

СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ
ИНСТИТУТ

АССОЦИАЦИЯ
ВЫПУСКНИКОВ И СТУДЕНТОВ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Главный редактор

проф.-свящ. Георгий Кочетков, *магистр богословия*

А.Б. Алиева, *к.с.н.*

О.Ю. Васильева, *д.и.н.*

Д.М. Гзгзян, *к.фил.н.*

Г.Б. Гутнер, *к.филос.н.*

А.М. Копировский, *к.п.н., магистр богословия*

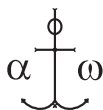
Л.Ю. Мусина

Свет Христов просвещает всех

АЛЬМАНАХ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКОГО
ИНСТИТУТА

Издается с мая 2007 года

ВЫПУСК 1



Москва • 2007

- 6 От редакции

Труды членов кафедры
миссиологии, катехетики и гомилетики

- 9 Свящ. Георгий Кочетков,
магистр (канд.) богосл., проф., зав. каф. МКГ
Воспитательная миссия. Заметка в связи с подготовкой
Миссионерской концепции РПЦ
- 16 Якунцев В.И., магистр богосл., ст. преп. каф. МКГ
Об опыте миссионерской деятельности Преображенского
содружества малых православных братств.
Из доклада на миссионерской конференции
в Индии (январь 2006 г.)
- 22 Котт В.К., магистр богосл., ст. преп. каф. МКГ
История переводов православных богослужебных текстов
на русский язык в XVIII–XX вв.
Духовно-просветительский аспект.
Доклад на защите магистерской работы

Работы студентов СФИ
по кафедре миссиологии, катехетики и гомилетики

МИССИЯ И МИССИОНЕРЫ

- 31 Строков П., дьякон, II курс
Митрополит Московский Платон (Левшин) и его катехизис
1757–1758 годов
- 42 Титова Н., IV курс
Церковь и мир: «православие в отношении
к современности» в творчестве архим. Феодора (Бухарева)
- 50 Кувшинский Б., IV курс
Православие в Японии: особенности миссии свт. Николая
Японского. Доклад на конференции «Миссия Русской
православной церкви» (Бозе, сентябрь 2006 г.)

61 Коровкин Д., II курс
Миссия Владимира Соловьева

НА ПУТИ К ВОЦЕРКОВЛЕНИЮ

74 Дашевская З., VI курс
Парадигмы предложения в доникейский период
и их значение для современной предложительной
практики православной церкви

88 Гасак Д., VI курс
Предложение в древней церкви и в теории и практике
Преображенского содружества малых православных
братств

96 Сони́на С., II курс
Предложение: основные задачи и способы проведения

114 Овозный К., VI курс
Проблемы предложения в миссионерской практике
русского зарубежья в 1920–30-х годах

ВОЦЕРКОВЛЕНИЕ

126 Борисенко А.-А., II курс († 2006)
Главные этапы оглашения нормальных катехуменов:
что в них главное, а что второстепенное

143 Адаменко Н., II курс
Изменение отношения к смерти как один из критериев
воцерковленности

165 Издания Свято-Филаретовского института по миссиологии,
катехетике и гомилетике

ОТ РЕДАКЦИИ

В 2007 году Свято-Филаретовский православно-христианский институт начинает свой двадцатый учебный год и на пороге этой даты приступает к изданию богословского альманаха. В альманахе будут публиковаться труды преподавателей и членов попечительского совета СФИ, а также исследования студентов, выполненные по кафедрам института.

За прошедшее двадцатилетие институт проделал большой путь и значительно вырос – от небольшой группы людей, взявших на себя задачу возрождения традиции серьезного церковного образования для народа Божьего, до полномасштабного (хотя тоже не слишком большого) высшего богословского учебного заведения, служа все эти годы в меру своих сил сохранению православной церковной традиции, церковной культуры и церковной образованности.

Создавая институт в 1980-х годах, его основатели исходили из принципа дополнительности: они мыслили свое маленькое независимое учебное заведение как возможную подмогу церкви в трудных условиях существования при советской власти – например, они думали о сохранении традиции образования в случае закрытия всех официальных церковных учебных заведений. Такая изначальная нацеленность на современность и желание искать пути решения сегодняшних проблем – в рамках общей задачи возрождения Русской церкви – определила деятельность института на все последующие годы. СФИ всегда стремился направлять свои усилия на то, что непосредственно необходимо для возрождения полноты жизни церкви, выявляя и актуализируя те стороны церковной традиции, которые в силу каких-то исторических причин оказались забытыми. При этом институт всегда ставил во главу угла Православную Традицию Церкви с большой буквы как жизнь тела Христова во Святом Духе. СФИ – это учебное заведение для тех, кто готов быть носителем этой Традиции. Не будучи нацелен на профессиональную подготовку священников, институт предлагает высшее богословское образование как эффективный инструмент для тех, кто хочет что-то делать ради Бога и ради церкви.

Первый выпуск богословского альманаха СФИ представляет работы кафедры миссиологии, катехетики и гомилетики (МКГ), которая не просто принадлежит к числу профилирующих, но, смело можно сказать, на сегодня является ведущей кафедрой института. Кафедра МКГ собирает и изучает исторический опыт миссии,

катехизации и проповеди в христианской церкви, прежде всего с целью углубления и развития ныне существующей православной системы оглашения. Труды кафедры в этом отношении уникальны, поскольку они не сводятся к удовлетворению чисто академического интереса, но тесно связаны с многолетней живой практикой миссионерской проповеди и оглашения взрослых людей, история которой восходит к началу 1970-х годов. Этот опыт оглашения не имеет аналогов в православной церкви в новейшее время как по своей продолжительности, так и по глубине изучения проблем катехизации и количеству людей, прошедших оглашение (их более десяти тысяч). Сегодня, в связи с осознанием в Русской православной церкви задачи повсеместного возрождения обязательной катехизации, труды кафедры МКГ оказываются не просто интересными для многих. Исследования кафедры, опирающиеся на Священное Писание и Священное Предание и в то же время имеющие прямой выход в практику, могут послужить делу подготовки квалифицированных миссионеров и катехизаторов и обеспечить богословскую и методическую базу для тех, кто совершает в церкви такое служение.

Труды членов кафедры миссиологии,
катехетики и гомилетики

Воспитательная миссия. Заметка в связи с подготовкой Миссионерской концепции РПЦ

Воспитательная миссия – это миссионерская работа с ищущими Бога, с готовящимися ко святому крещению, а также с теми, кто, будучи уже крещеными, не получили соответствующего научения основам христианской веры, молитвы и жизни и посему пока не являются полноценными, активными членами Церкви. Цель такой миссии – включение предлагаемых, оглашаемых и крещеных людей в полноту церковной жизни, помощь в формировании православного содержания и стиля их жизни. Это значит, что для них, как и для всех в Церкви, закон веры Церкви должен соответствовать закону ее молитвы и закону ее жизни. Воцерковление взрослых некрещеных людей должно, как известно¹, осуществляться по схеме: «свидетельство (предложение) – оглашение – крещение (в полном единстве с таинствами покаяния, миропомазания и евхаристии) – научение (тайноводство)».

¹ Мф 28:19

Воцерковление уже крещеных людей имеет свои особенности, сильнее, чем в предыдущем случае, зависящие от личных обстоятельств каждого человека и уже пройденного им духовного пути. В любом случае с крещением и воцерковлением нельзя ни слишком тянуть, ни слишком торопиться. Канонический срок оглашения взрослых составляет 2–3 года. В наше время, как и в древности, в особо оговоренных церковью случаях он может быть сокращен до года–полутора лет и даже еще более короткого периода, например в случае «клинического крещения» (или воцерковления) при наличии смертельной опасности. Правда, если эта опасность проходит, то оглашение должно быть в полном объеме продолжено и после такого крещения.

В настоящий момент сложилась ситуация, которую невозможно считать приемлемой, когда человек, находясь в сознательном возрасте, крестится или причащается, вовсе не зная своей веры и церковной традиции и, таким образом, не имея никакой личной ответственности за их воплощение. Такие люди, как правило, появляются в храме лишь для внешнего, а подчас и просто суеверного отправления обрядов и для удовлетворения своих сугубо частных религиозных потребностей. При этом они нередко лишены правильного и благодатно-церковного восприятия таинств веры, молитвы и жизни Церкви. Профанируя таинства, они дискредитируют себя и саму Церковь. Современная церковная жизнь остро

Труды членов кафедры МКГ требует полного возрождения института оглашения, обращенного ко всем, кто в нем нуждается, без различия пола, возраста, социального положения, культуры и национальности.

¹ Лк 11:46

Необходимо особо подчеркнуть каноническую недопустимость в нормальных случаях крещения взрослых людей и молодежи без предварительной полноценной катехизации (крещение без оглашения запрещается 78-м правилом VI Вселенского собора и 46-м правилом Лаодикийского собора). Конечно, никто не должен накладывать на людей «бремена неудобноносимые»¹. Однако того, кто не хочет посильно потрудиться ради Бога, и не хочет осознанного, ответственного вступления в Церковь, крестить «по первому требованию» не следует, ведь церкви известно, что язычник будет судим по закону совести², в то время как принявший таинство крещения – по данным им обетам и по мере получения благодатных даров (ведь кому больше дано, с того больше взыщется). Всякая бесплодная смоковница будет срублена и брошена в огонь.

² Рим 2:14

Если принятие крещения или участие новоцерковленных в первой сознательной исповеди и в первом сознательном причастии требует от церкви особых и достаточно длительных усилий, то как именно в самых главных чертах должен проходить этот процесс?

Несомненно, все начинается со свидетельства и приглашения (термин взят у св. Кирилла Иерусалимского). В наше время свидетельство о вере часто бывает плодом личных усилий верующих и общения «один на один» в атмосфере доверия, приветливости, дружелюбия и любви. Верующие люди, постоянно или одновременно общаясь с родными, друзьями, сослуживцами и просто знакомыми, не могут молчать о своей вере и жизни, ведь «от избытка сердца говорят уста». Проводя такие беседы, вступая в диалог, все, и особенно молодые и наиболее образованные люди в церкви, не допускают никакого давления, насилия или прозелитизма, и это всегда имеет благотворные последствия. Если неверующие (хотя бы уже и крещенные) собеседники проявили интерес к вере, их можно пригласить, например, в храм или, где это возможно, на особые миссионерские (т. е. открытые для всех желающих) встречи и беседы, на которых можно услышать уже более последовательное и полное изложение основных принципов христианской веры и жизни. После миссионерской встречи, если интерес к этому не пропадает, может начаться специальный цикл регулярных (например, еженедельных) приглашительных встреч, цель которых – подготовить людей к полноценному оглашению, т. е. последовательному и целостному научению основам христианской православной веры, молитвы и жизни.

Начать оглашаться может только такой человек, с которого можно что-то спросить, т. е. который уже имеет начатки веры во

Христа, надежды на Бога, покаяния перед Небесным Отцом и предваряющей благодати Святого Духа. Поэтому еще на приглашении каждому молодому или взрослому человеку надо показать, что и в наше время быть христианином не значит стать маргиналом, живущим на духовной, культурной и социальной обочине, что настоящее христианство отвечает на самые важные вопрошания современного человека, причем отвечает правдиво и трезвенно, без обмана. Поэтому оно не бывает скучным, шаблонным или фанатичным. На приглашении человек должен узнать и то, почему ему нужен именно Христос, а не только какие-либо другие «духовные учителя», пусть и сыгравшие свою положительную роль в мировой истории. Человек должен устремиться к личному познанию Христа и, осознав свое недостойнство и греховность, пожелать освобождения через покаяние и молитву. Человек должен узнать о Божьих обетованиях, о плодах Христовой жертвы «за всех и за вся» и удостовериться в истинности избранного им пути через свидетельство своей совести и свидетельство Духа. Человек должен обратиться к Слову Божьему, к Евангелию и молитве, пожелать познать и исполнить волю Божью о себе и своей жизни. Он должен пожелать посвятить себя на служение Господу и всегда стремиться к духовному возрастанию и совершенствованию. Он должен не бояться противостоять злу – мирно и непримиримо, через внутреннее аскетическое делание и внешнее свидетельство о Божьей правде и справедливости, о Божьих добре и красоте. Он должен не бояться говорить о своей вере. Он должен почувствовать целительное действие Божьей благодати и своей веры и с благодарностью принять попечение о нем Церкви, без чего ему будет трудно продолжать свой духовный путь. Никто в будущем не должен потеряться, оставшись без своего прихода, без своей общины и без своей братской среды.

Конечно, даже приглашение – это уже целый процесс, который может длиться не одну неделю и даже не один месяц. Никто в одиночку, без поддержки своего прихода, своей общины или своего братства не сможет провести этот цикл встреч и установить с каждым приходящим в церковь отношения дружбы и доверия. А ведь известно, что нередко в людях сначала возникает дружеское и доверительное отношение к окружающим, и только после этого они могут прийти к самой вере так, чтобы потом не отпасть. Приглашение должно быть сразу направлено на всю личность человека, оно должно убеждать ум, пробуждать совесть, зажигать сердце, побуждать волю к свободному решению и действию. Оно не ограничивается одними разговорами, даже очень удачными и полезными, оно связывается и с добрыми делами, взаимопомощью, оно ценит все знамения Царства Небесного. Оно динамично и эффек-

*Свящ. Георгий
Кочетков*
• *Воспита-
тельная
миссия.*
*Заметка
в связи
с подготовкой
Миссионерской
концепции
РПЦ*

тивно, если сразу приводит к благим изменениям самой жизни во всех ее аспектах, в том числе нравственном, поведенческом и лично духовном. Ведущие сами должны показывать во всем добрый пример, в том числе в своих взаимоотношениях, в своем духовно-нравственном поведении, в своей вере и жертвенной, бескорыстной любви к Богу и ко всем ближним.

Хотя приглашение и не должно быть сухим и жестко схематичным, оно должно быть адаптировано к личным особенностям приглашаемых, к уровню их подготовки, образования и т. п., оно всегда несет в себе неизменное содержание веры и принципов христианской жизни, оно учит вступлению в область православной веры, молитвы и жизни. Лучше всего оно проходит не в плоскости «лектор – слушатели», а в малых (а еще лучше – «домашних») группах по 5–10–15 человек, что вполне соответствует общинному характеру и принципу христианской жизни. Все ведущие должны заботиться обо всех и о каждом, помня, что, по замечанию некоторых современных миссионеров-катехизаторов, в наше время нередко проповеди принадлежит не самая первая роль в продвижении пасомых по христианскому пути. Она часто принадлежит совету того, кто находится на расстоянии вытянутой руки. Все ведущие и помощники должны быть вдохновителями людей, их внимательными слушателями и миротворцами, создателями дружелюбной, открытой и радостной атмосферы. Они не должны никому ничего навязывать, они должны легко сходиться с разными людьми и охотно делиться с ними своей верой, что, конечно, требует от них специальной методической, богословской и ораторской подготовки, а также умения пользоваться современными техническими средствами (аудио, видео, компьютер и т. п.). Среди помощников могут быть и поручители, т. е. будущие крестные-восприемники, которых рекомендуется избирать тоже из людей уже воцерковленных и способных активно содействовать всестороннему христианскому воспитанию новоокрещенных и новоцерковленных.

Уже на приглашении, пусть и не сразу или не сразу для всех, большую роль играет молитва как ведущих с помощниками, так и всей группы. Это может быть чтение Псалтири (особенно в современном поэтическом переводе акад. С.С. Аверинцева) или краткая простая молитва своими словами. Если кто-то из пришедших еще не хочет или не может молиться, то навязывать ничего не надо. Молитва сама приходит по мере зарождения веры и укрепления человека в ней.

Конечно, приходящих не следует отягощать какими-либо сборами, поборами, трудами и «послушаниями» (даже на благо церкви или храма и священников). Все труды и издержки должна брать на себя принимающая сторона. Скромные трапезы (в том числе

и в складчину) всегда должны сопровождать встречу малой группы. Все должно быть красиво, вкусно, празднично. Всех надо учить слушать друг друга, и всем надо учиться друг у друга.

Правильно и быстро проведенное приглашение позволит не потерять людей и правильно направить в традиционное русло само оглашение.

На оглашении многое организуется так же, как и на приглашении. Но не следует забывать о последовательности и целостности процесса взрослого нормального оглашения. Последовательность его вытекает из святоотеческого принципа изъяснять в церкви людям лишь то, что они уже вкусили и, значит, что теперь могут лично увидеть и как-то понять или выразить. «Вкусите – и увидите, как благ Господь», – говорит нам Писание¹. Целостность оглашения предполагает постепенное подключение человека ко всем сторонам и пластам жизни Церкви в соответствующем их соотношении и с их внутренней иерархией.

Традиционно-святоотеческая система оглашения уверовавших взрослых достаточно хорошо известна. Известны и ее основные принципы, и возможности ее модификации в зависимости от исторических и культурных обстоятельств и условий. В наше время эта система работает так же хорошо, как и в древности, тем более что на протяжении веков существует много общего в состоянии душ людей и всего общества.

Полная система оглашения предполагает три этапа ее проведения. На первой ступени, которая может начинаться с торжественного чтения молитвы над «оглашаемыми», требуется приучить оглашаемых к регулярной личной (в простой форме, чаще всего – своими словами) и церковной молитве (за исключением литургии верных, если оглашаемые или воцерковляемые люди не относятся к регулярно причащающимся), в которой они должны сознательно и ответственно участвовать, а не чувствовать себя зрителями или внешними исполнителями формальных обрядов и чинов. Они должны усвоить основное содержание доступных им частей Нового и Ветхого заветов, в первую очередь синоптических евангелий и книг Закона (например, Бытия, Исхода и Второзакония). Они должны избавиться от тяжелых, тайных и особенно смертных грехов и обратиться к Богу с просьбой о прощении, т. е. об исправлении. Они должны стараться искать и исполнять Божью волю и слушать и слушаться Самого Бога.

На втором этапе оглашения встречи могут проходить более интенсивно, например, дважды в неделю. Также и храм теперь может посещаться чаще, дважды в неделю – вечером (вечерня) и утром (литургия оглашаемых). Начинается эта ступень тоже с соответствующих молитв из Требника, а именно молитвы, делающей «просвещаемыми», и трех «запрещений» (экзорцизм).

*Свящ. Георгий
Кочетков*

*• Воспитательная
миссия.*

*Заметка
в связи
с подготовкой
Миссионерской
концепции
РПЦ*

¹ Пс 33

На встречах начиная с этого этапа допускается изложение концептуальных тем, а не только вопросно-ответная форма и возможность делиться своими индивидуальными мыслями и впечатлениями за трапезой, как это обычно бывает на первом этапе. Среди тем второго этапа – разбор текста Символа веры и проблемы соотношения Бога и тварного мира, Бога и тварного человека; проблемы грехопадения и истории спасения через рассмотрение заветов Бога со Своим Народом; соотношение Священного писания и Священного предания Церкви; рассмотрение всех этапов земной жизни Иисуса Христа, Его Смерти и Воскресения. Далее возможны темы о Сошествии Святого Духа и о Церкви, а также о конце человеческой истории и о Втором пришествии Христа. Вместе с тем рассматриваются вопросы подражания Христу и участия в богослужении, проблемы взаимоотношения христианства и основных религий человечества, исторического православия и других христианских конфессий, церкви и общества, церкви и государства. Заканчивается второй, основной этап оглашения покаянием и личной исповедью (иногда «за всю жизнь») и личным собеседованием с каждым просвещаемым по итогам этого этапа. Во время прохождения второго этапа оглашения всем рекомендуется пост (так когда-то и зародился в церкви Великий пост) и молитва за просвещаемых.

Третий этап оглашения начинается с «Четвертой молитвы» и Чина отречения от сатаны и сочетания со Христом (таинство покаяния), соединенного с исповеданием веры, и затем таинств крещения, миропомазания и евхаристии. Во время этого этапа, длящегося от 8 дней до 8 недель, все новопросвещенные стараются причащаться за каждой евхаристией (если крещение совершается под Пасху, то, согласно 66-му правилу VI Вселенского собора, каждый день Светлой седмицы и далее каждое воскресенье до начала Петрова поста). За евхаристией обычно следует общая трапеза любви и очередная тема цикла таинстводственных бесед. Все темы этого цикла посвящены учению о таинствах и изъяснению семи таинств, всем главным догматам церкви, основам христианской аскетики, личной и межличной антропологии и введению в христианскую мистику. Во время завершающего этапа оглашения все должны лично познакомиться с церковной и приходской жизнью, найти свое место в церкви и соответствие между преподаваемым на оглашении учением и опытом и реальной практикой поместно-приходской и общинно-братской жизни.

После оглашения новопросвещенным можно рекомендовать поездку в паломничество или иной вид активного христианского отдыха. С ними нужна и дальнейшая систематическая работа, приобщающая их к богослужебной и внебогослужебной жизни прихода (общины), которая развивается по нескольким направлениям.

- Усиление миссионерской направленности приходской жизни. Проведение на приходе специальных миссионерских богослужений, на которых богослужение сочетается с элементами катехизации, предполагающими употребление богослужебных форм, более доступных для понимания новоначальными.

- Укрепление тех сторон социокультурной среды, которые содействуют воцерковлению наших современников.

- Оказание помощи приходским и прочим катехизаторам в деле воцерковления приглашаемых и оглашаемых всех ступеней.

- Предоставление возможности вести разнообразную духовно-созидательную деятельность, в том числе по организации приходских кружков и студий для детей и молодежи, а также для взрослых и их семей.

Все это предполагает вовлечение всех клириков прихода в процесс воцерковления новых членов общины, как и необходимость привлечения к этому служению новых инициативных мирян и катехизаторов из мирян обоего пола. В связи с этим надо стимулировать и поощрять создание при крупных приходах, благочиниях и епархиальных управлениях специализированных центров духовного развития детей и молодежи, которые вместе с приходами и епархиями могли бы принимать непосредственное участие в миссионерско-просветительской работе и обладали бы возможностью содействовать духовному развитию всех верных и правильно организовывать процесс катехизации.

Об опыте миссионерской деятельности
Преображенского содружества
малых православных братств

*Из доклада на миссионерской конференции в Индии
(январь 2006 года)*

Описание конкретного опыта миссии в деятельности Преображенского содружества малых православных братств, которое будет здесь представлено, необходимо предварить кратким обсуждением основных моментов православного видения миссии в целом.

Во-первых, очень важно, что, согласно православному учению, миссия соприродна Церкви, т. е. является свойством самой ее природы. Для православия очень важно исповедание единой Церкви, вера в то, что существующие разделения между христианскими конфессиями не доходят до Неба. Согласно определению Церкви, данному св. Иринеем Лионским, Церковь там, где Дух Святой. Миссия Церкви состоит в провозглашении Благой вести всему творению, и ее апостольство понимается не как некая ее функция (или функция ее отдельных членов), а как осуществление самого ее бытия в мире. Церковь не может «заниматься» миссией, так как она сама, в некотором смысле, есть Миссия.

Во-вторых, для православия важно, что миссия имеет тринитарное измерение. Источник миссии Церкви – в Самой Святой Троице: Отец посылает Сына и Духа в мир для его спасения. «Как Ты послал Меня в мир, так и Я послал их в мир»¹. И Церковь призвана быть посланной, т. е. быть солью, светом, закваской. Она призвана быть открытой, чтобы любой человек, который ищет жизни, мог прийти в нее и эту жизнь найти.

В-третьих, содержание православной миссии сокровенно связано с Воскресением Христовым, и поэтому для православных средоточием, источником миссии является евхаристия, т. е. то богослужение, где православные обновляют свой завет со Христом, приобщаются силе Его Креста и Воскресения.

В-четвертых, миссия в православии всегда понимается в эсхатологической перспективе. Согласно этому видению, все, что в этом мире связано с истиной и в чем является истина, должно наследовать вечность. Дух Святой действует, где хочет, и для право-

¹ Ин 17:18

славного очень важно, что все, что направлено к свету, к истине, ко Христу, должно быть воспринято в вечности.

Главная проблема православной церкви заключается в том, что ее учение не всегда соответствовало ее практике. Это нередко касалось и касается миссии. История православной миссии в России довольно богата, и в ней очень много не только радостных, но и печальных страниц. Например, очень трудна была проповедь Евангелия среди татар. Пятьсот лет назад была предпринята татарская миссия, в ходе которой из татар огнем и мечом хотели сделать православных христиан. Последствия этой миссии были таковы, что до сих пор для многих татар пожелание принять крещение равносильно глубокому оскорблению. Такие шрамы исчезают с большим трудом. Поэтому очень важно, чтобы такой опыт не повторялся, чтобы миссия никогда не превращалась в средство для достижения побочных целей. Большая опасность этого существует сейчас, например, в связи с массовым переселением китайцев на Дальний Восток России. Наше государство заинтересовано в том, чтобы китайцы стали православными христианами, но небезразлично, какими средствами это будет достигаться.

Существуют и другие опасности, например распространившаяся во многих местах контрмиссия. Этот термин появился в православной миссиологии относительно недавно. Контрмиссия – это миссия «против», когда народ запугивают разными иноверцами и сектами, когда происходит «охота на ведьм», на которую так падка греховная человеческая природа. В число этих «ведьм» иногда попадают и некоторые христианские деноминации. Таким образом, большая опасность для православия в современной России состоит в том, что оно де факто опять может стать государственным. Все православные в России, желающие жить по Евангелию, хотят *реального* отделения церкви от государства.

Однако слишком долго останавливаться на ошибках не самое плодотворное занятие. В истории православной миссии много и радостных страниц, и подлинных примеров для подражания. И одним из таких подлинных и светлых примеров является опыт миссии в контексте церковного движения, называемого Преображенским содружеством малых православных братств, распространенный в нескольких крупных городах России, Белоруссии, Молдовы и даже в Финляндии.

Указанный опыт миссии, как и любой православный опыт миссии, в своей методике основывается на тринитарном измерении христианской жизни. Прямым следствием этого является то, что «субъектом» миссии является не отдельный человек, а именно Церковь. По этой же причине православная миссиология усматривает в качестве основного, апостольского способа свиде-

В.И. Якунцев
• *Об опыте миссионерской деятельности Преображенского содружества малых православных братств*

тельства групповой подход, т. е. видит «объектом» миссии предпочтительно группу людей, соотносимую с общиной учеников Христа.

Церковь призвана жить по образу Святой Троицы. Именно Церковь призвана, как учил великий русский святой XIV в. Сергей Радонежский, «взирая на Святую Троицу, преодолевать ненавистную рознь мира сего». Таким образом, для православных является принципиальным, что дар апостольства и свидетельства, как и вообще дар Духа, дается *всей* Церкви: «Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас»¹. «Но вы примите силу свыше, когда Дух Святой найдет на вас, и вы будете Моими свидетелями...»²

Осуществляемая Церковью задача миссии как проекции отношений, существующих между Лицами Святой Троицы, на человеческие отношения должна пониматься в подлинной глубине, т. е. ни в коем случае не абстрактно. Эта задача состоит в явлении любви и света. Как Христос являет Церкви любовь Отца, так и Церковь призвана явить миру любовь Христа Духом Святым. «По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою»³. Причем не всякую любовь, а такую, какой «Я возлюбил вас»⁴. Итак, для понимания этого опыта миссии необходимо помнить, что главным миссионерским фактором является явление самой Церкви: как Христос является славою Отца, так и Церковь призвана быть славою Христа. Поэтому «пока Я в мире, – говорит Иисус, – Я свет миру»⁵. Но когда Он уже не в мире, мы должны помнить Его слова, сказанные Церкви: «Вы – свет мира»⁶ и «так да воссияет свет ваш пред людьми, чтобы увидели они ваши добрые дела и прославили Отца вашего, Который на небесах»⁷, а прославили – значит познали, а познали – значит обрели вечную жизнь.

То, что миссия – это прежде всего явление Божественного света, для православия принципиально важно. Если в России спросить простого человека о том, как можно в толпе узнать христианина, то почти всегда последует ответ: христианин – это *светлый* человек. Христианин, таким образом, – это не тот, кто просто делает добрые дела или говорит добрые, правильные слова, это не тот, кто грустен или весел, но тот, кто, будучи грустным или веселым, будет при этом всегда *светлым*. Следовательно, миссионерская группа или община призвана не просто жить и делать добрые дела, но жить так и делать такие добрые дела, чтобы воссиял свет. И тогда мы можем говорить о миссии. «Ибо каждый делающий злое ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не были изобличены дела его... а творящий истину идет к свету, чтобы были явлены дела его, что они в Боге соделаны»⁸. Явление Церкви в этом мире есть суд для этого мира, ведь Иисус сказал, что суд в том, что свет пришел в этот мир. Творящий же истину идет к свету не только

¹ Ин 20:21

² Деян 1:8

³ Ин 13:35

⁴ Ин 15:12

⁵ Ин 9:5

⁶ Мф 5:14

⁷ Мф 5:16

⁸ Ин 3:20-21

для того, чтобы его увидеть, но и чтобы жить в нем. Поэтому Церковь призвана не только являть свет, но и быть способной принять идущего к свету, чтобы просветить его. Поэтому православное видение миссии связано с задачей не только обратить человека, но и с задачей довести его до того момента, когда его можно назвать *верным*. Поэтому в пространство миссии всегда входил период, называемый катехизацией. Каждый обращенный, зажегшийся, откликнувшийся на проповедь Евангелия – это евангельский «талант». А когда мы воцерковляем человека, помогаем ему стать верным, служащим, – мы этот талант удваиваем.

Миссионерский период, или период воцерковления, взрослого человека в практике Преображенского содружества братств занимает в общей сложности, как правило, полтора – два года. Весь этот период подразделяется на четыре этапа.

Первый этап связан с тем, что там, где живет община или братство, входящие в Содружество, устраиваются так называемые «открытые встречи». Подчеркиваю, очень важно, что все это совершается силами церковной общины или братства, т. е. людей, которые объединены друг с другом узами любви.

Как правило, проводится целый цикл таких встреч. На них может прийти любой человек, как интересующийся христианством, так и даже настроенный против него. Такие встречи – это возможность сказать о христианстве по сути. И если это удастся сделать, как надо, – т. е. не просто сказать, а засвидетельствовать, – то люди не остаются равнодушными и начинают, во всяком случае, задавать себе серьезные вопросы. Человек начинает искать, даже если раньше он ничего не искал и считал, что у него нет вопросов. И такому ищущему человеку стараются помогать. (Здесь существует одно важное правило: объясняя что-либо человеку, не касаться того, чего он не имеет в своем духовном опыте.) В итоге после открытых встреч человек нередко понимает, что он нашел. Он говорит: я хочу быть христианином, я хочу креститься и жить так, как живете вы, христиане. На практике, конечно, человек может выразить такое желание по-разному, но важно, что обретен путь.

