1870 г., где было сказано, что Братство свт. Гурия пришло на помощь духовенству всего Поволжского края. Архиеп. Казанский Антоний в 1869 г. по результатам обозрения учебных заведений в отчете Синоду писал, что «миссионерские школы благотворно действуют не только на детей, но и на целые населения крещеных инородцев». Он с удовлетворением отмечал, что «во всех местах, где есть школы, инородцы не так холодны к делу веры, как те, слуха которых не касается христианское назидание на их природном языке» [*Из отчета обер-прокурора, 67*]. Архиеп. Антоний стал убежденным

сторонником христианского просвещения нерусских народов на их родных языках и ходатайствовал перед Синодом о поддержании этой формы миссии.

Успешность и популярность школ братства во многом зависела от того, что в первые годы своей деятельности оно неустанно охраняло свои школы «от произвола чиновников» [*Беленчук, 35*]. Школы не подчинялись ни Училищному совету Святейшего синода, ни директору народных училищ, ни благочинному. Работа учителя, по свидетельству Смоленского, становилась при этом своеобразным творческим служением, дающим настоящее вдохновение.

До начала XIX в. в Казанской губернии не было даже попыток перевода священных и богослужебных книг на инородческие языки, большинство народностей Казанской губернии и смежных с ней областей не имело своей письменности и литературы. К середине XIX в. такие переводы появились, но пользоваться ими было затруднительно.

Чувашский священник К. П. Прокопьев, исследовавший языческую религию чувашей в XIX в., писал по поводу этих переводов:

> Переводы христианских книг, изложенные на неправильном, ломаном и уродливом инородческом языке, не могли сделаться популярными среди инородцев и остались лежать в библиотеках учебных заведений или в пыльных архивах сельских приходских церквей [8].

В течение многих лет изучая жизнь инородцев и их язык, общаясь с ними, Ильминский увидел, «что безграмотные, живущие в захолустьях татары говорят правильным и даже более чистым языком, нежели образованные магометане, а среди полудиких кочевых киргизов он с изумлением нашел хороших говорунов и даже импровизаторов» [*Зеленин, 183*]. Он понял, что переводы нужно делать на народном языке, «переводить как можно проще, прямее, естественнее, объяснительнее и применимее к быту, положению и пониманию инородца» [*Зеленин, 188*]. Пришлось изменить и саму письменность. Вместо арабского алфавита Ильминский предложил использовать кириллицу. Он считал, что

8. См.: Прокопьев К. Религиозное состояние инородцев до распространения среди них просветительной системы Н. И. Ильминского // С. Чичерина. У приволжских инородцев. Путевые заметки. СПб. : Электро-тип. Н. Я. Стойковой, 1905. С. 115.

кроме внятности перевода это поможет сохранить особенности народных языков, которые испытывали сильное влияние магометан, сможет уберечь их от «мусульманской татаризации» [*Рождествин, 29*].

Братство свт. Гурия придавало переводческо-издательскому делу, как и развитию школьного образования, первостепенное значение. С самого начала переводческая деятельность братства была свободна от петербургской цензуры, цензорами были сами члены совета братства. Успешность этой деятельности привела к тому, что в 1875 г. при братстве была создана Переводческая комиссия. Она была основана Православным миссионерским обществом и изначально, в отличие от братства, могла действовать на территории всей страны. Первым председателем комиссии стал Ильминский, ему было разрешено самостоятельно набирать сотрудников.

За первые 17 лет деятельности Переводческой комиссией было выпущено 846 280 экземпляров книг на 14 языках. Наибольшее число книг издавалось на татарском и чувашском языках, т. е. на языках тех народов, которые были более подвержены воздействию ислама.

Архиеп. Антоний был согласен с Ильминским, что нерусские приходы должны иметь священников из этого же народа, и много внимания уделял подготовке таких священнослужителей [*Рождествин, 247*]. Ему удалось восстановить в Казанской семинарии преподавание местных языков.

24 февраля 1868 г. архиеп. Антоний издал распоряжение, в котором говорилось, чтобы «священники инородческих приходов не только не препятствовали, но, напротив, со своей стороны всячески содействовали совершению чтения молитвы Господней и других церковных молитв на языке прихожан и старались, чтобы и диаконы, и причетники были у них к этому способные» [*Зеленецкий, 282*]. В этом же распоряжении он призывал духовенство употребить все возможные меры, чтобы учащиеся приходских школ, и особенно школ, учрежденных Братством свт. Гурия, приучались к чтению и пению на своем родном языке как при церковном богослужении, так и при службах, совершаемых в домах прихожан в праздники или по случаю каких-либо треб. В 1869 г., посетив несколько чувашских и марийских приходов, архиеп. Антоний писал: «Чуваши, слыша прославление величия Божия на своем родном языке, видимо, одушевлялись духом молитвы. Вообще, нельзя не заметить, что христианское просвещение делает

видимые успехи в самых неразвитых еще инородческих племенах» [*Зеленецкий, 282*]. В 1874 г. архиеп. Антоний издает еще одно распоряжение, предписывающее читать проповеди и поучения новокрещеным на их языках. К 1878 г. было рукоположено 9 священнослужителей-инородцев, к 1905 г. число их в Казанской епархии возросло до 68, а в Симбирской священников-чувашей насчитывалось уже 140 человек [*Зеленецкий, 282*].

Рукоположение священников из инородцев вызвало противодействие местного сельского духовенства, которое к тому времени по выражению Таймасова «превратилось в особую привилегированную социальную группу. Оно оберегало свою исключительность в крестьянской среде. Клирики, как и вообще многие русские люди, смотрели на своих “крещеных инородцев” свысока, считая их людьми более низкого социокультурного уровня» [*Таймасов, 248*][9]. Новая система ломала сложившийся порядок передачи церковных должностей по наследству, «она, по существу, создавала конкуренцию — священнослужители из среды нерусских народов разрушали кастовую монолитность сельского духовенства» [*Таймасов, 248–249*]. Вопрос был настолько острым, что вызывал разногласия даже в совете Братства свт. Гурия. В 1881 г. в одном из писем к архиепископу Казанскому Сергию (Ляпидевскому) Ильминский пишет:

> К прискорбию нужно сознаться, что у нас, членов Совета Братства, под видимым единодушием и согласием таится разномыслие по некоторым существенным вопросам. Я, например, тяну инородцев, а некоторые сочлены готовы в этом видеть ущерб и порицание русскому духовному сословию [*Таймасов, 259*].

В связи с постоянной критикой идеи инородческого духовенства нельзя было допустить ее дискредитации, необходимо было следить за качеством поставляемых инородческих кадров. Ильминский добивался того, чтобы выпускники миссионерских учебных заведений сначала получали преподавательскую практику в миссионерских школах, а затем, по результатам их деятельности, выявлялись те, кто был достоин священнического или дьяконского сана. Этот вопрос требовал постоянного контроля, и Ильминский практически взял на себя обязанности «инород-

9. См. также: [*Машанов. Религиозно-нравственное состояние, 37*].

ческого архиерея» [*Яковлев, 186*]. К. П. Победоносцев во время посещения Симбирской чувашской школы как бы шутя сказал И. Я. Яковлеву: «Кто вас венчал? Николай Иванович что ли?.. Ему что не венчать? Он архиереев сажает на места. Он сам более чем архиерей. Он патриарх» [*Яковлев, 211–212*]. В словах обер-прокурора содержалась значительная доля правды, так как Ильминский, как никто другой, вникал во все вопросы церковной деятельности в нерусских районах, заботился обо всех, а особенно о наименее благоприятных с миссионерской точки зрения приходах. Его забота о нерусском православном духовенстве отражена в его переписке с архиереями и обер-прокурорами.

Еще до основания Братства свт. Гурия Ильминский обращал особое внимание на то, чтобы его начинания имели законные основания, и это ему удавалось, хотя вокруг его имени и его системы с самого начала велись яростные споры.

Острая борьба вокруг идей Ильминского в 60-х гг. XIX в. закончилась победой его сторонников. «Правила о мерах к образованию населяющих Россию инородцев» от 26 марта 1870 г. положили начало использованию родного языка в начальном образовании нерусских народов в государственном масштабе; открыли доступ к получению элементарной грамотности массам нерусских народов, живущих в России; послужили толчком к изданию книг на родных языках нерусских народов и подготовке кадров учительской интеллигенции среди них [*Машанов. Религиозно-нравственное состояние, 11*].

Особую роль играла поддержка таких людей, как обер-прокурор Св. синода гр. Д. А. Толстой (а затем К. П. Победоносцев), уже упомянутый выше архиеп. Казанский Антоний (Амфитеатров), попечитель Казанского учебного округа П. Д. Шестаков (ставший председателем Братства свт. Гурия вскоре после его открытия). Благодаря их поддержке, высокому авторитету самого Ильминского, как выдающегося ученого и просветителя, ходатайству многих его единомышленников и сподвижников[10] правительство всерьез обратило свое внимание на его миссионерско-просветительскую систему. В народной школе оно увидело «одно из действительных средств к предупреждению окончательного господства ислама и татарства в пределах православной Руси» [*Смоленский, 27*].

10. Таких, как казанские деятели и ученые Н. И. Золотницкий, И. А. Износков, священники М. М. Зефиров, Е. М. Малов и др.

Итак, мы видим, что труд Ильминского оказался очень своевременным, поскольку реформирование сложившейся миссионерской практики требовало выработки именно новой и последовательной *системы*. Труды Ильминского стали фундаментом будущей деятельности Братства свт. Гурия. Совместные усилия Ильминского и братства в первые 25 лет его деятельности привели к положительному изменению всей миссионерской ситуации в Казанской и окружающих ее епархиях.

Братство свт. Гурия Казанского было не единственным православным братством. В конце XIX — начале XX в. стали во множестве появляться православные церковные организации и братства, призванные помогать официальным структурам в решении различных церковных проблем. Все братства учреждались по благословению епархиального архиерея после согласования устава с губернским начальством. Обычно братства создавались при больших приходских храмах или кафедральных соборах, при монастырях или архиерейских домах, они могли иметь отделения при храмах епархии. Однако Братство свт. Гурия, крупнейшее в Казанской епархии, в этом ряду уникально. Прежде всего тем, что «ни одно из открытых после Антония в других епархиях братств не было задумано так широко» [*Чичерина, 13*]. Его миссионерская деятельность представляла собой целостную систему просвещения инородцев, затрагивающую все стороны их жизни. Разработанная Ильминским система вследствие успешной деятельности братства на рубеже XX в. была принята на вооружение во всех регионах России. Братство занималось широким кругом вопросов: миссией, просвещением, школьной и преподавательской деятельностью, переводами и издательскими трудами, благотворительностью и другим. Эта деятельность находилась в контексте происходящего в стране пробуждения общественного сознания, видящего в просвещении путь к укреплению и оздоровлению российского общества. Опиралась эта система на живую православную веру руководителей и активных членов братства, на искреннюю заботу о малых народах, на апостольские традиции миссии.

Характерной особенностью братства было постоянное стремление к независимости проводимой им миссионерской деятельности от гражданской и духовной властей. Как и сам Ильминский, руководство братства считало необходимым вести *дело миссии как дело общественное*, с участием разных слоев общества, обязательно верующих людей, как духовенства, так и мирян.

Распространение православия должно быть результатом бескорыстного одушевления православного общества, тогда оно будет успешным.

Размах деятельности Братства свт. Гурия можно оценить, в том числе, по его взаимодействию с Православным миссионерским обществом, действовавшим в масштабе всей страны, поскольку много лет (с момента основания по 1903 г.) Переводческая комиссия Православного миссионерского общества работала при Братстве свт. Гурия и руководили ею члены совета братства.

## Изменения в миссионерской деятельности братства после смерти Ильминского

После смерти Ильминского (27 декабря 1891 г.) ситуация с миссией в Казанском крае и ситуация внутри Братства свт. Гурия сильно изменились. Если в период самой активной и успешной деятельности братства ее определяли сторонники и последователи Ильминского, то после его смерти взяли верх враги и противники его системы.

Успехи миссионерской работы братства, ее несомненные добрые плоды не уберегли братскую миссию от противодействия различных сил. Среди членов братства, учеников и друзей Ильминского не оказалось человека, способного отстаивать его взгляды и позицию так же убедительно и последовательно, как и он сам. Растерялся даже директор Казанской учительской семинарии А. А. Воскресенский, который заявил, что, возможно, время Ильминского уже прошло [*Беленчук, 32*]. Детище Ильминского, Центральная крещено-татарская школа, которую много лет окормляло Братство свт. Гурия, при его приемнике Н. А. Бобровникове «стала работать по программам двухклассной русской церковноприходской школы. Новый директор не сумел успешно защитить народную школу от нападок административных органов Казанского края; он не пользовался таким же безусловным влиянием в педагогическом мире, как его предшественник» [*Беленчук, 32*]. Известный историк педагогики Н. В. Чехов писал, что после смерти Ильминского, формально существуя, школы Ильминского изменили свой характер и цель образования [*Чехов, 175–185*]. В школах стало больше русского языка, а из Казанской учительской семинарии были изгнаны все преподаватели из инородцев. Как бывает в таких случаях, начались многочисленные проверки, инспекции братских школ системы

Ильминского. В 1903 г., после очередной инспекции, в «Московских ведомостях» вышла разгромная статья С. Краснодубровского, практически сводившая к нулю все достижения казанского просветителя [*Беленчук, 32*]. Доказательства обоснованности системы Ильминского, успешный опыт ее применения, мнения его учеников и последователей были забыты, и к решению проблемы просвещения инородцев приступили как бы заново, без учета прошлого опыта.

Эта ситуация иллюстрирует мнение проф. П. В. Знаменского об одной из неизбывных бед русской действительности — о постоянной «забывчивости» общества, общественных и административных деятелей, которые редко знают, что говорилось и решалось по известному делу до них, что было уже проработано и понято. Поэтому они постоянно повторяют «все прежние недоумения и ошибки» к величайшему вреду для правильного развития самого дела. Проф. Знаменский с горечью констатировал:

> Замечательно, что в различных современных толках об инородческих школах и системе инородческого образования почти буквально повторяются все одни и те же недоумения и возражения, а также и самые решения и ответы, которые специально и обстоятельно обследованы и литературными, и общественными, и административными органами вот уже 23 года назад. [*Знаменский, 221*].

Революция 1905 г., сильно повлиявшая на общественную атмосферу, и последовавшие за ней государственные акты 1906–1907 гг. («Правила о начальных училищах для инородцев») резко перевесили чашу весов в другую сторону. Они распространили систему Ильминского не только на языческие народы, но и на «национальности, принадлежащие к другим мировым конфессиям, против чего неоднократно выступал сам педагог» [*Беленчук, 33*].

Ошибочность предпринятых попыток распространить систему Ильминского на приверженцев других конфессий вскоре стала очевидна. Вывод сделали кардинальный: правилами 1913 г. система Ильминского была «фактически свернута, и в инонациональном просвещении полностью победил административный централизованный подход. Просуществовав более полувека и сослужив огромную службу стране, деятельность и взгляды просветителя были преданы забвению, а позже значительно искажены» [*Беленчук, 33*].

Негативную роль в жизни и деятельности братства после смерти Ильминского сыграло введение в устав братства первой поправки (которая была принята еще при жизни Ильминского). В 1883 г. на общем собрании братства архиеп. Казанский Палладий предложил отменить избираемость председателя братства, а всегда назначать на эту должность Казанского викария. В собрании никто не смог возразить архиепископу, предложение было принято и введена соответствующая поправка в устав. Однако при жизни Ильминского поправка эта не имела негативных последствий, хотя и вызвала некоторые трудности. Дело в том, что викарии в Казанской епархии часто менялись, их назначали из отдаленных местностей, они мало были знакомы с условиями жизни в крае, кроме того в основном были заняты управлением. При жизни Ильминского вся миссионерская работа в крае, как и прежде, определялась, согласовывалась и велась, прежде всего, Братством свт. Гурия (или с его участием). Хотя каждый очередной викарий с 1883 г. и становился председателем братства, но, благодаря авторитету Ильминского, вынужден был считаться с его весом и опытом в деле миссии. Все вопросы выносились на советы братства, и принятые решения согласовывались затем с правящим архиереем. Тяжелые последствия, связанные с введенной в устав поправкой, обнаружились уже после смерти Ильминского, когда авторитет братства стал неуклонно падать, и не нашлось фигуры, способной, как Ильминский, представлять братство по всем вопросам.

Викарные архиереи обычно не успевали вникнуть в дела епархии и братства. Они заведовали назначением псаломщиков, председательствовали в епархиальных училищных советах, но, будучи председателями Братства свт. Гурия, независимо от компетенции оказывались вершителями всех его дел. В этой череде председателей-временщиков было лишь два счастливых исключения. Одно из них — еп. Иоанн (Алексеев), но он после недолгого председательства в братстве был переведен в Полтавскую епархию. Вторым исключением стал еп. Андрей (Ухтомский), назначенный в 1907 г. викарием Казанской епархии (о его деятельности в качестве председателя братства будет сказано ниже).

Особенно осложнилась ситуация после полного изменения устава братства в 1898 г., когда не только председатель, но и 5 из 11 членов совета братства стали назначаться архиеп. Казанским с оговоркой, что помощник председателя совета братства должен быть «духовным лицом» [*Устав 1898, 8*]. Сверх 11 членов совета

в состав его должны были входить еще два представителя Казанского губернского земства[11]. В практику вошло обязательное членство в братстве всех служащих епархии по духовному ведомству. В результате введенных изменений общее собрание братства окончательно потеряло всякое значение, поэтому в 1903–1904 гг. оно даже не созывалось [*Машанов. Ответ, 14*].

С изменением ситуации в братстве переменилось и отношение к нему в обществе. Само епархиальное начальство стало относиться к нему как к подчиненному казенному месту. Отчеты миссионеров перестали поступать в братство, чего не бывало со дня его основания. При таком положении дел, когда братство потеряло силу и влияние и попало в полную зависимость от епархиальной власти, от него отделилась Переводческая комиссия (26 июля 1903 г.) и Противораскольничье отделение, состоявшее из 104 членов. В 1905 г. братство пришло в такое печальное состояние, что в нем осталось только 19 добровольных фактических братчиков, а сумма членских взносов упала до 62 руб. в год. Число добровольных фактических членов братства за предыдущую его историю также сильно колебалось, но никогда не было таким мизерным. А. Н. Понятов дает в своей диссертации такие цифры (по результатам анализа отчетов братства): в 1-й год существования братства зарегистрировано 468 братчиков и 116 сестер, затем по 1873 г. в нем состояло до 920 братчиков и 212 сестер. С 1873/4 гг. заметно резкое сокращение его численности: с 400 братчиков и 43 сестер в 73/4 гг. до 194 братчиков и 34 сестер в 1875/6 годах. Понятов предполагает, что это связано с тем, что многие братчики перестали платить взносы [*Понятов, 96*].

Дело осложнялось также интригами вокруг и внутри братства. Так, в 1905 г. вслед за обычной ревизионной комиссией была назначена Чрезвычайная ревизионная комиссия, опубликовавшая свой отчет в печати и представившая деятельность братства в самом неприглядном виде. Машанов посчитал необходимым дать публичный ответ и опубликовал его отдельной брошюрой. В нем он постарался показать всю несостоятельность обвинений и выводов, приведенных в докладе комиссии:

11. В виду того, что земство ежегодно ассигнует в распоряжение совета 1000 руб. на братские школы. В примечании сказано, что в совете братства могут иметь своих представителей и другие учреждения, «оказывающие материальную поддержку Братству на сумму не менее 500 руб. в год».

В этом докладе, прежде всего, поражает исключительно канцелярская точка зрения. Полное игнорирование живого слова и живых людей. Чрезвычайная Ревизионная Комиссия ведет дело так, как будто имеет дело с документами, присланными с другой планеты [*Машанов. Ответ, 17*].

Например, комиссия написала, что из делопроизводства не видно, были ли сношения у братства с Переводческой комиссией (которая существовала при братстве с 1875 г.) Но в совете братства постоянно заседало три члена Переводческой комиссии, с кем они должны были переписываться? «Если бы при таких условиях было какое-нибудь делопроизводство, то это было бы чистейшим позором для Братства», — пишет Машанов. Комиссия ставила в упрек братству тот факт, что в течение года было проведено мало (всего 8) заседаний совета, видимо, не подозревая, что «сущность дела состоит в работе г.г. членов вне заседаний» [*Машанов. Ответ, 17*]. Таким образом, общей тенденцией доклада комиссии было представить православное благотворительное общество некой канцелярией: протокол — журнал — дело. «А люди? — людей не надо: приказать всем служащим по духовному ведомству быть членами Братства, и кончено». Но такой подход не имеет отношения к миссии: «Миссионерское и благотворительное дело совершается сердцем человека», — с болью пишет Машанов [*Машанов. Ответ, 17*].

Как мы видим на этом примере, в начале XX в. братство и система его руководства находились в глубоком кризисе, как и вся православная миссия в Поволжье. Кризис этот только усиливался по мере либерализации российского общества, особенно после указа «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г., послужившего началом новой волны отпадений крещеных инородцев в ислам и язычество. Возможно, история братства и закончилась бы в этот период нестроений, но в Казанской епархии появился иеромонах Андрей (Ухтомский) [12]. В 1907 г. архим. Андрей был рукоположен в епископа Мамадышского, викария Казанской епархии, с сохранением прежних обязанностей. Назначение автоматически сделало еп. Андрея и председателем Братства свт. Гурия. С этого момента

12. Иеромонах Андрей (Ухтомский) в 1899 г. в сане архимандрита назначен смотрителем Казанской миссионерской школы. Вскоре стал настоятелем старинного Свято-Преображенского монастыря в Казани.

неожиданно начался новый период оживления миссионерской деятельности братства.

Новый викарий вел строгую аскетическую жизнь, выделялся бесстрашием и полным бескорыстием, он не только пользовался доверием епархиального начальства, но и завоевал любовь и доверие своей паствы. Его почитали как замечательного духовного наставника и истинного христианина. Епископ Андрей отличался активной позицией, много трудился, чтобы поправить состояние миссионерской работы в Казанской епархии, печатал журналы и брошюры, в которых поднимал многие вопросы церковной жизни. За короткое время благодаря своим неустанным миссионерским трудам еп. Андрей стал широко известен в Казанской епархии и зарекомендовал себя в качестве убежденного и последовательного проводника и защитника системы Ильминского. Новый викарий не просто строго «следовал духу и букве системы Ильминского, но и всячески развивал ее в направлении усиления социальной и миссионерской составляющих» [*Алексеев. Епископ, 51*].

Приняв в 1907 г. председательство в совете Братства свт. Гурия, еп. Андрей отметил его глубокий кризис. Только энергией и усилиями еп. Андрея постепенно удалось оживить деятельность братства. Начал он с того, что опубликовал статью-обращение «О будущей деятельности Братства свят. Гурия» в газете «Известия по Казанской епархии» № 41 за 1907 г. Фактически это был крик о помощи. В обращении еп. Андрей пишет:

> Призванный волею Божиею стоять во главе Братства святителя Гурия, считаю нравственною обязанностью сообщить членам этого великого по своей идее общественного учреждения свои мысли о настоящем и предположения о будущем Братства [*Известия*].

Отмечая, что братство в прошлом было центром духовного одушевления всех верующих и украшением Казани, еп. Андрей вынужден сказать, что оно постепенно дошло до того, что сотрудники братства «стали ограничивать свои обязанности к нему только молчаливым посещением общих собраний». Теперь и это время прошло, братство «переживает настоящий кризис», оно вынуждено «жестоко» сократить смету на братские учреждения. Таким образом, наступающий «1908 год будет печальным годом явного падения деятельности Братства святителя Гурия» [*Известия*]. Предположения о будущем братства «опираются только

на твердое мое убеждение, что русское сердце добрых казанцев не может остаться равнодушным к великому, святому делу, начатому святителем Гурием» [*Известия*]. Епископ Андрей выразил надежду на то, что «любовь ко Христу и к страждущей меньшей братии объединит нас всех и воскресит первоначальное Братское одушевление… Нельзя допустить, чтобы школы христианские, эти лучшие светильники, гасли на наших глазах» [*Известия*].

В дальнейшем еп. Андрей вместе с оставшимися братчиками усилил работу по дальнейшему продвижению на местах обучения и воспитания детей инородцев по программе Ильминского. Епископ активно участвовал в этой деятельности лично, привлекал широкий круг лиц. Он не только требовал строгого выполнения программ по системе Ильминского, но и «решительно пресекал формальный подход к миссионерско-просветительной работе» [*Алексеев. Епископ, 52*]. Он лично совершал миссионерские поездки и инспекции школ, после чего следовало обсуждение увиденного им на советах братства и выпускались соответствующие постановления и рекомендации для руководства и учителей инородческих школ.

Особое место занимала неутомимая деятельность по популяризации трудов Ильминского. Епископ Андрей редактировал все запланированные издания этих трудов, публиковал не изданные ранее письма разных лет с вступительным словом к ним профессора П. В. Знаменского.

В 1909 г. возник кружок подвижниц-сотрудниц Братства свт. Гурия при Казанском Спасо-Преображенском миссионерском монастыре (КСПММ). Инициаторами возрождения кружка выступили известные в Казани «добрые христианки, предложившие Братству святителя Гурия свое сотрудничество»[13]. В этом же году кружок приступил к изданию собственного журнала «Сотрудник Братства святителя Гурия» (СБСГ), аналогов которому в Казанской епархии не было ни до, ни после его издания. Фактически журнал стал рупором церкви в лице совета братства и самого еп. Андрея (Ухтомского) как его председателя. Журнал выходил в свет менее трех лет, до конца 1911 г., т. е. до перевода

13. Сотрудниками Кружка первоначально стали семь женщин известных в Казани фамилий, председательствовал в нем сам еп. Андрей, секретарем Кружка стал его сподвижник, преподаватель Казанской учительской семинарии Р. П. Даулей, он же секретарь Братства свт. Гурия.

владыки в Сухумскую епархию, но «стал весьма заметным событием в деятельности православной миссии, а многие из опубликованных в нем материалов не утратили своей актуальности, практического, научного и теологического значения и по сей день» [*Алексеев. Надежный*]. Издание журнала важно было и для самих миссионеров в связи с неудовлетворительным состоянием миссии и усилением и интенсивным характером деятельности врагов церкви. Миссионерам «…нужны были постоянные указания: что им делать, на что обращать более внимание, чтобы не переживать снова той нравственной растрепанности, какая среди отцов и господ миссионеров наблюдалась в 1905–1906 годах» [*Алексеев. Надежный*].

Редакция журнала начала работу без всяких средств, без готового материала, «только с сознанием необходимости выяснять сынам православной Церкви насущные церковные нужды» [*Алексеев. Надежный*]. Покровительство журналу до самой своей кончины (27.11.1910) оказывал архиеп. Казанский и Свияжский Никанор, он же был автором некоторых статей и заметок. Благодаря трудам сестер-сотрудниц к Казанскому миссионерскому съезду в 1910 г. было выпущено издание, объединившее сразу 30 номеров журнала под общей обложкой и названием «О просвещении приволжских инородцев». Снова, как и во времена Ильминского, трудами еп. Андрея вокруг братства собирались все живые силы церкви и общества для взаимного сотрудничества на ниве миссии и укрепления церковной жизни.

После перевода еп. Андрея в Сухуми в 1911 г. и прекращения издания журнала большинство сотрудниц сестричества «оставались верными делу христианского служения и своему духовному наставнику всю жизнь» [*Алексеев. Надежный*]. За эту верность они были репрессированы в 1933 г., когда еп. Андрей был в заключении, а ОГПУ сфабриковало дело «О контрреволюционной религиозно-монархической организации “Братство святителя Гурия” в Татарской АССР».

В результате проведенного исследования можно сделать вывод о том, что открытие и деятельность Братства свт. Гурия в Казани тесно и непосредственно связаны с идеями и миссионерской деятельностью Николая Ивановича Ильминского. Именно труды Ильминского стали фундаментом будущей деятельности Братства свт. Гурия, основанного по благословению архиеп. Казанского Антония (Амфитеатрова) в 1867 г. Братство строило свою

деятельность на основании уже частично опробованной и одобренной Синодом миссионерско-просветительской системы, получившей название «система Ильминского». Система была выработана по результатам анализа предыдущей миссионерской деятельности в Казанском крае, ее ошибок и просчетов, и исследования духовно-нравственного состояния инородческого населения края, проведенного архиеп. Григорием (Постниковым) и Н. И. Ильминским в конце 40-х — начале 50-х гг. XIX века.

Главным в этой системе было приобщение инородцев (сначала крещеных татар, а затем и других народов) к Церкви Христовой через просвещение и воспитание, проповедь и богослужение на их родных языках, через личное свидетельство о Христе, пример личной христианской жизни по вере. Самым убедительным был пример учителей и священников из среды самих инородцев, поэтому их подготовке уделялось особое внимание. Затем, уже как следствие обретения веры, происходило добровольное приобщение инородцев к русской православной традиции, русскому языку и культуре, и тем самым сближение их с русским народом, что было прямо противоположно предыдущим методам формального крещения и насильственного обрусения.

Отношение к инородцам как к братьям и сестрам во Христе способствовало укреплению доверия между русским и инородческим населением. Особая доверительная атмосфера братских школ, ставивших на первое место задачи христианского воспитания в свободе, личной ответственности и постоянном труде, обучение без принуждения и насилия способствовали появлению творческой инородческой интеллигенции. Из братских школ выходили люди верующие, достойные и грамотные, которые становились добрым примером для соотечественников, свидетелями веры для своих родных и односельчан.

Миссионерская деятельность братства успешно развивалась в первые 25 лет его существования, до 1892 г. Благодаря усилиям братства и поддержке Казанских архиереев к началу 90-х гг. сложилась четкая структура народной школы, с учителями, подготовленными в специальных учебных заведениях, с собственной учебной и методической базой. С 1870 г. система Ильминского была принята для обучения инородцев во всех регионах России. Просветительская деятельность школ способствовала распространению христианства, а также развитию национальных языков и культуры, сближению местных народов (татар, башкир, киргизов, чувашей, марийцев и др.) с русским народом. Благодаря

Ильминскому и Братству свт. Гурия появилась целая плеяда достойных и образованных священников из инородцев[14], новые православные храмы, богослужение, чтение Священного писания, проповедь в которых совершались на инородческих языках. Дело просвещения поддерживала широкая переводческо-издательская деятельность братства, которой занималась Переводческая комиссия Православного миссионерского общества, основанная при совете Братства свт. Гурия в 1875 г. и охватывающая своей деятельностью всю территорию Российской империи. Таким образом, деятельность братства способствовала развитию и укреплению миссионерского дела не только в Казанском крае, но и по всей России.

После смерти Ильминского для братства наступил период испытаний, связанный (в результате изменений устава в 1883 г. и в 1898 г.) с потерей автономии, свободной выборности председателя и совета братства, потерей авторитета братства у церковного руководства и всего общества. Под руководством часто сменяющих друг друга викарных епископов братство все более стало принимать вид и характер казенного учреждения. Его финансовое состояние также пришло в упадок, что привело к необходимости закрытия части братских школ и потере опытных учителей из-за невозможности платить им достойную зарплату.

В 1907 г. еп. Андрей (Ухтомский), ставший председателем Братства свт. Гурия[15], оказался его настоящим спасителем, своим авторитетом и энергией он сумел уберечь его от разорения, потери школ и полного угасания деятельности. Будучи горячим сторонником и последователем Ильминского, еп. Андрей восстановил преподавание в братских школах по его системе, всячески заботился об издании его еще не изданных трудов, отстаивал в печати его доброе имя. Созванный в Казани в 1910 г. (во многом благодаря усилиям еп. Андрея) миссионерский съезд пришел к выводу, что только школы, преподавание в которых ведется по системе Ильминского, могут бороться с наступательным движением ислама. Съезд принял постановления, имевшие целью утвердить и развить систему Ильминского. Журнал СБСГ под редакцией еп. Андрея стал фактически рупором церкви, органом, помогавшим Братству свт. Гурия собирать все живые силы церкви и общества для служения святому делу миссии, как это было

14. Первый из них — татарин Василий Тимофеев.

15. В связи с рукоположением в епископа Мамадышского, викария Казанской епархии.

во времена Ильминского. С переводом еп. Андрея в Сухуми в 1911 г. в братстве снова наступил кризис, что следует из скудных свидетельств последних лет (братство было принудительно закрыто в 1918 году).

Таким образом, в эволюции миссионерского Братства свт. Гурия прослеживаются четыре периода:

1) с 1867 по 1892 г. — успешный период становления и развития миссионерского дела по системе Ильминского в Среднем Поволжье и за его пределами (при жизни Ильминского);

2) с 1893 по 1907 г. — время перипетий, нестроений и угасания деятельности в результате передачи управления братством в руки епархиального начальства, потеря Переводческой комиссии и Противораскольничьего отделения;

3) с 1907 по 1911 г. — восстановление деятельности, авторитета и влияния братства в деле миссии (под председательством еп. Андрея (Ухтомского); издание журнала СБСГ;

4) 1912–1918 гг. — повторный кризис вплоть до беспрепятственного закрытия братства в ряду других православных братств после октябрьского переворота 1917 года.

Судьба такого церковного явления, как Братство свт. Гурия Казанского, иллюстрирует церковную и общественную ситуацию в русском обществе конца XIX — начала XX в., уникальную своим культурным, философско-нравственным, духовным поиском свободы, справедливости, человеческого братства. Эволюция братства — один из примеров поиска духа и смысла христианской жизни, подлинного миссионерского служения в рамках Русской православной церкви, с пониманием церкви как одушевленного тела Христова, а не как государственного казенного учреждения, чем во многом в синодальный период она и являлась. На примере братства мы видим, что миссия расцветала там и тогда, где и когда это служение несли люди, способные являть миру Свет Христов, который жил в них самих, вне зависимости от того, мирянин это был или епископ. Миссия теряла качество, затухала, как только встречалась с формализмом и казенным подходом к делу. Эволюция братства отражает эти изменения: успешный рост и развитие миссии в первые 25 лет его существования (при участии Ильминского), спад деятельности почти до полного затухания к 1908 г., выход из кризиса и подъем деятельности под председательством еп. Андрея (Ухтомского) — до конца 1911 г., новый кризис вплоть до закрытия братства в 1918 году.