Однако тот, кто обрел путь, еще не есть верный. Ведь известно, что одно дело – сам человек захотел креститься, а другое – достоин ли он принять крещение. Быть своим Богу, быть своим в Церкви – это великая честь. Человек не может прийти на брачный пир в неподобающей одежде, и то, что некто изъявил желание быть христианином, еще не значит, что он достоин им быть. Для этого он должен сделать хотя бы минимальные шаги, в чем-то проявить свою веру, исправить свою жизнь в соответствии хотя бы с элементарными требованиями Закона. Как, собственно, мы видим и в Евангелии: юноша, пришедший к Иисусу и спро-

В.И. Якунцев
• *Об опыте миссионерской деятельности Преображенского содружества малых православных братств*

сивший о вечной жизни, сначала услышал вопрос о том, как он исполняет простейшие заповеди, и только после того, как дал ответ, услышал: продай имение свое и следуй за Мной¹, т. е. будь Моим учеником.

Поэтому в практике Преображенского содружества братств только после того, как становится видно, что человек действительно исправляет свою жизнь и проявляет веру в делах (срок, за который человеку удастся это проявить, составляет первый этап катехизации, входящей, как уже сказано выше, органично в практику миссии), его начинают готовить непосредственно к крещению. Такая, уже интенсивная, подготовка всегда занимает фиксированное время, около 8 недель. Люди, готовящиеся к крещению в этот период, называются просвещаемыми – название происходит от того, что таинство крещения в православной традиции еще называют и таинством просвещения: крещеный в нормальном случае должен стать наполненным светом.

После крещения, также около 8 недель, идет период таинствоводства – заключительный этап, целью которого является введение новопрощенных в таинственную и мистическую жизнь Церкви.

По окончании всего описанного мною миссионерского периода человек уже сам определяется в своем церковном будущем, в чем, конечно, ему также стараются помочь.

Очень важно, что помощь человеку на всех этапах изначально построена на принципе свободы и диалога. Все, что говорится, никогда не преподносится в форме лекции, но всегда – от сердца к сердцу.

Данная практика миссии уходит корнями еще в советское время, в начало 70-х годов XX в., когда она осуществлялась в подполье. Ее основателем является священник Георгий Кочетков.

Можно, конечно, предположить вопрос: что приводит людей на эти, как их называют, открытые встречи – в самом начале? Ответ простой: свидетельство, как личное, так и совместное, членов движения. Поэтому, говоря точнее, открытые встречи, не являются самым началом, они сами уже некоторый плод. Они рождаются как бы снизу, потому что появляются люди, откликнувшиеся на слово или образ жизни христиан – членов движения и готовые уже к восприятию церковного миссионерского свидетельства. Именно такое церковное свидетельство и составляет главное содержание открытых встреч.

Сегодня одной из основных забот Преображенского содружества малых братств является действенность миссионерского свидетельства – как личного, так и церковного. В связи с этим недавно движением было создано православное миссионерское общество имени свт. Иннокентия Московского, которое призва-

но собирать все живые миссионерские силы не только внутри себя, но и в более широких церковных кругах. Также при Свято-Филаретовском институте, поддерживаемом Преображенским содружеством, начинает свою работу миссионерский колледж. Их деятельность, хочется надеяться, приведет, в частности, и к большему прояснению образа современного миссионера в России.

Как мне думается, прежде всего этот образ должна характеризовать живая, действенная церковность. История дает основание сделать вывод, что в России может побеждать только миссия, имеющая глубоко *церковный* характер. Как это ни удивительно, но в нашей стране личный пример имеет сравнительно малую миссионерскую действенность. Он имеет значение только тогда, когда за ним стоит актуализированная церковная реальность. Именно в этом ключ к действенности миссионерского свидетельства членов Преображенского содружества малых православных братств. Дело в том, что люди, прошедшие путь воцерковления, описанный мною выше, как правило, не расходятся, а хотят оставаться вместе, желая именно вместе жить по Евангелию и приносить Богу плод. Именно поэтому Содружество малых братств воплощается как общинно-братское движение, а миссия и воцерковление людей – и это принципиально – совершается общинами и братствами.

В заключение нельзя не отметить, что Россия сегодня остро нуждается в возрождении христианской миссии. В России очевидно, что «нивы побелели» и жатвы неизмеримо много, а делателей чрезвычайно мало.

В.К. Котт

История переводов православных богослужебных
текстов на русский язык в XVIII–XX вв.
Духовно-просветительский аспект *

Доклад на защите магистерской работы

Актуальность данной темы обусловлена тем, что в настоящее время существует общепризнанная необходимость возрождения православной церкви и просвещения церковью российского общества. В числе многих сторон жизни церкви, нуждающихся в возрождении, важнейшая – богослужебная, литургическая. Наше современное (сложившееся в «константиновскую» эпоху) приходское богослужение, будучи делом (греч. «литургией») церкви, является одновременно и свидетельством (со всеми своими достоинствами и проблемами) о церковной жизни и вере обществу, которое по преимуществу и представляет себе церковь, и знакомится с ней через приход и приходское богослужение. Вообще в течение всей «константиновской» эпохи, по крайней мере со времени угасания катехизации взрослых, храм и храмовое богослужение были главным местом и способом, средством научения народа. Поэтому в чаемом литургическом возрождении особенно остро стоит проблема языка богослужения – как языка, на котором церковь обращается к человеку со словом научения христианской вере и жизни. С проблемой богослужебного языка связана, в частности, проблема богослужебных переводов, т. е. богослужебно-переводческой деятельности церкви и самих богослужебных текстов.

История богослужебных переводов на русский язык в нашей церкви насчитывает два с половиной века, однако возможность этих переводов подвергалась и подвергается сомнению. Особенной остроты проблема русского богослужебного языка достигла, как представляется, в наше время, с начала 1990-х годов. Богослужебно-переводческая деятельность является в настоящее время в Русской церкви «знаменем пререкаемым», и не только в аспекте дискуссии, но и в аспекте самой церковной жизни: с одной стороны, переводы и делаются, и используются, с другой стороны, оспаривается как их возможность, так и церковная нужда в них. И поэтому так важно в наше время осмыслить богослужебно-переводческую деятельность церкви, поставив ее в надлежащий церковный контекст. Это, во-первых, контекст жизни самой церкви – жизни ее членов, тех, кто служит, осуществляет призвание, а во-

* Работа на соискание степени магистра теологии / Защищена 26.02.07. М.: СФИ, 2007. 190 с.

вторых, также и контекст церковного научения народа, пастырства, миссии, духовного просвещения.

Задача церковного осмысления опыта богослужебно-переводческой деятельности, актуальность которой сама по себе очевидна, обладает совершенно особым значением в связи с нуждами и возможностями нынешнего исторического этапа, прежде всего из-за важнейших событий, откровений и даров XX в., изменивших само представление церкви о себе и о духовном просвещении. На фоне этих новых представлений о церкви и о духовном просвещении особенно резко выделяется то, что церковная дискуссия о языке богослужения в каком-то смысле «идет по кругу», – обычные аргументы сторонников и противников переводов существуют почти в одном и том же виде уже более столетия. Ни сама переводческая деятельность в настоящее время, ни дискуссия по ее поводу не дают требуемых результатов и не способствуют в должной мере церковному возрождению. И поэтому так важно собрать и изучить церковный опыт решения этих проблем и осмыслить его в контексте новых откровений о церкви и духовном просвещении.

Состояние исследований темы таково, что работ, специально посвященных истории переводов православных богослужебных текстов на русский язык, практически нет, и эта история остается лакуной в современной церковной и светской науке. Из этого вытекает цель настоящего исследования – выявить, описать и проанализировать историю богослужебных переводов на русский язык в XVIII–XX вв. в духовно-просветительском аспекте.

Для достижения этой цели необходимо было решить следующие исследовательские задачи:

- описать и проанализировать проблему богослужебно-переводческой деятельности в русском православии, дав предысторию вопроса и показав его место в предании Церкви;
- выявить, описать и проанализировать богослужебно-переводческую деятельность в период ее возникновения в XVIII в.;
- выявить, описать и проанализировать богослужебно-переводческую деятельность в XIX в., уделяя особое внимание формировавшимся в этот период главным богослужебно-переводческим проектам (инициативам);
- выявить, описать и проанализировать богослужебно-переводческую деятельность в XX в., учитывая неоднородность этого периода истории церкви и разрыв в преемственности богослужебно-переводческой деятельности, а также введение ее в практику.

Объектом настоящего исследования является история богослужебных переводов на русский язык в период с XVIII в., т. е. со времени появления первых богослужебных текстов на русском, а не церковнославянском языке, и до настоящего времени. Нас прежде

В.К. Котт
• *История переводов православных богослужебных текстов на русский язык в XVIII–XX вв. Духовно-просветительский аспект*

Труды членов кафедры МКГ всего интересовала история богослужебных переводов как история деятельности переводчиков в их взаимодействии, связях, преемственности в контексте духовного просвещения. Иначе говоря, изучалась история русской богослужебно-переводческой деятельности Русской церкви, понимаемой как церковная традиция в духовно-просветительском (собственно церковном – миссионерско-катехизическом и пастырско-учительном) контексте.

На основании комплексного изучения источников, в том числе впервые вводимых нами в научный оборот, мы пришли к следующим выводам.

Первое. Проблема понимания богослужебных текстов в истории церкви может быть возведена к началу «константиновской» эпохи (IV в.), поскольку в это время стало ощутимым усиление мистериального начала в богослужении и, как следствие этого, разделение церковной и «мирской» жизни, что, в свою очередь, вело к разделению сакрального (богослужебного) и профанного языка. Византийская богослужебная практика явилась, как известно, важнейшей основой русского православного богослужения.

Вторым его основанием стала переводческая деятельность свв. Кирилла и Мефодия и их последователей, в том числе связанная с богослужебными книгами, которые переводились с греческого языка. После XI–XII вв., а определенно – с монгольского времени в обществе возникает ситуация диглоссии (т. е. существование в языке, с одной стороны, богослужебного, с другой – живого, народного пласта), господствующая вплоть до XVII в. С XVII в. начинается процесс десакрализации церковнославянского богослужебного языка (текстов), появляются переводы отдельных книг Священного писания, которые в том числе могли использоваться в богослужении, на русский (или «гибридный») язык. Эти изменения проходят как в контексте секуляризации самого русского общества, так и вследствие западных влияний, идущих прежде всего через юго-западнорусские земли. Однако одни и те же влияния приносят и болезни, и противоядия – в частности, и новые пастырские подходы. Важнейшим примером непосредственной предыстории богослужебно-переводческой деятельности нового типа является перевод Псалтири на «простой русский язык», выполненный в 1683 г. дьяком Авраамием Фирсовым, запрещенный к печати патриархом Иоакимом, но, тем не менее, распространявшийся в рукописях.

Второе. Церковно-переводческая деятельность нового типа возникает в Русской церкви в контексте церковных и государственных преобразований XVIII века – петровских и послепетровских реформ – прежде всего как внутренний церковный ответ на вы-

зов светского Просвещения и секуляризации. Она характеризуется: с церковно-богословской стороны – десакрализацией (детабурированием) церковных текстов; с лингвистической стороны – «двуязычием» (конкуренцией церковнославянского и русского языков); с точки зрения истории русского литературного языка – использованием литературного языка нового типа, полифункционального для всего общества.

Известная нам церковно-переводческая деятельность XVIII века связана с инициативой архиереев, по преимуществу близких к царскому двору. Она была частью духовно-просветительской программы церковного руководства. Наиболее известные переводы и переводчики, как церковные, так и светские, пользовались поддержкой церковного и государственного центра. Церковно-переводческая деятельность этого времени еще не была общецерковным явлением, она велась в достаточно узком кругу ученых, близком к церковному руководству и, как можно предположить, не противоречила культурной политике правительства.

Переводчики с самого начала были связаны друг с другом через общность образования (Киевская духовная академия и московская Славяно-греко-латинская академия), они составляли единый культурный круг и были лично знакомы. И в то же время их связи часто были лишь деловыми, и единство переводчиков и организаторов переводов было скорее функциональным, чем духовным.

Для истории церковного просвещения весьма важным и существенным представляется то обстоятельство, что централизованное духовное просвещение, которое появляется впервые в Русской церкви в петербургский (синодальный) период ее истории (на чем настаивал в своей периодизации истории Русской церкви Е.Е. Голубинский), с самого начала непосредственно связано с церковными, в частности с богослужебными, переводами.

К середине и второй половине XVIII в. относится переход на русский литературный язык просветительской проповеди – епископ Псковский Гедеон (Криновский). Появляются первые издания книг церковной тематики на русском языке, прежде всего, усилиями учеников еп. Гедеона – будущих митрополитов Платона (Левшина) и Гавриила (Петрова), а также свт. Тихона Задонского, и, наконец, первый перевод богослужебных текстов на русский литературный язык нового типа – московского катехизатора и просветителя прот. Петра Алексева.

Третье. В XIX веке богослужебно-переводческая деятельность становится неотъемлемой частью церковной жизни. Реформы духовных академий (1810-х гг. и 1869 г.) и бурное развитие церковной науки в XIX в. способствовали появлению круга переводчиков с

В.К. Котт
• *История переводов православных богослужебных текстов на русский язык в XVIII–XX вв. Духовно-просветительский аспект*

академическим образованием, глубоко видящих проблему просвещения церкви и общества, желающих и способных решать ее. Появляется феномен, названный нами «богослужебно-переводческим проектом». Он характеризуется особой церковной ответственностью его основателей и участников за актуализацию этой части церковного предания. Отсюда такая характерная черта переводческого проекта, как церковное вдохновение и особая роль в нем вдохновителя и (или) поддерживающего епископа, а также высокое академическое качество переводов. Характерной особенностью богослужебно-переводческого проекта была его долгосрочность. Часто это было связано с необходимостью преодолеть различные препятствия в деле перевода.

Нами были выявлены и подробно проанализированы в качестве главных богослужебно-переводческих проектов XIX в. следующие инициативы. Это «иннокентиевский» проект, вдохновленный свт. Иннокентием Херсонским (переводчики из Санкт-Петербургской духовной академии – протопр. Михаил Богословский и прот. Иоанн Колоколов и из Тулы – архиеп. Никандр (Покровский) с сотрудниками Тульской духовной семинарии и «Тульских епархиальных ведомостей»), «ловягинский» проект (Санкт-Петербургская духовная академия: Е.И. Ловягин, коллектив переводчиков «Собрания древних литургий», И.Ф. Ловягин) и «московский» проект, связанный с именем свт. Филарета Московского, Московской духовной академией и московским духовенством (прот. Михаил Боголюбский, прот. Василий Нечаев, прот. Александр Невоструев, прот. Иоанн Бухарев и др.).

В целом можно сказать, что круг переводчиков XIX в. был очень разнороден по составу, переводчики принадлежали к самым разным церковным и социальным слоям и традициям, имели разный образовательный статус. Богослужебно-переводческая деятельность в этот период довольно широко распространяется и становится церковно значимым явлением в русском православии, затрагивая все слои церковного сообщества.

В 1830–1870-х годах (ко времени завершения русского перевода Библии) была решена задача перевода основного корпуса богослужебных книг, причем ряд текстов имели несколько вариантов перевода. Богослужебные тексты на русском языке во второй половине XIX в. становятся частью духовного внебогослужебного просвещения народа, о чем свидетельствуют массовые тиражи изданий (в том числе и листов).

С 1860-х годов, с появлением церковной прессы и свободы печати, впервые появляется и дискуссия в печати (как в центральной, так и в епархиальной, провинциальной) как о самой проблеме, так и об уже имеющихся переводах. Не ограничиваясь лишь печатью, как академической, так и церковно-общественной, об-

суждение переводов проходит и в публичных собраниях, например в Московском обществе любителей духовного просвещения. Параллельно появляются официальные комиссии по исправлению текста богослужебных книг, работавшие вплоть до революций 1917 г. под эгидой различных архиереев, начиная с комиссии свт. Иннокентия Московского и до комиссии архиеп. Сергия (Страгородского).

Четвертое. Начало XX в. для истории русских богослужебных переводов знаменательно как время открытой общецерковной дискуссии о богослужебных переводах на русский язык уже в связи с началом их открытого практического использования. С этого времени переводы начинают делаться непосредственно для богослужебного использования. Постепенно начинает проявляться тенденция к преодолению разрыва между сакрализованным богослужением и профанной жизнью. Это происходит из-за растущего влияния движения церковного обновления, вдохновленного стремлением «воцерковления жизни», и появления в церковной жизни измерений собрания, общины, общения и т. д.

Резкое изменение общественной ситуации в 1905 г. позволило прямо поставить вопрос о богослужебно-переводческой деятельности на всех церковных уровнях. Представители высшей церковной иерархии начали публично высказываться по этому поводу и действовать достаточно единодушно, что нашло свое непосредственное отражение в «Отзывах архиереев по вопросу о церковной реформе» (1906 г.) и в работе Подотдела о богослужебном языке на Поместном соборе 1917–1918 гг.

Однако после революции богослужебно-переводческая деятельность приостанавливается. В числе причин этой приостановки можно назвать кризис центральной церковной власти, прерыв церковной академической традиции, а также гонения со стороны большевиков. Долговременные и стратегические проекты оказались невозможными, и, таким образом, прервалась традиция академических, епархиальных и синодальных переводческих проектов, т. е. традиция как самих академических переводов, так и архиерейского попечения о них.

Существенной причиной стагнации стало и появление инспирированного ГПУ «обновленчества». Впоследствии стал распространяться миф о том, что «обновленцы» были сторонниками русского языка в богослужении, но в действительности это была наибольшая за всю историю русской богослужебно-переводческой деятельности попытка ее радикального срыва, поскольку «обновленцы» преследовали и гнали сторонников перевода богослужебных книг на русский язык, так же как это делала и безбожная власть, которая была заинтересована в ликвидации духовного просвещения.

В.К. Котт
• *История переводов православных богослужебных текстов на русский язык в XVIII–XX вв. Духовно-просветительский аспект*

Самой же главной причиной приостановки богослужебно-переводческой деятельности после революции, повлекшей за собой и остальные причины, нам представляется то, что церковь оказалась не готова к совершившимся радикальным переменам в обществе. Те, кто не увидел в этом суда Божия, остались в прошлом, сохранив синодальный («константиновский») стиль и дух богослужения, способствующий разделению на сакральное и профанное в молитве и жизни. Эти церковные деятели, будучи лишь внешними преемниками традиций духовного просвещения XIX в. и не признав русскую богослужебно-переводческую традицию в качестве церковной, остались на уровне прежнего приходского просветительства.

Немногие пастыри смогли в переломное историческое время взять на себя ответственность за церковь, за ее эсхатологическое призвание. Это выразилось в том, что они обрели новый, общинный и движенческий, путь христианской церковной жизни, и это привело их, в частности, к использованию родного русского языка в богослужении. У переводческих проектов таких пастырей появляется общинное измерение. У тех же, кто остался в стороне от общинно-братского пути в церкви, не оказалось веры и сил взяться за столь проблемное, подвергавшееся внешним и внутрицерковным гонениям дело.

Самыми значительными проектами XX века являются проекты священников Василия (в монашестве Феофана) Адаменко и Георгия Кочеткова.

Переводческие проекты в XX в. больше связаны с деятельностью приходских священников. Однако, как и прежде, они имеют общецерковное значение, объединяя и собирая церковных людей, для которых эти проекты становятся делом жизни. Нужно подчеркнуть, что сохраняется связь переводчиков с канонической церковной властью, как и связь с академической научной средой. Новой чертой переводческих проектов становится их рецепция общиной. При этом добавляется и новая задача – непосредственного использования переведенных текстов в богослужении.

Существенно то, что богослужебно-переводческая деятельность окончательно возвращается на свое место – соотносится с подлинным духовным просвещением в миссионерском и катехизическом контексте.

В послевоенное время, в связи с частичным возрождением церковной жизни, происходит попытка восстановления богослужебно-переводческой традиции как части духовного преемства с дореволюционным движением обновления в целом. Прежде всего, в связи с этим необходимо вспомнить деятельность свт. Афанасия (Сахарова). Те, кто смогли учиться у исповедников веры,

начали собирать силы церкви для ее подлинного возрождения. Одним из таких архиереев, который начал готовить церковный народ и к введению богослужения на русском языке, был митр. Никодим (Ротов). Ряд его учеников и поныне продолжают «никодимовский» переводческий проект.

Что касается переводческого проекта свящ. Георгия Кочеткова, то его главная особенность в послеперестроечное время следующая: этот проект прямо связан с целью возрождения полноты церковной жизни. Это единственный систематический проект, который ставит своей целью создание всего круга минимально необходимых для современной пастырской практики изменяемых и неизменяемых текстов богослужения. Этот проект связан с духовным движением и воплощен в практике русскоязычного богослужения. Все тексты переводятся в соответствии с их катехизическим и пастырским значением (а не только филологическим, эстетическим и т. п.), и с этим связана и прямая обращенность этих текстов к адресату – современному постсоветскому человеку, воспитанному, как правило, в среде с нерелигиозным, наукообразным мышлением. В этом проекте есть внутреннее стремление к единству трех начал – закона веры, закона молитвы и закона жизни.

Таким образом, можно утверждать, что в русском православии до настоящего времени существует богослужебно-переводческая традиция, имеющая начало в 1760–1770-х годах, а непосредственную предысторию – в 1680-х годах. Эта традиция богослужебно-переводческой деятельности Русской православной церкви является одной из лучших и неотъемлемых страниц ее жизни. Свой вклад в традицию внесли несколько сот переводчиков, переведших несколько тысяч богослужебных текстов. При этом некоторые наиболее значимые тексты переводились неоднократно.

Ядром переводчиков, наиболее значительными среди них, необходимо считать ревнителей духовного просвещения – чаще всего образованных приходских священников, но также и епископов и преподавателей духовных учебных заведений, понимавших богослужебно-переводческую деятельность как неотъемлемую часть христианского просвещения народа.

Работы студентов СФИ по кафедре
миссиологии, катехетики и гомилетики

ДЬЯКОН ПАВЕЛ СТРОКОВ

Митрополит Московский Платон (Левшин) и его катехизис 1757–1758 годов

Митрополит Платон (Левшин) (1737–1812) – один из самых блистательных церковных иерархов своего времени, активнейший радетель о духовном просвещении, устроитель нескольких семинарий. Вся его жизнь была теснейшим образом связана с его духовными школами. Сам Петр (таким было его имя в крещении) начал учиться с раннего детства, сначала в семье священника Георгия Данилова, потом поступил в Коломенскую семинарию, затем – в Славяно-греко-латинскую академию, где принял фамилию Левшин. Здесь он усердно учился, не только осваивая академическую программу, но и много занимаясь самостоятельно. Так, он сам выучил греческий язык.

Здесь же началось катехизическое служение будущего митрополита, которого потом будут называть «великим катехизатором» [1, с. 316–317]. Об этом приведем свидетельство В.И. Новиковского из его книги «Биографические очерки».

По окончании академического курса Левшин остался в той же академии учителем пиитики и греческого языка... В академии был обычай в каждый воскресный день в аудитории толковать катехизис, а в церкви проносить проповеди, для чего назначались два кандидата. На том и другом поприще Левшин выказал себя как нельзя лучше: его слову сочувствовали и дивились; даром своего красноречия он приводил в восторг своих слушателей, которые называли его то вторым Златоустом, то московским апостолом. О Петре Егоровиче как отличном проповеднике и катехизаторе скоро пронеслась по Москве молва: к кафедре его приводили детей, чтоб они слушали и понимали такого учителя, всегда стараясь чем-нибудь выказать свое усердие и уважение к нему. Но где слава, там и зависть, там и клевета: распустили слух, будто Левшин учит противно православной церкви и потому должен подвергнуться наказанию и удалению из академии, что разделял и преосвященный Амвросий... Ректор академии, архим. Геннадий, которому поручено было рассмотреть проповеди Петра Егоровича и его толкования на катехизис, объявил, что не находит в них ничего предосудительного. Кончилось тем,

что зависть была посрамлена, а Петра Егоровича еще более стали превозносить и уважать» [2, с. 6–7].

И.М. Снегирев в книге «Жизнь Московского митрополита Платона» (первое издание датируется 1830 г.) пишет, что «сие время жизни своей Платон почитал счастливейшим, а проповедь свою успешнейшею» [3, с. 12].

Этот начальный катехизаторский опыт будущего митр. Платона и представляется нам наиболее интересным. Хотя впоследствии им будет написано несколько кратких катехизисов в вопросно-ответной форме, но только этот первый опыт научения вере и жизни в соответствии с верой имеет своим основанием живое общение со слушателями – катехуменами.

К сожалению, в литературе, посвященной митр. Платону, об этой части его деятельности говорится очень кратко, почти вскользь. В четырехсотстраничной биографической работе И.М. Снегирева о катехизической деятельности П.Е. Левшина в 1757–1758 гг. сказано буквально на одной странице. Единственным во всей дореволюционной литературе исключением является книга прот. А. Надеждина «Митрополит Платон как проповедник» [4], где, впрочем, данные беседы рассматриваются больше с гомилетических позиций и не всегда учитывается именно катехизический контекст. Частично восполняя этот пробел, мы кратко рассмотрим структуру катехизиса Петра Егоровича Левшина и попытаемся ответить на вопросы: к кому обращены огласительные беседы, что на основании текста можно сказать об их авторе, видна ли в них обратная связь между катехизатором и народом, каковы особенности содержания бесед, как они соотносятся с богослужебным календарем и др.

КАТЕХИЗИС ПЕТРА ЛЕВШИНА 1757–1758 ГОДОВ

Н.П. Розанов называет катехизические беседы Петра Егоровича «первыми проповедническими произведениями Левшина» [5, с. 53]. Изданные в 8-м и 9-м томах собрания сочинений, они носят название «Катехизис, или первоначальное наставление в христианском законе, которое, по обычаю в московской Славяно-греко-латинской академии, издавна принятому, преосвященным митрополитом Платоном, архиепископом Московским и Калужским, в то время как он был в помянутой академии пиитики учителем, всенародно толковано было в академической аудитории, с сентября 1757 г. по 15 июля 1758 г.». Таким образом, катехизис П.Е. Левшина – это письменная фиксация устных научений в христианском законе. Всего зафиксировано 33 беседы с предисловием и речью «окончательной на годичное катехизиса толкование».

Беседы, как уже было сказано, проходили в стенах академии, были открытыми и народ собирали очень разный.

*Дьякон
П. Строков
• Митрополит
Московский
Платон
(Левшин)
и его катехизис
1757–1758 годов*

Вижу донны неизменное желание ваше к слушанию слова Божия, которое, как ветхозаветная манна, всякой в себе сладости содержит вкус. Течет сюда бедный, чтобы какую своему убожеству утеху сыскать; течет сюда и богатый, чтоб научиться, как принятое от Бога богатство управлять надлежит и как не собирать себе, но в Бога богатиться. Приходит сюда грешник, чтоб послушать, каким образом с множеством своих грехов прибегать надобно к милосердию Божию; приходит и праведник, чтоб познать, как добре подвиг свой скончавати надлежит. Словом, вижу я разных людей, но вижу и то, что все одного ищут конца, т. е. спасения своей души. Приходят иной с сосудом златым, иной с серебряным, а все – чтоб из источника благодати почерпнуть. О священное и мне любезное собрание! Мы не перестаем Бога молить, чтоб Он в наших сердцах всегда действовал через слово Свое [6, т. 9, с. 5].

В этих словах, как и во многих других местах бесед, можно видеть, как катехизатор строит свое обращение к катехуменам. В тексте нет следов вопросов из зала, вопросы как бы имитируются самим П.Е. Левшиным, он говорит: «Ты спросишь...» – и далее следует вопрос. Таким образом он создает структуру своего повествования. И все же беседа несомненно предполагает обратную связь. Петр Егорович явно обращает внимание то, кто к нему пришел, и в соответствии с этим корректирует свою речь.

В катехизисе нет указаний на то, что беседы имели своим изначальным предназначением приготовление уверовавших во Христа людей к крещению. «Константиновская» эпоха с ее безраздельным господством младенческого крещения не предполагает такой необходимости. Тем не менее в беседах очень много говорится о ценности и даже жизненной необходимости духовного просвещения.

Ты благодатию Божию Христианин! А никакого о Христианстве не имеешь понятия. Ты от сего времени все силы употреби, чтоб не только называться, но и быть Христианином. Ты не переставай Бога молить, чтоб тебе открыл хотя мало понять Христианское учение, денно и ночью говоря: Господи! скажи ми путь, в он же пойду. Владыко! дух Твой истинный да наставит мя на всяку истину. Боже! ущедри ны и благослови ны, просвети лице Твое на ны и помилуй ны! познати на земли путь, во всех языцех спасение Твое. Такая молитва поведет тя в дом премудрых; такое прошение прикажет тебе тереть пороги разумных; такая просьба к Богу посланная заведет тебя и в сии училища, которые, ежели кто назовет училищем благочестия, не погрешит. А ежели ты в сем будешь противушествовать, то время тебе и Христианского имени отказать. Когда ты

Христианин, то ни на что тебе так спешить не надобно, как на Христианское учение: а когда отвращаешься, то не называйся Христианин, но язычник, но мытарь. Что сие за чудовище! и быть Христианином, и Христианского учения или совсем не слушать, или неохотно слушать. Будь или горячь, или студен; а когда ни горячь, ни студен, то изблевати ты имам, глаголет Господь Вседержитель [6, т. 8, с. 50].

Начинается цикл бесед, как видно из названия, в сентябре, а последний катехизис датирован 15-м июля. Первая встреча со слушателями отстоит от цикла еженедельных встреч на месяц, регулярный цикл начинается с последнего воскресенья октября, и затем встречи проходят каждое воскресенье. Исключения составляют декабрь, январь и апрель (по три встречи в месяц); это связано, по-видимому, с праздниками Богоявления и Святой Христовой Пасхи. Полный цикл составляет 9 месяцев (что ассоциируется у автора с временем вынашивания ребенка).