Стремление к устроению всего общества как Церкви Христовой на земле характерно для духовных поисков конца XIX — начала XX в. в России. Вера в то, что такое устроение возможно, основывалась не только на вере в Бога, но и на вере в человека, на той особенности русского общества, которой впоследствии нашел определение Н. А. Бердяев: коммюнотарность, т. е. способность к общности, к опосредованному Богом межличностному общению. И хотя в XX в., по выражению Бердяева, социалистический дух интернационализма подменяет христианский дух вселенскости, те подлинные духовные течения, которые обогатили Русскую церковь на рубеже веков, никуда не исчезли, они продолжают питать духовное русло ее жизни и сейчас, пока жива на земле Церковь Христова.

## Источники и литература


1. *Алексеев. Епископ* = Алексеев И. Е. Епископ Андрей (князь А. А. Ухтомский) как продолжатель дела Н. И. Ильминского в Казанской епархии // Материалы научно-практической конференции, посвященной 190-летию Н. И. Ильминского «Н. И. Ильминский — просветитель народов России». Казань : Тип. ООО «Авента», 2012. С. 47–62.
2. *Алексеев. Надежный* = Алексеев И. Е. Надежный «Сотрудник». URL: http://ruskline.ru/analitika/2009/12/29/nadyozhnyj_sotrudnik/ (дата обращения: 15.06.2015).
3. *Беленчук* = Беленчук Л. Н. О просвещении народов России во второй половине XIX — начале XX в. // Вестник ПСТГУ. 2006. Вып. 2. С. 22–36. (Педагогика, Психология; IV).
4. *Зеленин* = Зеленин Д. К. Н. И. Ильминский и просвещение инородцев : К 10-летию со дня смерти Н. И. Ильминского, 27 дек. 1901 г. СПб. : Русская школа, 1902. № 2. С. 175–194.
5. *Зеленецкий* = Зеленецкий В. Очерки миссионерской деятельности некоторых казанских архипастырей. Архиепископ Антоний // Православный благовестник. 1901. № 15. С. 281–288.
6. *Знаменский* = Знаменский П. В. На память об Н. И. Ильминском : К 25-летию Братства святителя Гурия. Казань : Братство свт. Гурия, 1892. [4], IV, 403 с.
7. *Известия* = О будущей деятельности Братства свт. Гурия // Известия по Казанской епархии. 1907. № 41. С. 1263.
8. *Износков* = Износков И. А. Об образовании инородцев и о миссии в Казанской епархии. Казань : Тип. Имп. ун-та, 1909. 38 с.

9. *Из отчета обер-прокурора* = Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Св. Синода графа Д. Толстого по ведомству православного исповедания за 1870 год. СПб., 1871. 70 с.
10. *Ильминский* = Ильминский Н. И. Избранные места из педагогических сочинений. Казань : Тип. М. Чирковой, 1892. 135 с.
11. *Комаров* = Комаров Н. И. Казанское Братство Святителя Гурия // Православный благовестник. 1893. № 3. С. 15–21; № 10. С. 17–24.
12. *Концепция* = Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви. URL: https://mospat.ru/ru/documents/church-mission/introduction/ (дата обращения: 15.05.2015).
13. *Машанов. Обзор* = Машанов М. А. Обзор деятельности Братства свт. Гурия за двадцать пять лет его существования, 1867–1892 гг. Казань : Тип.-лит. Имп. ун-та, 1892. 256 с.
14. *Машанов. Ответ* = Машанов М. А. Ответ на доклад «Чрезвычайной ревизионной комиссии Братства свт. Гурия». Казань : Центр. тип., 1905. 18 с.
15. *Машанов. Религиозно-нравственное состояние* = Машанов М. А. Религиозно-нравственное состояние крещеных татар Казанской губернии Мамадышского уезда. Казань : Тип. Имп. ун-та, 1875. 70 с.
16. *Понятов* = Понятов А. Н. Миссионерская деятельность «Братства святителя Гурия» в Казанской губернии во второй половине XIX — начале XX в. : Дисс… канд. ист. наук. Казань : Институт Татарской энциклопедии АН Республики Татарстан, 2007. 286 с.
17. *Рождествин* = Рождествин А. С. Николай Иванович Ильминский и его система инородческого образования в Казанском крае. Казань : Тип.-лит. Имп. ун-та, 1900. 85 с.
18. *Смирнов* = Смирнов И. Н. Обрусение инородцев и задачи обрусительной политики // Исторический вестник. 1892. Т. 47. № 3. С. 752–765.
19. *Смоленский* = Смоленский С. В. В защиту просвещения Восточно-русских инородцев по системе Н. И. Ильминского / Издание общества ревнителей русского исторического просвещения в память Императора Александра III. Вып. 14. СПб. : Тип. И. Н. Скороходова, 1905. 58 с.
20. *Устав 1867* = Устав «Братства святителя Гурия» при Казанском кафедральном соборе, 1867 г. // Известия по Казанской епархии. 1867. № 6. С. 161–168.
21. *Устав 1898* = Устав «Братства святителя Гурия» при Казанском кафедральном соборе, 1898 г. Казань : б. и., 1899. 21 с.
22. *Таймасов* = Таймасов Л. А. Православная церковь и христианское просвещение народов Среднего Поволжья во второй половине XIX — начале XX века. Чебоксары : Изд-во Чуваш. ун-та, 2004. 524 с.

23. *Чехов* = Чехов Н. В. Народное образование в России с 60-х гг. XIX в. М. : Книгоизд-во «Польза», 1912. С. 175–185.
24. *Чичерина* = Чичерина С. В. О приволжских инородцах и современном значении системы Н. И. Ильминского : Доклад, читанный в Общем Собрании Общества Востоковедения. СПб. : Электро-тип. Н. Я. Стойковой, 1906. 39 с.
25. *Яковлев* = Яковлев И. Я. Моя жизнь. Воспоминания. М. : Республика, 1997. 696 с.

**N. K. Chernyshyova**

## The Evolution of the Activity of St. Gury of Kazan Brotherhood (in the late XIX and early XX Century)

The present article is focused on the missionary and educational activities of St. Gury Brotherhood founded in 1867 in Kazan. The author also analyses the contribution of N. I. Ilminsky to the Brotherhood's work and the negative changes in it after his death. The Brotherhood was engaged in educating non-Russian population in Kazan and neighbouring dioceses through opening primary missionary schools in languages of minor nationalities, translating and publishing books, training teachers and priests from among indigenous dwellers, assuming responsibility for churches and orthodox worship for baptized non-Russian people in their native languages, etc.

KEYWORDS: mission, education, minor nationalities, St. Gury of Kazan Brotherhood, N. I. Ilminsky.

**Е. Г. Парфенова**

# Проповедь покаяния как важная часть миссии Церкви в современных протестантских церквях России

Статья посвящена проблемам современной миссионерской практики протестантских церквей, действующих на территории Российской Федерации (1990-е — 2010-е гг.). В центре внимания — проповедь покаяния, которая является основой всей евангелизационной (миссионерской) деятельности. На основе интервью с пасторами сделан обзор современной покаянной практики в протестантских церквях и проанализирована ее взаимосвязь с евангелизацией.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: миссия, миссионерская деятельность, евангелизация, покаяние, проповедь, подготовка к крещению, протестантские церкви.

Перед каждым христианином рано или поздно встает вопрос: как свидетельствовать своим неверующим близким, родным, коллегам по работе? Как сделать слово проповеди и свидетельства наиболее действенным, доходящим до самого сердца человека? Известно, что проповедь апостолов обращала ко Христу тысячи людей *[1], помогала им обрести новую жизнь, ставшую служением Богу и ближнему. Главным акцентом такой проповеди был призыв к покаянию. Такое же центральное место проповедь покаяния сохранила в миссионерской деятельности современных протестантских церквей, действующих на территории России, начиная с 1990-х гг. и по настоящее время. Основной целью их создания была миссия или «евангелизация»[1] в постсоветском пространстве[2].

*[1] См.: Деян 2:29–41; 13:1–48; 17:22–34; 19:11–20; 28:17–31

1. «Евангелизация» — термин, широко употребляемый как в протестантской литературе, так и в обыденной жизни пасторов и прихожан этих церквей. См., напр.: [*Гамбл. Рассказывая другим*].

2. В статье рассмотрен опыт евангелизации наиболее распространенных в России протестантских церквей: пятидесятнических (христиане веры евангельской), баптистских и протестантских церквей харизматического толка. Кроме того, по данным сайта Protestant.ru, сегодня в России есть еще следующие протестантские деноминации — адвентисты, пресвитериане, методисты, лютеране.

## 1. Краткий обзор форм и методов миссии в современных протестантских церквях в России

Начиная примерно с 2000-х гг. и по настоящее время, в протестантских церквях произошел переход от массовой евангелизации (столь характерной для 90-х гг. XX в., когда проповедники собирали целые стадионы) к формам и методам миссии, более нацеленным на личное свидетельство[3]. Среди них обзорно можно выделить следующие.

1. Личное свидетельство в общении с друзьями, близкими и знакомыми.

2. Приглашение для участия в воскресных богослужениях.

Отметим здесь, что в большинстве известных церквей воскресные богослужения проводятся всегда как миссионерские, в которых обязательно есть место проповеди покаяния. Они проводятся именно с той целью, чтобы услышавший этот призыв мог тут же принести покаяние при соответствующем ходатайстве верных членов церкви о его спасении. Крещение покаявшегося происходит чуть позже (в разных церквях существует различная практика), в некоторых случаях — после нескольких вероучительных бесед.

3. Домашние группы по изучению Библии[4].

После того как от массовости обратились к личному евангелизму, стали появляться домашние группы, малые общины, в которых человек открывал для себя Христа не как идею, а как выражение любви, принятия друг друга, обретение братских отношений [*Бак. О формах и методах миссии*].

4. Предкрещальные вероучительные беседы в группах по подготовке к водному крещению, во время которых постоянно звучит призыв к покаянию как перемене образа жизни.

5. Проповедь во время водного крещения, обращенная в том числе и к неверующим гостям (родственникам крещаемого, которых специально приглашают на крещение, а также случайно

3. По словам Леонида Бака, осознанный переход к личному свидетельству, как более эффективной форме миссии, в пятидесятнических церквях произошел в середине 2000-х гг. [*Бак. О формах и методах миссии*]. Леонид Бак — действующий пастор пятидесятнической церкви «Живое слово» в Екатеринбурге, начавший свою церковную деятельность с момента основания церкви в городе в 1990 году.

4. Отметим, что в разных церквях миссионерская эффективность такого собирания бывает очень разной. Наиболее успешны здесь церкви харизматического толка — филиалы корейских и китайских протестантских церквей, для которых домашние группы (или, в их терминологии, — «ячеечное собирание») — основной и самый эффективный способ свидетельства и умножения церкви.

оказавшимся при этом людям). Заметим, что евангелизация рассматривается вообще как одна из целей крещения[5].

Кроме того, по словам пастора Леонида Бака, характерной чертой последних десяти лет в протестантской среде стало *влияние Евангелия на мир через социальное служение*. Так как есть немало людей, находящихся в разрушенном состоянии из-за употребления наркотиков, алкоголя, других химических веществ, а также «бомжевания», блуда, им предлагается духовная помощь как возможность их социальной адаптации. Основной акцент покаянного призыва в благовестии таким людям — им *открывают новый образ жизни*. Таким образом, через социальную работу многие протестантские церкви обретают новых членов, принявших сердцем евангельский призыв.

При этом, как отмечают пасторы, человека успешного, благополучного сложнее призвать к покаянию, так как он зачастую осознает себя нравственным членом общества. Судя по церковной практике, субъективное восприятие нравственности отличается от той праведности и святости, к которой должен стремиться христианин.

## 2. Место и значение проповеди покаяния в евангелизации (миссии)

Как отмечают многие миссионерские пособия, евангелизация — это обращение к личности человека во всей его полноте — к разуму, сердцу, совести и воле [*Гамбл. Рассказывая другим, 20*].

При этом как в практическом руководстве *Альфа-курс*, так и в других пособиях по миссии и евангелизации внимание служителей обращается на то, что *не должно быть никакого давления на людей, манипуляции и пр*.[6] Человек только тогда сможет покаяться и обратиться ко Христу, если Бог Сам привлечет его к Себе[7]. Как отмечает Никки Гамбл, «мы не произносим бесконечных призывов к покаянию и не гоняемся за людьми, если они не приходят на следующую встречу» [*Гамбл. Рассказывая другим, 23*].

5. См.: [*Настольная книга, 252*].
6. См., напр.: [*Лам, 43*], [*Прокопенко*].
7. «Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня; и Я воскрешу его в последний день» (Ин 6:44).

*Содержание покаянного призыва*

Содержание покаянного призыва может быть очень разнообразным, но все же есть принципиальные моменты, на которых практически во всех церквях делается акцент. Вот один из вариантов: «Покаяние — это изменение образа мыслей и сознательной установки по отношению к Богу и истинам Евангелия, это сознание святости Бога и своей греховности. Это полное упование на Христа и послушание Божьему Слову» [*Омельчук, 144*]. В таком понимании покаяния есть трудность: как определить, свершилось ли покаяние, и было оно искренним или ложным? Этому не могут быть свидетельством пережитые эмоции и чувства. Есть и такое понимание покаяния, к которому призывают во время проповеди, что это волевой акт, когда человек принимает решение идти за Христом [*Омельчук, 145*]. Соответственно у покаявшегося должны происходить определенные перемены в жизни.

Во время миссионерского богослужения проповедник может призывать к покаянию как обращению своего пути от греха и нечистоты к праведности и святости, от дьявола к Богу.

В большинстве случаев список грехов, от которых нужно освободиться вновь вступающему в церковь [8], исчерпывается ссылками на прямые места из Писания, в основном на Новый Завет *[1].

*[1] Рим 3:23; Рим 6:23; Гал 5:19–21; Еф 5:5; Откр 22:14–15; 1 Кор 6:9, 10, 18; Кол 3:5–9; Деян 8:21–22

Приведем примерный перечень грехов, предлагаемый в помощь кающемуся [9] в случае, если у человека нет открытости сердца к покаянию, но есть потребность в освобождении совести и понимание необходимости этого. Перечень сформирован по основным группам грехов: 1) неверность, непокорность и непочтение Богу, родителям, властям и начальникам; 2) волшебство и пр.; 3) вредители и осквернители своего тела и души (аморальность); 4) ереси (ложные вероучения и религии; принципиальный отход от установлений Библии); 5) нечистота мыслей и поступков; 6) нелюбовь к своему ближнему и другим людям; 7) воровство; 8) непотребство (любостяжание, накопительство, излишества). По словам пастора Юрия Субботина, пастырская практика показывает, что чаще к такому способу подготовки к покаянию обращаются люди пожилого возраста, ведущие вполне благопристойный образ жизни. Перечень грехов, который

8. Эти же грехи фигурируют в проповеди покаяния, обращенной уже к членам церкви в целях духовного назидания паствы.

9. Данный перечень грехов предоставлен пастором Юрием, он действующий и предлагается в помощь кающимся. Юрий Субботин — пастор церкви ХВЕ «Обетования», г. Екатеринбург.

по преимуществу носит законнический характер, предваряют следующие слова:

Здесь перечислены грехи людей, записанные в Библии, за которые Господь будет судить людей в судный день и не покаявшиеся в них люди будут лишены Царства Божия.

Прочтите внимательно, и если ваша совесть обличает вас (даже в малой степени) в этих грехах, обратитесь к Господу и во имя Его Сына Иисуса Христа попросите прощения. Твердо верьте, что кающегося человека Бог прощает — это личное заверение Бога, записанное в Библии!

Храните себя всеми силами от этих грехов, не допускайте их повторения, прося при этом помощи Божьей, чтобы устоять в вере (остаться верным).

С различными вариациями в литературе и в практике жизни в качестве примера проповеди покаяния приводится изобличение таких грехов и немощей современного человека:

- отречение от Бога, равнодушие к Нему, что ведет к неправильному отношению к ближнему и к себе самому (человек теряет главный смысл своей жизни — жить в общении с Богом) [*Нюэш, 27*];
- жизнь по мирским стандартам, в то время как «мы, христиане, призваны отличаться от окружающего мира», «не позволим миру подгонять нас под свои мерки» [*Гамбл. Альфа, 245*], что выражается в преодолении таких греховных привычек, распространенных в миру, как злословие о людях у них за спиной или добрачные сексуальные связи [*Гамбл. Альфа, 244*].

Хотя эти темы больше относятся к внутрицерковной проповеди, о чем речь пойдет далее.

В зависимости от конкретной ситуации: аудитории, к которой обращена проповедь (например, реабилитанты из числа алкогольно- и наркозависимых людей), или расположения самой церкви (скажем, если она находится в цыганском поселке, жители которого активно практикуют гадание, ворожбу и пр.), в проповеди может делаться акцент на каком-то конкретном грехе, требующем покаяния и ходатайственной молитвы всей церкви о его преодолении.

*Особенности проповеди покаяния в протестантских церквях*

Призыв к покаянию как изменению жизни со стороны свидетельствующих о Христе, Боге и Церкви в протестантских церквях

по сути во многом совпадает с тем, что мы находим в православной традиции. При этом в миссионерском опыте протестантских церквей можно отметить несколько моментов, на которых сосредоточено внимание проповедников и пасторов, и которые они обязательно стараются донести в проповеди до слушателей.

Покаяние (призыв к покаянию) всегда *неразрывно связано с обращением человека и его возрождением*. Покаяние, вера, возрождение — это три ступени обращения человека к Богу (все это происходит приблизительно одновременно) [*Грэм. Мир, 114–121; Грэм. Как начать, 182*].

Как отмечает Билли Грэм, покаяние — это «один из двух необходимых компонентов обращения и означает всего лишь признание того, кто мы есть на самом деле, и желание изменить наши взгляды на грех, на самих себя и на Бога» [*Грэм. Как начать, 181*]. Человек обращается сердцем к Богу, отказывается от греха в своей жизни, и Бог вдыхает в человека новую жизнь, «которую называют рождением свыше» или «новым рождением» [*Грэм. Как начать, 182*]. Это один из принципиальнейших моментов, который отмечают сами пасторы, — речь идет не о «реформации» человека, а о его духовном возрождении.

Часто в проповедях делается акцент на том, что человек не может обратиться к Богу с покаянием или даже верой без помощи Самого Бога. «Обрати меня, и обращусь, ибо Ты — Господь Бог мой» *[1], а также подчеркивается смертоносная сила греха, который возможно преодолеть только силой Бога, что и означает новое рождение человека.

*[1] Иер 31:18

Именно таким образом через проповедь доносят до человека необходимость покаяния и изменения жизни, иллюстрируя всевозможными примерами такого возрождения людей, в том числе — из прихожан местной церкви. Особый акцент делается на освобождении от греха и возрождении в том случае, когда проповедь обращена к алкогольно и наркотически зависимым людям. В среде таких людей сильно распространены истории о чудесах «сверхъестественного освобождения» во время первой ходатайственной молитвы церкви за них. Но дальнейшая жизнь в церкви показывает, что только единицы сохраняют свободу от греха и готовы для жизни в служении Богу[10].

10. Так, один из помощников в центре реабилитации г. Екатеринбурга в разговоре назвал такое соотношение: после реабилитации в центре в церкви остается 1 из 10.

*Акцент делается на греховной природе человека (а не на греховном поступке, что ты наркоман, блудник и пр.)*, которая может быть преображена только силой Бога. В проповедях подчеркивается, что большие грешники могут стать праведниками, если они примут Благую весть, обратят сердце к Богу.

Принципиально, что *покаяние неразрывно связано с пониманием Евангельского учения*, «если человек уверовал, то в его сердце уже живет осознание собственной порочности и полное упование на жертву Иисуса Христа за наши грехи, которой нам даровано оправдание перед Отцом» [*Прокопенко*]. Поэтому важно, чтобы человека не просто подвели к покаянию, иногда с помощью психологического воздействия через манипулирование чувствами, а чтобы ему было проповедано Евангелие.

По мнению Алексея Прокопенко [11], рассматривающего в своей статье «О евангелизации, Евангелии и манипуляциях» проблемы проповеди покаяния в протестантских церквях, «как во время призывной проповеди, так и в личных беседах с людьми очень важно делать акцент на объяснении Евангелия, то есть библейского пути спасения» [*Прокопенко*]. Для обсуждения он предлагает следующие вопросы: греховность человека и вечное наказание за грех, божественность Христа и Его смерть за наши грехи, полное освобождение от ада для всех верующих во Христа, необходимость отвернуться от греха и повиноваться Христу во всем как своему Господину.

*Действие Духа Святого в обращении, покаянии человека — на этом делают акцент все протестантские проповедники* (как в литературе, так и в практической деятельности). Начинается покаяние с осознания человеком своей греховности, к этому его приводит Дух Святой, который озаряет сердце и разум. «Когда Дух святой обличает человека в грехе, Он, как правило, говорит с его совестью», — пишет Никки Гамбл в пособии по проведению Альфа курса; «в течение всего курса мы тревожим совесть людей, увещевая их покаяться и обратиться к Богу» [*Гамбл. Рассказывая другим, 114–121*].

Как замечает Билли Грэм, Дух Святой может снизойти благодаря материнской молитве, проповеди пастора, христианской

11. Прокопенко Алексей — служитель церкви «Преображение», г. Самара (Россия). Автор таких книг как «Библейское покаяние», «Малые группы», «Витамины для духовного роста и вакцина от лжеучений» и др. Алексей окончил семинарию «Мастерс» в Лос-Анджелесе (Калифорния, США), получив степень магистра богословия. См.: URL: http://islovo.org/propovedniki/aleksey_prokopenko/ (дата обращения: 21.04.2012).

передаче по радио, при виде колокольни или внезапной смерти близкого человека [*Грэм. Мир, 118–119*], чтобы помочь человеку в осознании своей греховности.

*Проповедь покаяния сопровождается обязательным ходатайством церкви о кающемся грешнике.* Как уже отмечалось выше, во время воскресного богослужения непременно есть проповедь покаяния и всем желающим предлагается выйти и покаяться. Человек кается, а церковь и пастор о нем молятся. Если покаяние совершается вне такого общего богослужения, то от имени церкви ходатайствует пастор или служитель, в присутствии которого человек приносит покаяние за всю жизнь. Ходатайственная молитва звучит и тогда, когда человек совершает грех, уже будучи членом церкви, о чем будет сказано далее.

## 3. Место и значение проповеди покаяния во внутрицерковной миссии

*Место и значение аскетического покаяния*

Рассмотренные вопросы и проблемы, связанные с проповедью покаяния, позволяют сделать вывод о том, что в современных протестантских церквях покаяние понимается скорее как акт, чем процесс, разворачивающийся на протяжении всего христианского пути человека. Поэтому специальные аскетические усилия по преодолению греха не востребованы, хотя в протестантских собраниях время от времени поднимаются вопросы так называемой «духовной дисциплины». По свидетельствам самих пасторов, количество обращенных (покаявшихся) гораздо больше, чем тех, кто становится практикующим членом церкви. И это проблема. Часто нарушается принцип качественной проповеди Евангелия и научения основам веры, люди приносят покаяние, лишь поддавшись эмоциям и чувствам. По оценке Алексея Прокопенко, из всех выходящих на проповедь покаяния в протестантских церквях остаются максимум 3 %, а по его личным подсчетам, даже 0,3 % [*Прокопенко*].

Во время проповеди учитывается, что у каждого человека разные скорость и глубина покаяния. Не всем дан такой дар, как апостолу Павлу, который был чудесным образом обращен Самим Господом по дороге в Дамаск. Современный человек приходит к Богу с опытом, в котором у него практически не было никаких рамок и границ — ни Закона, ни заповедей. Поэтому грехи вскры-

ваются уже в церковной жизни, и это, по словам пастора Юрия Субботина, явление закономерное, так как у человека все более пробуждается совесть.

*Проблема второго покаяния*

Вопрос возможности второго покаяния в протестантских церквях решается непросто. Выявленный грех остается на усмотрение пастора, он может отлучить от Тела Христова, а может не отлучать (более распространена практика, когда грех открывается всей церкви после обличения «с глазу на глаз», чтобы братья и сестры могли молиться о согрешившем). Есть грехи, связанные с проблемами общения в церковной среде между братьями и сестрами (осуждение, гнев) или отношения к старшим (например, непослушание пастору или совету данной церкви), а есть грехи, которые совершаются против самого человека — рецидивы зависимостей, блуд и пр. Чаще практикуется отлучение согрешившего от собрания, так называемое «поставление на замечание», апеллирующее к посланию ап. Павла: «Если же кто не послушает слова нашего в этом послании, — того имейте на замечании: не общайтесь с ним, чтобы его устыдить» *[1, 12]. Мера отлучения может быть разной — от того, что человека лишают слова в собрании во время встреч, до полного удаления из собрания, сохраняя за ним возможность участия в общих богослужениях, но ограничивая его место — в конце зала, на последних рядах. При этом, как уже не раз отмечалось, вся церковь, и в первую очередь пастор и служители, молятся об исправлении согрешившего. Поэтому в проповеди пастора, обращенной к членам церкви, часто звучит призыв-предостережение — быть осмотрительными, беречься от греха, чтобы в Царстве Божьем человека не изгладили из Книги жизни [*Субботин. О формах и методах миссии*]. Кроме того, в проповедях нередко поднимается тема искажений в отношении к материальному благополучию, работе и профессиональной деятельности, а также к семье и здоровью. Но это больше касается пятидесятнических церквей (с более консервативным отношением к этим вопросам), чем харизматических, в которых приветствуется мирской успех и благополучие.

*[1] 2 Фес 3:4

12. В пер. с греч. под ред. еп. Кассиана (Безобразова).

*Призыв к покаянию в исполнение заповеди Христа: «Идите, научите все народы…»*

Еще один распространенный повод для внутрицерковного обличения и призыва к покаянию — то, что члены церкви плохо и мало трудятся в миссии, не благовествуют своим друзьям и близким. Большинство домашних групп создаются именно с этой целью, чтобы люди помогали друг другу и поддерживали в деле свидетельства. И когда этого не происходит, для пастора (служителя или лидера домашней группы) это становится основной темой проповеди и призыва к покаянию.

Другой пример внутрицерковной проповеди покаяния — Национальное молитвенное движение (НМД) «Молитва о России» с молитвенно-евангелизационным проектом «Россия, покайся»[13]. Как отмечается в рекламном буклете [*Молитва о России*], проект основывается на словах книги Деяний св. апостолов: «Итак, оставляя времена неведения, Бог ныне повелевает людям всем повсюду покаяться» *[1].

*[1] Деян 17:30

Основная задача проекта — формирование в городах из числа христиан различных деноминаций[14] так называемой «молитвенной стражи России»[15] с целью молитвенного ходатайства об исцелении земли Российской и о даровании Богом спасения народам нашей страны, как Он обещал его Израилю [*Россия, покайся*].

Кроме того, среди задач НМД — подготовка молитвенных ходатаев и поддержка проектов, направленных на реальное изменение духовной атмосферы в стране. При этом покаяние, связанное с осмыслением недавнего исторического прошлого страны, прежде всего, с ответственностью за массовые истребления, как верующих, так и неверующих граждан России, практически не присутствует как тема проповеди и размышления в протестантских церквях. В этом сказываются характерные черты протестантизма — невостребованность церковного предания, малый интерес к истории своей страны, народа и отсутствие внутреннего запроса на духовное осмысление событий прошлого, как в церковной, так и в общественной жизни.

13. Начало создания Национального молитвенного движения относится к 2003 г., когда 9 марта в Москве состоялась встреча лидеров пяти протестантских союзов России в рамках Объединенного городского межконфессионального молитвенного служения.

14. Работу по дальнейшему формированию НМД в регионах ведет Совет старейшин под председательством В. М. Мурзы.

15. Молитвенная стража, т. е. круглосуточная непрекращающаяся молитва по всем крупным городам и регионам России.

## Заключение

Проповедь покаяния традиционна для миссии Церкви с первоапостольских времен. Сегодня она наиболее востребована в обращении христиан с миссионерским призывом к современному человеку и обществу. Свое воплощение проповедь покаяния находит в евангелизации, которую протестантские церкви проводят в России, начиная с 90-х гг. XX в. Ее цель в том, чтобы призвать человека покаяться, принять искупительную жертву Христа, родиться свыше и изменить жизнь в соответствии с Божьими заповедями. В большинстве случаев покаяние предшествует водному крещению, которое тоже открывает возможность для проповеди покаяния, обращенной к пришедшим на крещение гостям из числа неверующих родственников. При этом покаяние представляет собой больше акт, чем процесс, разворачивающийся на протяжении всей жизни человека. Часто само отношение к греху в протестантских церквях носит законнический характер. Тем, кто не готов к глубокому сердечному сокрушению, предлагается перечень наиболее «распространенных» грехов, указанных в Писании. При этом практически не различаются грехи новообращенных и тех, кто давно живет церковной жизнью и нуждается в аскетическом покаянии. Кроме того, уже во внутрицерковной проповеди могут обличаться грехи, связанные с братским общением; искажениями в понимании устроения своей мирской жизни — работы, семьи, здоровья, а также рецидивами алкогольной и наркотической зависимости, блуда, что в большинстве случаев отлучает человека от церкви, выводя его за границы конкретного собрания. Но больше внимания все же уделяется проповеди покаяния в миссионерском аспекте. При этом важным моментом становится молитвенное ходатайство членов церкви о тех, кто приносит покаяние за всю жизнь, и о тех, кто оступился, уже находясь в церкви.

В протестантских церквях частой темой проповедей, призывающих к покаянию, стало неисполнение (или ненадлежащее исполнение) заповеди Христа: «Идите, научите все народы…». Для решения этой проблемы и с целью ходатайства протестантских церквей о судьбе народов России, их спасении, было создано межхристианское Национальное молитвенное движение (НМД) «Молитва о России» с молитвенно-евангелизационным проектом «Россия, покайся». К сожалению, оно унаследовало одну из центральных проблем протестантизма — невостребованность

Предания, что, в свою очередь, мешает осмыслению в протестантской среде проблемы покаяния за преступления советского режима в отношении российского народа.

## Источники и литература


1. *Бак. О формах и методах миссии* = О формах и методах миссии в современных протестантских церквях и месте проповеди покаяния в миссии : Беседа с пастором Леонидом Баком 29.02.2012 г. Рукопись из архива автора.
2. *Гамбл. Альфа* = Гамбл Н. Альфа : Вопросы жизни : Введение в христианство. Чебоксары : Святигор-Пресс, 2004. 259 с.
3. *Гамбл. Рассказывая другим* = Гамбл Н. Рассказывая другим. М. : Российский Альфа офис, 2002. 176 с.
4. *Грэм. Как начать* = Грэм Б. Как начать жизнь сначала. СПб. : Библейский взгляд, 2004. 224 с.
5. *Грэм. Мир* = Грэм Б. Мир с Богом. Ровно : Евангелизационная Ассоциация Билли Грэма, 1992. 223 с.
6. *Лам* = Лам А. Совместное изучение Библии : Дискуссии в группах. [б. м.] : ССХ, 1995. 54 с.
7. *Молитва о России* = Видение Национального молитвенного движения «Молитва о России» : Приложение к молитвенно-евангелизационному проекту «Россия, покайся!». URL: http://pokaisa.narod.ru/dm.htm (дата обращения: 30.11.2014).
8. *Настольная книга* = Настольная книга пресвитера. М. : Издание РСЕХБ, 2010. 295 с.
9. *Нюэш* = Нюэш Х. Ответы на часто задаваемые вопросы. Минск : ПИКОРП, 1997. 32 с.
10. *Омельчук* = Омельчук В. 52 темы для домашних групп. Луцък : РТ МКФ «Християнське життя», 2010. 176 с.
11. *Прокопенко* = Прокопенко А. О евангелизации, Евангелии и манипуляциях. URL: http://www.protestant.ru/read/article/78422 (дата обращения: 10.04.2012).
12. *Субботин* = О формах и методах миссии в современных протестантских церквях и месте проповеди покаяния в миссии : Беседа с пастором Юрием Субботиным 7.03.2012 г. Рукопись из архива автора.

**E. G. Parfenova**

## Preaching of Repentance as an Important Part of Ecclesial Mission in Contemporary Protestant Churches in Russia

The article covers the problems related to modern missionary practices of Protestant churches in the Russian Federation (1990s — 2010s). Preaching of repentance is the core of their evangelisation (missionary) work. Current repentance practices in Protestant churches are outlined on the basis of interviews with pastors. The author also analyses the interrelation between these practices and evangelisation.

KEYWORDS: mission, missionary work, evangelisation, repentance, preaching, preparation for baptism, Protestant churches.

# КАТЕХИЗАЦИЯ

**О. И. Ярошевская**

# Направления христианского научения в I веке н. э. в их соотношении со вторым этапом катехизации святоотеческого периода (на основании новозаветных источников)

Новозаветные источники оставили только косвенные свидетельства о научении, предшествующем крещению, но позволяют выделить основные моменты апостольской проповеди, обращенной как к иудеям, так и к язычникам, которые могли быть основой первых, еще устных катехизисов. Ядро апостольской проповеди составили такие моменты, как проповедь воскресения Иисуса; призыв к ответу на эту проповедь, т. е. к покаянию и к вере в Иисуса и обещание прощения, спасения и дара Духа тем, кто ответил на призыв. С началом миссии среди язычников в формулу веры в качестве самостоятельной части входит исповедание Единого Бога, создавшего мир и человека «от единой крови» и обитающего в нерукотворных храмах. Отличительной особенностью богословия апостольского века являются простота вероисповедных формул, отсутствие богословских абстракций и неразрывная связь проповеди и ответа на нее, т. е. крещения.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: оглашение, катехизис, крещение, апостольский век, проповедь, Новый завет.

Судить о том, какая система христианского научения существовала в апостольский век, можно лишь весьма приблизительно. Во-первых, сохранилось не так много письменных источников, относящихся к рубежу I–II вв., где затрагивались бы вопросы научения вере в практике ранней церкви. Здесь можно назвать, конечно, апостольские послания, а также «Деяния апостолов», а из неканонических писаний — «Дидахе». Кроме того, трудно выделить из них содержание подробного наставления, преподаваемого тем, кто уже выказал намерение встать на путь христианства, но еще не принял крещения.