Первая встреча отражена в катехизисе Левшина как «Предисловие». Беседы названы «Катехизис первый», «Катехизис второй» и т.д. Каждая встреча разделена на две части: «Катехизис» и «Нравоучение». «Катехизис» состоит из повествовательной части и вопросов с ответами самого Петра Егоровича. Эта часть больше напоминает размышления, «подталкивание» мысли к нужному выводу. Задавать вопросы оглашаемым – известный прием для того, чтобы их «расшевелить», заставить задуматься и вовлечь в контекст беседы. «Нравоучения» больше похожи на проповеди с наставлениями в христианской жизни. Общая структура катехизиса Левшина не имеет четкого деления между исторической, моральной и вероучительной частями. Этим она сходна с более древними (датируемыми не позднее IV века) катехизисами, восходящими ко времени, когда этого разграничения еще не было.

Перейдем к непосредственному рассмотрению содержания катехизических бесед.

«ПРЕДИСЛОВИЕ»

На первой, сентябрьской встрече Петр Левшин дает направление катехизическим беседам на весь цикл. Начинается «Предисловие» с молитвенного обращения к Богу о даровании говорить, а собравшимся услышать слово Божие. О себе Петр говорит: «Я есмь один из тех младенцев, за которых со исповеданием благодарит Ходатай мой Отцу своему: исповедаюся Тебе Отче, Господи неба и земли, яко утаил еси сия от мудрых и разумных и открыл то младенцам»¹. Левшин приводит множество цитат из Священного писания, которые умело вставляет в свою речь:

¹ Мф. 11:25

• призыв Господа «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные»¹;

¹ Мф 11:28

• слово о Боге Творце, «живущем во свете неприступном»;

• слово о Христе как о Спасителе, «нет другого имени под небом»²;

² Деян 4:12

• о призвании всех: «пастухов ли ты сын или зрелых летах»;

• об основании своей жизни на познании Христа: «То только основание в крепости не уступает Сионской горе, которого художник и строитель есть Бог, то только намерение приходит в успех, которое благословляет Христос, то только учение и истинно и спасительно, которое ведет нас в познание Христово» [6, т. 8, с. 8]. Камень краеугольный Христос, «на Нем всякое учение испытывать должны, в Нем всякой искать истины» (там же, с. 9);

• о том, что слово Божие есть свет. Оно «злого исправляет, доброго украшает, обоих веселит» (с. 18);

• о том, что надо научиться видеть грехи: «Гноятся раны мои от безумия моего»³;

³ Пс 37:6

• о том, что надо просить Бога о спасении: «Спаси нас, погибаем»⁴;

⁴ Мф 8:25

• о том, что земля должна быть подготовлена для слова Божия и на слово Божие нужен ответ: «Готово сердце мое»⁵;

⁵ Пс 107:2

• приводит притчу о сеятеле. Говорит о притчах, как образах, «чтоб удобнее в нас слово Божие вмещалось» (с. 12);

• об устном научении: «катехизис, посредством которого величайшие догматы веры толкуются речью» (с. 24). Тут не надобно ни бумаги, ни чернил⁶. Бумага есть сердце ваше; чернила есть внятно слушаемое и приемлемое слово;

⁶ 2 Кор 3:2-3

• о необходимости катехизического научения. Это учение «не только небесные нам отверзает двери, но и здесь во всяком благополучии устроить может», «которое не меньше детям нужно, как и старым людям» (с. 23).

Обращается Левшин к слушателям, акцентируя и повторяя несколько раз, что их «собрала благодать Божия», что обращены беседы «не только для учащих сей академии, но для других пользоваться сим учением желающих» (с. 24).

В современной огласительной практике при завершении открытой встречи обычно говорится, что если нет противления и отторжения того, о чем шла речь, то хорошо продолжить начатые встречи. На вопрос: «Можно ли еще кого-то пригласить?» следует утвердительный ответ. Нечто подобное можно наблюдать и у П.Е. Левшина, когда он говорит, что устное научение принимается, если сердце «никакою упорностью или грубостью не ожесточено». Встреча завершается словами: «Отец ли ты? Приведи сюда сына. Двое ли вас? Без другого не ходи. Друг ли кто тебе есть? То первую перед ним окажешь верность, когда и ему

Работы студентов по кафедре МКГ
• *Миссия и миссионеры*

с собой вместе присоветуешь прийти» [6, т. 8, с. 24] – почти буквальная цитатой из Иоанна Златоуста.

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ БЕСЕД (КАТЕХИЗИСЫ 1–9)

Объявив на первой встрече, что православное учение будет рассматриваться через толкование Символа веры, к непосредственному его толкованию П.Е. Левшин приступает только в конце декабря. Н.П. Розанов пишет: «Первые шесть бесед посвящены изъяснению учения о Церкви вообще, историю которой он при этом представляет в кратком виде... Он излагает последовательность истории церкви: первобытной, патриархальной, подзаконной и новозаветной. Далее Левшин приступает к толкованию Символа веры, которое ведет слово за словом» [5, с. 53].

Петр Егорович готовит слушателей к толкованию Символа постепенно и последовательно. В первых встречах звучат основные темы: что есть Церковь; что есть учение церковное; почему оно истинно; что есть катехизис; что есть «целое христианское учение»; каков человек «в его радостном и плачевном состоянии»; что Христос есть Избавитель от греха; что оправдание через веру и что вера без дел мертва. Сам Платон подводит итог первых встреч в 7-м катехизисе: «Сначала говорили мы о Церкви, о учении церковном, о катехизисе, о потребности катехизиса, о состояниях (т. е. о состоянии, бывшем прежде падения, о состоянии греховности после падения, о избавлении от того состояния греховного через Христа), о нашем оправдании через веру, о договоре, данном с обеих сторон после оправдания» [6, т. 8, с. 119].

В катехизических беседах с 7-й по 9-ю содержатся размышления о Символе веры: что есть Символ веры, для чего он нужен, как в нем отражена христианская вера. Здесь подключаются исторические справки, доказательства бытия Божия через рассмотрение творений, рассуждения о естественном богопознании.

НРАВОУЧЕНИЯ

В нравоучительной части каждой катехизической беседы Левшин обыкновенно показывает тесную связь, существующую между тем или иным основным положением христианского учения и той или другой христианской добродетелью. Здесь, используя простые примеры, он показывает, что есть хорошо, а что плохо. Это своеобразные лекции по христианской этике с пожеланием отказа от злого умышленного или неумышленного делания в пользу доброделания. «Вектор» поучений направлен на обретение навыка устремления человеческой воли к добру.

К концу 9-го катехизиса (21 декабря) катехизатор подводит слушателей к итогу этой части бесед, состоящему в том, что Бог – один и един. Подобно свт. Кириллу Иерусалимскому, Петр Левшин, излагая церковное учение о Боге-Отце, касается таких традиционных тем, как единство Бога и Его господство над тварным миром. В речах катехизатора появляется акцент на непостижимости и неисчерпаемости божественной сущности. Важно подвести слушателей к тому, что Бог открывает Свою неисчерпаемую силу и мудрость в многообразии и гармонии тварного мира. И далее, после трехнедельного перерыва, Петр Егорович приступает непосредственно к толкованию Символа веры по его членам. Указанный перерыв, вполне естественный (по времени года, на праздник Богоявления), является завершением первой части бесед. Интересно, что следующая часть также естественно отделена временем Страстной и Светлой (пасхальной) седмиц.

*Дьякон
П. Строков
• Митрополит
Московский
Платон
(Левшин)
и его катехизис
1757–1758 годов*

ВТОРАЯ ЧАСТЬ БЕСЕД (КАТЕХИЗИСЫ 10–24)

Вся вторая часть вместе с нравочениями посвящена толкованию вероучительных истин по Символу веры до 5-го члена: «И воскресшего в третий день по Писанием». (Всего эта часть включает пятнадцать бесед, из которых десять посвящены изъяснению 1–2-го членов Символа веры и пять – 3–5-го.) Здесь хорошо видна катехизаторская логика Петра Егоровича. В разбивке тематики встреч последние пять из них занимают сорок дней перед праздником Пасхи. Центром размышления катехизатора и оглашаемых становятся слова о Христе как Спасителе («нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с небес»), о догмате воплощения от Святого Духа и Девы Марии, о Кресте и Воскресении. Это как раз та часть Символа веры, в которой кратко суммируется евангельская весть о земном служении Христа. Цикл построен таким образом, что разъяснения и размышления о распятии, погребении, крестных страданиях Христа приходятся на дни Великого поста.

Катехизисы 23 и 24 содержат беседы о Тайной вечери Господа с учениками, об установлении евхаристии, об искупительной жертве Христа. Дается история установления праздника Пасхи. Здесь же Левшин приводит большое количество пророчеств о мессианстве Христа. Как известно, книги пророков наиболее трудны для понимания оглашаемых, и их желательно прочитывать после учительных книг и книг Закона.

Второй период бесед имеет внутреннее подразделение. В первой половине из них идет завершение толкования членов символа веры, а вторая посвящена таинствам – в основном, таинству крещения. Этот период хорошо согласуется с одновременно про-

Работы
студентов
по кафедре
МКГ
• Миссия
и миссионеры

исходящими событиями церковного года. Известно, что иерусалимские катехизаторы, вслед за свт. Кириллом Иерусалимским, использовали места земных служений Христа. Например, службы на Страстной неделе совершались непосредственно на местах, где произошло то или иное евангельское событие: так, на Вербное воскресенье верующие собирались на Масличной горе и т. д. (П. Гаврилюк называет это «уникальным апологетическим средством» [7, с. 170].) Слушатели бесед Левшина погружаются в евангельские события, переживая их в церковных праздниках, реально участвуя в богослужениях и устроении в это особое время года своей жизни и быта по особому ритму. Сравним с этим тот факт, что к IV веку антиохийская практика оглашения предполагала глубокое сознательное участие в таинстве каждого крещаемого, а сам свт. Кирилл Иерусалимский считал, что полезнее один раз увидеть, чем семь раз услышать.

Далее в цикле оглашения следует перерыв во встречах на период Страстной и Светлой седмиц.

ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ БЕСЕД (КАТЕХИЗИСЫ 25–33)

В основу 25-го катехизиса (проводимого после Пасхи) положено толкование 6-го члена Символа: «И восшедшего на Небеса...». Крещение на Пасху было итогом оглашения в раннехристианской церкви. По словам Писания, Господь «по страдании Своем, со многими верными доказательствами, в продолжение сорока дней являясь» ученикам своим, говорил о Царствии Божьем¹. Так и у Петра Левшина – в первые пять встреч этого периода (сорок дней после Светлого Христова Воскресения) происходит благовестие тайн Царства Божьего. Последовательно раскрываются тема Вознесения Господа во Славе, эсхатологическая тема, учение о Святом Духе, о рождении Церкви.

¹ Деян 1:3

Вторая часть третьего периода бесед посвящена таинствам. По словам В.П. Зубова, «в таинствах у Платона выделены моменты морально-психологические. Он акцентирует внимание на соблюдении договора, заключенного с Богом при крещении, соблюдении данных при крещении обетов, хранении полученных благодатных даров. Он выделяет в крещении моменты духовного рождения, возрождения, рождения духом». Петр Егорович оттеняет контраст ветхозаветных и новозаветных таинств и обрядов, рассматривает первые как «тени» вторых и заключает проповедь о грядущем Царстве. «У него нет онтологии таинств, во всяком случае, не она на первом месте» [8, с. 76] – эти слова относятся к анализу В.П. Зубовым проповедей Левшина на праздник Богоявления и вполне отражают особенность его бесед этого периода.

Стоит еще раз подчеркнуть продуманность ритма катехизических бесед П.Е. Левшина. Имеется вступление в цикл бесед – «Предисловие»; первый период встреч – 2 месяца, перерыв на дни праздника Богоявления; второй период встреч – 3,5 месяца, перерыв на дни Страстной и Светлой седмицы; третий период встреч – 2 месяца и заключение – катехизис «Последний» и «Речь окончательная на годичное катехизиса толкование». Построение и содержание катехизических бесед, особенно третьего периода, очень близко к святоотеческой катехизической практике: можно предположить прямое влияние на Петра Левшина огласительных и таинственноводственных поучений свт. Кирилла Иерусалимского, весьма читаемых и популярных в Русской церкви. Напоминает такое трехчастное построение и современную практику катехизации в Преображенском содружестве братств.

Н.П. Розанов пишет, что по ходу встречи

путем поставления вопросов и их разрешения, Платон раскрывает намеченный им пункт вероучения, причем каждую свою мысль подтверждает местами Священного писания, которые он излагает своими словами. Когда нужно понимание известного места Писания подтвердить ссылкой на какой-нибудь святоотеческий авторитет, Платон ссылается по преимуществу на блаженного Августина, на Иоанна Златоуста, Григория Богослова и Иоанна Дамаскина. К так называемым доказательствам от разума Платон прибегает довольно редко, раскрывая преимущественно церковное вероучение. Замечательной особенностью катехизических бесед Платона является его стремление приспособлять возвышенные их содержания к пониманию слушателей. Там же, где это невозможно было сделать, Платон прибегал к обхождению разных догматических тонкостей. Он старался быть простым и естественным в своих объяснениях, прибегал к разного рода сравнениям, которые брал из жизни окружающей нас природы и из быта людей... При этом Платон иногда... касается и современной ему жизни общества [5, с. 53–54].

Как видим, молодой учитель академии применяет истинно катехизические приемы, изъясняя слова Священного писания своими словами, употребляя примеры и сравнения из понятной для слушателей жизни, избегая догматических тонкостей. Он в меру использует ссылки на святых отцов и прибегает к толкованию Символа веры не от себя, а исходя из церковного вероучения. Важны и нравоучения, о которых уже шла речь. Стоит добавить, что П.Е. Левшин в каждой беседе разными словами настойчиво призывает к терпению в изучении катехизиса, к постоянству, неуклонно ведет слушателей к первостепенной важности не только знания, но и исполнения закона Божьего. Например, в 7-й беседе он говорит: «Упражняемся ли мы поучению Божьего, оставив все

*Дьякон
П. Строков
• Митрополит
Московский
Платон
(Левшин)
и его
катехизис
1757–1758 годов*

*Работы
студентов
по кафедре
МКГ*
• *Миссия
и миссионеры*

мирские увеселения, пренебрегши все домашние нужды и житейские выгоды, да не позавидуем тем, кои в мирском счастье все свое поставляют удовольствие» [6, т. 8, с. 129]. «Вы, слушатели, запечатлены от Бога и приемлете обучения духа в сердца ваша, ступайте прямо за Агнцем, на Синайскую гору, насыщайтесь небесных сладостей, царствуйте с Богом» (с. 118) и т. п. Очень интересно обратить внимание на стилистику поучений: в первой цитате – стиль новоевропейской «просветительской» нравоучительности, во второй – явно дыхание греческой патристической риторики, например Иоанна Златоуста или Кирилла Иерусалимского. Кроме того, здесь проявляется умение Левшина тянуть «ниточку» бесед без разрыва их смысла, от одной темы к другой. Каждый последующий катехизис начинается с воспоминания того, о чем шла речь на предыдущей встрече.

Традиционна не только ритмичность встреч и последовательность изложения тем, но и сама подача материала. Как уже было сказано, итогом цикла огласительных встреч П.Е. Левшина не является, как это было в ранней христианской традиции, крещение новых членов Церкви. С этой точки зрения проводимое им оглашение не может быть названо традиционным, хотя может являться примером традиционного восполнения обетов крещения через научение основам христианской веры и жизни – например, в случае принятия «клинического» крещения и вообще оглашения крещенных, но не наученных вере, каковых во времена митр. Платона, да и в наше время, было и остается подавляющее большинство.

Катехизис Петра Егоровича Левшина – во многом плод своего времени, несущий его противоречия. Мы не видим в нем того, что явно выходило бы за границы «константиновской» эпохи, но все же очень во многом Левшину удалось следовать традиционным принципам катехизации, сложившимся в доконстантиновский период. В катехизисе отчетливо проявляются постепенность и последовательность изложения материала, подводящего слушателей к восприятию церковного учения и затем раскрывающего каждое слово Символа веры. Катехизация явно совершается в церковном духе и следует церковному смыслу, помогая людям осознанно войти в церковную жизнь. Очевидна неразрывная связь катехизиса со Священным писанием, которым в нем подтверждается практически каждая мысль катехизатора. Есть и некоторые элементы личностного подхода.

В целом отметим, что огласительный опыт двадцатилетнего Петра Левшина становится той благодатной почвой, из которой вырастают его последующие катехизисы и инструкции, обра-

щенные к людям разных возрастов и церковнослужителям разных должностей.

Краткое обозрение катехизиса будущего митр. Платона дает повод задуматься о более полном и подробном исследовании его трудов. В настоящее время наследие митрополита продолжает оставаться практически закрытым для церковного народа, в то время как современная церковная жизнь требует обращения к опыту катехизации, накопленному в истории церкви.

ЛИТЕРАТУРА

1. Смирнов С., прот. История Славяно-греко-латинской академии. М., 1855.
2. Новаковский В.И. Биографические очерки: Платон, митрополит Московский. 2-е изд. СПб., 1870.
3. Снегирев И.М. Жизнь Московского митрополита Платона: В 2 т. 2-е изд., доп. М., 1856.
4. Надеждин А., прот. Митрополит Платон как проповедник // Православный собеседник. 1882. Январь–декабрь.
5. Розанов Н.П. Московский митрополит Платон (1737–1812). М., 1913.
6. Платон (Левшин), митр. Московский. Поучительные слова: В 20 т. М., 1781. Т. 8–9.
7. Гаврилюк П.Л. История катехизации в древней церкви / Под ред. свящ. Г. Кочеткова. М., 2001.
8. Зубов В.П. Русские проповедники: Очерки по истории русской проповеди. М., 2001.

Церковь и мир:
«православие в отношении к современности»
в творчестве архим. Феодора (Бухарева)

Архимандрит Феодор (Александр Матвеевич Бухарев, 1822–1871) – богослов, экзегет и публицист, преподавал в Московской, затем в Казанской духовных академиях. Наследие А.М. Бухарева включает около 60 книг и статей. Известный историк церкви П.В. Знаменский так писал об архим. Феодоре:

Он весь жил возвышенною, все обнимающею идеею Единородного Сына Божия, Который есть жизнь всего мира, Агнца, принявшего в существо Своего Я все человеческое и все освятившего и искупившего кровью Своего заклания. Каждый человек и все человечество, по его убеждению, – собственность Христа, каждое действие наше должно совершаться во Христе и по образу Христа, как бы оно ни было маловажно, совершаться, как дело Божие, богослужение, участие в единой искупительной тайне Единородного, заколенного Агнца; дело дурное или только совершенное не по Христе – это отделение от Него, единого источника жизни, омертвление, и все мы должны принимать это омертвление, кем бы оно ни было допущено, как свое собственное, потому что мы все уды одного тела, следовательно и жизнь и омертвление у нас общие, страдать за него во Христе, сраспинаться Христу и за себя и за других одинаково [1].

Два основных направления его творчества – экзегетика и, по его собственному выражению, «отношение православия к современности». Раскрытие последней темы архим. Феодор считал главным делом своей жизни. Библиография трудов о Бухареве обширна, что вызвано по большей части полемикой середины 60-х гг. XIX в. вокруг его жизни и творчества, а также осмыслением его идей в позднейшей русской религиозной мысли.

Большинство произведений Бухарева и работ о нем мало доступны современному читателю. В последние десятилетия было опубликовано лишь несколько статей Бухарева [2]. Наиболее полная опубликованная библиография произведений А.М. Бухарева и произведений о нем приведена в работе [3].

Невостребованность творчества Бухарева представляется неоправданной, так как оно содержит ответы на вопросы жизни церкви и общества, актуальные не только в середине XIX в., но и в наше время.

Проблема отношения веры и культуры, церковной и гражданской жизни проходит «красной нитью» в русской религиозной философии и стоит в центре духовных поисков середины XIX в. От славянофилов русское церковное общество заново услышало о связанности христианства со всеми вопросами жизни (а не только с индивидуальными религиозными потребностями души) [4, с. 22].

С.А. Левицкий в статье о Бухареве замечает, что славянофилы и Вл. Соловьев «шли от светской культуры и философии к религии, подводя к ее порогу». Бухарев, наоборот, исходил от христианства, от православия, с тем чтобы осветить его светом светскую культуру. На этом пути он оказался одним из пионеров и, как многие пионеры, встретился с непониманием и враждебностью окружавшей его среды [3, с. 692] – как церковной иерархии, так и среды духовных академий и духовной прессы.

Мысль Бухарева далека от схоластики, ее источник – личный духовный опыт. «Его богословские идеи были им глубоко продуманы, прочувствованы и пережиты» [5, с. 553]. Тема духовного опыта как источника веры, разума, нравственности, следовательно, научной, культурной, гражданской жизни, звучала у славянофилов, например у Ивана Киреевского, хотя здесь духовный опыт традиционно связывался с аскетикой. Для архим. Феодора духовный опыт есть вхождение в тайны веры, мысль его строится на основании православной догматики. В своих основных статьях, посвященных отношению христианства к современности, Бухарев противопоставляет православные догматы как тайны веры еретическим искажениям смысла и духа жизни Церкви.

Новизна творчества Бухарева состоит в том, что он раскрывает сущность православной догматики на новом, современном ему языке, отражающем глубину жизненного, а не формально-схоластического понимания догматов. В этом смысле богословская мысль Бухарева движется в направлении, заданном его учителем – митрополитом Московским Филаретом (Дроздовым), который призывал входить в дух и жизнь догмата, углубляться в самую силу и внутреннее значение догмата. По словам Бухарева, тайны веры слишком долго были скрыты за сухими формулами, ничего не говорящими сердцу и уму, не связанными с жизнью. Это положение нужно менять: «надо же самому существу нашего православия раскрываться наконец в своем вселенском свете» [3, с. 563].

Бухарев подчеркивал все огромное философское и культурное значение халкидонского догмата о единстве двух природ во Христе. В лице Христа Сам Бог воспринял в Свою личность, в единство Своего «Я» – все человеческое естество: и ум человеческий, и сердце, и волю, и воображение, и тело человеческое. Сам Бог во Христе вошел в наш земной порядок вещей, во все сферы жизни:

Н. Титова
• Церковь
и мир:
«православие
в отношении
к современ-
ности»
в творчестве
архимандрита
Феодора
(Бухарева)

*Работы
студентов
по кафедре
МКГ*
• *Миссия
и миссионеры*

физическую, семейную, гражданскую, национальную и церковную. Как во Христе были соединены Божество и человечество, неслитно и неизменно, нераздельно и неразлучно, так и в нашей жизни должен воплощаться дух Христов, и мы должны нераздельно и неразлучно соединять свои небесные стремления с земными условиями и потребностями, сочетать православие с современностью [3, с. 563].

Твердо исповедуя существенное различие Божественной сферы и «мирской» стихии (в греховном ее состоянии), Бухарев вместе с тем глубоко ощущал Божий свет всюду в мирской жизни. По словам Бухарева, «скрытая теплота» Христовой истины действует повсюду во «мнимовнехристианской среде» [6, с. 20].

Первопричиной всех общественных и культурных недугов архимандрит Феодор называет «бессознательные ереси». Догматическая борьба, стоившая стольких жертв святым отцам Вселенских соборов, не кончилась и теперь. И теперь есть «бессознательные ереси» – арианство, полуарианство, монофизитство, – из которых проистекает неспособность, с одной стороны, утверждать православие «как солнце во всей гражданской жизни», с другой – увидеть действие Божие во «мнимовнехристианской» среде.

Вот, например, одно из рассуждений архим. Феодора о действии бессознательных ересей:

«Бросим же, говорят, наш слабый человеческий ум, воображение, особенно эту брэнную тленность; будем попирать и уничтожать нравственную нашу личность; вознесем духом к небесному и божественному». Хорошо. Но не надо забывать и того, что во Христе и человечество, как с душою разумною, так и с телесностью, не поглощено Божеством, но ради нас, человеков, ради спасения нашего ума и других духовных наших сил, так же как и нашей телесности, осталось целым, как и Его Божество, в единой Его личности; и это для сохранения и возвышения нашей личности в истинном ее достоинстве. Подавлять духовным направлением человеческий ум или другие душевные силы, вместо разностороннего раскрытия их во Христе, устранять самую телесность нашу от всякого участия в благодатной духовности значило бы мириться с духом евтихианства, признававшим во Христе, нашем Спасителе и первообразе, поглощение человеческого Божеским, и с монофелитами не признавать во Христе вместе с Божескою и человеческую волю и деятельность, за какую неоцененную для человека истину св. Максим готов был стоять до смерти, хоть бы один против всех в мире.

Нет, духовность нашей жизни и деятельности состоит не в парениях, знать не желающих человеческой действительности. Между тем как в среде и под условия этой действительности – под условия не только прямо духовные и церковные, но и семейные, народные, гражданские – нисходил к нам единосущный Сын Божий, восприяв и сохранив в единстве

Своего Лица, в соединении с Божеством Своим и человеческое естество с человеческою волею и действием человеческим, значит – и с человеческими мыслями, желаниями, чувствами, воспоминанием, воображением, и все это ради нас, человеков...

Благодатный дух, возвышающий нас над греховностью плотской и над растленностью мирской, состоит, собственно, в том, чтобы у нас все, относящееся и к духу – до всякого действия всякой его силы, и к телу – даже до вкушения пищи и до сна, все в нашей личности было по Христу и со Христом и, следовательно, под благоволением небесного Отца Его и в общении Святого Его Духа. И притом, так как Христос приходил в мир в значении и расположениях Агнца Божия, вземлющего грехи мира, и эта на себя принявшая всю ответственность за человеческие грехи любовь Его есть дух всей Его земной жизни, всех Его состояний и действий – то именно в таком Его духе и должна быть духовность всех наших как внутренних расположений и мыслей, так и внешних отношений и поступков [2, с. 68–69].

Если прежде арианство открыто отрицало божественность Христа и тем самым возможность обожения человека, то «нынешнее скрытое арианство» утверждает божественность Христа формально, не хочет видеть божественного света Христова, тогда как все творческие силы человека есть не что иное, как ответ Бога-Слова [3, с. 691]. Бухарев резко бичует эту «пугливость перед Божественным» [2, с. 223]. Он упрекает в этом именно церковных людей – тех, в ком «духовное сознание истины в одном Христе связывается с какой-то страшливостью и беспощадностью относительно всего, не носящего открыто печати Христовой». Ложь древних ересей действует в той же силе, но в иных видах, и главная ложь сейчас – отвернуться от жизни, пишет архим. Феодор [3, с. 64].

Общественная несправедливость является следствием несовершенства самих христиан – их неспособности быть на высоте христианства. Эта мысль архим. Феодора предшествует идее о достоинстве христианства и достоинстве христиан Н.А. Бердяева.

Язвы и струпы общественные, обнажение которых составляет у нас обычный предмет слова и письменности, в сущности своей суть язвы и струпы той духовной проказы, которой больны сами христиане [3, с. 691].

«Духовность нашей жизни состоит не в парениях, зная не хотящих человеческой действительности» [2, с. 69]. Фальшивая духовность смотрит на раскрытие творческих сил человека, его мысли, сердца, фантазии в науках и искусствах с духом осуждения человеческих неверностей Христу, а не в духе крестной любви Его, вземлющей на себя ответственность пред своим Отцом за все грехи человека, в том числе и грехи мысли. Все творческие силы имеют

Н. Титова
• Церковь
и мир:
«православие
в отношении
к современ-
ности»
в творчестве
архимандрита
Феодора
(Бухарева)

Работы
студентов
по кафедре
МКГ

• Миссия
и миссионеры

основание во Христе, через Которого человеку открыт путь к истине. По словам Бухарева, «стеснение свободного творчества есть прекращение богослужения мысли и сердца» [3, с. 691].

Должно стоять за все стороны человечества, как за собственность Христову... подавление, и стеснение, а тем более отвержение чего бы то ни было истинно человеческого есть уже посягательство на самую благодать Христову.

Православию надобно быть как солнцу во всей гражданской жизни, во всем круге наших знаний, искусств, служебных отношений.

(Эти слова Бухарева наиболее часто цитируют.)

Интересно сравнить идеи Бухарева с рассуждением Бердяева («Спасение и творчество» [7]) о том, что все положительное творческое движение в мире, в культуре является неосознанно церковным. Бердяев называл идеи Бухарева панхристизмом. Панхристизм – всеприсутствие Христа, продолжающееся Боговоплощение и Боговочеловечение в мировом и историческом процессе. Скрытый свет Христовой истины обнаруживается повсюду, во всех сферах жизни. Противопоставление Церкви и культуры по существу уже выпадает как мнимое или нарочито раздуваемое [3, с. 556]. Таким образом, в творчестве Бухарева предвосхищена современная тематика веры вне церкви.

* * *

Современные христиане могут учиться у Бухарева умению во всех явлениях культуры и гражданской жизни «отделять честное от недостойного, чтобы лучшее, честное поставить на открытый вид, а худшее, недостойное оставить собственной его пустоте и мертвости». Нужно, чтобы церковь являла собой образ жизни в Истине, чтобы этот образ мог стать примером для современных людей. А если выясняется вдруг, что истина Божья раскрывается где-то за пределами традиционных форм жизни церкви, во «мнимонехристианских» явлениях, христиане не могут относиться к этому равнодушно, нужно идти туда и понять, что Господь открывает такого, чего еще нет в традиции.

Творчество Бухарева – пример сострадательного, пастырского отношения к современным искателям истины, умения помогать находящимся в духовном кризисе. Он пишет «Четыре письма к Гоголю...» – открытый ответ на «Переписку с друзьями», пишет о картине А. Иванова, романах Достоевского, Тургенева, Чернышевского в глубоко сочувственном тоне (эти работы опубликованы в сборнике [2]). Обращение представителя ученого монашества к светской тематике навлекает на него яростные нападки, в

духовной прессе развязывается полемика вокруг статей Бухарева, которая привела к краху его «карьеру», фактическому заключению в монастырь, он оказывается лишен возможности писать и печататься. Монашество, бывшее во времена св. Антония Великого авангардом церкви, становится средством подавления живой христианской мысли. С болью осознавая свое положение, оставаясь верным членом церкви, Бухарев принимает чрезвычайно смелое решение о снятии монашеского сана – только в положении мирянина он может продолжать воплощать свое призвание в публицистическом творчестве и личном общении.

Мысль, личность, характер, поступки и судьба Бухарева составляют непротиворечивую целостность. Став «мучеником нравственного одиночества», живя в крайней бедности, он благодарил Бога за все, что ему было дано, и даже близкие друзья не слышали от него слов осуждения в адрес гонителей. Описание его последних дней и кончины – удивительно светлое свидетельство близких – оставляет глубокое, незабываемое впечатление [8, с. 724].

* * *

По оценке И.К. Смолича, архимандрит Феодор (Бухарев) был исключительным явлением в истории Русской церкви. Это был человек с живыми способностями и горячим сердцем.

Богословие Бухарева не следует изучать по разделам (истолковательное, догматическое, нравственное). Это живое богословие, оно едино, отличительная его особенность не в логических схемах, совершенно согласных с общими построениями православного богословия, а в целостности, в своеобразном душевном устроении автора, которое обнаруживается во всех его суждениях... [9, с. 440–441].

Он дал церковную форму, церковное выражение тем идеям и движениям духовной жизни, которые, будучи затоптаны в церковной среде середины XIX в., проявились в светском обществе: в движении славянофилов, в литературе (Достоевский и др.), в русском религиозном ренессансе конца XIX – начала XX в. Миссия архимандрита Феодора, по словам В.В. Розанова, «вышла наружу и потекла уже неодолимою рекою в месте совершенно ином» [2, с. 33]. Бердяев называл Бухарева предтечей русского религиозного возрождения конца XIX – начала XX в. По его словам,

Бухарев был человеком профетической настроенности. У него уже есть все проблемы нового религиозного сознания: новое отношение христианства к миру, преобразование христианством всей полноты жизни, продолжение Боговоплощения в истории, понимание христианства как религии богочеловечества, преодоление того понимания православия,

Н. Титова
• Церковь и мир: «православие в отношении к современности» в творчестве архимандрита Феодора (Бухарева)

Работы
студентов
по кафедре
МКГ

• Миссия
и миссионеры

для которого христианство исчерпывается аскетической религией индивидуального спасения, борьба с духом законничества и с юридизмом в Церкви [10, с. 28].

Эта проблематика «через головы поколений современных и поколений ближайших обращена к поколениям более отдаленным, грядущим» [10, с. 45], которые призваны подхватить, обосновать и развить ее интуиции.

Эта проблематика обращена к поколениям христиан XXI века. От решения вопроса отношения православия к современности зависит очень многое в исторической судьбе церкви. Не случайно Розанов с горечью писал о том, что идеи Бухарева не были услышаны современниками: «соединись русская высшая иерархия с архимандритом Феодором, и поддержи его митрополиты Исидор и Филарет (митр. Петербургский и Новгородский Исидор (Никольский) и митр. Московский и Коломенский Филарет (Дроздов). – *Н.Т.*), привейся его идея в нашей церковной литературе вдохновенно и свободно – и церковь русская миновала бы благополучно несколько опасных подводных камней, она победно прошла бы множество затруднительных моментов, затруднительных положений, которые теперь, можно сказать, “раздирают ризы церковные”, как камни или льды северные обдирают обшивку корабля, – сектантство, раскол, равнодушие к состоянию церкви образованных классов, вольномыслие многих отдельных светских людей, которые религиозны, но уже не церковно-религиозны» [2, с. 33].

Стоит заметить, что эти горькие слова были написаны еще до октября 1917 г., в 1902-м. Но они звучат актуально и в наши дни, когда диалог церкви и общества представляет собой большую проблему, – проблему в первую очередь для членов церкви, осознающих свою ответственность за мир. Отсутствие этой ответственности у христиан может привести лишь к окончательной маргинализации церкви.

Идеи А.М. Бухарева обладают огромным потенциалом для обоснования воцерковления культуры, науки, искусства, но не только. По мнению прот. Василия Зеньковского, «в преодолении секуляризма изнутри православия и заключается то главное, за что всегда будет поминаться имя Бухарева» [3, с. 687].

ЛИТЕРАТУРА

1. Знаменский П.В. История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870 гг.). Вып. 1. Казань, 1891.
2. Феодор, архим. (Бухарев А.М.). О духовных потребностях жизни. М., 1991.

3. Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев): Pro et contra: Антология. СПб, 1997.
4. Зайденберг С.И., Котт В.К. Духовные движения в истории русского православия. М., 2004.
5. Александр [Григорьев Н.М.], архим. Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев). О православии в отношении к современности: [Рец.] // Миссионерское обозрение. 1906. Т. 2 7–8. С. 167–168. Цит. по: [3, с. 553].
6. Бухарев А.М. О православии в отношении к современности. СПб., 1860.
7. Бердяев Н. А. Спасение и творчество: Два понимания христианства // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 343–367.
8. [Без подписи]. Бухарев, некролог // Голос. 1871. 108. 20 апр. С. 2. Цит. по: [3, с.328–329].
9. Смолич И.К. История русской церкви, 1700–1917: В 2 т. М., 1996–1997. Т. 1.
10. Бердяев Н. А. Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989.

БОРИС КУВШИНСКИЙ

Православие в Японии: особенности миссии свт. Николая Японского

*Доклад на конференции «Миссия Русской православной церкви»
(Бозе, сентябрь 2006 г.)*

В истории Российской церкви, довольно богатой миссиями в XIX – начале XX в., место свт. Николая (Касаткина) и основанной им Японской миссии совершенно особое. Эта миссия, возникнув исключительно по его личной инициативе, «с нуля», в условиях запрета на принятие христианства под угрозой смертной казни, стала чрезвычайно известной и в России, и за рубежом, а сам свт. Николай со временем стал наиболее известным из иностранцев в Японии и удостоился от императора высоких почестей. Выдающийся миссионер, катехизатор, переводчик, пастырь, ученый и епископ «приобрел для Господа» за годы своего служения более 34 тысяч христиан – благодаря беспримерным усилиям, практически без русских помощников и при скудном финансировании. Свт. Николаем были созданы лучший в то время перевод Нового завета на японский язык, величественные храмы, в том числе и «Николай-До» – возвышающийся над императорским дворцом собор Воскресения Христова на холме Суругадай в центре Токио. Им и его сотрудниками было издано множество книг на японском языке, создано несколько школ для японских служителей, основана система катехумената, осуществляемая более чем 120 местными катехизаторами.

Конечно, все сказанное не означает, что миссия свт. Николая не знала серьезных проблем и кризисов. Прежде всего, Японская церковь, развиваясь административно практически независимо от Российской, тем не менее унаследовала от нее целый ряд церковных болезней «константиновской» эпохи. В результате этих болезней церковь в Японии (даже не будучи сама связана с государством) после смерти архиеп. Николая почти сразу потеряла свою миссионерскую активность.

Этот доклад – попытка взглянуть в тайну личности великого миссионера и тайну его встречи с Японией, а также понять, как особенности его миссии сказались на истории православия в этой стране.

Иван Дмитриевич Касаткин (1836–1912) родился третьим ребенком в бедной семье дьякона в селе Береза Смоленской (ныне

Тверской) губернии. Прекрасно закончив местное духовное училище, а затем Смоленскую семинарию, он поступил в Санкт-Петербургскую духовную академию, где принял монашество (с именем Николай) и священство. Случайно прочитав объявление о приглашении священника в русское консульство в северояпонский порт Хакодате, свт. Николай неожиданно услышал Божий призыв поехать в Японию миссионером и остался ему верен, за 51 год служения ни разу не поддавшись искушению покинуть Японию. По пути в Японию в 1860–61 гг. он был вынужден зимовать в Благовещенске, где ему посчастливилось встретиться с другим великим миссионером, свт. Иннокентием (Вениаминовым). Из дневников свт. Николая * видно, насколько значимыми для него стали эти встречи долгими воскресными вечерами и как личный опыт просветителя Аляски и Сибири сказался на миссии в Японии. Преемственность деятельности этих миссионеров можно ощутить, читая наставления Иннокентия (Вениаминова) для священников-миссионеров. Однако образы двух великих миссионеров весьма различны.

Облик свт. Николая особенно явно виден из обстоятельств самой его встречи с Японией. Призванный туда в 24 года, он представлял Японию невестой, ждущей Благой вести с цветами в руках. В личности свт. Николая необычно сочетаются идеализм и юношеский романтизм, патриотизм и консерватизм с предельной трезвенностью, аккуратностью, редкостным чувством меры, а прямотою, простота и любовь к простому народу – с умом, сдержанностью и годами отточенной твердостью. Характер его отличался горячностью и гневливостью – но при этом о. Николай был сострадательным и милосердным, а любовь к церкви не препятствовала его свободному, подлинному интересу и любознательности по отношению к другим странам и народам. Он довольно сильно меняется за долгий срок духовного служения, испытал многие горести и разочарования, однако его облик остается вполне узнаваемым.

Годы борьбы за жизнь церкви, участие в деле Божьего домостроительства – при всей консервативности его представлений и пристрастий – дают свт. Николаю неожиданно широкий кругозор и свободу. Многолетний опыт несбыточных надежд и разочарования в людях усилили все его «деловые» качества, сделали его скрытным, даже пессимистически настроенным – и это оборотная сторона его всегдашнего идеализма.

Свт. Николай с юности отличался не только академическими способностями и интересами, но и простотой в общении с людьми, обладал острым чутьем к красоте природы, хорошим музыкальным, художественным и стилистическим вкусом. Он был очень хорошим оратором и к тому же был замечательно лингвист-

Б. Кувшинский
• *Православие в Японии: особенности миссии свт. Николая Японского*

* Дневники св. Николая Японского: В 5 т. / Сост. К. Накамура. СПб., 2004.

*Работы
студентов
по кафедре
МКГ*

*• Миссия
и миссионеры*

тически одарен. Также свт. Николай отличался поистине невероятной трудоспособностью: почти всю жизнь вставал в 4, а потом и в 3 часа утра для работы с корреспонденцией и ежедневного знакомства с японскими, русскими и даже мировыми новостями.

Он был преданным рыцарем своей страны, но при этом сумел глубоко принять и совсем не похожую на Россию Японию, даже несмотря на то, что она сразу разрушила все его юношеские надежды. Оставив их, о. Николай взял в руки учебники и газеты и начал по 14 часов в день заниматься японским языком. Величие Японии, вне всякого сомнения, потрясло его. На японском он прочел «Историю Сёгуната» (22 тома), «Историю Великой Японии» (243 тома) и японские хроники. Аллея Уено в Токио, усыпальница героев древности и сёгунов, стала его излюбленным местом размышлений, по его собственным словам, «аллеей-советницей». Еще в своих ранних работах о. Николай открывал читателю подлинный облик Страны восходящего солнца, написав, в частности, краткую историю средневековой Японии (более похожую на боевой рыцарский роман). Он опровергал устоявшиеся представления о деспотичности ее правителей, о хитрости, коварстве и раболепии японцев. Отец Николай увидел их доброту, достоинство, разумность, изобретательность, вежливость – черты, воспитанные «тремя няньками японского народа» – буддизмом, синтоизмом и конфуцианством.

Свт. Николай писал, что с наступлением новой исторической эпохи в Японии, с отступлением традиционных религий для страны наступит тяжелое время религиозного и этического вакуума, преодолеть который будет возможно только принятием христианства, сплотившего мир и подарившего ему нормы нравственности. Он считал, что через западные страны Дух Христа просвещает и Японию, но, поддавшись искушению благополучием, материализмом и империализмом, Япония может ступить на неверный путь, погнаться за Западом, как ребенок, – и потерять себя и свое уникальное лицо.

Сам он интересовался и изучал местные религии начиная с первых лет своего служения, так что многие бонзы и самураи стали его приятелями или учениками. Свт. Николай – как мало кто из европейцев – прожил в Японии целую эру, поскольку он приехал в Японию в драматичное время смены правящей династии, гражданской войны и открытия страны после более чем двухсотлетнего перерыва. Он катехизировал, крестил и после обучал представителей всех сословий в эту бурную эпоху. Его первые ученики, будущие катехизаторы и священники – почти сплошь горячие сторонники проигравшего сёгунского режима, противники нововведений, в подавляющем большинстве обедневшие самураи, аристократы, интеллигенция – начинают проповедо-

вать христианство, видя в нем возможность возрождения уходящей старой Японии. Сендай, бывший столицей Японии при сёгунах, становится важнейшим центром православной проповеди.

Служение свт. Николая, как и других великих миссионеров, отличает глубокая личная вера в Бога и человека, горячая любовь к Церкви, желание исцеления и преображения людей, бескорыстная многотрудная деятельность по проповеди Евангелия. И для него характерна целожизненная, всепоглощающая жажда следования за Духом Святым, но и внимание к каждому конкретному человеку, желание сделать для него все, что только возможно («ищу не вашего, а вас»¹), или, как он выражал это сам, «сначала завоевать любовь, а потом все остальное». Как и для многих миссионеров, для него характерна растущая ответственность за все стороны миссии, приводящая к глубокому видению проблем жизни церкви, с которыми он стал бороться.

Б. Кувшинский
• Православие
в Японии:
особенности
миссии
свт. Николая
Японского

¹ 2 Кор 12:14

Но каковы особенности миссии свт. Николая?

1. Отец Николай, приехав в Японию как простой священник консульства, совершенно сознательно увидел свою цель в апостольском служении, т. е. в приведении ко Христу всей Японии, всего японского народа. Его приезд совпал со временем «открытия» страны, через несколько лет приведшей к ее политической и духовной переориентации, давшей миссионерам всех конфессий невиданные возможности. Скупые отрывки писем и отчетов этого времени отражают стремительный рост церкви: в 1869 – 3 крещенных, в 1879 их 4 тысячи, в 1889 – 15 тысяч! В обстоятельствах рождения многочисленных общин о. Николаю везде видны «многие действия и пути Благодати Божией... как отражения Светила... в каплях воды» (Дневники. Т. 3. С. 134). Ему очевидно, что Бог сам ведет свою Миссию, поскольку первое поколение учеников поистине возвращает его в апостольскую эпоху. Позднее он будет стараться, чтобы эти свидетельства явного Божьего действия были записаны и не пропали со смертью этих первых свидетелей.

Действия о. Николая соответствуют его представлениям об начальном распространении христианства – он ориентируется прежде всего на апостольское свидетельство о жизни древней церкви. В частности, проповедь Евангелия должна начаться сначала в крупных городах, с обязательным духовным «завоеванием» столицы – а лишь затем в провинции. «Преыдущие 10 лет прошли для северо-востока Японии. Наступающие десять лет должны быть употреблены преимущественно для юго-запада. Это общая мысль будущих десяти годов», – пишет он в 1882 г. в своем дневнике (Дневники. Т. 2. С. 115). Ключевым моментом христианизации Японии должно было стать обращение императора (однако этой цели ему достигнуть не удалось). Изначально

расчет делался на обращение светской и, отчасти, духовной аристократии и интеллигенции («тех, кто может и других научить»¹), однако без малейшего гнушения простыми и бедными людьми, о которых Николай имел особое попечение. Хотя его подход включал групповые методы миссии и катехизации, воцерковления людей через детей, целыми домами, однако целью было именно личное обращение, катехизация и восполнение научения после крещения. Уверенность в возможности успешной христианизации Японии привела к созданию монументальных, долгосрочных построек, высококачественных переводов, к стремлению передать возможно более глубокий слой православной традиции. Изначально свт. Николай очень оптимистично настроен, предполагая, что Япония примет православие в ближайшем будущем.

Однако по мере появления новых вызовов времени – растущего нигилизма, материализма, империализма, секуляризма, обострения русско-японской нетерпимости, с которой он боролся всю жизнь, а также роста нерешенных проблем в самой церкви, оптимистические надежды его гаснут. Внутренние проблемы оказываются на пороге XX в. даже более опасными для церкви, чем проблемы времени. Финансовая несамостоятельность, двоеверие, институционализация духовных служений и потребительство и, главное, инфантильность, несамостоятельность помощников и отсутствие реальных преемников гнетет его в старости и практически отнимает надежду. В разговорах с внешними ему обычно проще вовсе не признавать себя миссионером: «...я не более как спичка, которою зажгли свечу: спичка после этого сама гаснет, и ее бросают на землю, как ни на что не годную» (Дневники. Т. 4. С. 242). В разговорах он утверждает, что православная проповедь потому успешна, что она стоит на твердых апостольских основаниях, которые сами способствуют благовестию (и даже ведут его!) – несмотря на отсутствие служителей из России. Но даже при крушении надежд на быструю христианизацию Японии ни напряженность, ни направление усилий не меняются до последних дней жизни миссионера.

2. Разнообразии форм и методов миссии в Японской церкви является отражением миссионерского императива во всей деятельности свт. Николая. Так, на вопрос своего сотрудника и возможного преемника архим. Сергия (Страгородского), будущего патриарха, кончить ли ему обработку академического сочинения (знаменитой магистерской работы «Православное учение о спасении») свт. Николай отвечает: «Да, если его потом с пользой для Японской церкви можно будет перевести на японский, ибо теперь вся жизнь его и все дела должны быть измерены масштабом: “Будет ли это полезно для распространения христианской веры в Японии?”» (Дневники. Т. 2. С. 555–556.). Свт. Николай рассматривает

все типы собраний, служений, изданий и вообще действий христиан прежде всего с позиции их пользы для благовестия. Как миссионер, он проявляет изобретательность, исключительный деловой и административный, педагогический и пастырский, писательский и проповеднический талант. Он записывает все пришедшие ему удачные для миссии церкви мысли, запоминает все находки, виденные им в провинциальных общинах, добиваясь их обязательного принятия во всех остальных общинах. Люди, разделяющие со свт. Николаем миссионерские заботы, сами собой становятся ему братьями по духу. В поиске наилучшего для церкви в каждом конкретном случае он во многом начинает ощущать ограниченность и даже опасность для жизни церкви синодальной и «константиновской» ее организации. Миссионерское видение открывает ему двусмысленность положения церкви на родине, он одновременно сердится и мучается от равнодушия к Евангелию со стороны царских особ, Синода и всего народа – но никогда не отрекается от них. Свт. Николай пытается лично повлиять на ситуацию, думает, как реорганизовать Синод, участвует в развитии зарубежных православных миссий. Сам для себя он иногда не может объяснить своих решений, вызванных чуткостью к водительству Духа Святого, – в таких случаях прибегает к чисто человеческой «хитрости»: например, выбирая то или иное решение, может апеллировать к гибкости и многообразию традиций и так ищет пути обхода существующей, но неразумной практики.

Для достижения миссионерских целей в Японии, свт. Николай окружил себя деятельными и способными помощниками и секретарями. В токийской миссии работали редакторский и издательский отделы, существовала корпорация преподавателей семинарии, катехизаторской и женской школ. Миссионерские и катехизические нужды церкви были также основным вопросом соборов японской церкви, на которых присутствовало до 200 служителей и представителей общин. Свт. Николай всячески поддерживал принципы соборности, инициативы, ответственности и рецепции. Его отличало широкое видение цели христианской миссии как имеющей одновременно и личностное, и общинное, и вселенское (экуменическое) измерение. Миссию ведет Бог, постепенно меняя жизнь и просвещая как отдельных верующих, так и укрепляя общины и их свидетельство в обществе и в мире. Единство Церкви, заповеданное Христом, – также цель христиан, и о. Николай многократно размышляет о методах его достижения. Он не снимает с себя церковной ответственности за все эти аспекты одновременно, обретая практически цельное видение христианской миссии, что необычно для его времени.

3. Особое внимание святитель уделял переводам и издательской деятельности. Он считал, что в стране с высокоразвитой

Б. Кувшинский.

• Православие в Японии: особенности миссии свт. Николая Японского

*Работы
студентов
по кафедре
МКГ*
• *Миссия
и миссионеры*

письменной культурой необходимо издание качественной и недорогой христианской литературы. Святитель уделял переводам ровно по 7,5 часов в день в течение почти 30 лет, плодом чего стал лучший для своего времени, многократно отредактированный перевод Нового завета на японский язык. Также он перевел ветхозаветные богослужебные чтения, почти весь круг богослужебных книг (много тысяч страниц сложного поэтического текста). Сотрудники миссии перевели множество книг и брошюр катехизической, просветительской и апологетической направленности, а также произведений русской классической литературы с целью лучше познакомить друг с другом две страны и их народы, и так Япония узнала Пушкина, Толстого, Достоевского, Гоголя, Тургенева, Чехова и многих других.

Переводы свт. Николая отличаются особые черты, поскольку в работе он сразу пытается достичь многих целей. В стране с высокой книжной культурой миссия велась благодаря редкому сочетанию (и найденной мере) предельной научной точности, богословской глубины и адекватности перевода, с одной стороны, – с попыткой сделать его понятным для всех верующих, с другой. Эту меру святитель ищет все время, а его переводы являются плодом научной честности, богословского и пастырского подхода. Пастырский подход к переводам (связанный с новым творчеством, иногда с упрощением утонченной традиции), сочетался у него с охранительными тенденциями, что вообще характерно для синодальных миссий. Свт. Николай ищет новые иероглифы (Бог, Дух), а также стремится передать православную специфику понимания Писания. Также он дополняет и сокращает песнопения, объясняя это юностью японского православия: «Я в этом отношении позволяю себе свободу, хотя и с большою осмотрительностью. Делаю перевод не для ученого исследования, а для церковного употребления и назидания верующих. Главная цель у нас [при] возможной точности перевода – хрустальная ясность мыслей... Очевидно, что при этом совершенно непонятное в славянском тексте приспособляется по догадке, а иногда и совсем несколько слов опускается. Пусть потом ученый-исследователь укоряет нас, что перевод не верен. Мы об этом мало заботимся, зато христиане укоряют, что богослужение непонятно» (письмо митр. Макарию 1906 г.).

Изначально свт. Николай активно использовал различные китайские переводы Нового завета, но в определенный момент из-за их плохого качества и допущенных произвольностей он вовсе отказывается смотреть труды, выполненные неправославными переводчиками. Однако в целом в его работе обычно перевешивает не конфессиональный подход, а возможная польза для людей, поэтому при случае он использует все возможные переводы: «Каждый

день истощали все силы перевести хорошо, и каждый день оставались недовольны. Употреблены все меры ясно вразуметь и выразить текст; пред нами были: три греческих текста, два латинских, славянский, русский, английский, французский, немецкий, три китайских, японский, толкования на русском и английском, все-все лексиконы – каждый день, почти каждый час, приходилось копаться во всем этом – словом, добросовестность не нарушена; и при всем том перевод плох, хотя, конечно, лучше китайских и японского... <...> Наш перевод, по крайней мере, ясен, и связь мыслей в нем по возможности соблюдена... Помози, Боже, теперь исправить, что можно!» (Дневники. Т. 3. С. 417).

Так углублялось и христианское научение верующих, и знакомство культур и народов друг с другом, что вело к передаче христианского духа, воплощенного в христианском наследии Византии и Руси.

4. Свт. Николай впервые в Русской церкви создал институт катехумената именно как систему. Он обучил и поставил на служение целый чин катехизаторов-мирян. Они, кроме катехизации взрослых, должны были заниматься миссионерской и гомилетической проповедью, а также предстоять на мирянских молитвенных собраниях в общинах, вести детские воскресные школы, т. е. быть христианской закваской в церкви. Вначале это были добровольные помощники без образования, затем штатные оплачиваемые сотрудники, которые обучались в катехизаторской школе, сдавали квалификационный экзамен, поставлялись на соборах, а после направлялись к желающим христианского научения. Изначально катехизаторы сами проповедовали проходящим по улице (подобно св. Франциску Ксаверию) или приглашали интересующихся с помощью объявлений, но позднее члены местных общин начали сами приводить оглашаемых к проповедникам. Лучшие из катехизаторов становились священниками, в обязанности которых входило руководство жизнью многих местных общин и координация усилий миссионеров-катехизаторов.

С ростом общин наиболее горячие верующие, ревнующие о распространении христианства, начали брать ответственность за миссию в общинах – так оформляется служение «фукёин» («поручителей»), которые должны были помогать катехизаторам, приводить к ним слушающих и наблюдать, чтобы катехизаторы не ослабляли своего усердия. Община могла отправлять молодого человека учиться на катехизатора в «миссийскую школу», а священник и местный катехизатор благословляли это решение. Поставление и назначение катехизаторов происходило на соборах японской церкви, где наиболее авторитетные священники, в прошлом сами служившие катехизаторами, советовались об оптимальном распределении проповедников по местным общинам.

Б. Кувшинский
• Православие
в Японии:
особенности
миссии
свт. Николая
Японского

*Работы
студентов
по кафедре
МКГ*
• Миссия
и миссионеры

Кроме штатных, полноценных катехизаторов, существовала еще должность «ходзё» (помощника), в роли которого мог выступать миссионер, еще не получивший полную подготовку. Разбросанные по стране местные общины оказывались заинтересованными в деле проповеди, приводя катехуменов, наблюдая за их воцерковлением, образуя специальные миссионерские собрания – и таким образом способствуя росту и укреплению церкви. Таким образом, жизнь японской церкви многие годы больше зависела от служения местных катехизаторов, чем от иерархических служителей – священников. (Этот опыт можно сопоставить с уникальным опытом католической миссии во Вьетнаме Александра де Родеса, благодаря которому местная церковь успешно противостояла гонениям и при этом росла). Священник в практике свт. Николая – это прежде всего его брат во Христе, старший из катехизаторов, разделяющий с ним ответственность за церковь.

Со временем началось перерождение системы катехумената, вызываемое формализацией и схематизацией пути воцерковления, а также «бюрократизацией» служения катехизаторов, превращения его в работу за деньги. Болезнь развивалась, общинная основа церкви начала остывать и святитель был вынужден использовать методы «оживления», надеясь поправить ситуацию (можно предположить, что он открыл эти методы независимо от протестантов и англикан, обнаружив, насколько благотворно воздействовали на провинциальные общины его посещения в 1870–90-е годы). Тогда же свт. Николай открыл для себя и распространил по Японии ряд способов вдохновения местных общин: воскресные школы для детей, женские, а позднее и мужские «собрания друзей» – «симбоквай». Также он благословлял образование иных собраний в местных церквях – молодежных, евангельских, миссионерских, собраний для сбора денег на церковные нужды. Дополнительно к этим методам «оживления» свт. Николай продолжал регулярно объезжать общины или посылал в них благочинных и активных молодых членов токийской миссии. Эти методы «одухотворения» (термин свт. Николая) христиан он использовал для восполнения недостатков работы служителей.

Качество жизни общины – ее единство, стойкость перед лицом гонений, духовная активность – определяло успех миссии. Зрелые общины с хорошим катехизатором приобретали большое миссионерское влияние в своей местности, особенно если им удавалось добиться хорошего свидетельства от внешних, а то и обратиться кого-либо из людей, имеющих вес в обществе. Женщины также оказывались хорошими миссионерами, и святитель многие годы напряженно искал кандидатов в дьяконы. Однако обычно проповедницы несли свое служение и не будучи облечены никаким саном.

Особое усилие свт. Николай прикладывал к одухотворению самих проповедников, предоставляя им возможность неформального общения и обмена опытом на соборах. Праздничная духовная атмосфера «миссийских школ», впитанная за годы учебы членами молодежного братства, также была, по мнению самого святителя, хорошей христианской закваской для будущих проповедников. Христианские браки, заключенные между выпускниками и выпускницами «миссийских школ», также оказались надежной опорой для служения молодых катехизаторов.

5. Особенностью служения свт. Николая является также значительная общественная и церковная ответственность, сделавшая свт. Николая знаменитым и в России и в Японии – при том, что он не считал необходимым вести общественную деятельность. Придерживаясь строгого различия светской и церковной деятельности, он считал себя призванным заниматься только «духовным». Однако известность пришла к нему помимо его желания, как плод переводческой, издательской, проповеднической, просветительской, храмостроительной, отчасти благотворительной, научной и общественной деятельности. Его многообразная известность оказалась очень полезной для миссии и апологетики православия в Японии. Свт. Николай с досадой тратил драгоценное время на светские мероприятия и общественные выступления, но при этом все же считал необходимым поддерживать знакомства с японскими гражданскими властями, переписываться и встречаться с русскими, приезжавшими в Токио.

В определенном смысле он вел также экуменическую работу, дружил и даже советовался с миссионерами других конфессий, становясь почетным членом их конференций. Значительную часть его записей занимают воспоминания о встречах с протестантами и англиканами (реже с католиками), со многими из которых он дружил, давал советы, признавал их праведность, не скрывал от них проблемы японского православия. Свт. Николай, находясь буквально «на краю света», то есть в самой гуще миссионерского общения, постоянно знакомился с мировыми миссионерскими новостями и чувствовал духовную ответственность за судьбу христианства в Японии, России и даже в других странах. Он много думал о единстве христиан, которое виделось ему возможным только на основе догматического единства, единой Истины, хранимой православным Преданием, и поэтому считал обязательными взаимные усилия по выяснению различий между православными и другими христианами. Сокрушаясь о бездеятельности и равнодушии к проблеме единства христиан родной церкви (а из всех православных церквей, по его мнению, лишь Российская имела реальную возможность заниматься этими вопросами), свт. Николай продумывал конкретные действия. Он

Б. Кувшинский
• Православие в Японии: особенности миссии свт. Николая Японского

считал необходимым изменение образовательной, миссионерской, издательской и внешней политики церкви-матери, реорганизацию ее Синода, постоянные созывы российских соборов, а затем и вселенского, для того чтобы положить твердое основание христианскому единству.

Широкие знакомства и общественная известность свт. Николая оказались необходимы в языческом окружении, чтобы вывести православную церковь из духовного, общественного и культурного «гетто», в связи с опасностью ее маргинализации перед лицом стремительно меняющегося мира на рубеже XIX–XX вв. Свт. Николай пережил в Японии период резкой смены целого ряда эпох – от средневековой до империалистической, а также гонения, русско-японскую войну и в одиночку встретился с крушением старой церковной парадигмы. Поэтому он может быть поставлен в один ряд с церковными подвижниками России, переживавшими подобный же опыт позднее. Свт. Николай за 1–2–3 десятилетия до катастрофы в России, еще до попытки обновления церкви Всероссийским собором 1917–18 гг., еще до начала гонений и явления опыта новомучеников и исповедников российских осознал тяжелый церковный кризис и пытался деятельно его преодолеть в созданной его трудами церкви. Как ее глава и опытный миссионер, он начал бороться с проблемами времени и внутренним грузом противоречий, накопленных за церковную историю.

В одиночку, не имея ни поддержки, ни контроля со стороны Российской церкви, святитель искал верные основания церковного созидания. Преодолевая череду трудностей, он увидел в новых формах действительности явление зла, еще не осмысленного его эпохой. Но найти адекватные ответы для одинокой, оглядывающейся на синодальную и «константиновскую» эпоху, Японской церкви оказалось слишком тяжелой задачей.