Некоторые исследователи вообще ставят под сомнение наличие докрещального научения в апостольский век. Н. Афанасьев в книге «Вступление в Церковь» говорит как о чем-то само собой разумеющемся о том, что в апостольские времена крещение следовало непосредственно за исповеданием веры в Христа без какой-либо предварительной подготовки. Он объясняет это тем, что иудею подобная подготовка была просто не нужна, а язычнику ее заменяла апостольская проповедь — свидетельство человека, лично знавшего Христа. По его мнению, необходимость предварительного научения желающих принять крещение появилась только тогда, «когда прошло исключительное в истории Церкви время апостольской проповеди» [*Афанасьев, 80*]. Во всяком случае, первые сведения об обучении, предшествующем крещению, относятся только к середине II в. (училище Иустина Философа), а сведения о существовании нескольких этапов оглашения — даже к III веку [*Гаврилюк, 60*].

Тем не менее и в I в., естественно, уже существовала какая-то традиция наставления в основах христианской веры. Евангелист Лука в прологе Евангелия объясняет цель его написания: «чтобы ты узнал твердое основание того учения, в котором был наставлен» (περὶ ὧν κατηχήτης) *[1]. По этим словам можно предположить, что в конце I в. подобная традиция наставления в вере существовала. Примечательно, что глагол κατηχέω (буквально означающий «громко звучать» и обычно употреблявшийся, когда говорилось о публичном выступлении поэта) здесь имеет уже то специфическое значение, какое он получил впоследствии в христианской практике [*Гаврилюк, 15*].

*[1] Лк 1:4

Тем не менее о длительности подобного наставления практически ничего не известно. Я. Зозуляк [*Зозуляк, 42*], утверждая, что в апостольское время научение не было длительным, ссылается на многократно описанные в «Деяниях Апостолов» *[2] примеры мгновенного обращения и крещения людей под влиянием апостольской проповеди. П. Гаврилюк также обращает внимание на примеры в Новом завете, когда крещение совершается после первой же проповеди или личной беседы [*Гаврилюк, 25*].

*[2] Деян 24:38–41; 8:35–39; 16:31–34

Однако, как нам представляется, заключение об отсутствии всякой подготовки к крещению, сделанное на основании свидетельств книг Нового завета, было бы не вполне корректным, поскольку «Деяния апостолов» нельзя рассматривать в полном смысле слова как исторический источник. Евангелист Лука

ставил своей целью не просто зафиксировать историю ранней Церкви, но в первую очередь рассказать о созидании Церкви силой Святого Духа, и потому мог специально акцентировать внимание на случаях мгновенного обращения, не описывая в подробностях обычную практику научения. Во всяком случае, тот же евангелист упоминает и о том, что в Эфесе апостол Павел три месяца проповедовал в синагоге и около двух лет в училище Тиранна *[1], не поясняя, правда, встречался ли апостол все время с разными людьми или учил одних и тех же в течение более или менее продолжительного времени.

*[1] Деян 19:8–10

Знаменитые слова ап. Павла о «младенцах во Христе», которым подобает питаться молоком, а не твердой пищей *[2], позволяют предположить, что апостольское научение не было разовым деянием, но подразумевало определенную длительность и этапность. Развивая эту метафору апостола Павла, автор Послания к Евреям говорит о том, что Слово Божье подразделяется на первые «начала» *[3] и на «совершенство», истолкование которого требует уже специальной подготовки *[4]. Впрочем, возможно, что апостольское научение только начиналось с принятием крещения — евангелист Лука упоминает о том, что крестившиеся на Пятидесятницу «постоянно пребывали в учении Апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах» *[5].

*[2] 1 Кор 3:1–2

*[3] Евр 5:12

*[4] Евр 6:1

*[5] Деян 2:42

Пытаясь восстановить содержание наставления в христианской вере по новозаветным источникам, нельзя упускать из вида, что Апостольские послания обращены к тем, кто уже является членом Церкви, а примеры проповеди апостолов, приведенные в «Деяниях», — это примеры именно миссионерской проповеди. Д. М. Гзгзян в докладе на конференции «Традиции святоотеческой катехизации» настаивает на необходимости четко различать миссию и катехизацию и на миссионерском характере приведенных в «Деяниях» речей [*Гзгзян, 27*]. Однако П. Гаврилюк придерживается мнения, что центральные и часто повторяющиеся элементы апостольской керигмы  как раз и были материалом первых, еще, скорее всего, устных катехизисов [*Зозуляк, 31*]. Анализ текстов «Деяний» и посланий апостолов позволяет выделить эти элементы.

Характер обучения разнился в зависимости от того, кто принимал христианство — иудей или язычник. В ветхозаветном Израиле уже существовала мощная традиция религиозного воспитания. Воспитание иудея основывалось на учении, согласно

которому человек был сотворен Богом, согрешил, жил с надеждой на искупление и его спасение зависело от общения с Богом [*Зозуляк, 36*]. Таким образом, его научение состояло в признании одного-единственного факта — что Иисус и есть Мессия.

Если обратиться к примерам апостольской проповеди иудеям, то уже в самом первом примере — в речи Петра на Пятидесятницу *[1] — можно определить следующие основные моменты: 1) «Говорение языками», вызвавшее такое удивление народа, есть исполнение пророчеств о «Дне Господнем»; 2) Иисус есть Мессия, чье достоинство было засвидетельствовано Самим Богом, сотворившим через Него многие чудеса и знамения; 3) Смерть Иисуса на кресте нельзя рассматривать как трагическую случайность — она входила в вечный план Божий и явилась высшим проявлением жертвенной любви к человеку; 4) Воскресение Иисуса, предсказанное еще в ветхозаветных псалмах, является окончательным доказательством Его мессианства.

*[1] Деян 2:14–36

В сцене встречи апостола Филиппа с евнухом-эфиопом автор «Деяний» вложил в уста эфиопа слова, произнесенные пред крещением: «Верую, что Иисус Христос есть Сын Божий» *[2]. Эту формулу исследователи считают одним из первых символов веры [*Гаврилюк, 26*]. Протопр. Александр Шмеман в своем обзоре истории богословской мысли называет подобное исповедание (Иисус как Христос, Сын Божий и Спаситель) самым ранним и основным ядром веры Церкви, нашедшим свое выражение еще в катакомбных знаках, изображающих рыбу как символ Христа [*Шмеман, 24*].

*[2] Деян 8:37

В проповедях апостолов, приведенных в «Деяниях», можно выделить такой общий момент, как учение о том, что все события в жизни Иисуса, от рождения до Воскресения, происходили согласно пророчествам. Согласно обетованию, данному Давиду, Бог «воздвиг Израилю Спасителя Иисуса» *[3] (речь Павла в Антиохии). Иисус был предан и распят «по определенному совету и предведению Божию» *[4] (речь Петра на Пятидесятницу). Свидетельство Филиппа перед эфиопом начинается с того, что евнух просит истолковать ему пророчество Исайи *[5].

*[3] Деян 13:23

*[4] Деян 2:23

*[5] Деян 8:31

Смерть и воскресение Христа на третий день присутствуют в апостольской проповеди неразрывно. В самом, очевидно, раннем новозаветном тексте — «Послании к Фессалоникийцам» — эта неразрывность выражена лаконичной формулой: «мы веруем, что Иисус умер и воскрес» *[6]. Апостол Павел в 1-м Послании

*[6] 1 Фес 4:14

к Коринфянам *[1] дважды повторяет, что и смерть, и воскресение Иисуса произошли «по Писанию», т. е. были частью Божественного плана спасения. О воскресении Христа как залоге всеобщего воскресения и суда говорится в посланиях к Римлянам *[2], Фессалоникийцам *[3], Евреям *[4].

*[1] 1 Кор 15:3–4
*[2] Рим 2:16
*[3] 1 Фес 4:14–15
*[4] Евр 6:2

Изначально не требовалось включать веру в Живого Бога в исповедание в качестве самостоятельного тезиса, поскольку не только для иудеохристиан, но и для «боящихся Бога» язычников вера эта была само собой разумеющейся. В среде, например, самарийцев, знакомых с понятием Единого Бога, ядро проповеди апостола Филиппа составило благовестие «о царствии Божьем и о имени Иисуса Христа» *[5]. Однако в Листре, населенной язычниками, незнакомыми с еврейским Преданием, исцеление хромого, которое Павел совершил именем Иисуса Христа, привело к тому, что Павла с Варнавой приняли за языческих богов. Поняв свою ошибку, Павел попытался исправить положение, пытаясь обратить своих слушателей к «Богу Живому, Который сотворил небо и землю» *[6] и «не переставал свидетельствовать о Себе благодеяниями» *[7].

*[5] Деян 8:12
*[6] Деян 14:15
*[7] Деян 14:17

Таким образом, с началом миссии среди язычников в формулу веры в качестве самостоятельной части входит исповедание Единого Бога: «…но у нас один Бог Отец, из Которого всё, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым всё, и мы Им *[8] [*Шнайдер, 36*]. П. Гаврилюк полагает, что уместно говорить о вступительной части катехизиса для язычников и об общей части, относящейся как к язычникам, так и к иудеям [*Гаврилюк, 33*].

*[8] 1 Кор 8:6

О содержании вступительной части, обращенной к язычникам, можно судить на примере речи апостола Павла в ареопаге *[9]. Апостол сначала говорит о Боге Едином, создавшем мир и обитающем не в рукотворных храмах *[10]. Затем — о человеке, созданном Богом «от одной крови» *[11]. Из этого Павел делает вывод, что люди, «будучи родом Божьим, не должны думать, что Божество подобно золоту, или серебру, или камню, получившему образ от искусства и вымысла человеческого» *[12]. После этого апостол переходит к самому трудному для слушателей-язычников — к вести о покаянии и дне суда, который состоится «посредством предопределенного Им мужа», Которого Бог воскресил из мертвых, «подав удостоверение всем» *[13].

*[9] Деян 17:22–31
*[10] Деян 17:22–25
*[11] Деян 17:26–29
*[12] Деян 17:29
*[13] Деян 17:31

Таким образом, ядро апостольской проповеди составили такие моменты, как 1) проповедь воскресения Иисуса; 2) призыв к ответу на эту проповедь, т. е. к покаянию и к вере в Иисуса

и 3) обещание прощения, спасения и дара Духа тем, кто ответил на призыв [*Данн, 61*]. В 6 главе «Послания к Евреям», там, где речь идет о различении начала учения и совершенств, упоминается, что к «началам» относится учение «о крещениях, о возложении рук, о воскресении мертвых и о суде вечном» *[1]. То есть эти моменты учения могли быть основными и бесспорными элементами апостольского катехизиса.

*[1] Евр 6:2

В более позднюю эпоху, согласно П. Гаврилюку, существовало два основных типа предкрещального катехизиса: 1) библейская история спасения и 2) подробный комментарий на Символ Веры [*Гаврилюк, 9*]. В новозаветную эпоху еще не сложился Символ Веры, и проповедь апостолов скорее представляла собой изложение истории спасения. В ней (в той ее части, которая касается проповеди язычникам) есть, как и в катехизисе Кирилла Иерусалимского, упоминание о единстве Бога и Его господстве над миром, но нет акцента на непостижимости и неисчерпаемости божественной сущности, традиционного для богословия IV в. В проповеди о Христе не упоминается ни о предвечном рождении Сына от Отца, ни о земном Его рождении от Девы.

Учение о Святом Духе и Церкви не занимает в апостольской проповеди существенного места, в отличие от более поздних времен. Хотя двухчастная формула веры в Бога-Отца и во Христа Иисуса в Новом завете рано сменяется триадической (в посланиях апостола Павла можно насчитать около 50 подобных формул) [*Шнайдер, 36*], в апостольской проповеди святой Дух упоминается в проповеди на Пятидесятницу как знак наступления времен, предсказанных пророками; и в проповеди апостола Павла в Коринфе *[2], когда тот объясняет разницу между Иоанновым крещением покаяния и крещением во имя Иисуса Христа, дающим новую жизнь.

*[2] Деян 19:2

Естественно, что в миссионерских, по сути, проповедях апостолов тема Церкви практически не затрагивается. Тема эта более подробно разработана в апостольских посланиях, но их адресат — люди, уже присоединившиеся к Церкви. Тем не менее обращает на себя внимание то, что знаменитая метафора ап. Павла — Церковь как тело Христа *[3] призвана не только утвердить единство Церкви («страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены» *[4]). Она призвана также связать центральный момент проповеди — смерть и Воскресение Иисуса — с пониманием

*[3] 1 Кор 12:27

*[4] 1 Кор 12:26

Церкви как общины верующих в Него: «Всегда носим в теле мертвость Господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в теле нашем» *[1].

*[1] 2 Кор 4:10

Примечательно, что призыв, звучащий в апостольской проповеди, — покаяться и изменить свою жизнь — подразумевает именно крещение во имя Иисуса Христа. Нигде специально не делается акцент на перемене своего образа жизни, на оставлении каких-либо занятий. Это не означает, что образ жизни потенциального крещаемого не играл роли. «Не обманывайтесь, — напоминал в своих посланиях апостол Павел, — ни блудники, ни идолослужители… ни воры, ни лихоимцы, ни пьяницы, ни злоречивые, ни хищники — Царства Божия не наследуют» *[2]. Однако какие-либо требования нравственного характера как предварительное условие крещения нигде не фигурируют, в отличие от более поздней практики, например, той же Александрийской школы, когда катехумены во время испытательного срока должны были порвать с греховными привычками языческого прошлого [*Гаврилюк, 120*]. Очевидно, сам факт принятия крещения означал автоматически и принятие нравственных требований, принятых у иудеев.

*[2] 1 Кор 6:9–10

Таким образом мы встречаем в текстах Нового завета следующую схему: проповедь Евангелия, его принятие и крещение принявшего [*Хулап*]. В центре проповеди стоит смерть и воскресение Иисуса, при том что Его служению и проповеди Его учения уделяется сравнительно мало места. Д. Данн акцентирует внимание на простоте вероисповедных формул апостольского времени (Иисус как Христос, Сын Божий, Господь) и отсутствии богословских абстракций [*Данн, 99*]. Принятие евангельской вести требует от слушателя немедленного ответа — крещения, т. е. радикального изменения жизни. Именно подобная неразрывная связь проповеди и крещения является, по мнению о. Александра Шмемана [*Шмеман, 12*], отличительной особенностью раннего христианского богословия.

## Литература

1. *Афанасьев* = Афанасьев Н., протопр. Вступление в Церковь. М. : Паломник, Центр по изучению религий, 1993. 203 с.
2. *Гаврилюк* = Гаврилюк П. История катехизации в древней Церкви. М. : Московская высшая православно-христианская школа, 2001. 313 с.
3. *Гзгзян* = Гзгзян Д. М. Особенности святоотеческой катехизации (цель, значение, критерии оценки качества) и ее продолжение в современной жизни // Традиции святоотеческой катехизации : Материалы международной научно-богословской конференции : Москва, 17–19 мая 2010. М : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2011. С. 11–28.
4. *Данн* = Данн Дж. Д. Единство и многообразие в Новом Завете. М. : ББИ, 1997. 526 с.
5. *Зозуляк* = Зозуляк Я., прот. Катехетическая миссия Церкви. Киев : Пролог, 2008. 156 с.
6. *Хулап* = Хулап В., свящ. Катехуменат в истории Церкви. URL: http://izhoroik.ortox.ru/users/98/1100698/editor_files/file/katechum.pdf (дата обращения: 10.05.2015).
7. *Шмеман* = Шмеман А. протопр. Введение в богословие : Курс лекций по догматическому богословию. Клин : Фонд «Христианская жизнь», 2001. 62 с.
8. *Шнайдер* = Шнайдер Т. Во что мы верим : Изложение Апостольского символа веры / Пер. с нем. В. Хулапа. М. : ББИ, 2007. 620 с.

**O. I. Yaroshevskaya**

## Directions of Christian Prebaptismal Catechesis in the I Century in correlation with the Second Stage of Catechesis in the Patristic Age (according to New Testament sources)

New Testament sources provide only indirect evidence of prebaptismal catechesis, allowing however to highlight the fundamental points of apostolic preaching addressed both to Jews and to Gentiles, which could have been the basis of initial, yet oral, catechisms. Apostolic preaching was focused on the resurrection of Jesus and on the call to respond to this preaching, that is, on the call to penance and faith in Jesus; on the promise of forgiveness, salvation and the gift of the Spirit for those who have answered this call. Since the start of missionary preaching to Gentiles, profession of faith in the one God who does not dwell in temples made by hand, the Creator of the world and of man "from one blood", became a distinct part of the creed. The theology of the Apostolic Age is characterized by such distinctive features as the simplicity of doctrinal formulations, the absence of theological abstractions and the indissoluble connection between preaching and responding to it, that is, baptism.

KEYWORDS: catechesis, catechism, baptism, Apostolic Age, preaching, New Testament.

**Л. Ю. Мусина**

# Структура оглашения в древней церкви по тексту Дидахе [1]

В статье книга Дидахе рассматривается как источник, свидетельствующий о начатках практики оглашения в церкви I–II вв. Его основными элементами согласно Дидахе были наставление оглашаемому, базирующееся на известном древней церкви «учении о двух путях», и собственно само крещение. Последовательный и поэтапный процесс научения христианской вере и жизни сформировался позже как святоотеческая система катехизации.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Дидахе, катехизация, этапы оглашения, «учение о двух путях».