История миссии свт. Николая, история православия в Японии, как любое воплощение дара Любви, как бы в миниатюре повторяет всеобщую историю церкви. И этот совсем недавний опыт рождения и жизни локальной церкви позволяет нам с уникальной ясностью увидеть проблемы странствования вселенской Церкви в мире. Поэтому и наследие апостола Японии, как и всякий дар, данный Церкви, открывает ей путь возрождения без повторения ошибок прошлого.

Миссия Владимира Соловьева

Мое первое сознательное соприкосновение с сущностью христианского учения связано со знакомством с трудами Владимира Соловьева. Прекрасно помню тот интеллектуально-нравственный эффект, который произвело на меня его «Оправдание добра». Высота и чистота этики, христианской в своей основе, основывалась у него на прочной научной и просто «здравомысленной» базе... Мне почему-то было *легко ему доверять*, и даже когда позже я стал ко многому у Соловьева относиться критически, это доверие не исчезло, но перешло в чувство особой благодарности. Полагаю, это потому, что в его лице я встретил настоящего миссионера.

Впоследствии я узнал, что мой случай далеко не уникален. Как написал Михаил Меерсон, «одному Богу известно, сколько людей в прошлом и настоящем обязано своим обращением Соловьеву, скольких он привел к Церкви своим пером и жизнью и скольких еще приведет» [1, с. 2].

Из доступного на сегодняшний день огромного спектра литературы о Вл. Соловьеве многое косвенно свидетельствует о его миссионерской деятельности. Наибольшую ценность представляют воспоминания и высказывания людей, чей духовный путь так или иначе оказался связанным с именем великого философа-миссионера.

«Никого я не любил так, – писал А.П. Чехов, – как его: я неверующий, но из всех видов веры, как мне кажется, его вера мне всего ближе и убедительнее...» [2]. Отец Сергей Булгаков не раз поднимал вопрос о канонизации Владимира Соловьева, указывая не в последнюю очередь на его миссионерский подвиг. Даже критически настроенный к Вл. Соловьеву прот. Георгий Флоровский вынужден был признать, что «все его делание было действенным и подлинным откликом на религиозное томление и тревогу его века, на весь этот религиозный ропот и сомнение. То был действительно некий религиозный подвиг...» [3, с. 319]. К Соловьеву, на наш взгляд, приложимо определение С.С. Аверинцева, которое он дал последователю философа о. Александру Меню: «миссионер для интеллигенции». Между тем, насколько нам известно, ни в Русской православной церкви, ни в русской культуре нет развитой традиции рассматривать личность Соловьева как собственно миссионера, чей духовный труд сыграл и продолжает играть важнейшую роль в жизни церкви.

Говоря о миссии, мы имеем в виду прежде всего процесс передачи живой веры, в котором «благочестивая» (в разных смыслах) атрибутика не очень нужна. Попытки ввести христианскую миссию в формальные рамки могут сильно обеднить ее, что и происходит всякий раз, когда прикровенное величие тайны («привратник отворяет»¹) затмевается насильственным формализмом, который по недоразумению часто связывают с понятием миссии.

В синодальный период в русской общекультурной традиции понятие «миссия» было скомпрометировано. Поэтому тот факт, что о миссионерской роли Вл. Соловьева не принято было говорить, отнюдь не свидетельствует об отсутствии предмета для разговора, но скорее наоборот – Соловьев слишком «настоящий», чтобы надевать на него «холодный, казенный» ярлык «миссионера». Но сейчас, когда чувствуется необходимость в «возвращении имен и смыслов», говоря об истории христианской миссии в России конца XIX века и века XX, было бы, на наш взгляд, существенной ошибкой обойти это имя.

Сегодня над «миссионерским» феноменом Вл. Соловьева стоит задуматься по многим причинам. Во-первых, его наследие актуально, «вживлено» в сегодняшнюю реальность, и важно увидеть действенность его «миссионерской начинки» – ведь специфика миссионерского импульса, который Соловьев сообщил русской культуре, еще не вполне осознана. Во-вторых, миссия Соловьева происходила в той интеллектуально-церковной атмосфере, рецидив которой можно наблюдать в современности. Сейчас, как и тогда, можно было сказать словами о. Александра Шмемана о том, что «Православные “церковники” выбрали, и, что еще хуже, возлюбили – Ферапонта. Он им по душе, с ним все ясно. Главное, ясно то, что все, что выше, непонятнее, сложнее, – все это соблазн, все это нужно сокрушить!» [4, с. 19]. Соловьев, чья миссия проходила на фоне становления подобного церковно-религиозного сознания, сегодня может быть востребован*.

* Как на пример такой актуализации, можно указать на публикацию статьи Вл. Соловьева «О духовной власти в России» в журнале «Православная община» (1997. № 37).

ОБЩИЙ ВЗГЛЯД НА ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА В СВЕТЕ ХРИСТИАНСКОЙ МИССИИ

Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900) родился в благочестивой и интеллектуально одаренной семье историка Сергея Михайловича Соловьева. После кризиса веры (в 14–18 лет) Владимир в напряженных исканиях открывает ее для себя как центр жизни. «...И вот приходит страшное, отчаянное состояние, – пишет он своей первой любви, Кате, – мне и теперь вспомнить тяжело: совершенная пустота внутри, тьма, смерть при жизни. Все, что может дать отвлеченный разум, изведено и оказалось негодным, и

сам разум разумно доказал свою несостоятельность. Но этот мрак есть начало света; потому что когда человек принужден сказать: я ничто, он этим самым говорит: Бог есть все. И тут он познает Бога – не детское представление прежнего времени и не отвлеченное понятие рассудка, а Бога действительного живого, который недалеко от каждого из нас, ибо мы им живем и движемся и существуем» [5, т. 3, с. 75].

Обретя веру после юношеских исканий, Вл. Соловьев с радикальностью цельной натуры решает посвятить себя делу, которое воспринимает как призвание на служение: «Сознательное убеждение в том, что настоящее состояние человечества не таково, каким должно быть, значит для меня, что оно должно быть изменено, преобразовано... Сознывая необходимость преобразования, я тем самым обязываюсь посвятить всю свою жизнь и все силы на то, чтобы это преобразование было действительно совершено» [5, т. 3, с. 88]. Вера как «уверенность в невидимом», ставшая в центре его жизни, не выводится, согласно распространенной в восточном христианстве установке, из истории, но действует внутри культуры.

Уже в этих ранних письмах чувствуется то, что С.С. Аверинцев характеризовал у Соловьева как «этический эрос» [6]. Эта особенная «влюбленность» Соловьева в добро, красоту и истину – в эти вечные атрибуты божественного присутствия – связаны у Соловьева с особым мистическим опытом. Этот момент нередко являлся поводом к тому, чтобы поставить под сомнение «православность» и даже «христианскость» Вл. Соловьева, а значит, и его ценность как миссионера. Стоит, однако, отметить сомнительность самих этих оценок, за которыми, как правило, угадывается позиция закрытости и страха.

Вся деятельность Вл. Соловьева, тематика произведений, не исключая даже стихов, согласно изначально выбранному пути, была направлена на приближение воспринимаемой им историко-культурной реальности к открывшейся ему эсхатологической полноте. Слова о. А. Шмемана из недавно опубликованного дневника в большой степени, на наш взгляд, характеризуют миссию Соловьева как попытку «взорвать культуру *изнутри*»: «Само понятие Царства Божия может «взорвать» культуру, но в том-то и дело, что вне культуры – ни понять, ни услышать, ни принять его невозможно... Христианство призвано все время взрывать культуру, ставя ее лицом к лицу с последним, с тем, кто выше ее, но кто, вместе с тем, и «исполняет» ее» [4, с. 110–111].

Однако на протяжении жизни Вл. Соловьев неодинаково воспринимал эту реальность и по-разному подходил к проблеме «христианизации» культуры. В зависимости от поворотов в его мировоззрении менялся его «миссионерский вектор». Не вдава-

Работы
студентов
по кафедре
МКГ
• Миссия
и миссионеры

ясь в проблему эволюции соловьевских воззрений, отметим основные периоды, которыми традиционно эту эволюцию описывают, с целью увидеть центр и содержание миссии каждого периода.

Первый, или славянофильский, период его деятельности – наиболее гармоничный: юный Соловьев борется с позитивизмом, закрывшим человеку путь богообщения, произвольно заключив духовную свободу в границы рационального и чувственного познания. Соловьев решительно повергает идол позитивизма как кризисный итог развития всей западной философии, для того чтобы указать на то, что искренние философские поиски Запада позволяют разумно принять ту истину, которая в христианстве (особенно восточном) была принята сердцем. Эта встреча («детской сердечной веры» и «искреннего поиска разума»), фундаментальная для молодого философа, стала основной темой его миссии раннего периода. Соловьев начал свою миссионерскую проповедь с освобождения человека от «мнимого противоречия христианства с разумом», которое лежало у основания неверия и отступления от христианства в новое время. Отец Александр Мень говорил о Вл. Соловьеве как о человеке, который смог «указать разуму на его границы, которые он перешел». Тем самым он как бы снимал с христианства пелену «взрослого, рационального скепсиса», который преодолеть людям его поколения было очень сложно. Проповедуя не только «возможность» искренней веры для образованного современного человека, но и ряд предпосылок, делающих именно христианскую веру жизнеутверждающей силой не только современности, но и истории человеческой и космической, Вл. Соловьев расчистил теоретически-философскую площадку для дальнейшей миссии. Надо сказать, что практически сразу эта проповедь имела необычайное воздействие: она потрясла какие-то основы русского сознания.

Хотя Блок описывает это начало служения Соловьева в трагичном образе «одинокого рыцаря, бросившего вызов духу времени» [7, с. 385], но можно сказать, что это было время наиболее радостное, полное благих надежд, для Соловьева-миссионера. Славянофильствующая публика, имевшая большой вес в русском обществе того времени, приняла его как своего пророка, призванного разоблачить Запад в его религиозном и интеллектуальном банкротстве. «Оправдание веры отцов» – девиз молодого Соловьева перед лицом духа позитивизма как синонима западного «духа неверия» – во многих находил сочувствие.

Вл. Соловьев искренне ждет скорейших культурно-исторических преобразований. Тот теоретический кризис, который прожил он сам, должен был, по его убеждению, поставить европейское сознание перед экзистенциальным выбором, положительные плоды которого он заранее предвкушал. Подобное настроение

Соловьева можно сравнить с эсхатологическим напряжением миссии кризисных эпох, таких как время ранних христиан или из ближайших нам – время поздней перестройки, когда казалось: вот оно, при дверях! – явленной силе света ничто не сможет воспротивиться. В связи с этим стоит отметить одно ошибочное, на наш взгляд, представление: в литературе нередко целиком сводят эсхатологическое напряжение, свойственное Соловьеву, к тем утопическим формам, в которых оно проявлялось. Между тем ценность Соловьева как миссионера видится именно в этом первохристианском по духу эсхатологическом горении.

Второй период жизни и творчества Вл. Соловьева связан с преодолением того, что между установками разума, а также веры и их воплощением, реализацией в жизни, в истории существует трагическая пропасть. Поэтому в центре миссии Соловьева этого периода стоит проповедь о Богочеловеке и Богочеловечестве как проповедь о воплощении, вживлении евангельского учения в жизнь каждого человека и во всю историю. Соловьев в этой своей проповеди удивительно бескомпромиссен: он начинает ее с обращения к императору Александру III с призывом явить свидетельство христианского милосердия и помиловать (избавить от смертной казни) убийц Александра II. В письме на имя государя, в статье «О духовной власти в России» (1881) он решился с публичной кафедры исповедовать свою веру, призывая царя к нравственному подвигу милосердия, «который поднимет его власть на недостижимую высоту». Но подвиг совершен не был. Протоиерей Георгий Флоровский писал, что для Соловьева это был «прежде всего духовный или мистический шок. Он теряет веру или доверие к христианской искренности или серьезности действующих лиц» [3, с. 320].

Разделение церквей, политика «христианских государств» и национализм «христианских» народов, отстраненность церкви (особенно православной) от истории и другие проявления «развоплощенности» исторического (а другого в этом мире не может и быть) христианства – все это обличалось со страниц многочисленных статей и трактатов Вл. Соловьева как явные грехи, требующие скорейшего осознания и исправления. Пытаясь посылно участвовать в этом исправлении и обновлении, Вл. Соловьев предлагает ряд проектов, среди которых выделяется проект объединения церквей (необходимый прежде всего для *реанимации христианской миссии* в мире) и проект построения теократии.

Жесткая критика «развоплощенного христианства» и католические симпатии Соловьева поставили его в ситуацию маргинала-одиночки. Вчерашние друзья делаются его непримиримыми врагами. «Фарисеи всех мастей ополчились на меня» – таков лейтмотив переписки Соловьева в это время. Много сил он уделяет

Работы
студентов
по кафедре
МКГ
• Миссия
и миссионеры

борьбе со всякого рода контрмиссией (в основном националистически-охранительного характера), сравнивая себя с «ассенизатором», крест которого состоит в том, чтобы разгребать отправления русской прессы. Вступает Соловьев и в конфликт с официальным синодальным православием, которое, охраняя свою истину силами империи, а не свидетельством слова и дела, в лице некоторых своих руководителей увидело в философе серьезную угрозу.

Не найдя сочувствия своим устремлениям, радикальность которых не вмещала эпоха, Соловьев как бы «смирится перед историей», которая томится в плену у «мира сего» и не в силах пока открыться эсхатологической полноте. Среди тех, кто как-то приближался к пониманию эволюции мировоззрения философа, можно отметить К.В. Мочульского, однако и его оценочные суждения пытались «заморозить», «объективировать» живую, динамичную мысль Вл. Соловьева. Так, он пишет: «Его (Вл. Соловьева. – Д.К.) мирозерцание выросло из первоначальной интуиции всеединства, из подлинного мистического опыта, но в самом этом опыте заключалась скрытая опасность: Соловьев так непосредственно видел божественную основу мира, что земная его кора делалась для него прозрачной и он был склонен отрицать не только относительную самостоятельность временного, но и саму его реальность...» [7, с. 446].

Голос Соловьева-миссионера приобретает новое, менее радикальное, но более глубокое звучание, ему на новой глубине открывается трагизм Христовой любви и человеческой свободы: «смерть и время царят на земле».

Третий период жизни и творчества также начинается у Вл. Соловьева со скандально воспринятого публичного выступления «Об упадке средневекового мирозерцания» (1891), в котором он выносит окончательный приговор тем формам религиозности, которые, именуя себя христианскими, на деле отказались от богочеловеческого пути Христа. Вл. Соловьев срывает маски с «номинальных христиан», противопоставляя им «неверующих», но анонимно служащих Христову делу в истории: «общество, признающее истину Христову как внешний факт и желающее, чтобы жизнь оставалась по-прежнему языческой, а Царство Божие – вне мира, “как бесплодное украшение или простой придаток к мирскому царству” – такое общество предаёт Христа. Христианство есть новое рождение, подвиг, дело жизни, норма действительности. Мнимое христианство выродилось в религию личного спасения, признало материальную природу злом – и тогда в нее вселились злые духи». Это выступление Соловьева вызвало бурную реакцию в обществе. На Соловьева началась травля в прессе. Из числа многочисленных «православных» брошюр, направленных против Соловьева, некоторые переиздают и в наше время*.

* Например, анонимная («составил Священнослужитель») статья «Отношение христианства к науке, государству и культуре по взгляду православного христианина» (Екатеринослав, 1898; переиздано: Калуга, 1997), в которой утверждается «потусторонний» характер православия.

В 1892 году Соловьев сказал Евгению Трубецкому по поводу одной его речи: «Ты призывал христиан всех вероисповеданий объединиться в борьбе против неверия; я желал бы наоборот, соединиться с современными неверующими в борьбе против современных христиан» [7].

*Д. Коробкин
• Миссия
Владимира
Соловьева*

Цитированное выше выступление, по-видимому, было последним словом Вл. Соловьева на церковно-политическом поприще. Он возвращается к вопросам теоретической философии, этики и эстетики. На всех его поздних работах ощущается печать того, что можно обозначить библейским образом «хранения жизни». Соловьев «собирает со Христом», предчувствуя надвигающееся «духовное голодание». Таково его «Оправдание добра», таковы его работы по эстетике и философии, которые он не успел закончить, но в которых потаенным образом горит тот же эсхатологический огонь, давший явно о себе знать в его предсмертных «Трех разговорах».

С особой силой в этот период звучат слова Соловьева о Кресте и Воскресении. К концу жизни он переживает свою «Голгофу», связанную с отказом от идеи теократии, которой посвятил более десяти лет. Вл. Соловьев отрекается от теократии не потому, что в ней «есть что-либо противное объективной истине» [5, т. 4, с. 5], но потому что в ней он разглядел соблазн миновать крест. Поэтому антихрист из «Повести об антихристе» так напоминает теократического владыку, проповедованного им до этого. В это же время для Соловьева была особенно важна тема Воскресения как центр христианства; яркое свидетельство тому – его открытая полемика с толстовством.

То, что миссия являлась центром не только его литературной, но и вообще всей жизни, свидетельствуют многочисленные воспоминания современников. Вл. Соловьева часто принимали за «духовное лицо», он оказывал на многих (особенно, по свидетельству А. Белого, на детей) впечатление, как бы призывающее к особому, духовному взгляду на мир. Важно, что он при этом в высшей степени благоговел перед свободой человека. Вот как описывает манеру его общения В. Кузьмин-Караваев: «Редко, даже в дружеской беседе с маловерующими или вовсе не религиозными людьми, он напоминал о Боге. Бывало, только скажет иногда, желая утешить или объяснить неожиданно благополучное разрешение вопроса: “А Бог-то на что!” или: “Бог все видит!” и скажет всегда, не то смеясь, не то серьезно, но с такой глубокой верой, что мысль о Боге невольно западет в душу и самого решительного атеиста» [7, с. 199].

Несмотря на то, что, как и предрекал себе молодой Соловьев, его миссия «не удалась», а большинство современников отнеслись к нему в лучшем случае как к незаурядной, экзотической личности, уже к концу жизни были очевидны плоды его деятельности. Для многих

Работы
студентов
по кафедре
МКГ
• Миссия
и миссионеры

миссия Вл. Соловьева стала явлением новой силы в христианстве, по-новому возвестившем о покаянии, преобразении ума и сердца, о Царстве и о Кресте как пути к Воскресению.

В 1890-е годы Вл. Соловьев с иронией написал о себе:

*Не оставивши потомка,
Я хожу в потомстве славы,
Заявляю это громко,
Чуждый гордости лукавой.*

Умер Соловьев в 47 лет от полного истощения сил, не выдержав невероятного напряжения, с которым он отдался своему призванию философа-миссионера. Умер со словами: «тяжела работа Господня».

Чтобы хоть как-то оценить «тяжесть» этого труда, попробуем взглянуть на основные аспекты миссионерской деятельности Владимира Соловьева.

МИССИОНЕРСКАЯ АУДИТОРИЯ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

К кому обращался Соловьев? Насколько менялась эта аудитория в исторической перспективе? Прежде чем отвечать на этот, казалось бы, простой вопрос, приведем свидетельство одного из участников московского «религиозного квартирника» 1970 г., посвященного Соловьеву:

«В духовной судьбе каждого из собравшихся Соловьев сыграл роль наставника, творения которого открыли ему путь к христианству. Один был убежденным марксистом-гегельянцем, труды Соловьева покорили его диалектической строгостью изложения; его рационалистический ум именно с помощью соловьевской логики принял благовестие веры. Другой пришел к христианскому видению мира через религиозную эстетику Соловьева, встретившись с ним в период юношеского увлечения теургическими проектами эстетического спасения и преобразования мира. Третьего привлекли универсализм соловьевского понимания христианства и критика национал-провинциализма. Четвертый, мучительно переживавший историю христианско-иудейского антагонизма, вошел в Церковь благодаря соловьевскому толкованию исторической миссии еврейства до и после прихода Спасителя» [1, с. X].

Этот список без труда можно было бы продолжить, поскольку спектр мысли, а значит, и «миссионерский арсенал» Соловьева очень богат, однако из приведенного свидетельства явствует, что к адекватному восприятию его миссии способны были люди весьма высокого интеллектуального уровня развития, имеющие свой зрелый вопрос. Судя по всему, это было проблемой уже при жизни Соловьева. Поколение «шестидесятников», к которому

принадлежал сам Соловьев и к которому он, по большей части, обращался, было весьма косным. Независимо от убеждений, отсутствие реальных духовно-интеллектуальных поисков делало подавляющее большинство русской интеллигенции глухим к соловьевской проповеди.

Д. Коробкин
• *Миссия*
Владимира
Соловьева

Соловьев – явление русской культуры, уникальное тем, что у него практически не было предтечи: славянофилы, П. Чаадаев (с чьими взглядами он познакомился ближе к концу своей деятельности), архим. Феодор (Бухарев), Ф. Достоевский и т. д. – по многим параметрам не могут быть соотнесены с ним. Поэтому на самом Соловьеве лежала необходимость, выполняя роль предтечи, как-то подготавливать свою же аудиторию. Возможно, это одна из причин того, что сочинения философа написаны слишком «обстоятельно», что позже раздражало таких мыслителей, как, например, Н. Бердяев.

Отсутствие адекватной «отдачи», «ответа» на свою миссию, Соловьев переживал тяжело. Более тесное (в переписке, в выступлениях) общение Соловьева со своей миссионерской аудиторией нередко его крайне удручало: «Кто избавит меня, – писал он в одном из своих неопубликованных при жизни пассажей, – от несчетноголовой, несчетноименной гидры всероссийского праздномыслия, празднописания и неделания? Каким камнем разможу я эти бесчисленные головы и какую простоквашу буду тянуть из их артерий?» [1, с. 413].

Между тем, Соловьев, как евангельский сеятель, «сеял на самой разнообразной почве». Кажется, когда он писал какие-либо статьи на злобу дня (по еврейскому вопросу или по проблеме старообрядцев и т. п.), его не столько интересовала реакция той или иной социальной группы, сколько представление проблемной темы в свете евангельского идеала. Поэтому у Соловьева, в каком-то смысле, не было *своей* «социально-идеологической ниши» в литературе, что делало его аудиторию более универсальной. Не чувствуя себя «связанным» чьими-либо интересами, он по-особому (как русский мыслитель-писатель конца XIX в.) исполнил слова апостола «быть всем для всех». Для Соловьева в его миссии было принципиально важно ничего не отвергнуть (тем самым – никого не отпугнуть) без максимально полной попытки принять то положительное, что можно было бы увидеть в том или ином явлении. Яркая реализация этого важнейшего миссионерского принципа (принципа дополненности), на наш взгляд, во многом определила несомненную положительную роль миссии Соловьева в русском обществе и церкви.

Эта универсальность накладывала яркий отпечаток на форму и язык миссии Вл. Соловьева. Середина и конец XIX в. в России – «время печатного слова», поэтому те формы миссии, которые практиковал Соловьев, были необычайно действенны сами по себе. Публикация больших программных сочинений и полемических статей в ведущих журналах обеспечивали его миссии широкое звучание. Иногда (всего несколько раз в жизни) он позволял себе открытые выступления перед большой аудиторией, но гораздо чаще делился своими прозрениями и переживаниями в узком кругу друзей.

О том, насколько глубоко миссионерское призвание было воспринято Соловьевым, свидетельствует тонкая грань между личными отношениями и этим призванием, которая запечатлена в его переписке. Трудно об этом говорить, но, возможно, неудачи в личной жизни, которые тяжело переживались философом, могли быть связаны с этой глубиной.

Давая характеристику языку, которым пользовался Соловьев в своей миссии, отметим две основные, на наш взгляд, его отличительные черты – его научную честность и *современность*. Что касается «литературности» соловьевского стиля, то по этому поводу ведутся споры и многим его язык представляется «тяжелым». Это уже дело вкуса, но вот открытость и честность, с которыми Соловьев старался излагать свои мысли, трудно оспаривать. Соловьев говорил на том языке, на каком рассчитывал быть как можно лучше понятым, при этом осознавая глубину «герменевтической» проблемы, тогда еще не сформулированной.

Пройдя школу современной европейской науки, Соловьев прекрасно усвоил добродетель научной честности. Если он комментировал или критиковал чью-либо мысль, то приводил ее целиком, не вырывая из контекста, но порой даже расширяя его – внося в нее ту глубину, которая автору данной мысли не была открыта, как отмечал о. Александр Мень. Его сочинения плотно снабжены цитатами и комментариями, которые приглашают читателя к диалогу. Осознавая большую ответственность и испытывая особое благоговение к печатному слову, Соловьев весьма тщательно проверял журнальные корректуры; всякий раз выражал перед читателями извинения, если, чаще не по его вине, та или иная мысль могла быть превратно понята.

В его языке, можно сказать, присутствует «евангельская парадоксальность», «таинственность»: он и открывает, обнажает некую реальность, но и, в то же время, целомудренно прикрывает ее. Соловьева критиковали с разных сторон: и за дерзость выражать невыразимое, и за излишнюю рациональность и «матери-

альность» языка. Наиболее серьезные обвинения в адрес Соловьева заключались в том, что он проявлял «духовное насилие», вторгаясь своими «силлогизмами» в область внутренней свободы*. Но если внимательно посмотреть, с каких нравственных позиций велась эта критика, то представляется излишним ее комментировать. А те «эпигоны поверхностного соловьевства» (термин Е. Рашковского), которых не без оснований подозревают в связи с появлением обновленческой идеологии 1920-х, к самому Соловьеву могли иметь такое же отношение, какое крестоносцы к христианству.

Как мы видели, миссия Соловьева глубоко причастна эпохе, культуре, в которой он жил. К стремлению как-то обособиться от мира как культуры и истории Соловьев относился крайне негативно и признавался в том, что от пути монашества сам отказался как от искушения. Это непосредственно выразилось в характере его миссионерского языка. Соловьев, сохраняя установку «оправдания веры отцов», практически полностью отказался от языка святоотеческой традиции, имевшего, в культурной ситуации второй половины XIX века уже сугубо «внутрицерковное употребление». Для Соловьева «современность» выражения христианского учения непосредственно связана с богочеловеческим характером «религии воплощения», поэтому его можно считать одним из первых русских миссионеров, принципиально перешагнувших «законнические границы» традиционного миссионерского языка церкви, перегруженного анахронизмами, затрудняющими реальную миссию.

ПРОБЛЕМНЫЕ ВОПРОСЫ В МИССИИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

Вопрос «о границах церкви» представляет, пожалуй, самую существенную проблему, когда мы говорим о миссии Владимира Соловьева. Если миссия связана с приведением людей к Богу и в Церковь, то можно задать вопрос: от имени какой церкви и куда приводил Соловьев тех, кому в его словах как-то приоткрывался «дух и смысл»?

Есть основания полагать, что сам Соловьев не решил до конца для себя этой проблемы. Все его творчество глубоко церковно в том смысле, что являет собой искренний, самоотверженный поиск и взыскание Церкви как имеющей в себе Воплощенного Христа. В разные периоды деятельности эта суть его эkkлезиологии не менялась, но внешние формы, которые он соотносил с Церковью, Соловьев мог менять без особого страха, чем нечаянно пугал своих современников (не только православных, но и католиков). В письме к Розанову в 1892 г. он писал: «Я так же далек от ограниченности латинской, как и от ограниченности византий-

* Таковой, во всяком случае, представляется нам приблизительно позиция Василия Розанова. Более тонко эту мысль о том, что Соловьев занимается «манিপуляциями» в духовной сфере, высказывал Лесков.

Работы
студентов
по кафедре
МКГ

• Миссия
и миссионеры

ской, или аугсбургской, или женеvской: исповедуемая мною религия Святого Духа шире и вместе с тем содержательнее всех отдельных религий: она не есть ни сумма, ни экстракт из них, как целый человек не есть ни сумма ни экстракт отдельных своих органов» [7, с. 57].

Такая «надконфессиональная» позиция могла быть связана и с тем, что приходская жизнь (Соловьев регулярно ходил на церковные службы) не занимала в его жизни сколько-нибудь важного места. Кажется, сам образ церкви как людей, собранных вокруг Христа, чаще мыслился им не в конкретных «церковно-социальных» формах некоторого «общезития», призванного явить Церковь, но в глобальных категориях – нация, народ, человечество. В этом можно увидеть трагедию не только Соловьева, но и целой эпохи церковной истории, когда «дух церковности» не находил возможности для адекватного «воплощения». Выражая протест против «имперского христианства», сам Соловьев во многих своих сочинениях утверждает парадигму «константиновского» периода с его сугубо внешним подходом к границам церкви.

Несмотря на это, именно вокруг имени Владимира Соловьева в начале XX века начинают создаваться религиозные собрания и кружки, которые для многих стали важнейшей ступенью на пути к церкви и церковному общению*. Это позволяет нам говорить о том, что миссия Соловьева – состоялась как миссия церковная. Представляется, что в будущем этот факт может найти общецерковное признание.

* Так, архим. Сергий (Савельев) отмечает, что его приход в Церковь был связан с именем философа, вспоминая о своем реферате «Национальный вопрос в сочинениях Вл. Соловьева» [8, с. 18], поскольку в самой этой теме специфически раскрываются многие «принципы общинности».

Подводя итоги, можно сказать, что центром миссии Владимира Соловьева является возвращение христианству его историко-культурного призвания, которое в веках было отнято языческим по происхождению дуализмом, принципиально выводящим действительность Христовой истины из культуры как всей «земной» жизни человека. Христианство, Евангелие входят у Соловьева (пусть не всегда, как многим кажется, удачно и верно) в плоть и кровь культуры – философии, науки, экономики и политики, социальных и межличностных отношений, художественного творчества.

Формально миссия Соловьева носила «внутренний» характер, поскольку была направлена на обращение русской, чаще только формально христианской, образованной светской аудитории. Многие из таких людей, искавшие «христианства в христианстве», которых не могло удовлетворить то, что предлагало «официальное синодальное православие», обрели себя по отношению к христианству благодаря Владимиру Соловьеву.

В XX веке исполнилось пророчество Соловьева о скором кризисе «ушедшего из мира (т. е. снявшего с себя ответственность за

мир) христианства». В этом же веке дали о себе знать плоды соловьевской миссии, в основе которой, как мы видели, лежит открытость миру и призыв к ответственности христианства за мир, бесконечно нуждающийся не в «благочестивой позе», отказе и созерцательном равнодушии, а в слове и деле евангельской любви. Убежденный в том,

*Что правоверие с безверием вспошло то же молоко,
И что с холодным лицемерием вещать анафемы легко...*

Соловьев бежит всякого осуждения и приговоров над миром и обращается к нему с миссией на его родном, близком языке, пытаясь выразить или, вернее, раскрыть в нем самом источник Вечности, который был когда-то открыт ему самому.