Книга Дидахе (Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλον τοῖς ἔθνεσιν, *«Учение Господа,* [*переданное*] *народам через двенадцать апостолов»* [2]) представляет нам одно из самых ранних описаний того, как происходила подготовка к крещению в древнейшей христианской церкви. Свидетельство этого текста, связанного по своему происхождению с Сирией, обладает уникальной ценностью, поскольку характеризует огласительную практику первоначального христианства: основная часть Дидахе сегодня датируется последней третью I века [3]. Среда, в которой появилась книга, и ее адресат — это иудеохристианская община, которая миссионерствует и ведет катехизацию среди язычников. Первые шесть глав Дидахе представляют собой наставление, преподаваемое новообращенному в христианство; они дают представление о том

1. Статья подготовлена на основе доклада на научном семинаре, посвященном различным аспектам 2-го этапа оглашения в христианской церкви.

2. Русский перевод цитат из Дидахе здесь и далее приводится по тексту, составленному из двух русских переводов — И. Соловьева 1886 г. и К. Д. Попова 1898 г., который был напечатан в «Журнале Московской патриархии» в 1975 г. (№ 11. С. 68–72).

3. Главы 1–13, за исключением некоторых возможных вставок и эмендаций. О раннем происхождении Дидахе свидетельствуют те отрывки, в которых излагается евангельское учение: они имеют параллели в синоптической традиции, но это еще не буквальное цитирование. Это означает, что текст Дидахе мог появиться одновременно с синоптическими евангелиями (70–80-е годы), а первоначальная его редакция, возможно, существовала уже в 60-е годы — в пользу ранней датировки может свидетельствовать сильный иудеохристианский элемент в Дидахе и то, что текст не оставляет впечатления противостояния с синагогой [*Niederwimmer, 42*].

первоначальном периоде, когда оглашение еще лежало в русле воспринятых христианством иудейских традиций.

Дидахе с древности использовалось в церкви для наставления катехуменов и было чрезвычайно популярно. В христианской литературе существует множество параллелей к Дидахе, начиная с первой половины II в., — в текстах, написанных на греческом, латинском, коптском, эфиопском, арабском языках[4]. Характерно, что александрийские учителя II–III вв., занимающиеся катехизацией, — Климент и Ориген — относили Дидахе к каноническим книгам [*Сагарда, 61*]. К IV в. значение Дидахе в целом ослабевает, поскольку уже не все в нем согласуется с церковной жизнью этого времени. Евсевий Кесарийский отзывается о Дидахе скептически (τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί, *«приписываемые апостолам учения»*), упоминая книгу среди тех, которые он отнес к *«поддельным»* (νόθα *[1]). Однако утрата авторитета книгой Дидахе связана с содержанием не первой, катехизической его части, а последующих, описывающих другие стороны церковной жизни, формы которых к IV в. уже существенно изменились. Тем не менее еще и в IV в. свт. Афанасий Александрийский упоминает Дидахе среди *«книг, не введенных в канон, но назначенных отцами для чтения нововступающим и желающим огласиться словом благочестия»*[5]. Благодаря своей катехизической части Дидахе продолжало достаточно широко использоваться в качестве предкрещального наставления на протяжении всего первого тысячелетия христианства[6]. На востоке последнее упоминание Дидахе в списках апокрифов относится к первой четверти IX в. (Стихометрия патриарха Никифора). На западе на Дидахе часто ссылаются как на общепринятое катехизическое поучение в течение всего периода каролингов [*Sandt, Flusser, 280–281*].

*[1] *Hist. eccl. 3.25.4*

Наставление, которое преподавалось оглашаемому в ходе подготовки его к крещению, представлено в Дидахе в главах 1–6.

4. Параллели к Дидахе присутствуют в Послании Варнавы (ок. 130 г., Египет), Дидаскалии (перв. пол. III в., Сирия), Апостольских церковных канонах (ок. 300 г.), Апостольских постановлениях (кон. IV — нач. V в., Сирия), в *Doctrina apostolorum*, Синтагме учения Псевдо-Афанасия (ок. 350–370 гг.), Учении 318 никейских отцов, в двух папирусах Оксиринха. Известны коптский и эфиопский фрагменты Дидахе. Текст Дидахе цитирует Климент Александрийский, Псевдо-Киприан (Об игроках в кости), блж. Августин (Комм. на Пс 146), арабское Житие Шенуды (V в.) и др. Нельзя, однако, исключить, что часть этих текстов восходит к более древнему, общему с Дидахе источнику «учения о двух путях» [*Sandt, Flusser, 48*].

5. 39-е Пасхальное послание 367 г.

6. Поскольку Дидахе дошло до нас в единственной Иерусалимской рукописи 1056 г., нельзя до конца быть уверенными, что во всех случаях упоминания Дидахе речь идет о текстах одной и той же формы. Но в любом случае многочисленные параллели и цитаты дают основания для выводов о широкой циркуляции приведенных в книге наставлений.

Следующая за этим разделом глава 7, описывающая само крещение, ссылается на предыдущую часть текста как на то наставление, которое должно предварять крещение: ταῦτα πάντα προειπόντες βαπτίσατε, *«преподав наперед все это вышесказанное, крестите…»* *[1]. Общая структура и содержание данного раздела свидетельствует о том, что крещальная практика данной христианской общины, включая предкрещальную подготовку, в целом ориентировалась на практику принятия прозелита в иудейскую общину. Три элемента христианской практики, отмеченные в главах 1–7: предкрещальное наставление, описание необходимого качества воды крещения и наличие крещальной формулы — имеют ясное соответствие в иудейском омовении прозелитов [*Sandt, Flusser, 278*]. В основе наставления оглашаемого *[2] лежало «учение о двух путях», широко распространенное у иудеев[7]. В общине Дидахе был еще силен иудейский элемент и от оглашаемых могли ожидать вхождения в иудейский образ жизни, хотя и в существенно смягченном варианте: *«…если ты сможешь понести все иго Господне, то будешь совершен, а если не можешь, то делай то, что можешь»* *[3]. *«Иго Господне»* или *«иго Закона»* — устойчивое выражение в иудейской традиции, которым обозначалось исполнение ритуальных заповедей, а в узком смысле — обрезание. Смягчение требований продиктовано перенесением акцента с дел закона на личность Христа и дела любви[8].

*[1] Дидахе 7:1

*[2] Дидахе глл. 1–6

*[3] Дидахе 6:2

Из текста Дидахе не вполне ясно, как долго длилась подготовка оглашаемого, и непросто ответить на вопрос о том, как в то время на практике воплощался принцип последовательности оглашения, и, соответственно, какова была в этот период структура оглашения, отражающая его поэтапность. Последняя, с точки зрения современных подходов, в катехизации принципиально важна. Сегодня выделяют 1-е оглашение и 2-е оглашение как два отдельных и преемственных по отношению друг к другу этапа, от каждого из которых ожидаются собственные плоды [*Кочетков, 5*]. О таких этапах можно говорить уже в связи со святоотеческими системами катехизации, но в конце I — начале II века оглашение как система еще явно не установилось [*Гаврилюк, 7*]. В описании оглашения 1–6 глав Дидахе одновременно присутствуют смыслы и акценты, которые могут быть отнесены как к 1-му,

7. «Учение о двух путях» вообще имело широкое хождение — аналогичные формы нравственных наставлений обнаруживаются также у греков, у персов, и с древности оно прочно вошло в христианскую традицию, не потеряв своего значения до наших дней.

8. Ср.: *«…иго Мое благо, и бремя Мое легко»* (Мф 11:30).

так и ко 2-му оглашению. Главным образом здесь говорится об отвращении от наиболее тяжелых нравственных проступков (смертных грехов) и отказе от поклонения идолам, т. е. о том, что важно в первоначальный период оглашения, что знаменует *начало* движения человека по «пути жизни», и что, соответственно, можно отнести к 1-му этапу оглашения. В гораздо меньшей степени можно говорить об учительной составляющей катехизации, которая впоследствии стала ядром оглашения, приходясь на его 2-й этап, — когда церковь готовит человека к полному покаянию и переориентации жизни через систематическое интенсивное научение основам веры и молитвы.

1–6 главы Дидахе по форме являются наставлением о «двух путях» и восходят к иудейскому источнику, который, вероятно, уже до составления текста Дидахе был известен как в иудейских, так и в христианских кругах. Текст этих глав должен был не только подвести человека к внутреннему выбору в пользу праведного пути, но и непосредственно ответить на практический вопрос: как жить верующему? Прежде всего в тексте провозглашается противоположность пути жизни и пути смерти *[1], а затем приводится описание обоих путей с призывом следовать первому и уклоняться от второго. При этом также как своеобразное определение пути жизни дается двоякая заповедь о любви к Богу и к ближнему, соединенная с «золотым правилом этики» *[2], после чего смысл этого определения раскрывается в форме беседы по Декалогу. Наставления носят галахический характер — они касаются того, как должен вести себя человек, приходящий к единому Богу и вступающий в церковь. Характерен раздел τέκνον-поучений[9] в Дидахе 3:1–6 — типологически он соответствует моральным поучениям раннего иудаизма, которым было свойственно заострять нравственный смысл поучений через психологический контекст, т. е. показывать, как те или иные психологические качества человека ведут его к греху [*Sandt, Flusser, 278*].

*[1] Дидахе 1:1

*[2] Дидахе 1:2

Для автора Дидахе выбор человеком пути праведности означает выбор христианства. Христианский смысл внесен в иудейский источник «двух путей» через включение в него так называемого евангельского отрывка *[3], содержащего поучения Иисуса[10] [*Niederwimmer, 68*]. Благодаря этой вставке «учение о двух путях» приобрело совершенно новое звучание, и нравственные

*[3] Дидахе 1:3b–2:4

9. Т. е. поучений, начинающихся с обращения *«чадо мое…»*.

10. См. параллели к Нагорной проповеди и др.

требования получили эсхатологическое измерение, которого не имел иудейский источник. Христианские поучения особенно выделяют и разъясняют πρώτη ἐντολή (первую заповедь) — заповедь о любви к Богу; они учат, что практически означает для христианина эта любовь. Здесь Дидахе следует иудейской традиции учительства — учитель должен привести формулировку заповеди Торы и дать разъяснение «что это значит» на деле (ср. *«слов же сих учение таково»* *[1]). Вставка евангельского отрывка в «учение о двух путях» означает, что для автора Дидахе Евангелие — это не новая заповедь, не что-то иное по сравнению со старыми заповедями, а наиболее полное их понимание. Дидахе учит тому, что смысл всего предшествовавшего христианству учения иудеев — привести на путь любви, который открыт Иисусом Христом. Не различая среди оглашаемых «слушающих» и «просвещаемых» («жаждущих») [11], община Дидахе предъявляет ко всем катехуменам единые нравственные требования, в том числе такие, которые можно предъявить только к полным членам церкви — например, любить врагов, молиться и даже поститься за гонителей *[2]. Оглашаемым сразу предлагается ориентироваться на «совершенных» (τέλεοι *[3]), т. е. ревностных христиан, полных членов церкви [12].

*[1] Дидахе 1:3а

*[2] Дидахе 1:3

*[3] Дидахе 1:4

Глава 7 приводит указания, как надо совершать крещение: *«Что касается крещения, крестите так: преподав наперед все это вышесказанное, крестите во имя Отца и Сына и Святого Духа в живой воде»* *[4]. Ссылка в этой фразе на описание подготовки оглашаемого — *«преподав наперед все это вышесказанное»* — оценивается учеными как редакторская вставка, с помощью которой автор Дидахе присоединяет предшествующий текст, восходящий к источнику «двух путей», к последующему, происходящему из другого источника. Однако формально слова этой вставки попадают внутрь описания чина крещения, и таким образом все поучение глав 1–6 в окончательной форме текста оказывается как бы вписанным в контекст чина совершающегося крещения. В связи с этим некоторые исследователи (А. Гарнак, Ф. Функ) полагали, что приведенный моральный катехизис глав 1–6 мог быть не описанием практики оглашения, а тем текстом, который

*[4] Дидахе 7:1

11. Это различение и, соответственно, терминология, появятся в церкви позднее — когда в церковной катехизации выделятся 1-й и 2-й этапы.

12. Термин τέλεος, характерный для темы возрастания в праведности (Дидахе, Евангелие от Матфея), вероятно, является одним из маркеров текстов иудеохристианской традиции [*Weren, 187–198; Draper, 144*].

непосредственно произносился перед крещением и имел смысл формулы обетов, приносимых крещаемым[13]. Обращает также на себя внимание тот факт, что в Дидахе совершенно отсутствует то, что должно было бы находиться между катехизическим отрывком и отрывком о совершении крещения, — а именно чин «отречения и сочетания» и какие бы то ни было вероучительные слова (касающиеся Боговоплощения, Креста и Воскресения и т. п.). Если все же катехизический отрывок относится к оглашению, а не к обетам крещения (большинство ученых не соглашается с гипотезой о крещальных обетах), то указанные пропуски оставляют вопрос, получал ли просвещаемый остальные наставления, и если получал, то когда и в какой форме [*Niederwimmer, 126*].

Дидахе не дает нам прямого свидетельства о таких элементах подготовки катехумена, которые можно было бы отнести ко 2-му этапу оглашения с его акцентом на учительной составляющей. Можно предположить, что цели оглашения достигались не через прямое и последовательное наставление в вероучении, преподаваемое катехизатором, а в большей мере иным путем — через то, что оглашаемые были активно вовлечены в христианскую среду, что они входили в общее этическое, литургическое и жизненное пространство с верными. Мы читаем, что оглашаемые призываются ежедневно искать общения со святыми, т. е. членами церковной общины, и *«почивать на словах их»* *[1]. Таким образом, оглашение происходило через живое слово свидетельства верных — благую весть, передаваемую из уст в уста [*Гаврилюк, 16*]. Обязательной составляющей жизни иудеохристианской общины, а следовательно и оглашаемого, непременно должно было быть регулярное научение Священному писанию.

*[1] Дидахе 4:2

От иудаизма христианство должно было воспринять традицию тесной жизненной связи ученика с учителем. Отношение старшинства, отразившееся в иудейской литературе мудрых, — когда значение учителя для человека приравнивается к значению

13. То, что предкрещальное наставление могло иметь смысл обетов, косвенно подтверждается исследованиями Х. Ван де Зандта и Д. Флуссера, отмечающих, что похожее наставление вошло в некоторые средневековые монашеские уставы («Правило Бенедикта» и «Правило учителя»). Кроме того, 15-я Проповедь Псевдо-Бонифация, напоминающая крещеным христианам об их крещальных обетах, демонстрирует сильную зависимость от «учения о двух путях» [*Sand, Flusser, 95–107*]. То, что подобные клятвы могли быть вписаны в литургический контекст, видно также из письма Плиния Младшего императору Траяну: «…они в установленный день собирались до рассвета, воспевали, чередуясь, Христа как Бога и клятвенно обязывались не преступления совершать, а воздерживаться от воровства, грабежа, прелюбодеяния, нарушения слова, отказа выдать доверенное» (*Plin. Epp. Ad Traj. 10. 96. 7*).

отца. Дидахе также высоко ставит проповедника и учителя: в книге говорится, что возвещающего Господство (т. е. возвещающего Христа) надо почитать как самого Христа *[1]. Однако в связи с подготовкой оглашаемого Дидахе не ставит специального акцента на фигуре катехизатора. Более того, переход от главы 6 к главе 7 — «*преподав… крестите*» — сформулирован во множественном числе[14], и это оставляет впечатление, что подготовка и принятие в церковь нового христианина — дело всей общины. Образ катехизатора не проясняется и тем, что в последующих главах Дидахе говорится о странствующих церковных учителях-дидаскалах (главы 11 и 13). Судя по общему смыслу, служение дидаскалов адресовано верным, хотя возможно, что в силу большой включенности оглашаемых в жизнь общины оно частично адресовано и оглашаемым. Тем не менее основная роль в создании того живого и личностного церковного контекста, в котором оглашаемый должен был укрепляться в вере и менять свою жизнь, принадлежала среде верных. Можно вспомнить в связи с этим слова апостола Павла «*подражайте мне, как я Христу*» *[2] и «*смотрите на тех, которые поступают по образу, какой имеете в нас*» *[3].

*[1] Дидахе 4:1

*[2] 1 Кор 4:16

*[3] Флп 3:17

Несмотря на то, что предкрещальные поучения Дидахе, имеющие характер морального катехизиса, не дают возможности говорить о выделенной вероучительной составляющей оглашения, определенное представление об учительном элементе оглашения можно составить по косвенным свидетельствам текста. Так, можно заметить важное смещение акцента по ходу изложения учения о пути жизни (главы 1–4). В начале этого учения (главы 1–3) главное внимание уделено необходимости решительного отказа от грехов. Оглашаемый вводится в дух и реальность жизни по Закону Божьему и Его заповедям; в главе 3 перечисляются грехи, большая часть из которых относится к смертным (убийство, прелюбодеяние, идолопоклонство, богохульство). Однако далее, в главе 4, акцент переносится на внимание оглашаемого к проповеди слова Божьего. Наличие проповеди подразумевается, хотя ее содержание подробно не охарактеризовано.

Несмотря на то, что развернутое научение вере в главах 1–6 не приводится и не описывается, в этой части текста обнаруживаются следующие вероучительные моменты:

14. Отдельное внимание к крестящему мы видим в следующем отрывке 7:2–4, который обращен к нему в единственном числе и который многие считают позднейшей вставкой.

• Бог — Создатель; Он создал человека, и поэтому Он заслуживает любви (*«Ты должен любить Бога, создавшего тебя»* *[1]); надо Его бояться, но на Него надо и надеяться (4:10);

• Бог — Отец (1:5), поэтому верующие в Него — братья (4:8), которые должны всё делить друг с другом, ориентируясь на эсхатологическую перспективу — как *«соучастники в нетленном»* (4:8);

• в мире действует благой промысел Божий (*«…тяжелые обстоятельства принимай, как благо, зная, что без Бога ничего не бывает»* *[2]);

• Бог подает верующим благодатные дары (*«Отец хочет, чтобы всё подаваемо было из Его даров»* *[3]); и Он же особо воздает за добро (*«…ты должен знать, Кто добрый Мздовоздаятель»* *[4]);

• Бог дал заповеди[15] и, таким образом, Бог — создатель жизни не только физической, но и нравственной;

• Иисус — Господь (4:1) (также ср.: *«крещеные во имя Господа»* *[5]).

*[1] Дидахе 1:2

*[2] Дидахе 3:10

*[3] Дидахе 1:5

*[4] Дидахе 4:7

*[5] Дидахе 9:5

Крещальная формула в Дидахе 7:1b имеет тринитарный характер (*«во имя Отца и Сына и Святого Духа»*)[16] — значит, троичность Бога должна была также каким-то образом разъясняться в ходе оглашения.

Напрашивается вопрос, что представляла собой литургическая жизнь оглашаемых. Здесь можно отметить, что она подразумевается, хотя прямо о том, что она собой представляла, почти ничего не сказано. Очевидно, что оглашаемые должны были участвовать в церковной молитве — в богослужениях, где звучало слово Божье и слово проповеди [*Гаврилюк, 10*]. Использование молитвы «Отче наш» отмечается в той части Дидахе, которая говорит о литургической жизни уже крещеных христиан *[6].

*[6] Дидахе 8:2

Отличительную черту 2-го этапа оглашения в русле святоотеческой катехизической традиции составляют экзорцизмы, которые должны помочь человеку освободиться от чуждых и злых духов для принятия в свое сердце Христа [*Кочетков, 86*]. О подобной практике в Дидахе не упоминается. Однако в этом отношении уместно отметить тему *двоедушия*, поскольку Дидахе относится к тем немногим ранним христианским текстам, где встречается термин διψυχία. Это слово, необычное для греческого языка, появляется впервые в христианских текстах[17] и, вероятно, является

15. Дидахе 2:1–6 приводит заповеди Декалога в последовательности Септуагинты: сначала *«не убивай»*, затем *«не прелюбодействуй»*.

16. Формулировка, идентичная Мф 28:9. Часть ученых считает эту формулу для текста Дидахе не изначальной, ср.: *«крещеные во имя Господа»* в Дидахе 9:5.

17. В Новом завете в Иак 1:8, 4:8. Кроме того, в 1 Клим 23. 3 сл.; 2 Клим 11. 2 слл.; многократно в Пастыре Ермы.

попыткой передать библейский образ людей *«с раздвоенным сердцем»*, т. е. тех, кто *«допустили идолов своих в сердце свое»* и *«через своих идолов сделались чужими»* для Бога *[1]. В Дидахе неоднократно подчеркивается: не *двоедушествуй* (4:4; ср. 5:1), не будь *двоемысленным* (διγνῶμος) *[2], *двуязычным* (δίγλωσσος) *[3], *зломысленным* (πονηρόφρων) *[4]. Речь идет не о простом сомнении, а о греховной раздвоенности сердца, которое не отдано всецело Богу. Внутренняя раздвоенность человека противоположна внутренней целостности в уповании на одного Бога, которая присуща человеку *«простому»* (ἁπλοῦς) [*Schweizer, 665*] [18]. Тема сомнения и раздвоенности была тесно связана с темой «двух путей», и в некоторых традициях она существовала в дуалистическом варианте, превращаясь в учение о двух антагонистических духах, которые управляют миром, — духе правды и духе нечестия. Человек может быть обладаем либо одним, либо другим духом, и в зависимости от этого он будет идти либо путем праведности и жизни, либо путем нечестия и погибели (см., напр., Устав кумранской общины *[5]). В данном контексте избавление от двоедушия вполне уместно соотносить с экзорцизмом.

*[1] Иез 14:3, 5

*[2] Дидахе 2:4

*[3] Дидахе 2:4

*[4] Дидахе 3:6

*[5] 1 QS 3. 21–22

Покаяние, которое приносится перед крещением, описано в Дидахе как 1–2-дневный пост оглашаемого накануне крещения *[6], что находится в соответствии с покаянной традицией древнего Израиля. Вероятно, плод покаяния как изменение жизни, которое необходимо для принятия крещения, должен был быть непосредственно виден церковной общине.

*[6] Дидахе 7:4

Таким образом, в связи с огласительной практикой, отраженной в катехизическом разделе книги Дидахе, можно лишь весьма условно говорить о 2-м оглашении с его учительной стороной — том этапе, который впоследствии станет главной составляющей церковной катехизации. В общине Дидахе огласительная практика в целом ориентируется на иудейскую практику наставления прозелита, делая акцент на этических и нравственных требованиях, что относится в современной терминологии, скорее, к 1-му оглашению.

18. Ср. также σύμψυχος в Флп 2:2: *«…мыслите одно и то же, имея одну и ту же любовь, будучи единодушны и единомысленны»*.

## Источники и литература


1. *Гаврилюк* = Гаврилюк П. История катехизации в древней церкви / Под ред. свящ. Георгия Кочеткова. М. : Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2001. 320 с.
2. *Дидахе* = Учение двенадцати апостолов // Журнал Московской патриархии. 1975. № 11. С. 68–72.
3. *Кочетков* = Кочетков Георгий, свящ. Таинственное введение в православную катехетику : Пастырско-богословские принципы и рекомендации совершающим крещение и миропомазание и подготовку к ним : Диссертация на степень *maitrise de theologie*. М. : Свято-Филаретовская православно-христианская школа, 1998. 243 с.
4. *Сагарда* = Сагарда Н. И. Лекции по патрологии, I–IV века / Под общ. и научн. ред. диак. А. Глущенко, А. Г. Дунаева. М. : Издательский совет Русской православной церкви, 2004. 796 с.
5. *Draper* = Draper J. A. Apostles, Teachers, and Evangelists : Stability and Movement of Functionaries in Mattew, James, and Didache // Matthew, James, and Didache : Three Related Documents in Their Jewish and Christian Setting / Eds. H. van de Sandt, and J. Zangenberg. Atlanta, GA : Society Of Biblical Literature, 2008. P. 139–176. (Society of Biblical Literature Symposium Series; no. 45).
6. *Niederwimmer* = Niederwimmer K. The Didache : A Commentary / Trans. L. M. Maloney; Ed. H. W. Attridge. Minneapolis : Fortress Press, 1998. 602 p. (Hermeneia : A Critical and Historical Commentary on the Bible).
7. *Sandt, Flusser* = Sandt H., van de, Flusser D. The Didache : Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity. Assen : Royal Van Gorcum ; Minneapolis : Fortress Press, 2002. 368 p. (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Sec. 3 : Jewish Traditions in Early Christian Literature; vol. 5).
8. *Schweizer* = Schweizer E. Δίψυχος // The Theological Dictionary of the New Testament : 10 vols. / Eds. G. Kittel, G. Friedrich; Trans. G. W. Bromiley. Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1974. Vol. 9. 694 p.
9. *Weren* = Weren W. J. C. The Ideal Community According to Matthew, James, and Didache // Matthew, James, and Didache : Three Related Documents in Their Jewish and Christian Setting / Eds. H. van de Sandt, and J. Zangenberg. Atlanta, GA : Society Of Biblical Literature, 2008. P. 177–200. (Society of Biblical Literature Symposium Series; N. 45).

**L. Y. Musina**

## The Structure of Catechesis in the Ancient Church according to the Text of Didache

In the article, Didache is considered as a source on the early practice of catechesis in the church in the I–II centuries. According to Didache, the basic elements of catechesis were the instruction addressed to catechumens, based on "the teaching of the two ways" known in the ancient church, and baptism itself. The consistent and stage-based process of teaching Christian faith and life emerged later as the Patristic system of catechesis.

KEYWORDS: Didache, catechesis, stages of catechesis, "the teaching of the two ways".

# ГОМИЛЕТИКА

**Л. В. Крошкина**

# Проблемы стиля современной церковной проповеди

Статья посвящена проблемам стиля современной проповеди, обращенной к верным, и является попыткой ответить на актуальные вопросы: каким должен быть язык современной церковной проповеди (должен ли он ориентироваться на возвышенный стиль, используя церковнославянские лексику и обороты или, напротив, обращаться к современной речи, с употреблением неологизмов, заимствованных слов и т. п., чтобы быть вполне понятным каждому современному человеку); каким должен быть язык христианского благовестия в эпоху постмодерна и учительного кризиса церкви, где искать образцы современному проповеднику.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: церковная проповедь, стиль, язык, гомилетика, проповедник.

> Церковь всегда должна говорить только своим языком, только на своем, свойственном ей языке — языке сердца и любви…
>
> *Свящ. Георгий Кочетков*

С начала XX в. в русской церковной литературе стали появляться высказывания о кризисе церковной проповеди. Великий историк Русской церкви Евгений Евстигнеевич Голубинский видел его в отсутствии церковной проповеди в храмах (проповедь «смолкла», — говорил он), а причину кризиса — в «нерадении и невежестве настоятелей» [*Голубинский, 41*]. Г. П. Федотова в 20-е гг. также беспокоил кризис проповеди, сущность которого, по его мнению, заключается в расколе между церковью и культурой, в проблеме стиля и языка христианства. Свящ. Сергий Желудков в «Литургических заметках» размышлял об «общем “учительном” кризисе христианства», о том, что оно не нашло еще «современного словесного выражения» [*Желудков, 28*]. Известный богослов и литургист протопр. Александр Шмеман отмечал: «В современной церковной жизни наблюдается

несомненный упадок или даже кризис проповеди. И сущность его… в забвении того, что есть проповедь в собрании Церкви» [*Шмеман. Евхаристия, 89*]. Косвенным свидетельством кризиса проповеди можно считать определение Священного Собора Русской Православной Церкви 1917–1918 гг. «О церковном проповедничестве», целью которого было возрождение смолкнувшей проповеди в русских храмах, создание условий для появления новых проповедников.

Итак, в чем же причины несомненного кризиса церковной проповеди? Каковы пути выхода из него? Какую роль здесь играет язык и стиль? В чем проблемы собственно стиля церковной проповеди? Как их разрешить?

1. Начнем с определения Поместного Собора 1917–1918 гг. Вот какие постановления вынес Собор о церковном проповедничестве.

1) Проповедь должна звучать как можно чаще и не только на богослужении.

2) К проповеди помимо священства надо привлекать не только дьяконов и псаломщиков, но и благочестивых мирян при благословении епископа и разрешении местного священника.

3) Проповедь «для достижения общепонятности» должна звучать на местных языках и наречиях.

4) Для оживления проповеди Собор рекомендует образовывать Благовестнические братства из клириков и мирян под началом епископа, а также в монастырях.

5) Особое внимание Собор уделяет подготовке будущих проповедников: издание новых учебников, сборников проповедей, создание курсов и т. д. Существенно, что в первую очередь Собор видит значимым для подготовки проповедников построение «науки о проповедничестве на библейских и святоотеческих основах» и придание проповеди «жизненно-практического характера, чтобы она могла стать учением о живом слове» [*Священный Собор, 10–22*].

Разрешение проповедовать на местных языках и наречиях в каком-то смысле снимает проблему стиля, так как местные языки и тем более наречия (т. е. диалекты) могут не иметь языковых разновидностей и в том числе функциональных стилей как таковых. На первое место в определении Собора выступает требование «общепонятности». Наряду с этим Собор выдвигает еще

требование строить проповедь на «библейских и святоотеческих основах», что указывает, безусловно, на содержательную и стилистическую направленность. Но что это конкретно означает для языка проповеди?

2. Архиепископ Аверкий (Таушев) в своем «Руководстве по гомилетике», прочитанном в Белграде в 1941 г. и переизданном несколько лет назад, повторяющим основные положения профессора В. Ф. Певницкого, выдвигает, казалось бы, соответствующие постановлениям Собора требования к языку проповеди. «С одной стороны, — утверждает архиеп. Аверкий, — церковно-библейский дух, с другой — популярность» [*Аверкий, 75*] (ср. с постановлением Собора: с одной стороны, «библейские и святоотеческие основы», с другой — «жизненно-практический характер»).

Под «церковно-библейским духом» он понимает то, что сам язык проповеди должен обладать «своими специфическими особенностями, характерными именно для церковной проповеди» [*Аверкий, 83*]. Язык проповеди, по мнению архиеп. Аверкия, должен быть особенным, а стиль — возвышенным. «Библеизм» проповеди означает приближение своего языка, образа выражения к «священному языку Библии». Архиеп. Аверкий отмечает возвышенный стиль евангельских речей Господа, особенное благородство и возвышенность стиля апостолов. С этим невозможно согласиться. Знатоки и переводчики Библии говорят об обратном: язык Библии и Нового Завета, в частности, не отличается стилистической равномерностью и однородностью. «В Евангелиях… о возвышенном и торжественном языке говорить, пожалуй, не стоит», — отмечает один из лучших современных переводчиков библейских текстов С. С. Аверинцев [*Аверинцев, 37*]. Другой переводчик, А. С. Десницкий, также свидетельствует о «разнообразии авторских голосов и стилей» в текстах Нового Завета, богатство которого «простирается от образцов просторечья в Евангелии от Марка до вполне правильных риторических конструкций Луки» [*Десницкий, 69*].

Что же конкретно в языковом отношении подразумевает автор «Руководства по гомилетике» под возвышенным стилем проповеди? Это употребление все тех же славянизмов: «Едва ли кто-нибудь решится возражать, — излагает свое мнение автор руководства, — что в проповеди гораздо приличнее сказать “чело” — нежели “лоб”, “очи” — нежели “глаза”, “ланиты” — нежели “щеки”, “уста” — нежели “рот” и т. д.» [*Аверкий, 85*].

Что же тогда означает второе правило проповедничества — «популярность»? Главный принцип его — общедоступность, ориентация на большинство.

«Ошибка бывает в том, — пишет архиеп. Аверкий, — что проповедники, составляя свои проповеди, часто стремятся удовлетворить вкус образованного меньшинства слушателей, а забывают о малообразованном или совсем необразованном большинстве. Между тем необходимо приучить себя говорить именно для большинства, а отнюдь не для избранных» [*Аверкий, 86–87*].

Отсюда рекомендация — не поднимать утонченные богословские вопросы, «давать пищу не для ума, а для сердца», полностью «изгнать иностранные слова», научную и отвлеченную лексику и даже ограничить употребление не вполне ясных для простого человека библейских выражений [*Аверкий, 89*]. И, наконец, требуется простота речи, которая понимается как использование общеупотребительной лексики, но простота эта одновременно должна быть «чистой и благородной», в которой не должно быть ничего «низменного и вульгарного». При этом простой язык проповедника должен отличаться от языка простолюдинов, говорящих на базаре. Итак, язык проповеди должен быть одновременно языком общедоступным, языком большинства и при этом «возвышенным». Как возможно совместить эти противоречивые требования сам автор «Руководства» не поясняет:

Никакие правила тут не помогут. Нужно войти в дух этого языка, усвоить его себе, чтобы он сам вошел, так сказать, в плоть и кровь проповедника [*Аверкий, 91–92*].

3. Первый рассмотренный нами подход к стилю проповеди требует от проповедника возвышенного стиля. Но именно такой подход Г. П. Федотов считал тупиковым, приведшим проповедь к кризису.

[Православное христианство] не может иметь своего окончательного стиля, но облекается в культурный стиль эпохи, в свою очередь определяемой им. Это относится одинаково к церковному искусству, православному быту и проповеди.

<…>

Культурный стиль эпохи — это ее язык. И мы призваны действовать в среде новых язычников, в среде новых культурных дикарей. Первое, что мы должны усвоить себе, это их язык. Язык их научных понятий, их

художественных символов, общественных и правовых ценностей. <…> Нужно бояться церковно-славянских слов, аскетических и догматических терминов в потоке современной литературной речи. Точнее, нужно подлинное искусство, чтобы найти место славянскому слову в русской речи. <…> Чистое крепкое вино литургического слова в воде повседневной речи обращается в елей, «елейность», которая у иных способна вызвать тошноту [*Федотов, 7*].

Само стремление к «возвышенному» стилю проповеди выражает ностальгию по классической теории трех штилей, не отвечающей ни нормам, ни практике современного русского языка. Знаменательно, что ее безуспешно пытался вводить М. В. Ломоносов именно в тот период истории нашей страны, с которого мы отсчитываем расхождение светского и духовного, раскол между церковью и культурой. Классическая система трех штилей, преобразованная Пушкиным, положившим начало созданию современного русского литературного языка, оказалась живучей и функционирует в церковной сфере по сей день. А ведь именно пушкинский принцип соразмерности и целесообразности как нельзя лучше подошел бы и для проповеднического стиля. Заключается он в умении найти такую словесную форму, которая точно соответствовала бы выражаемой мысли, замыслу. Это дает возможность соединять стилистически разнородные элементы языка, прежде оцениваемые как несочетаемые и традиционно относящиеся к разным стилям: русизмы, славянизмы, европеизмы, книжная и разговорная лексика, высокая и низкая.