ЛИТЕРАТУРА

1. Соловьев С.М. Жизнь и творческая Эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977.
2. Бори П.Ч. Новое прочтение «Трех разговоров» и повести об антихристе Вл. Соловьева: Конфликт двух универсализмов // Вопросы философии. 1990. № 9. С. 27–36.
3. Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1983.
4. Соловьев В.С. Собрание сочинений: В 4 т. Фототипич. изд. Брюссель, 1970.
5. Аверинцев С. Онтология правды как внутренняя пружина мысли Владимира Соловьева // Аверинцев С. София-Логос: Словарь. Киев, 2001. С. 413–417.
6. Шмеман А., протопр. Дневники: 1973–1983. М., 2005.
7. Свидетельства и воспоминания // Соловьев В.С. Pro et contra. СПб., 2000. С. 79–556.
8. Сергей (Савельев), архим. Далекий путь. М., 1998.

ЗОЯ ДАШЕВСКАЯ

Парадигмы предложения в доникейский период и их значение для современной предогласительной практики православной церкви

Предложением взрослых (речь идет именно о взрослых как «нормальных» катехуменах) в настоящее время в практике, принятой в Преображенском содружестве малых православных братств, обозначают период, предвещающий первый этап оглашения. Содержание предложения подробно изложено в диссертации проф.-свящ. Георгия Кочеткова [7, с. 65] и его же статье «Воспитательная миссия...» [5, с. 9–15]. Определяющим в предложении является сделанный предлагаемым выбор, который может быть выражен в ответе на вопрос, считает ли человек себя верующим в единого Бога и Христа Его, что позволяет прочитать над ним молитву первого оглашения. Формы проведения предложения сочетают (обычно последовательно): личные беседы, миссионерско-просветительские встречи различных типов, миссионерские открытые встречи, цикл регулярных встреч в группах. В настоящее время практика предложения еще не устоялась, но наиболее опытные катехизаторы считают достаточным предогласительный период в 2–3 месяца.

Предогласительные встречи в группах посвящены обсуждению основных тем миссионерских открытых встреч, т. е. вопросов веры, жизни, призвания человека. Из Священного писания на предложении читаются и обсуждаются книги Премудрости и одно из синоптических евангелий. К предлагаемым не предъявляется строгих этических требований, участие в личной и церковной молитве не регламентируется. В современной практике предогласительные встречи имеют следующие особенности: большее внимание уделяется индивидуально каждому, превалирует личное общение, обсуждаются мотивы обращения и духовный путь пришедших. Катехизаторы отмечают принципиальное значение обратной связи с предлагаемыми; характерной особенностью встреч является диалогичность. В настоящее время в Содружестве используется форма тематического цикла бесед с элементами

практики «Альфа-курса», который частично или полностью перерабатывается и адаптируется катехизаторами с учетом православного контекста.

Указания на условные границы предоголасительного периода мы находим в Священном писании. К содержанию предоголасительной керигмы следует отнести призыв к покаянию и вере, т. е. к целостному изменению пути своей жизни и к обретению экзистенциальной основы для новой жизни, личностно обращенное призвание «не праведников, но грешников». Начатки веры во Христа могут еще не соединиться в этот период у предоголашаемых с полным осознанием глубины собственного выбора. Можно сказать, что семя веры, посеянное в человеке, за этот период дает первые всходы, и, услышав благую и радостную весть о Пути, Истине и Жизни, Полноте, Любви и Свободе, Спасении, Красоте и Творчестве, человек должен как бы «дозреть» до ответственного личностного вопроса «Что мне делать?», подтверждая сделанный выбор веры осознанным желанием креститься и продолжить свое воцерковление [7, с. 72].

Термин «предоголашение» в отношении к церковной практике доникейского периода можно употребить лишь достаточно условно. Более корректно непредвзято проанализировать источники, свидетельствующие о древней практике воцерковления, с целью поиска соответствия современного опыта традиционной церковной огласительной практике*.

ЛИТУРГИКО-КАНОНИЧЕСКИЕ ПАМЯТНИКИ

«Апостольское предание» *сцмч. Ипполита Римского* датируется началом III века (215 г.) и считается важнейшим источником сведений о литургической жизни и о состоянии церковной дисциплины Римской церкви этого времени. «Апостольское предание» свидетельствует о том, что огласительная практика Римской церкви четко фиксировала переход к первому оглашению; нормативный период оглашения в Римской церкви составлял три года. Глава 15 («О неопитах, приходящих к вере») содержит сведения о людях, которые впервые приводятся к «слушанию слова», т. е. определяются в разряд «слушающих»: «Они должны быть приведены вначале в присутствии учителей, прежде чем войдет весь народ, и пусть спросят их о причине, вследствие которой они обращаются к вере». Такой вопрос означает, что мотивы обращения к вере должны быть достаточно ясны самому кандидату; от поручителей также требуется свидетельство. На первое оглашение не принимается «имеющий демона». Тщательно исследуется и профессиональное занятие кандидата: если он имеет профессию из

3. Дашевская
• *Парадигмы предоголашения в доникейский период и их значение для современной предоголасительной практики православной церкви*

* Следует также учитывать, что содержание термина «предоголашение» у свт. Кирилла Иерусалимского отличается от современного его употребления: там он используется применительно к беседе с оглашаемыми перед переходом ко второму оглашению.

¹ Hipp. Trad. Ap. 15

списка запрещенных, то должен оставить ее, либо будет отвержен. «Блудница или человек любострастный... занимающийся делами, о которых непристойно говорить», отвергаются; «чародей» не допускается даже к собеседованию¹. Существенно, что испытание происходит не в присутствии всего народа – возможно, чтобы не подвергать опасности жизнь верных, так как среди кандидатов могут оказаться люди с разными намерениями.

«Апостольские постановления» – компилятивный текст, появление которого датируют либо концом III в., либо не позже конца IV в. Некоторое время эта книга входила в корпус Священного писания (85-е апостольское правило).

VII книга «Апостольских постановлений» открывается учением о двух путях, содержание которого обращено преимущественно к верным. В отношении огласительной практики порядок, указанный в «Апостольских постановлениях», соответствует порядку «Апостольского предания» Ипполита Римского.

В книге VII, гл. 39 сказано о наставлении «имеющему огласиться словом благочестия», что соответствует, видимо, первому оглашению. Содержание катехизиса начинается с изложения наставления «в ведении о Нерожденном, в познании о Сыне едиnorodном, в убеждении о Святом Духе». Катехумен должен в этот период «изучить порядок творения, пути промысла», «почему создан мир и почему человек поставлен господином мира»; познать спасительные Божьи дела: «пусть узнает также, как промысляющий Бог не отвратился от рода человеческого, но в различные времена призывал его от заблуждения и суетности к познанию истины, приводя его от рабства и нечестия к свободе и благочестию, от неправедности к праведности, от смерти вечной к жизни вечной». Учение относится и к личности человека: «пусть изучит природу свою – какова она». Далее на катехумена возлагается рука, совершается молитва, после которой оглашаемому должно быть предложено «учение о вочеловечении Господа и о Его страдании, Воскресении Его из мертвых и Вознесении»². Содержание огласительного катехизиса, учитывая его длительность, а также и то, что молитва читалась не сразу, видимо, предполагает постепенность и последовательность научения. Можно предположить, что элементы предогласительного научения вошли в период первого оглашения, так как молитва с возложением руки содержит прошения, в целом соответствующие молитве первого оглашения над взрослым [8, с. 16].

² Const. Ap. VII. 39

Представляет интерес литургическая практика, изложенная в VIII книге «Апостольских постановлений». Перед тем как в собрании совершают молитву оглашаемые, из собрания удаляются «послушающие» и «неверные». После молитвы над оглашаемыми и их отпуском совершается молитва над одержимыми от духов,

просвещаемыми и кающимися. Тогда в разряд «неверных» и «послушающих» попадают люди, по статусу соответствующие пред-оглашаемым, которые уже допущены в собрание, но молитва над ними не совершается; также не молятся и они сами, т. е. голоса в церковном собрании не имеют и должны быть вовремя удалены¹. VIII книга «Апостольских постановлений», как и «Апостольское предание» Ипполита Римского, содержит правила о приеме на оглашение и сведения о запрещенных профессиях. Приходящие называются «впервые приходящими к тайне благочестия», устанавливается общий срок оглашения – три года, но, так же как и в «Апостольском предании», отмечается, что «ценится не время, а поведение», т. е. огласительный период может быть сокращен в зависимости от результатов.

¹ Const. Ap. VIII. 5-6

Приходящие к «тайне благочестия» уже, видимо, должны были принять решение и избрать некоторый путь, поэтому они могут вместить пусть начальные, но «тайны». Представляется, что в практике древней церкви граница между личным миссионерско-апологетическим свидетельством и приведением к «тайне благочестия» была обозначена более четко, что может объясняться требованиями церковной дисциплины и возникающей для церкви опасностью в периоды гонений.

Рассмотренные литургико-канонические памятники дают представление о существовавшей в древней церкви практике, которую можно условно соотносить с современным предоголасительным опытом. Существенным представляется следующее.

Памятники не фиксируют стадию миссии и свидетельства, но определенным образом отражают более строгую доникейскую (римскую) практику собеседования (испытания) при приеме на первое оглашение в статус «слушающих». Подвергалась испытанию даже не вера, а жизнь приходящих, их «дела и занятия», так как по делам, т. е. по плодам «познается дерево». Желающий войти в христианское общество должен был вести определенный образ жизни уже к началу первого оглашения, в противном случае кандидат на оглашение не принимался. Представляется, что в настоящее время вряд ли возможно ввести такие строгие требования, так как трудно ожидать от нашего современника, только определившего для себя направление пути, подобной решимости. Следует отметить и значение, которое придавалось ответственности за приводимых, возложенной на поручителей.

АПОЛОГЕТЫ

Среди апологетических сочинений в данной работе будут привлечены «Октавий» Марка Минуция Феликса, «Послание к Диогнету» и некоторые подходы, изложенные в творениях Иустина

Работы
студентов
по кафедре
МКГ
• На пути
к воцерков-
лению

Философа. Эти христианские тексты характеризуются прежде всего диалогичностью, что является неотъемлемым качеством христианского миссионерско-апологетического свидетельства и потому соответствуют предоголасительной проповеди.

Диалог «Октавий» можно считать образцом такого подхода. Вначале участник диалога, язычник Цецилий, высказывает свое мнение относительно христианства и христиан, не стесняясь в выражениях. Христиане выглядят жалкими и нечестивыми; «немыми в обществе», но связанными между собой тайными узами; развратниками, скрывающими предмет своего почитания; предвещающими миру скорый конец, распространяющими нелепые басни; сам христианский Бог «слаб и несправедлив». «Несчастные, вы и здесь не живете, и там не воскреснете», – говорит он. Октавий отвечает блестящей проповедью, основное содержание которой – возвешение Бога истинного и обличение почитания языческих богов; суть христианского свидетельства – даже не в слове, а в образе жизни христиан. «... Число наше со дня на день возрастает... прекрасный образ жизни заставляет каждого быть ему верным навсегда и привлекает посторонних»¹; «... мы представляем мудрость не во внешнем виде, а в душе нашей, мы не говорим возвышенно, но живем так»². Октавий сообщает о жизни христиан и об их взаимоотношениях любви друг со другом и с Богом: «нам кажется, что нас много, но для Бога нас слишком немного... для Бога весь этот мир есть один дом»³. Такое свидетельство может быть созвучно современному человеку, который ощущает себя одиноким, по выражению М. Хайдеггера, «заброшенным» в этот мир. Октавий свидетельствует об онтологической, даже экзистенциальной свободе каждого человека: «что бы ни делала судьба, у человека душа свободна... в нем судится его действие, а не внешнее положение». У христианина один Господин – Бог, Которому он принадлежит, поэтому, даже осужденный на смерть, он – торжествующий победитель⁴.

Миссионерско-апологетическое свидетельство Октавия достигло цели – Цецилий обратился и «радовался, что уверовал»⁵. Характерно, что обретение веры, которое является целью современного предоголашения, сопровождается подлинной радостью, переживанием духовного подъема, что свидетельствует о действительности призывающей благодати. Цецилий говорит, что благодаря Октавию одержал победу над заблуждением, исповедует Провидение, покоряется Богу и признает чистоту религиозного общества, в которое теперь желает вступить и сам⁶.

Таким образом, миссионерско-апологетическая проповедь содержит не только призыв к освобождению от заблуждений, обретению веры в Бога истинного, но и свидетельство о церкви «изнутри», которое делает ее привлекательной, о силе Христовой веры,

¹ Min. Fel. Octavius. 31

² Octavius. 38

³ Octavius. 33

⁴ Octavius. 37

⁵ Octavius. 41

⁶ Octavius. 40

освобождающей от страха смерти, о свободе личности («души») и, тем самым, об ответственности человека за свой путь.

«Послание к Диогнету» является ответом на вопрошание «ищущего» человека, который «загорелся стремлением узнать о богопочитании христиан» и расспрашивает «весьма усердно», проявляя личную заинтересованность к вере и жизни христиан. Миссионерско-апологетическое свидетельство послания имеет четкую структуру. Проповедь содержит обличение ложных богов, слово о Боге-Творце, о домостроительстве спасения, о Сыне Божьем, о христианской жизни, пути веры. В тексте присутствует тема счастья, понятого как преизливающаяся любовь и жертва. Послание завершается утверждением о единстве познания и жизни: «нет ни жизни без познания, ни твердого познания без истинной жизни»; «кто со страхом принял познание и взыскует жизни, тот произрастает в надежде, ожидая плода»¹.

Текст послания свидетельствует, что христианину не стыдно говорить о жизни церкви как о наилучшем из путей жизни человека. Проявляя ответственность за себя (при этом не «каждый за себя»), за свой путь, за жизнь общества, христиане имеют внутреннюю силу, чтобы противостоять греху и злу мира сего; они – победители, даже будучи умерщвляемы. Их связывают узы любви, что не может не привлекать людей; братская любовь христиан противостоит отчуждению и разобщению, царящему в мире.

Таким образом, в парадигме «Послания к Диогнету» вера и жизнь неразделимы. Посеянное слово должно постепенно вызревать в человеке; а сам он уподобляется дереву, которое должно в положенные сроки дать добрый плод. Такой подход напоминает общий контур приглашения, так как слово вызревает в человеке не сразу и окончательное решение об изменении пути не принимается быстро, хотя вопрошающий явно желает обрести новое твердое основание своей жизни. Автор не призывает собеседника к покаянию, но говорит «возлюби Того, Кто прежде возлюбил тебя». Проповедь Божьей любви, спасения, оправдания и искупления несомненно можно отнести к характерным чертам предогласительной керигмы; автор при этом не умалчивает о пути христианина в этом мире как о крестоношении, которое и есть «подлинный путь на Небо»².

Св. Иустин Философ дает весьма краткое указание на процесс научения, возможно, в своей школе в Риме: «те, кто убеждены и верят в истинность нашего учения и выразят свое согласие жить в соответствии с ним, принимают крещение»³.

В диалоге с Трифоном («Разговор св. Иустина с Трифоном чуделем») св. Иустин рассказывает о собственном обращении, к которому его подвиг древний старец. Используя метод сократического диалога (майевтики), этот почтенный человек возжег в Иустине

3. Дашевская
• Парадигмы
предоглаше-
ния в доникей-
ский период
и их значение
для современ-
ной предогла-
сительной
практики
православной
церкви

¹ Diogn. 12

² Diogn. 10

³ Iust. Martyr.
I Apol. 61

¹ Iust. Martyr. Dial. 8

² Dial. 8

огонь Христовой веры. Именно ее Иустин называл «философией, которая одна тверда и полезна»¹. Своим спутникам Иустин сообщает: «если сколько-нибудь заботишься о самом себе и желаешь своего спасения и уповаешь на Бога, ты теперь удобно можешь, если не чуждаешься труда, познать Христа Божия и, сделавшись совершенным учеником, достигнуть блаженства»². В нескольких фразах св. Иустин излагает последовательное научение, которое включает отрезок пути, соответствующий предлогу. Изменение жизни апологет преподносит как «заботу о себе», а конечную цель обозначает как блаженство, счастье, что созвучно умонастроениям и современного нам человека.

Завершая краткий обзор примеров миссионерско-апологетического свидетельства, можно сделать следующие выводы. Наиболее характерной чертой условно обозначаемого периода предлогу можно назвать диалогичность. Свидетельство чаще выражено как личная миссия и обращено к внутренней жизни человека, обретению им твердых оснований; оно является целостным призывом к познанию живого Бога и посланного Им Сына, живого Слова, к очищению сердца и изменению всей жизни. Свидетельство может быть ответом на вопрошание со стороны «ищущего», но может и не быть таковым. Полноценное свидетельство открывает нечто и о внутренней жизни церкви.

Очевидно, что предгласительная проповедь в доникейский период связана с отказом от служения идолам и обращением к истинному Богу, но ее необходимо адаптировать, учитывая особенности жизни современного человека. «Ложные боги», идолы сейчас из «внешних» стали «внутренними»: это успех, достаток, престиж (не только свой, но и детей), семья, работа. Современный человек, как Рахиль, порой стремится сохранить прежние идолы и после обращения, не имея сил отказаться от них сразу и положить к ногам Христа.

ЦЕРКОВНЫЕ УЧИТЕЛЯ

В качестве примера предгласительной керигмы уместно обратиться к опыту Александрийской огласительной школы и ее великих учителей – Климента и Оригена.

Александрия представляла собой многонациональный поликультурный центр, известный как техническими достижениями, так и развитостью философской и религиозной мысли. Это ставило задачу выразить христианское учение на соответствующем языке, вписав его в круг позднеантичных религиозных и общекультурных представлений и не утратив при этом его новизны.

Произведения *Климента Александрийского* адресованы как неверующим, так и тем, кто нуждается в углублении своей веры

и в соответствующем наставлении. В них прослеживается попытка последовательного научения основам христианской веры и жизни от начал христианской веры до изъяснения Божьих тайн.

«Увещевание к язычникам» представляет собой текст, составленный по законам античной риторики. Он обращен к неверующим и предполагает привести слушающих к разумной вере в истинного Бога, что соответствует задачам предложения. Состояние, в котором пребывает язычник, – «незнание» – подобно камню¹, но слово Божие отверзает очи слепым, побеждает смерть, призывает к примирению с Отцом². Климент обличает поклонение ложным богам, но прежде показывает достоинство и призвание человека во Христе³. Идолы человека запрятаны глубоко у него в запятнанной душе, как дóма в мешке, и подобны неверным гилям⁴, ибо только Бог – подлинное мерило всего. Божественные Писания поднимают «удушаемого пороком человека, направляя его от губельного заблуждения к верному спасению»⁵. Не следует унывать, так как «дорогое спасение можно выкупить» за любовь и живую веру – этой платы «Богу достаточно». Так человек становится учеником Господа, а Господь – Его верным Учителем⁶.

Климент призывает читателя «к спасению, к возрождению»⁷; задается вопросом, почему люди стремятся к самоуничтожению, саморазрушению, когда Бог дает подлинную жизнь⁸, и очень эмоционально и настойчиво увещевает «не превращаться в рабов и не уподобляться свиньям»⁹. Человеку уготовано наследие, сокровище спасения, которое Бог дает даром: «истина не разменивается, ею не торгуют»¹⁰. Вера, присущая человеку, – «врожденная»¹¹, она выступает как надежный свидетель, который «выбирает лучшее»¹². Александрийский учитель делится размышлением по поводу общей бездуховности: «Мне кажется, жизнь стала полной безумия – с такой готовностью она посвящается материи»¹³, но есть Путь на небеса – это Сам Господь¹⁴, поэтому человек несет ответственность за услышанное слово и «уже не имеет извинения за неправый путь по сравнению с тем, кто еще пребывает в неведении»¹⁵.

Климент призывает протрезветь, как бы пробудиться от тяжелого сна, который ведет к гибели¹⁶. Необразованность, бедность, неизвестность, нищета не являются препятствиями на пути познания¹⁷. Цель и желание учителя – спасение слушающих через Логос, Который «соорудил в людях храм, чтобы водворить в них Бога»¹⁸, и через Него же человек становится «другом Богу», как лучшее из Его сокровищ, и у них с Богом, как у друзей, все становится общим¹⁹.

Вера человека, с которой все начинается, есть акт свободного выбора²⁰. Именно выбор, сделанный свободно, является твердым

¹ Clem. Alex.

Protrept. 4. 1

² Protrept. 6. 1

³ Protrept. 69. 3

⁴ Protrept. 69. 3

⁵ Protrept. 77. 1

⁶ Protrept. 86. 1-2

⁷ Protrept. 86. 2

⁸ Protrept. 95. 1

⁹ Protrept. 92. 4

¹⁰ Protrept. 94. 2

¹¹ Protrept. 95. 3

¹² Protrept. 95. 3

¹³ Protrept. 99. 1

¹⁴ Protrept. 100. 1

¹⁵ Protrept. 100. 1

¹⁶ Protrept. 103. 2

¹⁷ Protrept. 105. 2

¹⁸ Protrept. 117. 4

¹⁹ Protrept. 122. 4

²⁰ Clem. Alex. Strom. II. 3. 9. (1)

- ¹ Clem. Alex. Strom. II. 9. 3 основанием, импульсом, толкающим к знанию¹. Божественный Логос открыто призывает всех к Себе, не насилуя человеческую свободу², хотя для человека принять верное решение – дело нелегкое³. Страх Божий ведет к покаянию и надежде, а последняя, «как бы за руку», ведет к любви⁴. Любовь же есть общность жизни, т. е. дружба; внутренний, духовный человек проявится в братском расположении и дружелюбии к причастникам того же духа; он обретает силы противостоять злу⁵.

Александрийский учитель не жалел времени для многократного повторения одних и тех же истин. Священное писание Климент использует постоянно, оно «встроено» в текст как фон всех рассуждений. Он цитирует – по памяти! – книги Премудрости, Новый завет (евангелия и послания), больших и малых пророков, книги Закона, приучая слушателей к духу и смыслу Писания. Не имея возможности дать книгу каждому ученику, катехизатор не только преподает и изъясняет слово Божие, но выступает как живой носитель Писания и традиции. Следует отметить, что такое отношение к Священному писанию можно часто встретить у церковных авторов рассматриваемого исторического периода.

Таким образом, периоду предложения, границы которого у Климента не определены четко, соответствует время, которое он характеризует как «начало спасительных перемен и обновлений», что знаменует «переход от язычества к вере». Следующий этап – переход от веры к гносису, что должно привести к Любви и соединить любящего с Любимым, познающего с Познаваемым. Тот, кто «достиг этого состояния в земной жизни», имеет ангельское достоинство. А кто достиг «предельно возможного для живущих во плоти совершенства (надо полагать, приняли святое крещение. – З.Д.), переходя к лучшему, устремляются через святую седмицу в Отчий двор, поистине Господне жилище, и становятся там светом пребывающим и вечным, полностью во всем неизменным»⁶.

У Климента отсутствуют указания на литургическую часть периода оглашения, на необходимое собеседование, участие катехуменов (и прекатехуменов) в богослужении; он не упоминает о требованиях, аналогичных тем, что предъявлялись при приеме на первое оглашение в Римской церкви. Содержание проповедительной керигмы не включает библейского призыва к покаянию и изменению пути жизни как цепи волевых действий, поступков. Перемена в человеке у Климента относится прежде всего к его разуму, что характерно для эллинистического мировоззрения: «Все, совершаемое знающим человеком, является правым делом; все, что делается без должного знания, выходит дурным и жалким»⁷. Литература «двух путей», которая относится к

⁶ Strom. VII. 10. 47. 4-5

⁷ Strom. VII. 10. 59. 5

иудейской и христианской, условно «библейской» традиции научения, присутствует только как фон, состоящий из цитат книг Премудрости.

Концепция и методы воцерковления, характерные для *Оригена*, также представляют значительный интерес.

В трактате «*Против Цельса*» Ориген описывает весь процесс катехизации: «В тех людях, которые желают к нам придти, мы в самом начале стараемся пробудить презрение к идолам и всевозможным изображениям; мы внушаем им более не оказывать тварям то почитание, которое приличествует Богу, мы направляем их мысли к высшей цели и приводим их к творцу вселенной; затем мы указываем, что обетованный (Мессия) явился, – и все это на основании пророчеств, которые Его возвещают и говорят о Нем, а также на основании евангелий и изречений апостольских, передаваемых тщательно теми мужами, которые способны к более глубокому их пониманию»¹.

Ориген раскрывает содержание предоголасительного этапа: «Христиане прежде всего стараются, насколько возможно, проникнуть в самую душу желающих вступить в ряды их учеников: они сначала наедине подвергают их предварительному испытанию и только после того, как слушатели – еще до своего вступления в общину – обнаружат свою искреннюю готовность к жизни честной, их, наконец, принимают сюда, подвергая при этом еще особому испытанию»². Он выделяет особую группу начинающих и только что допущенных, не успевших еще принять символа очищения; из них «на второй же (высшей) ступени поставляются те, которые по мере своих сил уже доказали свое твердое намерение желать только того, что сообразно с требованиями христианской жизни. При них поставлены еще особые лица, на обязанности которых лежит следить за жизнью и нравами входящих в общину. Эти лица препятствуют вступить в общину таким людям, которые запятнали себя дурными деяниями и продолжают проводить порочную жизнь, но с радостью приемлют людей иного направления, которых и подготавливают постепенно, чтобы привести к еще большему совершенству. В отношении к упорным грешникам, а особенно в отношении к предающимся распутству вообще существует у христиан такой обычай, чтобы лишать таких людей доступа в общину»³.

Судя по описанию, ответственность за приходящих лежит на членах общины, поручителях, которые до того, как приведут своих подопечных, «стараясь проникнуть в самую душу желающих вступить в ряды учеников» – это, видимо, соответствует этапу личной миссии. Поручители должны испытать их и уже после того им предстоит испытание при приеме в группу «начинающих и только что допущенных». Этот период (длительность его не обоз-

З. Дашевская
• *Парадигмы предоголашения в доникейский период и их значение для современной предоголасительной практики православной церкви*

¹ Orig. Contra Cels. III. 15

² Contra Cels. III. 54

³ Contra Cels. III. 51

начена) соответствует нашему периоду первого оглашения, поскольку туда принимались люди, которые выразили определенно свое желание «войти в общину», т. е. креститься, и имеют свидетельство от поручителей.

Одним из существенных моментов предогласительной керигмы является свидетельство о христианской жизни как о блаженстве, счастье, дружестве с Богом¹. «Мы убеждаем людей исправиться, и вообще всех несчастных мы убеждаем, чтобы они созидали себе счастье или стремились к блаженству»². «Мы призываем всех людей (в том числе нечестивых, грешных) к исцелению, к покаянию и исправлению души»³. «Наше учение всем приходящим обещает исцеление, оно делает всех достойными Бога»⁴. Тема исцеления, понятого пусть в самом прикладном смысле, оказалась в настоящее время весьма актуальной.

Ориген обращает внимание на общий культурный и образовательный уровень слушателей и заинтересован в его повышении: «Возвышенные и прекрасные истины нашего учения мы сможем возвещать в публичных речах, если будем иметь перед собой образованных слушателей»⁵. В ответ на обвинение, что христиане привлекают к себе всякий сброд, Ориген отвечает: «Пусть приходит к нам и образованный, и мудрый, и разумный, если только они желают; мы отнюдь не отвергаем и неученого, и неразумного, и необразованного, и ребенка». В христианское общество входят люди «со слабыми умственными способностями», но и их Ориген старается по возможности привести в лучшее состояние⁶. Христианское учение обращено ко всем социальным группам, в том числе к рабам и детям⁷.

Таким образом, в предогласительную керигму Оригена входит призыв к отказу от идолослужения, к почитанию единого истинного Бога-Творца, что предполагает обращение ко Христу, покаяние и изменение жизни, исправление души. Никакого «образовательного ценза» для начального этапа не существует. Испытание при приеме на первое оглашение свидетельствует о сделанном выборе, который должен проявиться в изменении жизни человека и получить подтверждение поручителей. Огласительному периоду предшествует повышение культурного и образовательного уровня слушателей, что есть само по себе еще «словесное молоко» – этот вид деятельности по своему характеру очень напоминает миссионерские экскурсии в музеи и на концерты, различные встречи культурно-просветительного характера.

В итоге краткого обзора парадигм предогласительной практики в доникейский период выделим несколько узловых моментов, которые имеют значение для современной практики при проведении предоглашения.

Содержание предогласительной керигмы включает в себя проповедь единого живого Бога Творца, действующего в жизни каждого человека, с Которым возможна не только встреча через веру, но даже дружба, что важно для современного человека, который не имеет подлинного общения и знает лишь контакты. В ней звучит призыв к человеку отнестись к своей жизни всерьез, увидеть ее как путь и увидеть Христа как Путь – возрождения, спасения и творчества. Апологеты и церковные учителя говорят о Христе как о Логосе; современный «ищущий» человек скорее воспримет слово о Христе как о Смысле и Надежде, в контексте Давидова завета.

Начало пути определяет встреча с живым Богом и Учителем – Христом. Эта встреча не состоится, если сердце человека принадлежит иным богам и иным учителям. Предоглашение должно человека вдохновить и поддержать, открыть ему возможность обрести не только подлинную веру, но и новую жизнь, новое общение – всему этому мы нашли множество примеров в рассмотренной литературе. Поэтому таким существенным представляется внутреннее свидетельство о церкви, которое выражено в том числе и в дружестве. В настоящее время в задачу предоглашения входит общая «реставрация» человека, самой его способности «прийти в себя», поэтому так важно показать человеку высоту его призвания, о чем свидетельствует доникейская огласительная практика.

Срок, который указывают литургико-канонические памятники для периода первого оглашения, охватывает три года; видимо, предогласительный период входит в них. В доникейскую эпоху, когда культура греческого полиса была очень развита, люди были готовы уделить время поиску истины, о чем свидетельствуют такие продолжительные диалоги. Современная ситуация не позволяет так использовать время; предоглашение должно пройти значительно быстрее и интенсивнее. Время предоглашения – это время питания «молоком», к чему можно отнести различные формы культурно-просветительной деятельности; важно не упустить из виду цель – все это должно послужить возрождению человеческой личности, а не насыщению «полезной информацией», т. е. не должно стимулировать в человеке потребительство.

Требования к приходящим на первое оглашение свидетельствуют, что в предшествующий этому период человек уже сделал выбор – и не только веры. Рассматривается вся жизнь, т. е. его дела и поведение. В настоящее время вряд ли можно отнестись к приходящим на первое оглашение с такой мерой строгости, но связать у человека понятия веры и жизни (а лучше – веру и жизнь) за время предоглашения необходимо.

Священное писание должно войти в жизнь человека не просто как нужная книга, а как дух и смысл. Поэтому так ценна практи-

З. Дашевская
• *Парадигмы предоглашения в доникейский период и их значение для современной предогласительной практики православной церкви*

Работы студентов по кафедре МКГ
• *На пути к воцерковлению*

ка использования Писания в трудах Климента и Оригена – они цитируют его просто, «как дыхание».

Богослужение в период приглашения присутствует, как и чтение Писания, только как фон, но и оно не должно быть чем-то отдельным, «придатком» к жизни. Традиционный взгляд на богослужение как на миссионерское дело, которое само должно свидетельствовать своей красотой и благолепием [II, с. 255, 280], безнадежно устарел, от него необходимо отказаться как от осколка «константиновского» периода. В общественное богослужение приглашаемых стоит вводить прежде всего как в собрание, учитывая, что люди могут обращать внимание совсем не на то, что мы привыкли показывать. Современного человека интересует прежде всего человек, личность и межличностные отношения, а не внешние формы и даже действия.

Итак, сочетание горячего свидетельства, разумной требовательности и «александрийской» учительности сохраняют свое непреходящее значение для современной церковной приглашающей практики.

ИСТОЧНИКИ

- Апостольское предание сщмч. Ипполита Римского // Отцы и учителя церкви III в.: Антология: В 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 243–260. (Hipp. Trad. Ap.)
- Дидахи // Писания мужей апостольских. Рига, 1994. С. 17–38.
- Иустин, философ и мученик. Апология I. Апология II // Ранние отцы церкви: Антология. Брюссель, 1988. С. 271–361. (Iust. Martyr. I Apol.)
- Иустин, философ и мученик. Разговор св. Иустина с Трифоном иудеем // Св. Иустин, философ и мученик. Творения. М., 1995. С. 132–358. (Iust. Martyr. Dial.)
- Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения приглашающие и таинственные. М., 1991. (Cyr. Hieros. Catech.)
- Климент Александрийский. Педагог / Пер. Н.Н. Корсунского, свящ. Г. Чистякова. М., 1996.
- Климент Александрийский. Строматы. Кн. 1–7 / Пер. с древнегреч., предисл., коммент. Е.В. Афонасина. СПб., 2003. (Clem. Alex. Strom.)
- Климент Александрийский. Увещевание к язычникам / Пер. с древнегреч., предисл., коммент. А.Ю. Братухина. СПб., 1998. (Clem. Alex. Protrept.)
- Марк Минуций Феликс. Октавий // Ранние отцы церкви: Антология. Брюссель, 1988. С. 545–590. (Min. Fel. Octavius)
- Ориген. Против Цельса: Апология христианства / Пер. с греч. Л. Писарева. М., 1996. (Orig. Contra Cels.)
- Послание к Диогниту // Раннехристианские апологеты II–IV вв. М., 2000. С. 122–132. (Diogn.)
- Постановления святых апостолов чрез св. Климента, епископа Римского преданные / Пер. с древнегреч. свящ. И. Новгородова. СПб., 2002. (Const. Ap.)

Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. Апологетик. К Скапуле / Пер. и вступ. статья. А.Ю. Братухина. СПб., 2005.

Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. О крещении. Избранные сочинения / Под ред. А.А. Столярова. М., 1994.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бош Д. Преобразования миссионерства: Сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности. СПб., 1997. (Библейская кафедра).
2. Гаврилюк П.Л. История катехизации в древней церкви. М., 2001.
3. Гамбл Н. Альфа: Вопросы жизни. Б. м., 2004.
4. Зайденберг С.И. Духовные основания для деления катехизации на этапы в Четвероевангелии // Православная община. 2000. № 5 (59). С. 25–54.
5. Кочетков Г., священник. Воспитательная миссия: Заметка в связи с подготовкой Миссионерской концепции РПЦ // Свет Христов просвещает всех: Альманах СФИ. Вып. 1. М., 2007. С. 9–15.
6. Кочетков Г., священник. Проблемы проповеди Евангелия и контекст современной церковной жизни в России. М., 2006.
7. Кочетков Г., священник. 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., 1998.
8. Православное богослужение: Русифицированные тексты чинов крещения, миропомазания и подготовка к ним. Вып. 2. 2-е изд, испр. М., 2004.
9. Сидоров А.И. Жизненный путь Оригена // Патристика: Новые переводы, статьи. Нижний Новгород, 2001. С. 290–332.
10. Сониная С. Предложение: основные задачи и формы проведения // Свет Христов просвещает всех: Альманах СФИ. Вып. 1. М., 2007. С. 96–113.
11. Стамбулис И. Православное богословие миссии сегодня. М., 2002.

Предоглашение в древней церкви и в теории и практике Преображенского содружества малых православных братств

В Преображенском содружестве малых православных братств (далее – СМБ, Преображенское братство) за 35 лет миссионерско-огласительной практики накоплен значительный опыт целостного и последовательного воцерковления (катехизации) взрослых и детей разных возрастов. Система оглашения, опирающаяся на святоотеческую традицию и современный практический опыт, детально описана в магистерской диссертации и других работах свящ. Георгия Кочеткова – основателя Содружества, старейшего и самого опытного катехизатора в нем. За эти годы в православную церковь сознательными и ответственными ее членами вошли тысячи людей в Москве, многих городах России и ближнего зарубежья. Исторический контекст миссионерской и огласительной деятельности Преображенского братства в эти десятилетия характеризуется активными и масштабными социокультурными переменами в России и во всей Восточной Европе. Отец Георгий начал проповедовать в пору, когда власти бывшего СССР преследовали подобную деятельность; продолжил в конце 80-х – начале 90-х, когда на волне освобождения от коммунистической идеологии и при большом авансе доверия к церкви сотни тысяч и даже миллионы людей обратили к ней свои духовные поиски; продолжает ее сегодня, когда интерес к православию, характерный для начала и середины 90-х годов, охладел, а доверие к церкви сильно оскудело. Состав людей, интересующихся христианством и приходящих на оглашение, также изменился; меняются и некоторые подходы к процессу катехизации, но основные принципы огласительной системы, а значит, и этапы духовного пути оглашаемого остались за эти годы неизменными. Могут меняться акценты, развиваться объем и содержание отдельных этапов (например, период таинствоводства два года назад расширился с одной недели в пределах Светлой седмицы до двух месяцев и стал практически сопоставимым с этапом просвещения). Сейчас назрела необходимость уделить особое внимание миссии и предоглашению, т. е. тому, что предшествует началу собственно оглашения – периоду, когда человек делает сознательный выбор в пользу христианской веры и жизни.

Это связано с тем, что сейчас более актуальным стал вопрос не столько наличия самой веры, сколько соответствия, единства христианской веры и жизни. Само по себе словесное исповедание людьми Бога и Христа чаще всего не ведет за собой изменения их жизни. Поэтому христианам следует проповедовать не только и не столько словом, сколько делом, лучшей, чем в мире сем, жизнью, показывать плоды православной веры, чтобы, как при жизни Самого Христа, можно было сказать сомневающимся: «Иди и посмотри»¹. Проповедующим необходимо заботиться не только о том, что и как сказать, но и о том, как слово о Боге, о Христе будет воспринято. Важно заботиться о качестве христианской миссии, чтобы «сети» не только были заброшены, но и приносили улов.

Существенным фактором в усилении внимания к приглашению является также изменившийся контингент интересующихся христианством, т. е. подходящих к стенам Церкви людей. В отличие от ситуации начала и середины 90-х годов, сейчас приходящие более пассивны в своих духовных поисках, их духовные интересы менее выражены, сами они настроены более индивидуалистично, заинтересованы часто в решении лишь своих частных (как правило, семейных, рабочих и т. п.) проблем. К таким людям нужно больше личного внимания, т. е. необходим более выраженный индивидуальный подход. Катехизатору требуется больше духовных и душевных усилий для вдохновения ищущих, для помощи им в выборе христианского пути. Кроме того, если раньше люди приходили в значительной части уже ориентированными на оглашение, то сейчас приходится тратить больше сил, чтобы собирать их как народ Божий, являясь в прямом смысле слова «ловцами человеков». Поэтому в настоящее время встала задача углубления и развития приглашающей части воцерковления. Фактически речь идет о развитии миссионерского служения, о необходимости более открытого, более вдохновенного свидетельства «внешним» со стороны всего церковного народа.

Кроме того, за те же прошедшие десятилетия и жизнь нашего Содружества стала более целостной, более церковной, а церковная среда стала более зрелой. Это значит, что мы можем показывать оглашаемым пример более совершенной жизни. Поэтому если раньше на первом этапе оглашения допускалось присутствие людей, неуверенных в своем выборе и даже неверующих (иногда вплоть до второго этапа), то теперь следует более полно воплощать древний огласительный принцип: допускать к оглашению только людей верующих, выразивших свободное, но определенное желание стать христианами и по вере, и по жизни.

Итак, что такое приглашение? Какова его парадигма, выраженная в опыте Преображенского содружества? О содержании приглашения свящ. Георгий Кочетков писал так:

Д. Гасак

• Приглашение в древней церкви и в теории и практике СМБ

¹ Ин 1:46

Основным содержанием процесса приглашения является постоянный призыв человеческой совести к вере в единого Бога и во Христа Его, а значит – к Покаянию, Обращению, Возрождению и Обновлению всего человека, к единению Его с Богом и Его Народом в Любви и Свободе Духа. Главное дело миссионера в его служении – воззвешение людям в историческом времени крестной Церкви и призыв к Покаянию через осознание себя и мира в его бедственном положении в силу противоречия между предчувствием своего высокого призвания в прекраснейшем мире и реальностью господства зла в нем и себе [1, с. 65].

Как уже было сказано, согласно церковной традиции, на оглашение могут приходить люди уже верующие и изъявившие желание стать христианами и креститься (что не означает, что они предварительно уже должны решить все свои проблемы). Приглашение, таким образом, находится как бы между миссией и собственно оглашением. Условно к периоду миссии можно отнести жизнь человека, переходящего от состояния равнодушия или отвержения христианства к появлению интереса к нему. Приглашение, соответственно, займет время от появления такого интереса до уверования этого человека во Христа. Миссионеру по многим причинам не приходится рассчитывать на то, что его будут слушать заинтересованно и сколько-нибудь продолжительное время. Время для миссии, как правило, очень ограничено, а значит, слово проповедника должно быть по возможности кратким, ясным, точным. На приглашении, в отличие от миссии, временные возможности более широкие, но есть и свои опасности: например, предоставить этому периоду, как времени духовного поиска, преодоления сомнений и т. п., продолжаться неопределенно долго. Тем более, что решительность, особенно в духовной сфере, у наших соотечественников в большом дефиците.

В процессе приглашения, согласно складывающейся в СМБ практике, также можно выделить две части. Первая часть – период от появления интереса к христианству до открытых встреч включительно. Это время разговоров не столько непосредственно о христианстве, сколько связанных с христианством – например, о памятниках христианской культуры и искусства*. В настоящее время, как показывает опыт, особенно плодотворны встречи культурно-просветительского характера. Это могут быть экскурсии в художественные музеи и на выставки, поездки к различным памятникам христианской культуры (монастыри, храмы и т. п.). При этом важно уделять внимание не столько истории их как предметов искусства, сколько их внутреннему содержанию. В то же время, нужно раскрывать не сакраментальное или догматическое значение икон, но их художественное значение, показывать христианские корни нашей культуры, как и то, что хрис-

* Вопрос предогласительного значения христианской культуры требует особого церковного исследования.

тианская культура – высшее культурное достижение человечества. Также целям приглашения могут послужить концерты классической музыки и просто хорошей песни (такие, как выступления Е.А. Камбуровой), поэтические вечера, литературные встречи, театр, кино.

Конечно, не всё в культуре может способствовать пробуждению интереса к христианству. Поэтому за миссионерами и катехизаторами остается забота о выборе вещей, которые имеют христианское содержание. Также важное значение имеют личные беседы ищущих с будущими поручителями и с другими христианами. Этот период может заканчиваться миссионерскими открытыми встречами, посвященными собственно христианству, Богу, Церкви. Конкретную тематику таких встреч следует выбирать каждый раз особо, ориентируясь на современный (буквально в последний месяц, неделю, день) контекст жизни людей. Наша задача – говорить о христианстве как о жизни (не учении, не культуре, не религии, хотя все это может входить в христианство), а значит, нужно найти то, что наиболее волнует людей сейчас, что требует ответа, разрешения, и соединить это с верой Христовой, показать, что христианство имеет отношение к существу жизни, является ее сердцевинной. Это особенно значимо, если учесть, что приходящие люди, как правило, уже имеют свое, часто негативное, мнение о церкви, поскольку многие с ней «столкнулись» и отошли от нее.

Вторая часть – приглашение от открытых встреч до начала первого этапа оглашения, которое проводится, как правило, в группах. Это и наиболее желательно, так как именно в группах встречи могут проходить в форме беседы, свободного диалога. Катехизатор, ведущий встречу, оказывается со своими собеседниками на равных, в отличие от оглашения, где катехизатор является для оглашаемых лицом в определенном смысле «иерархическим» (хотя и в смысле, отличном от бытующего, во многом магического понимания иерархии). Тематика таких встреч может быть самой разной и очень свободной. В частности, здесь можно затрагивать и вопросы догматического свойства, проблемы храмовой и личной молитвы, говорить о Сыне, Отце и Святом Духе, т. е. о том, что более подробно и основательно может быть раскрыто лишь человеку верующему, сознательному христианину и на более поздних этапах оглашения. При этом важно твердо помнить цель приглашения – «пробуждение общечеловеческой жажды спасения и творчества в пока еще не ведающих их Тайн людях» [1, с. 66], обращение их «к Богу от идолов, чтобы служить Богу живому и истинному и ожидать с небес Сына Его, Которого Он воскресил из мертвых, Иисуса, избавляющего нас от грядущего гнева»¹.

Важнейшим во время этого периода духовного пути для человека является вдохновение («никто не может назвать Иисуса Гос-

Д. Гасак

• Приглашение в древней церкви и в теории и практике СМБ

¹ 1 Фес 1:9-10

¹ 1 Кор 12:3 подом, как только Духом Святым»¹). Также ему нужна помощь в обретении открытости (т. е. веры), опыта общения по вопросам духовной жизни, способности не только выражать себя, свои интуиции, но и слушать, и воспринимать опыт и свидетельство другого (не только катехизатора и его помощников, но и других членов предогласительной группы). Также ему нужно показать примеры восприятия Священного писания, передать оглашаемому своего рода «ключ» к пониманию Священного писания – как Ветхого завета (например, Псалтири), так и Нового (одного из синоптических евангелий).

В целом предоглашение как часть миссии – очень свободное пространство. Но это может провоцировать и безответственность. Поэтому вторую часть предоглашения не нужно затягивать, что в первую очередь зависит от катехизатора. В нормальном случае она может длиться 2–3 месяца. Этого времени достаточно, чтобы предоглашаемые сделали выбор в пользу христианского пути, даже если их вера в тот момент будет похожа на веру описанного в Евангелии отца бесноватого ребенка: «Верую, Господи, помоги моему неверию»². За время предоглашения ищущие должны стать христианами*, членами Церкви, пусть и неполными.

Предоглашение призвано подготовить будущих оглашаемых к восприятию Закона. Поэтому встречи в данный период носят регулярный характер, в нормальном случае раз в неделю. Группа может быть открыта для вхождения новых людей, но не всех подряд и не в любое время. Предоглашаемые могут не знать о четырех направлениях оглашения: внимательном и регулярном чтении Священного писания, личной молитве, участии в храмовом богослужении и последовательном стремлении исполнять заповеди Божьи. Но они уже читают одно из синоптических евангелий (например, Матфея) и учительные книги (например, книги Премудрости и Притчи). Также на предоглашении уместно не только говорить о некоторых этических проблемах в жизни современных людей, но и ставить вопрос их решения. С предоглашаемыми можно говорить о храмовой и личной молитве, хотя регулярная молитва для них не обязательна. В отличие от существовавшего в ранней церкви обычая, предоглашаемых можно приглашать в храм для участия в синаксарных богослужениях (вечерня, утренья, литургия оглашаемых). Отец Георгий Кочетков пишет:

Цель предоглашения может считаться достигнутой с момента по возможности максимально свободного, реального и ответственного уверования человека в Бога и Спасителя (нашего и мира) Иисуса Христа – Мессию и выражения желания внутренне и внешне очиститься и измениться, а следовательно, креститься и воцерковиться [1, с. 66].

² Мк 9:24

* Не могу не вспомнить, как когда-то сам определенно осознал себя христианином, прочтя лишь одну работу о. Александра Меня «Христианство».

На этом этапе духовного пути ищущих Бога и Церковь людей в древней церкви важная роль отводилась поручителям, которые были ответственны перед церковным собранием за своих поручаемых. Свидетельство поручителей, особенно в условиях гонений, было условием вхождения новых членов в народ Божий. Сейчас возродить этот институт практически не удастся. За подготовку к крещению и воцерковлению детей отвечают родители, а в отношении к взрослым ответственность за такого рода поручительство фактически падает на катехизатора и, отчасти, его помощников. Поэтому можно было бы расширить участие помощников в судьбе приглашаемых, имея в виду опыт «Альфа-курса», где помощники самостоятельно ведут некоторые встречи. Поскольку цель данного этапа – обретение слушающими веры во Христа, как бы расширение их духовного горизонта, постольку помощники-поручители могли бы послужить им личным общением в домашних условиях, по дороге в храм и после богослужения, а также на совместных встречах.

Необходимо обратить внимание и на другие – внешние и внутренние – отличия древней практики от современного опыта приглашения. По отношению к внешним формам его проведения можно было бы назвать свидетельство христиан своей жизнью в быту, в работе и т. п., их преподавание в языческих школах* (правда, это образование было доступно в основном людям состоятельным). Еще одной формой свидетельства (и в этом смысле приглашения) следует назвать апологии (например, «Послание к Диогнету» и др.). Можно предположить, что существовали и устные апологии.

Трудно себе представить, что в доконстантиновскую эпоху приглашаемые могли регулярно собираться группой вместе с поручителями**. Естественнее считать, что в эпоху гонений приглашение по преимуществу проходило в форме личного общения. К собеседованию перед началом оглашения приходящий уже должен был иметь доброе свидетельство от поручителей, а значит, изменить свою жизнь, подтвердив тем самым твердость своего выбора веры. Нравственные требования к оглашаемому и к поручителям были в то время значительно строже, чем это представляется возможным сейчас (в частности, в практике Преображенского содружества отказ от смертных грехов является абсолютным условием лишь при переходе на второй этап).

Древние апологии («Послание к Диогнету», «Слово Мелитона Философа пред Антонином Кесарем» и др.) свидетельствуют, что одной из главных тем апологетической проповеди был Бог и отношение к Нему. Характерно, что в обществе того времени не оспаривалось то, что человек не может жить без бога, без веры в существование бога. Проблема была лишь в том, кто почитался богом,

Д. Гасак

• Приглашение в древней церкви и в теории и практике СМБ

* Не случайно император Юлиан запретил христианам преподавать в школах, т. е. учить народ.

** Сходная ситуация была и в советское время. Например, протопр. Виталий Боровой рассказывал, что из-за присутствия в храме «наблюдателей», он мог общаться с людьми, только дойдя от храма до автобусной остановки. На серьезные темы было не принято говорить в помещении или в присутствии третьих лиц (горькая ирония тех лет: «Где собрались двое православных, там один – предатель»).

*Работы
студентов
по кафедре
МКГ*

*• На пути
к воцерков-
лению*

как почитался, как воплощалась та или иная вера и как она воспринималась в обществе. В наше время это не очевидно, и нужно прикладывать особые усилия для того, чтобы показать, что ни один человек без Бога жить не может.

Также в древности в эллинской среде, где с уважением относились к мудрости, к философам, всегда актуальным был вопрос: «Что есть истина?» В христианской проповеди того времени, поэтому, естественно было сказать, что «человек, немного обратившись от заблуждения, получает воспоминание об истине», или «истина же пользуется словом, как стрекалом, и оживляет дремлющих и пробуждает их» [2, с. 143]. Сейчас такой интерес встречается редко, и с этим приходится считаться.

Древнее общество, как следует из ряда текстов, было невысокого мнения о христианах. Их обвиняли в том, что их собрания состоят в основном из людей низших сословий (такое же мнение было и об общине Спасителя, который сидел за одним столом с простыми рыбаками, с женщинами, «мытарями и блудницами», что для уважаемых членов общества было унижительно). Но все другие обвинения (в разврате, стяжательстве и т. п.) возводились на христиан ложно, клеветнически. Сейчас же приходится сталкиваться с тем, что многие приглашаемые приходят с уже сложившимся негативным мнением о церкви, о священнослужителях, и часто это мнение имеет под собой реальную почву. В связи с этим нельзя не вспомнить слова апостола: «имя Божие из-за вас в поношении между язычниками»¹.

¹Рим 2:24

Еще одной важной особенностью свидетельства древних христиан «внешним» было свидетельство не только дерзновенным словом, но и жизнью, подкрепляющей слово: «и собственной жизнью превосходят законы» или – «что в теле душа, то в мире христиানে»². Особенность современной духовной ситуации заключается в том, что значение свидетельства жизнью сильно возрастает: люди больше обращают внимание на жизнь, которую мы призваны показать как лучшую, чем у поклонников других богов.

²Diogn. 6

Древняя практика в целом отличается строгостью, более серьезным отношением к переходным моментам, к вопросу выбора веры, к обетам при крещении и т. п. Древние приглашаемые вряд ли могли свободно посещать молитвенные собрания и сами читать Священное писание. Сейчас же мы можем это позволить без ущерба для них и для собрания.

И все же, несмотря на перечисленный выше ряд отличий современной практики приглашения от древней его формы, эта практика вполне может считаться традиционной. Прежде всего потому, что прежним остается смысл приглашения: не новые знания, а обретение веры и решимости идти христианским путем, отдав свою жизнь под власть единого Царя-Христа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кочетков Г., 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., 1998.
2. [Псевдо-]Мелитон. Слово Мелитона Философа перед Антонином Кесарем // Раннехристианские апологеты II–IV веков: Переводы и исследования. М., 2000. С. 143–149.
3. Послание к Диогниту // Там же. С. 122–132.

Предоглашение: основные задачи и способы проведения

В настоящее время сложилась ситуация, которую невозможно считать приемлемой. Многие крещеные и причащающиеся люди не знают своей веры и церковной традиции и ходят в храм лишь для внешнего или даже суеверного отправления обрядов, удовлетворения частных религиозных потребностей, а подавляющее большинство, крестившись, больше ни разу не появляется в храме и ничего не меняет в своей жизни. Так профанируются таинства и дискредитируется сама церковь. Церковная жизнь остро требует полного возрождения института оглашения. В новой Концепции миссионерской деятельности РПЦ подчеркивается каноническая недопустимость крещения без предварительной катехизации, «по первому требованию» [1]. Один из необходимых этапов полной и последовательной катехизации – этап предоглашения. В современной церкви уже есть опыт проведения полной катехизации, включающей предоглашение. Но этот опыт недостаточно изучен, материалов по предоглашению в литературе немного.

Цель настоящей работы – собрать материалы по предоглашению и проанализировать их. В частности, необходимо ответить на следующие вопросы:

- В каком значении употребляются термины «предоглашение», «предогласительный», «прекатехуменат» («предкатехуменат»), являются ли они признанными?
- Каковы основная цель, задачи и содержание этапа предоглашения? Как определяются границы этого этапа?
- Насколько необходим этап предоглашения для проведения полноценной и целостной катехизации?
- Какие существуют формы проведения этапа предоглашения?

1. ПОНЯТИЯ «ПРЕДОГЛАШЕНИЕ», «ПРЕДОГЛАСИТЕЛЬНЫЙ», «ПРЕКАТЕХУМЕНАТ» («ПРЕКАТЕХУМЕНАТ») В ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ И В СОВРЕМЕННОСТИ

Впервые термин «предогласительный» мы встречаем у святителя Кирилла Иерусалимского: предисловие к огласительным поучениям названо «поучение предогласительное» [2, с. 1–12]. «Предогла-

сительное» означает «предваряющее огласительное», «перед огласительным». У других катехизаторов, учителей древней церкви мы не находим терминов «предоглашение», «предогласительный». Этап предоглашения в канонической огласительной практике древней церкви выделили современные исследователи, опираясь на содержание огласительной практики, а не на самоназвание. Павел Гаврилюк называет предоглашением этап первого знакомства с христианством для язычника по случайным беседам, рассказам друзей, книгам. За предоглашением следует предварительное собеседование, посвящение в катехумены и первый этап оглашения [3, с. 10]. У Кирилла Иерусалимского предогласительное слово обращено к катехуменам, завершившим первый этап, к просвещаемым; оно открывает книгу огласительных поучений для просвещаемых. Современные исследователи и катехизаторы называют первое знакомство язычников с христианством «предоглашением», так как оно предваряет весь процесс оглашения.

В современной церкви у католиков общеупотребительным является термин «прекатехуменат» («предкатехуменат»), или «евангелизация»*. В «Кодексе канонического права» прекатехуменатом называется этап начального обращения человека, миссионерское свидетельство неверующим жизнью и словом до того момента, как люди изъявляют желание принять христианскую веру [5]. Человек, проходящий прекатехуменат, называется кандидатом. Четкое выделение этапа прекатехумената в католической церкви тесно связано с тем, что в системе катехизации есть обряд принятия в катехуменат, приему в катехумены предшествует подробное собеседование.

У протестантов нет приема в катехумены перед началом первого этапа и этап прекатехумената, предоглашения четко не выделяется, но понятие «евангелизации» используется, например, в «Альфа-курсе», который возник в англиканской церкви, а в настоящее время стал межконфессиональным.

Нас особенно интересовал вопрос, насколько признанными являются термины «предоглашение», «предогласительный» среди православных в России. Для исследования этого вопроса мы обратились к интернету.

Интересующие нас понятия употребляются редко. В двух-трех аннотациях к книжным изданиям «предогласительной» называется литература, «вводящая в религиозную проблематику», литература, которая «помогает человеку прийти в Церковь» [6, 7]. По словам О.И. Генисаретского, «культура и образование имеют функцию предоглашения. До притвора – культура, за притвором – оглашение» [8]. В расшифровке передачи на радиостанции «Маяк» об обряде крещения предоглашением называется период предварительной евангелизации, который завершается приняти-

С. Сони́на
• *Предоглашение: основные задачи и способы проведения*

* Следует учитывать, что «евангелизацией» в католической церкви называется также более широкий процесс, включающий в себя миссию внешнюю и внутреннюю, катехизацию, преобразование и обновление культуры. См. [14, п. 48-49].

Работы студентов по кафедре МКГ
• *На пути к воцерковлению*

ем в оглашение [9]. Архиепископ Волгоградский и Камышинский Герман в докладе на Рождественских чтениях 1998 г. упоминает о предогласительных курсах для взрослых, которые действуют с 1992 г. в его епархии [10]. Прот. Анатолий Гармаев рассматривает путь от неверия к вере, на котором человек проходит несколько этапов. На предогласительном этапе человек начинает искать Христа и Церковь, просвещение через книги и беседы с верующими людьми носит случайный характер [11]. Наиболее ясное и четкое выделение этапа предоглашения мы находим у свящ. Георгия Кочеткова, другие авторы часто используют термины «предоглашение», «предогласительный» со ссылкой на работы о. Георгия. Предоглашение (миссия) – это начальный этап целостной и последовательной катехизации. Предоглашение завершается тогда, когда человек признаёт себя верующим и высказывает желание принять крещение или воцерковиться (если он был уже крещен, но не научен основам христианской веры и жизни). В магистерской диссертации о. Георгий рассматривает содержание, цель, методы и средства этапа предоглашения [12, с. 65–72].

С. Каринский предлагает различать предоглашение (миссию) в широком и в узком смысле слова. В широком смысле слова предоглашение – это свидетельство присутствия христианства в мире через проявления свободы и любви, христианскую культуру, христианскую нравственность; это «помощь человеку в знакомстве и принятии всего того, что проросло в мире благодаря христианству, но что, возможно, не содержит полноты христианской веры». Человек может принимать такое свидетельство и тем самым неосознанно служить Христу, но при этом он может быть очень далек от Церкви и даже «не знать» Христа [13, с. 39–40]. Именно в этом смысле говорит о предоглашении О.И. Генисаретский. В узком смысле слова предоглашение, или миссия, – это проповедь Христа, свидетельство о христианской вере и жизни, о Церкви. Такое свидетельство чаще происходит не через культуру, в частности литературу, а через личную беседу, диалог, когда можно свидетельствовать не только словами, но и всей жизнью.

В настоящий момент понятие «предоглашение» не является общепризнанным среди православных в России, но на Рождественских чтениях 2006 г. архиепископ Белгородский и Старооскольский Иоанн, председатель Миссионерского отдела РПЦ, представляя новую Концепцию миссионерской деятельности, обратил внимание на введение новой терминологии, в частности, на раскрытие таких понятий как «свидетельство», «оглашение», «предоглашение» [14]. Этот факт дает надежду на то, что практика проведения полноценной и последовательной катехизации, включающей этап предоглашения, будет признана в Русской православной церкви.

Следует иметь в виду, что термины «оглашение», «предоглашение» и др. могут использоваться не только в католической церкви, но и в движениях, по духу совершенно чуждых христианству. Например, принятию в Русское православное национал-социалистическое движение, члены которого считают, что противостояние в мире происходит на религиозно-расовом уровне, предшествует предоглашение и оглашение [15]. Здесь понятия «оглашение» и «предоглашение» наполняются совершенно иным, чуждым христианству содержанием.

Здесь мы не будем останавливаться на предоглашении в том значении, как употребляет этот термин свт. Кирилл Иерусалимский; мы также не будем рассматривать предоглашение в широком смысле слова. Нас интересует предоглашение как этап целостной и последовательной катехизации, его содержание, цель, задачи, принципы, средства и границы.