Еще современники Пушкина заметили, что в его произведениях простонародное слово теряет свою грубость, сохраняя экспрессивность, оно как бы олитературивается. Одной из важнейших заслуг Пушкина считается то, что он сумел естественно соединить культуру книжного слова с живой разговорной речью. Не это ли требуется и от церковного проповедника, когда речь идет о соединении «библейско-святоотеческих основ» и «жизненно-практического характера»? Не более ли церковно было бы оцерковить те или иные разговорные формы языка (те же «глаза», «рот», «лоб»), чем держаться «чистоты» и «высоты» стиля, тщетно пытаясь их соединить с «популярностью»? «Ничто подлинное в жизни и мире, — пишет свящ. Георгий Кочетков, — в человеке и обществе не чуждо языку Церкви и вместимо в нем» [*Кочетков, 23*]. Да и сам эстетический подход к проповеди, выражением которого является теория трех стилей,

по сути, не христианский, а языческий. «Святость не возвышенна», — говорил Жорж Бернанос [*Аверинцев, 38*]. «Налагать на язык Церкви нормы возвышенного в классицистическом понимании не совсем разумно, — писал С. С. Аверинцев, исходя из того же пушкинского принципа целесообразности. — Совсем другой вопрос, что есть такие предметы, которые не могут быть с должной информативной отчетливостью выражены иначе как на языке особенном, традиционном не ради эстетической возвышенности, вообще не ради эстетики, а только по причине смысла» [*Аверинцев, 38*].

4. Невозможно согласиться и с указанным выше правилом «популярности», точнее с тем, как она толкуется. Ориентация на среднего слушателя, среднестатистического прихожанина и безапелляционный запрет внимания к образованному меньшинству — не просто повсеместная проблема для большинства приходов, но и причина ухода думающих и образованных христиан из церкви вообще. Часто здесь приводят в пример проповедь Самого Господа. Иногда даже можно услышать, что Его речи были понятны каждому ребенку. Но вспомним и другие слова, когда самые близкие Христу, т. е. Его ученики, говорят: «Какие странные слова! Кто может это слушать?» *[1]. Или в другом переводе: «Трудно это слово!».

*[1] Ин 6:60

К народу, т. е. к еще внешним, не к общине, Христос обращался в притчах, и здесь целиком можно согласиться с правилом популярности проповеди, с необходимостью использовать языковой материал, доступный народу: притчи, образы, короткие периоды и т. д. Ученикам же «дано познать тайны Царства Небесного» *[1], поэтому Христос и говорит с ними другим языком. Вспомним, как говорит Христос в Евангелии от Иоанна на Тайной Вечере. Ученики плохо понимают этот язык. «Господи, покажи нам Отца, и этого нам довольно» *[1], — просит Филипп, как бы говоря — «Хватит говорить загадками!».

*[1] Мф 13:11

*[1] Ин. 14:8

5. Здесь мы подошли к еще одной актуальной проблеме нашей церкви — смешению миссионерской и гомилетической проповеди. И она не может быть устранена простым решением: обязательной катехизацией. Так или иначе, даже если мы все вдруг централизованно перейдем на обязательную катехизацию, все равно в храме будут люди, нуждающиеся в миссионерской проповеди. Остается проблема языка и стиля.

6. Невозможно не сказать о совершенно естественной проблеме — языка, на котором читается слово Божье в храме, не говоря уже о языке богослужения в целом (славянский язык, хотят ли того или нет его сторонники, неизбежно рождает разностилье в церкви, так как все проповедники — носители русского языка, как бы ни пытались они стилистически «возвысить» его славянизмами). Чтение Писания на любом малодоступном языке ведет к тому, что проповедь становится пересказом, словом «о благовестии», а не самим благовестием.

Особенно порицал эту практику о. Сергий Желудков:

> Вместо того чтобы торжественно огласить священный текст в синодальном переводе, мы (из «опасения походить на сектантов» и просто по лени) имеем нахальство «излагать» Евангелие своими словами [*Желудков, 29*].

Эта практика, считал о. Сергий, ведет к «нарочитой елейности», «безнадежной неискренности тона», «унизительному отношению к слушателям и неумеренной склонности к лжеименным преданиям» [*Желудков, 29*].

7. К проблеме стиля как такового. Если всерьез относиться к мнению древнейшего источника Церкви «Послание к Диогнету» о том, что «христиане не различаются от прочих людей ни страною, ни языком, ни житейскими обычаями» *[1], т. е. они не имеют своего, свойственного им как христианам стиля, а принимают, по словам Г. П. Федотова, «культурный стиль эпохи», то возникает вопрос — каков культурный стиль современной нам эпохи — эпохи постмодернизма? Стиль постмодернизма — это отсутствие всякого стиля, т. е. чего бы то ни было целостного, или еще хуже — смешение всевозможных стилей, эклектика. Важнейшие постулаты культуры постмодернизма: отчуждение языка, объективация источников, отказ от истины (истина — это просто слово, которое означает то, что означает в словаре [*Руднев, 222*]), смерть автора, смерть текста, отсутствие всякой ценности, иерархичности и вообще всяких связей. Можно сказать, что культура постмодернизма — естественный итог разрыва между светским и духовным, между церковью и культурой.

*[1] *Epist. ad Diognet. 5*

Еще до Второй мировой войны о. Сергий Булгаков, м. Мария (Скобцова) и другие деятели русского религиозного возрождения ставили как «всемирно-историческую задачу века» создание подлинной христианской культуры, преодолевающей

раскол между церковным и светским [*Булгаков, 68–79*]. К сожалению, можно засвидетельствовать, что эта задача остается задачей и для нас. А на сегодняшний день мы имеем культуру постмодернизма. Как же христианству принимать современный культурный стиль, который по слову Г. П. Федотова должен христианством и определяться? Или современное христианство потеряло эту способность — определять? Но, может быть, напротив, эпоха отсутствия и пустоты — лучшее время для обретения Божьего Слова, как слова без прикрас и имитаций, слова, открытого миру, реального самим своим существованием, самим бытием, самой реальностью. «Христианство, — писал Федотов, — есть именно та пища, по которой изголодалось современное человечество. Поэтому стиль современного христианства не может не быть реалистическим» [*Федотов, 7*]. Именно XX в. дал образцы церковной проповеди, являющей такой язык и стиль в проповедях о. Всеволода Шпиллера, о. Виталия Борового, о. Тавриона Батозского, о. Александра Меня, митрополита Сурожского Антония и других. Этим языком владели многие из новых мучеников и исповедников Российских — архим. Сергий Савельев, м. Мария (Скобцова), о. Сергий и о. Алексей Мечевы и многие другие. Интересно, что так или иначе все они преодолевали этот раскол между церковью и культурой, между светским и духовным и были обращены к возрождению церковности, понимаемой как воцерковление всего человека, а не какой-то его части.

В этом контексте совершенно неприемлемым видится утверждение о нежелательности цитирования светских классиков и писателей в церковной проповеди. Нельзя согласиться, что это «будет свидетельствовать о том, что проповедник не знаком с творениями св. отцов» [*Конспект по гомилетике*].

Как пример такого использования можно привести одну из проповедей на Благовещение о. Александра Шмемана (его трудно заподозрить в незнании святых отцов), которая представляет собой своего рода диалог с одним из персонажей Достоевского — Смердяковым. Отец Александр — человек высочайшей культуры, язык его отличается художественностью, полифоничностью (он мог бы стать настоящим писателем, о чем сам говорил в своих дневниках). Он широко и органично использует примеры из художественной литературы, народные пословицы, в его проповедях много скрытых цитат из художественной литературы и публицистики.

8. В заключение о самом главном. Глубинная причина всех гомилетических проблем уходит корнями в вопросы экклезиологии. Церковная проповедь — неотъемлемая часть Таинства Слова. Таинство Слова как всякое Таинство совершается в Церкви и для Церкви, оно означает, что Слово должно в собрании расти, и собрание должно в Слове расти, расти и количественно, и качественно. Явление такого роста можно проследить на примере многолетнего проповедничества пастыря одной и той же пастве. Язык, содержание, объем понятий углубляются в проповеди год от года. А собрание проповедей такого пастыря становится историей общины. Это можно наблюдать на примере проповедей духовного попечителя Преображенского братства о. Георгия Кочеткова в течение ряда лет.

Важно то, что при реальности церковного собрания становится возможным соединение богословия и пастырства. «Наше богословие давно уже перестало быть «пастырским», — писал более полувека назад о. Александр Шмеман, — каким было оно у святых отцов, а наша проповедь перестала вдохновляться богословием, быть передачей церковного умозрения, что и приводит очень часто к несоответствию между максимализмом богословия и минимализмом пастырства, и в первую очередь проповеди» [*Шмеман. О церковной проповеди, 749*]. Церковь должна быть не только хранительницей Слова, но и творить Его, т. е. *богослов*ствовать. Ибо Слово Божье, Благовестие — это и есть язык проповеди, который всегда новый и всегда тот же, что и в День Пятидесятницы при рождении Церкви.

## Источники и литература


1. *Epist. ad Diognet* = Послание к Диогниту / Пер. с др.-греч. и прим. А. С. Десницкого // Раннехристианские апологеты II–IV веков. М. : Ладомир, 2000. С. 122–133.
2. *Аверинцев* = Аверинцев С. С. Язык как совместное обладание эпох и поколений // Язык Церкви : Материалы международной богословской конференции. М. : СФИ, 2002. С. 32–44.
3. *Аверкий* = Аверкий (Таушев), архиеп. Руководство по гомилетике. М. : ПСТБИ, 2001. 143 с.
4. *Булгаков* = Булгаков С. Н. Церковь и культура // Он же. Христианский социализм. Новосибирск : Наука, 1991. С. 68–79.
5. *Голубинский* = Голубинский Е. Е. О реформе в Русской церкви // Православная община. 1991. № 5. С. 33–44.

6. *Десницкий* = Десницкий А. С. Язык богослужения и языковая ситуация в обществе // Язык Церкви : Материалы международной богословской конференции. М. : СФИ, 2002. С. 68–81.
7. *Желудков* = Желудков Сергий, свящ. Литургические заметки : О церковной проповеди. М. : Sam & Sam, 2003. 251 с.
8. *Калниня* = Калниня И-Я. «Сие есть Тело Мое, еже за вы ломимое»: пастырское служение сщмч. Дмитрия Клепинина (1904–1943) // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского института. 2010. Вып. 2. С. 199–218.
9. *Конспект по гомилетике* = Конспект по гомилетике / Московская духовная семинария. Загорск : Лавра-Семинария, 1970. URL: http://www.sedmica.orthodoxy.ru/kdais/kds-gomilet-3.htm (дата обращения: 07.06.2015).
10. *Кочетков* = Кочетков Георгий, свящ. Язык Церкви как дар слова и плод духа // Язык Церкви : Материалы международной богословской конференции. М. : СФИ, 2002. С. 16–24.
11. *Руднев* = Руднев В. П. Постмодернизм // Словарь культуры XX века. М. : АГРАФ, 1997. С. 220–225.
12. *Священный Собор* = Священный Собор Православной Российской Церкви : Собрание определений и постановлений. Вып. 2. М. : Издание соборного совета, 1918. С. 10–12.
13. *Федотов* = Федотов Г. П. О стиле проповеди // Вестник РСХД. 1926. № 2. С. 7–8.
14. *Шмеман. Евхаристия* = Шмеман Александр, прот. Евхаристия : Таинство Царства. М. : Паломник, 1992. 304 с.
15. *Шмеман. О церковной проповеди* = Шмеман Александр, прот. О церковной проповеди // Собрание статей 1947–1983 гг. М. : Русский путь, 2009. С. 748–750.

**L. V. Kroshkina**

## Problems of Style in Contemporary Church Preaching

The article dwells on the issue of style in today's preaching to faithful members of the church. The author makes an attempt to finds answers to the following pressing questions. What kind of language should be used in contemporary church preaching? Should one opt for an elevated style using words and phrases borrowed from Church Slavonic or, on the contrary, for a more up-to-date speech with neologisms and loan words to be quite clear to every modern person? What kind of language is needed for preaching Christianity in the age of postmodernism and of the didactic and homiletic crisis in the church? What examples should contemporary preachers refer to?

KEYWORDS: church preaching, style, language, homiletics, preacher.

# Сведения об авторах

**Бим Екатерина Ивановна**
студент СФИ
katerinabim@gmail.com

**Каштанов Дмитрий Геннадьевич**
студент СФИ
kdg00009@gmail.com

**Крошкина Лидия Владимировна**
старший преподаватель СФИ
lida.kroshkina@gmail.com

**Мусина Лариса Юрьевна**
зав. кафедрой Священного писания
и библейских дисциплин СФИ
l_musina@mail.ru

**Парфенова Евгения Георгиевна**
студент СФИ
parfenos5@gmail.com

**Чернышева Наталья Кировна**
студент СФИ
chern.nat.kir@gmail.com

**Ярошевская Ольга Ильинична**
студент СФИ
yaro-olga@yandex.ru

# About the authors

**Bim Ekaterina Ivanovna**
Student at St Philaret's Institute
katerinabim@gmail.com

**Kashtanov Dmitry Gennadiyevich**
Student at St Philaret's Institute
kdg00009@gmail.com

**Kroshkina Lidia Vladimirovna**
Senior Lecturer at St Philaret's Institute
lida.kroshkina@gmail.com

**Musina Larisa Yuriyevna**
Head of the Holy Scripture and Biblical Studies Department
at St Philaret's Institute
l_musina@mail.ru

**Parfyonova Eugenia Georgiyevna**
Student at St Philaret's Institute
parfenos5@gmail.com

**Chernyshyova Natalia Kirovna**
Student at St Philaret's Institute
chern.nat.kir@gmail.com

**Yaroshevskaya Olga Ilyinichna**
Student at St Philaret's Institute
yaro-olga@yandex.ru

# ПРЕДАНИЕ

## интернет-магазин христианской литературы

**www.predanie.org**

**Широкий выбор христианской литературы:**

- Православие и современность
- Миссия и катехизация
- Проповедь и свидетельство
- Богослужение и таинства
- Христианство и искусство
- Общинно-братская жизнь
- История церкви
- Богословие
- Наследие новомучеников и исповедников российских

**Среди авторов книг** — новомученики и исповедники веры: свящ. Анатолий Жураковский, прпмц. Мария (Скобцова) и др., а также современные христианские богословы и мыслители: протопр. Виталий Боровой, академик Сергей Аверинцев, митр. Иоанн (Зизиулас), Христос Яннарас, свящ. Георгий Кочетков, Н. А. Струве, поэт О. А. Седакова и многие другие.

Произведения философов и богословов русского религиозного возрождения: протопр. Николая Афанасьева, прот. Сергия Булгакова, Николая Бердяева и других.

**Многие издания являются уникальными:**

- переводы книг, осуществленные силами преподавателей Свято-Филаретовского православно-христианского института (СФИ) (sfi.ru);
- материалы по новейшей истории церкви в многотомном издании «Христианский вестник»;
- исследования по миссиологии и катехетике, в т.ч. по истории катехизации;
- серия переводов Православного богослужения на русский язык в 7 томах (переводческая группа под руководством ректора СФИ проф.-свящ. Георгия Кочеткова);
- беседы для тех, кто готовится к вступлению в Церковь.

**Православная газета «Кифа» (gazetakifa.ru)**

**Журнал «Православная община»**, основные темы:

- православие как правая вера и верное прославление Бога, как напряженный поиск внутренней и внешней правды и истинности жизни человека и исторической церкви;
- община как собирание со Христом и посильно воплощаемое единство жизни во Христе, как общение с Богом и ближними во взаимной любви.

СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ
ИНСТИТУТ

**www.sfi.ru**

---

**На страницах сайта Вы можете узнать**
**об образовательных, научных, издательских, просветительских**
**и других проектах Свято-Филаретовского института, а также познакомиться с хорошей богословской, философской и просветительской литературой.**

Вы найдете на нашем сайте новости из жизни церкви и общества, анонсы и репортажи о научно-богословских и богословско-практических конференциях по актуальным темам современной церковной жизни, книжные новинки, интервью с богословами и общественными деятелями, материалы по вопросам биоэтики, аудио- и видеоматериалы.

СВЕТ ХРИСТОВ ПРОСВЕЩАЕТ ВСЕХ

*Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института (научный журнал)*

Подписной индекс 40540
Объединенный каталог «Пресса России»

Выпуск 15 · Лето 2015

105062, Москва, ул. Покровка, 29, нежилое помещение 2
тел. (495) 623-03-80, 625-77-86
e-mail: sfi_journal@sfi.ru
http://www.sfi.ru

Издание подготовили
*ответственный редактор* К. Мозгов
*редакторы* И. Кольцова, Л.-И. Скоробогатова
*корректор* М. Писаревская
*макет* М. Патрушева
*верстка* М. Оприщенко
*благодарим за помощь* Е.-А. Патракову

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов

Подписано в печать 28.08.2015
Формат 70×100/16. Объем 8½ печ. л.
Печать офсетная. Бумага офсетная
Гарнитура ITC Charter (ParaType, 2001)
Тираж 400 экз.

Отпечатано в типографии
издательско-полиграфической фирмы «Реноме»
192007, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 40
Тел./факс: (812) 766-05-66
http://www.renomespb.ru

ISSN 2078–3434

© Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2015