2. ПРЕДОГЛАШЕНИЕ КАК ЭТАП ЦЕЛОСТНОЙ И ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОЙ КАТЕХИЗАЦИИ

Со стороны церкви предоглашение – это миссия, свидетельство. Со стороны «ищущих» Бога это процесс поиска и выбора, время определения взглядов.

Предоглашение может относиться ко всем возможным кандидатам на принятие крещения или воцерковления: не только к молодым и взрослым от 18 до 60, но и к старикам, подросткам, отчасти к детям. Только младенец еще не может проходить предоглашение, в этом случае предоглашение может относиться только к его родителям и восприимчикам [12, с. 66–67]. Предоглашение также относится и к христианам уже крещеным, среди которых можно выделить тех, кто удалился от Церкви; тех, кто был недостаточно научен, катехизирован; тех, кто желает углубить свою веру и тех, кто происходит из других христианских вероисповеданий [16, ч. 2, гл. 1, ст. 5, § 1]. Мы не будем рассматривать предоглашение так называемых «особых» катехуменов – детей, стариков, больных, умирающих и др., рассмотрим только предоглашение молодых и взрослых людей от 18 до 60 лет.

Содержание и цель предоглашения

Основное содержание процесса предоглашения – «призыв человеческой совести к вере в единого Бога и во Христа Его, призыв к Покаянию, Обращению, Возрождению и Обновлению всего человека, к единению его с Богом и Его Народом в Любви и Свободе Духа» [12, с. 65]. Цель предоглашения – пробуждение жажды спасения и творчества, обращение человека «к Богу от идолов, что-

С. Сони́на
• *Предоглашение: основные задачи и способы проведения*

бы служить Богу живому и истинному и ожидать с небес Сына Его, Которого Он воскресил из мертвых, Иисуса, избавляющего нас от грядущего гнева»¹ [12, с. 66].

Задачи предложения

Установление доверительных отношений. На предложении необходимо преодолеть равнодушие и теплохладность, установить доверие и контакт, дружественное общение. Современные люди, с одной стороны, не привыкли никому доверять, привыкли везде видеть «двойное дно», материальный или иной корыстный интерес, с другой – они испытывают жажду открытого и доверительного общения, готовы откровенно рассказать о себе, как только почувствуют себя в безопасности. На предложении важно вдохновить людей на открытое общение.

Прояснение и изменение мотивов обращения. Люди, приходящие в Церковь, за редким исключением не осознают истинного мотива своего обращения. Предложение дает возможность человеку понять, почему ему нужен именно Христос, а не другие «духовные учителя»; предложение помогает «ищущему» удостовериться в истинности избранного им пути через свидетельство его совести и свидетельство Духа [17, с. 11]. Человек должен ответить себе на вопрос, почему он приходит именно к христианству и в определенную конфессию, отчего он для этого в состоянии отказаться и что ожидает обрести [12, с. 72]. Часто «ищущий» надеется разрешить в церкви свои проблемы, а для принятия Христа этот мотив недостаточен. На предложении человек начинает осознавать свою потребность в Боге, во Христе, дарующем в полноте спасение и вечную жизнь. Он уже не просто имеет потребность в Боге как утешителе, а осознает это именно как путь спасения [18].

Разрушение ложных представлений о Боге, о христианстве, о церкви. Предложение – этап апологетический. У предлагаемых еще нет христианского духовного опыта, и они нуждаются в свидетельстве о таком опыте, с другой стороны, все имеют опыт иного рода, «призрачный и пустой опыт лжи», который должен быть разрушен [13, с. 40]. Надо не только познакомиться с предлагаемым, но и выяснить, кто был прежде его бог, затем уже можно показать, кто есть Бог единый. Каждому человеку «надо показать, что и в наше время быть христианином не значит стать маргиналом, живущим на духовной, культурной и социальной обочине», что настоящее христианство правдиво и трезвенно, без обмана, «отвечает на самые важные вопрошания современного человека... Поэтому оно не бывает скучным, шаблонным или фанатичным» [17, с. 11]. Также необходимо, чтобы у «ищу-

щих» не было предубеждений против церкви, связанных с ложными представлениями о ней. Аванс доверия к церкви, который был в России в начале 90-х годов, сейчас утрачен. Доверие необходимо восстанавливать через свидетельство словом и жизнью о том, что есть Церковь, только тогда «ищущие» станут прислушиваться к христианам, уважать их духовный опыт, смогут с благодарностью принять попечение о себе церкви [17, с. 11].

Создание единого поля для разговора о Боге, о христианстве. Для того чтобы проповедь о Боге, о Христе была услышана, важно обрести единое пространство для разговора, единый с «ищущими» язык. Это возможно через беседы на общие темы: о свободе, любви, призвании и т. д. В таких беседах стоит задача показать христианский взгляд на вещи, передать дух и настрой. Также для решения этой задачи подходит совместное чтение учительных книг Священного писания: книг Премудрости Соломона, Премудрости Иисуса, сына Сирахова, книги Притч.

Керигматическая проповедь о Боге, о Христе, о христианском пути. Главная задача проповедника – показать, что христианский Бог – Бог единый, живой, личный, действующий в жизни каждого человека и с Ним возможна встреча через веру. Предглашаемый должен почувствовать целительное действие Божьей благодати и своей веры, увидеть перспективу христианской жизни. Центром предглашительного этапа является проповедь двух путей. Люди приходят с убеждением, что жизненных путей много; задача проповедника в том, чтобы показать, что их всего два – путь жизни и путь смерти. Через проповедь живого Бога и проповедь двух путей важно привести человека к исповеданию Христа как Пути, Истины и Жизни.

Приведение к сознанию личной греховности, к покаянию, изменению жизни. В процессе предглашения важно пробудить в человеке сознание личной греховности и дух покаяния, сокрушение о грехах. Осознав свое недостойнство и греховность, человек должен пожелать освобождения через покаяние и молитву, пожелать познать и исполнить волю Божью о себе и своей жизни, изменить жизнь в соответствии с верой. «Он должен пожелать посвятить себя на служение Господу и всегда стремиться к духовному возрастанию и совершенствованию». Он призван «не бояться противостоять злу... через внутреннее аскетическое делание и внешнее свидетельство о Божьей правде и справедливости, о Божьих добре и красоте. Он должен не бояться говорить о своей вере» [17, с. 11].

Научение основам христианской жизни. Предглашаемым нужно дать представление об основах христианской жизни: христианской нравственности, молитве, Священном писании. Для ознакомления со Священным писанием можно использовать

С. Сони́на
• Предглашение:
основные задачи и способы проведения

Работы студентов по кафедре МКГ
• *На пути к воцерковлению*

учительные книги, избранные места из Закона, небольшие подходящие части пророческих книг, первые три (синоптические) евангелия [12, с. 67]. По мере обращения человека к вере возможно учить его молиться. В католической церкви уже на этапе провозглашения считается важным дать кандидату опыт общения с христианской общиной [19, п. 15].

Принципы провозглашения

1. Провозглашение должно быть сразу направлено на всю личность человека, оно должно убеждать ум, пробуждать совесть, зажигать сердце, побуждать волю к свободному решению и действию [17, с. 11; 20, с. 20].
2. К провозглашаемым еще не предъявляется никаких требований, в том числе этических, так как Господь пришел спасти праведных, а грешных, не здоровых, а больных [12, с. 68].
3. С одной стороны, провозглашение не должно быть сухим и жестко схематичным, оно должно быть адаптировано к личным особенностям провозглашаемых, к уровню их подготовки, образования и т. п. С другой стороны, провозглашение всегда несет в себе неизменное содержание веры и принципов христианской жизни [17, с. 12].

Средства провозглашения

Основными средствами провозглашения являются личное свидетельство, беседа и керигматическая проповедь словом и жизнью [12, с. 68]. В «Кодексе канонического права католической церкви» сказано: «Пусть миссионеры свидетельством жизни и слова установят диалог с теми, кто не верует во Христа, чтобы соответственно их образу мышления и культуре этим людям открылись пути к познанию евангельской вести» [5, кан. 787]. Провозглашаемые – это «ищущие» и только начинающие прислушиваться. Нужно верно представлять себе, чего «ищущие» хотят сами и что им подлинно нужно. В диалоге с «неверующим», оторванным от традиционной культуры человеком, начинать надо «с призыва прийти в себя»¹ и проповеди единого живого истинного Бога», только потом можно говорить о Спасителе нашем Иисусе Христе [12, с. 70].

¹ Ср. Лк 15:17

Ведущие провозглашение сами должны показывать во всем добрый пример: в своих взаимоотношениях, в поведении, в вере и жертвенной, бескорыстной любви к Богу и ближним [17, с. 12]. Они должны поддерживать дух христианской общины и делать все, чтобы пришедшие в Церковь люди могли найти в ней возможность общения, личной беседы и участия в жизни общины [19, п. 41.1].

Важно проявлять уважение к убеждениям собеседника. Хорошо начинать беседу с обсуждения общепризнанных достижений христианской культуры, искусства и литературы [12, с. 70]. В речи надо употреблять меньше религиозных терминов, как можно меньше касаться форм и исторических особенностей христианской жизни. Нужно говорить на понятном для нецерковных людей языке, опираясь на их реальный опыт [13, с. 41].

С. Сонина
• *Предоглашение: основные задачи и способы проведения*

Границы предложения

Цель предложения можно считать достигнутой, если человек уверовал в Бога и Спасителя Иисуса Христа и принял свободное и ответственное решение внутренне и внешне очиститься и измениться, креститься и воцерковиться. С отречением от старой веры и принятием новой, с возникновением ответственного желания креститься и воцерковиться предлагаемые становятся из «ищущих» уже христианами, вступают в следующий период, период первого оглашения, и над ними читается молитва на начало оглашения [12, с. 66, 72]. В католической церкви кандидаты публично выражают свое желание принять крещение, после чего совершается обряд принятия в катехуменат.

Перейдем к рассмотрению вопроса, является ли этап предложения обязательным и необходимым в системе катехизации, к каким последствиям приводит отсутствие границы между предложением и оглашением и в каких случаях этот этап можно опустить.

3. ЗНАЧЕНИЕ ПРЕДОГЛАШЕНИЯ

В католической церкви, а также в православном Преображенском братстве (т. е. там, где ставится задача последовательной и полноценной катехизации) предложению, или прекатехуменату, придается большое значение. Без предложения невозможно начать серьезную катехизацию по крайней мере по двум причинам. Во-первых, у людей еще нет доверия к катехизаторам, они не готовы слушать и слушаться, у них нет уважения к духовному опыту другого человека. Во-вторых, если не проводить предложение, на оглашение могут попадать люди, которые ищут не Христа и христианского пути, а чего-то другого. В результате оглашение теряет динамичность и эффективность, длительность оглашения значительно увеличивается, те, кто еще не готов оглашаться, тянут назад всю группу. Происходит потеря не только времени, но и людей, многие уходят. С такими последствиями отсутствия четкой границы между предложением и оглашением столкнулись катехизаторы Преображенского братства. Отец Ге-

Работы студентов по кафедре МКГ
• *На пути к воцерковлению*

оргий Кочетков считает, что «правильно и быстро проведенное приглашение позволит не потерять людей и... направить в традиционное русло само оглашение» [17, с. 13].

Катехизация не везде начинается с приглашения. Тогда приглашительные задачи приходится решать во время оглашения. Так Эндрю Хартер, катехизатор евангелической лютеранской церкви в Канаде, пишет, что все первые 6 недель катехизации могут уйти на знакомство и обсуждение «тем, не представляющих опасности» [21].

Некоторые люди после приглашения решают, что они не хотят быть христианами. Но это их сознательный и свободный выбор. Нужно помнить, что молитва на начало оглашения или чин принятия в катехуменат совершается только над христианами, т. е. теми, кто уже принял Христа как Путь, Истину и Жизнь. Приглашение позволяет человеку делать выбор свободно.

Никки Гамбл пишет, что некоторые так и не смогут стать христианами после «Альфа-курса» – курса евангелизации, который по содержанию и задачам во многом подобен приглашению, – но они не смогут потом сказать, что никогда не слышали Евангелия [20, с. 19].

Воцерковление уже крещеных и причащающихся людей зависит от пройденного ими духовного пути, и, возможно, им приглашение уже не нужно.

Итак, приглашение, как правило, необходимо и обязательно для качественной катехизации. Какие же существуют формы проведения этого этапа?

4. ФОРМЫ ПРОВЕДЕНИЯ ПРИГЛАШЕНИЯ

Можно выделить четыре формы проведения приглашения: личные беседы, миссионерско-просветительские встречи разных видов (например, дискуссионный клуб, цикл тематических встреч, литературные вечера, киноклуб, экскурсии в картинные галереи, храмы, монастыри), миссионерские открытые встречи, цикл регулярных приглашительных встреч в группах.

Миссионерско-просветительские встречи от так называемых открытых миссионерских встреч отличаются тем, что о христианстве на миссионерско-просветительских встречах напрямую не говорится, только показывается христианский взгляд на вещи (по определению С. Каринского, это приглашение в широком смысле слова [13]). На миссионерские открытые встречи (открытые для всех желающих) приглашаются те, кто уже проявил интерес к христианству. Здесь можно услышать более последовательное и полное изложение основных принципов христианской веры и жизни [17, с. 10]. В «Альфа-курсе» открытым миссионер-

ским встречам соответствует праздничный вечер и, отчасти, гостевые воскресные служения.

Отец Георгий Кочетков считает, что такие формы проведения приглашения можно рассмотреть как последовательные элементы одного процесса. Сначала происходит личное свидетельство неверующему или нецерковному человеку; это свидетельство может осуществляться как в личной беседе, так и на миссионерско-просветительских встречах. Затем, если человек захотел что-то услышать о христианстве, его можно пригласить на открытую встречу. После этого, если интерес не пропадает, может начаться специальный цикл регулярных приглашительных встреч, цель которых – подготовить людей к оглашению, последовательному и целостному научению основам христианской веры, молитвы и жизни [17, с. 10].

Из всех форм для нас наибольший интерес представляет приглашение в группы. Концепцию и программу таких приглашительных встреч мы нашли в католической церкви, в православном Преображенском братстве и в межконфессиональном «Альфа-курсе».

Существуют общие рекомендации по организации приглашения в группы. Цикл регулярных приглашительных встреч в группе невозможно провести в одиночку, без поддержки своего прихода, общины или братства. Такие встречи лучше проводить в малых группах по 5–15 человек. Важно, чтобы ведущие групп не только отвечали на вопросы приглашаемым, но и давали им возможность высказываться. На таких встречах важен диалог между всеми участниками, а задача ведущего – диалог направлять. Ведущие встреч и их помощники должны заботиться о каждом, они должны вдохновлять людей, быть их внимательными слушателями и соиздателями дружелюбной, открытой и радостной атмосферы. На приглашительных встречах всех надо учить слушать друг друга и всем надо учиться друг у друга. Среди помощников могут быть и будущие крестные-восприемники, которых рекомендуется избирать из людей уже воцерковленных, способных активно содействовать всестороннему христианскому воспитанию будущих оглашаемых [17, с. 12].

На приглашении большую роль играет молитва как ведущих с помощниками, так и всей группы. На встречах все должно быть красиво и празднично. Встречу малой группы должны сопровождать скромные трапезы [17, с. 12].

Далее мы кратко рассмотрим три программы приглашения в группы: католическую, программу «Альфа-курса» и программу Преображенского братства. При описании этих программ ответим на следующие вопросы:

- когда возникла данная программа приглашения;

С. Сонина
*• Приглашение:
основные
задачи
и способы
проведения*

- Работы студентов по кафедре МКГ*
- *На пути к воцерковлению*
- кто организует приглашение (иерархия, приход, община или братство);
 - какова длительность приглашения;
 - какова структура приглашения;
 - какова программа (тематика) встреч; насколько эта программа жесткая;
 - какое место уделяется на приглашении Священному писанию, личной и церковной молитве, чтению христианской литературы;
 - какие еще есть особенности в данной программе;
 - чем завершается приглашение.

Прекатехуменат в католической церкви

В католической церкви есть два варианта катехизации – Чин христианского посвящения взрослых и путь неокатехумената. В данной работе мы не будем рассматривать неокатехуменат, так как это особая программа, в которой выделяется двухмесячная начальная катехизация и примерно четырехлетний посткрещальный прекатехуменат [16]; по содержанию и задачам эти этапы лишь отчасти соответствуют приглашению.

Чин христианского посвящения взрослых в католической церкви был составлен по решению II Ватиканского собора взамен Чина крещения в Римском требнике и утвержден папой Римским Павлом VI в 1972 г. В 2002 г. русский перевод Чина был принят для всеобщего употребления в России. Этот Чин предписывает обязательную катехизацию взрослых перед крещением, включающую прекатехуменат. Постепенно он стал использоваться и для крещеных, но не наученных в вере. Ответственность за проведение катехизации и прекатехумената прежде всего несет епископ. Организуется прекатехуменат силами прихода.

В Чине указано, что необходим определенный срок, для того чтобы убедиться, что кандидаты в катехуменат готовы углублять свою веру и имеют первые признаки обращения [19, п. 50.1]. Но длительность прекатехумената может быть разной, от нескольких встреч до нескольких месяцев еженедельных встреч.

Согласно «Рекомендациям по введению» данного Чина в приходах России [22], прекатехуменату предшествует личное свидетельство (как правило, родственников или друзей) и личная встреча с руководителем «Обряда посвящения». В результате этой личной беседы, которая длится около часа, руководитель должен составить представление о возможности включения кандидата в группу прекатехумената или катехумената. Прекатехуменат состоит из 6 встреч, длительность встреч около полутора часов.

Встречи проводятся по следующим темам: 1) вступительная встреча и обзор «Обряда посвящения»; 2) «Духовная природа человеческих проблем»; 3) «Стремление к истине»; 4) «Откровение Божие»; 5) Библия; 6) «Вера». Программа приглашения предполагает разговор о Божественном откровении, Священном писании и Священном предании, богодухновенности Священного писания, жанрах Библии, о постепенном формировании текста Священного писания. Эта программа не является жесткой. В «Рекомендациях» советуют уделять внимание чувствам участников. Выполнение программы занятия можно отложить на следующий раз и вместе обсудить проблему человека. Важно, чтобы участники не отгораживались от того, кому плохо, и вместе молились за него (параграф «Рекомендации катехизатору» [22, 1.2]).

Как мы видим из программы, Священному писанию посвящена отдельная тема. Кроме того, при обсуждении других тем, ведущий опирается на отрывки из Священного писания, указанные в программе. Участникам рекомендуется читать определенные отрывки из христианской литературы, в том числе из «Катехизиса католической церкви». Каждая встреча завершается молитвой, кроме молитвы своими словами используется молитва «Отче наш», могут использоваться псалмы.

Прекатехуменат завершается чином принятия в катехуменат после того, как кандидат публично выражает желание креститься или воцерковиться.

К сожалению, в большинстве приходов эти разработанные чины посвящения не используются [18]. Один из приходов, где прекатехуменат («евангелизация») проводится, – это приход Покрова Пресвятой Богородицы в Томске. Группы евангелизации набираются раз в год в январе, занятия проходят в течение 8–10 месяцев. Это не всегда соответствует времени евангелизации конкретного человека, так как оно зависит от реального обращения и созревания в человеке решения присоединиться к католической церкви [23]. На еженедельных встречах все пришедшие могут задать любой вопрос: о социальных проблемах, волнующих современного человека, о его внутренних переживаниях говорится в свете христианской веры. Есть определенная тема, которую катехизатор готовит к беседе, но он не ограничивает себя программой. Это цикл бесед, но очень свободный. Человек может присоединиться к группе в любой момент – группы открытые [18].

«Альфа-курс»

«Альфа-курс» возник в англиканской церкви в 1977 г., но получил распространение во всех конфессиях. Никки Гамбл, который в настоящее время является главным распространителем опыта

С. Сони́на
• *Предгла-*
шение:
основные
задачи
и способы
проведения

Работы студентов по кафедре МКГ
• *На пути к воцерковлению*

«Альфа-курса» по всему миру, подчеркивает, что евангелизация наиболее эффективна, если проводится через поместную церковь или приход [20, с.15].

«Альфа-курс» длится 11 недель (два с половиной месяца) и завершается праздничным ужином. На ужин каждый выпускник приводит новых людей (знакомых, родных, друзей), с кем он хочет поделиться полученным вдохновением и кого он хочет пригласить на следующий курс. На праздничном ужине 1–2 выпускника свидетельствуют о переменах в жизни, которые произошли у них за время «Альфа-курса» (отвечают на вопросы ведущего), затем ведущий проводит тему «Христианство: скучное, лживое и несовременное?». Ведущий призывает всех, кто заинтересовался, прийти на следующую встречу через 1,5 месяца. Курс обязательно проводится три раза в год. Кроме еженедельных встреч и праздничного ужина в середине курса проводится уик-энд, двухдневный выезд.

«Альфа-курс» включает в себя 15 тем. Первая проходит уже на праздничном ужине, 4 темы рассматриваются во время уик-энда и еще 10 на еженедельных встречах. Продолжительность каждой такой встречи – 2,5–3 часа. В темы включается только та часть учения церкви, в которой все христиане едины, так как «Альфа-курс» является межконфессиональным. По каждой теме сначала говорит ведущий, а затем она обсуждается в малых группах (не больше 12 человек). Названия тем сформулированы в виде вопросов, волнующих людей, например: «Зачем Иисус умер?», «Как я могу быть уверен в своей вере в Иисуса?», «Зачем и как мне читать Библию?», «Зачем и как мне молиться?», «Как я могу быть исполнен Духом?», «Как мне жить дальше и как мне служить Богу?», «Что такое церковь?». Программа курса может отличаться в разных приходах и может корректироваться от курса к курсу по данным анкетирования выпускников.

Все темы имеет библейское основание, ведущий ссылается на библейский текст [20, с. 20]. Библия и молитва рассматриваются в «Альфа-курсе» как источники вдохновения.

«Альфа-курс» имеет еще ряд важных особенностей. Целостная евангелизация на «Альфа-курсе» включает в себя евангелизацию словом, евангелизацию делом (евангелизация связывается с социальной ответственностью христиан) и евангелизацию в силе Святого Духа, подтверждаемую сверхъестественным проявлением силы Святого Духа, в частности, исцелениями [20, с. 25]. Уик-энд, важнейшая часть курса, посвящен учению о действии Святого Духа в жизни участников и сопровождается говорением (и даже пением) на языках. Важнейшими шагами для обращения считаются покаяние, вера (связанная с благодарностью за жертву Христа) и принятие Святого Духа [20, с. 11]. В конце каждой темы

участники призываются к действию (например, к покаянию, молитве). В «Альфа-курсе» делается акцент на служении. Выпускники «Альфа-курса» сразу получают возможность служения в следующем цикле в качестве помощников или даже лидеров малых групп. Команде лидеров с помощниками придается большое значение, в малых группах они составляют примерно треть всех участников. Малые группы позволяют лидерам и помощникам проявлять личное внимание к каждому участнику, дают каждому возможность высказаться. В малых группах люди учатся вместе молиться, в том числе друг за друга, и читать Священное писание, между ними возникают прочные отношения и они учатся служить друг другу. После первой встречи набор в группы закрыт. Новым желающим предлагают прийти на следующий цикл.

Тем, кто прошел «Альфа-курс», объясняют, как действует система домашних групп в церкви, и предлагают присоединиться к одной из групп [20, с. 47].

Предложение в Преображенском братстве (Содружестве малых братств)

В Преображенском братстве долгое время предложение проводилось в форме личных свидетельств и открытых миссионерских встреч. Первый цикл регулярных предгласительных встреч в группе был проведен в 2005 г. Концепция такого цикла была разработана свящ. Георгием Кочетковым. Предложение организуется и проводится силами малых православных братств.

Отец Георгий уделяет большое внимание динамичности предложения. Оно не может быть длительным, так как важно, чтобы люди не устали, чтобы они чувствовали в себе внутренние перемены. Кроме того, к предлагаемым еще не предъявляется никаких требований, они не несут никакой ответственности, а безответственность в течение длительного времени развращает людей. Поэтому предложение в группе не должно продолжаться дольше 2–3 месяцев*.

На открытых миссионерских встречах желающим узнать о христианстве больше предлагается прийти в группу. Встречи в группах проводятся раз в неделю, продолжительность встреч 2–3 часа. Программа и тематика встреч не разрабатывается заранее, каждый катехизатор сам определяет тему встречи, отталкиваясь от вопросов предлагаемых. Возможные темы встреч: «Что такое дух и чем отличается душевное от духовного?», «Кто мой бог? В какого бога я верю?», «Что значит “покаяться”?», «Что такое свобода?», «Чем отличается любовь от привязанности?», «Что такое жертва?». Катехизатор часто вынужден брать общие, абстрактные темы, так как нет уверенности, что все в группе желают быть

С. Сонина
• *Предложение:
основные задачи
и способы проведения*

* Здесь и далее в качестве источника информации использованы протоколы кружка катехизаторов Преображенского содружества братств (ркп).

Работы студентов по кафедре МКГ
• *На пути к воцерковлению*

христианами. Вместе с тем катехизатор может провоцировать приглашаемых на определенные вопросы, чтобы поговорить о вере, о жизни, о призвании человека. Некоторые катехизаторы сами задают вопросы приглашаемым, чтобы выяснить, что и как они понимают; кроме того, это позволяет людям быстрее и интенсивнее входить в процесс оглашения. Уже на приглашении возможно начинать беседы о христианской этике.

На приглашении не требуется ежедневной личной молитвы. В начале и в конце встречи может быть чтение Псалтири или краткая простая молитва своими словами. Если кто-то из пришедших еще не хочет или не может молиться, то катехизатор не настаивает [17, с. 12]. Общие (однократные) посещения храма могут быть, если приглашаемые проявят такую инициативу. На приглашении рекомендуется читать книги Премудрости (можно одну книгу) и синоптические евангелия (можно одно евангелие). Чтение Писания является фоном приглашения: главное значение имеет диалог с людьми, но совсем отказываться от чтения Писания не следует, так как надо сохранить христианский контекст встреч.

Группы могут оставаться открытыми в течение всего периода приглашения, приглашаемые могут приводить своих родных, знакомых. К тем, кто пришел не с самого начала, предъявляется только одно требование – ознакомиться с материалами открытых миссионерских встреч, опубликованных в журнале «Православная община». (На практике, однако, часто приходится через некоторое время прекращать прием новых людей в группу, так как либо группа оказывается переполненной, либо возникает риск, что новые люди будут задерживать движение всей группы вперед.)

Предогласительный цикл завершается собеседованием. На собеседовании человеку предлагают ответить на вопрос, считает ли он себя верующим и хочет ли стать христианином. По результатам собеседования принимается решение, готов ли человек к оглашению. Тех, кто еще не готов, можно пригласить на миссионерско-просветительские встречи.

Программа предогласительных групп в Преображенском братстве находится в стадии формирования, катехизаторы ищут формы приглашения, наиболее отвечающие современным условиям. Осенью 2005 г. катехизаторы познакомились с опытом «Альфа-курса» и нашли в его программе евангелизации много общего со своей программой приглашения. Тем не менее есть и существенные различия. В настоящее время некоторые катехизаторы перерабатывают и адаптируют программу «Альфа-курса» или вводят элементы «Альфа-курса» в программу приглашения Преображенского братства, однако эти циклы еще не завершены.

Таким образом, приглашение – это прежде всего призыв человека к обращению от неверия к вере, от идолов и ложных образов Бога к Богу живому, от ложно понятого христианства к полноте жизни в Церкви, в Народе Божьем. Такое обращение невозможно без покаяния и изменения всей жизни. Приглашение вдохновляет «ищущих» на этот путь и позволяет катехизатору через свидетельство словом и жизнью обрести общее пространство, общий язык с людьми прежде неверующими и нецерковными. Приглашение позволяет «ищущим» научиться доверять Богу и человеку, слушать и слушаться, научиться от катехизатора основам веры и жизни, чтобы затем свободно и ответственно заявить о своей вере, о желании изменить жизнь в соответствии с верой, креститься и воцерковиться. С момента принятия такого решения приглашаемый, кандидат становится уже христианином. Заканчивается приглашение и начинается собственно катехизация.

Правильно и динамично проведенное приглашение позволяет не потерять «ищущих» людей и направить в традиционное русло само оглашение. Воцерковление людей уже крещеных и причащающихся зависит от пройденного ими духовного пути, и для кого-то из них этап приглашения уже не является необходимым. Однако во многих случаях пренебрегать приглашением крайне нежелательно.

Мы кратко описали четыре основные существующие формы приглашения. Наибольший интерес для нас представляют приглашительные встречи в группе, программы которых мы нашли в Китае христианского посвящения взрослых католической церкви, в межконфессиональном «Альфа-курсе» и в приглашении православного Преображенского братства. Между этими программами есть много общего, но есть и существенные отличия. Последующие исследования проблемы приглашения могут быть посвящены более тщательному сравнительному анализу существующих программ и поиску форм проведения приглашения, наиболее отвечающих современным условиям.

ЛИТЕРАТУРА

1. Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви на 2005–2010 годы.
Режим доступа: <http://www.seminaria.bel.ru/pages/mis/conception.htm>.
2. Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991.
3. Гаврилюк П.Л. История катехизации в древней церкви / Под ред. свящ. Г. Кочеткова. М., 2001.
4. Общее катехитическое руководство. Режим доступа: <http://www.agnuz.info/book.php?id=143&url=index.htm>.

С. Сони́на
• *Приглашение: основные задачи и способы проведения*

- Работы студентов по кафедре МКГ*
• На пути к воцерковлению
5. Кодекс канонического права, обнародованный властью папы Иоанна Павла II. Режим доступа: <http://www.agnuz.info/book.php?id=20&url=/content.htm>.
 6. Книжный развал: Александр Мень. Верую...: Беседы о Символе веры [Электрон. ресурс] // Литературная газета. 2001. 10–16 октября. №41 (5852). Режим доступа: http://www.lgz.ru/archives/html_arch/lg412001/Tetrad/art1.htm.
 7. Избранные места из переписки Великого князя К.К. Романова с сенатором А.Ф. Кони. Режим доступа: <http://ifce.ringnet.ru/trad/t1.html>.
 8. Многообразие традиций и единство образовательного пространства. Беседа третья // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 6. Режим доступа: <http://www.prometa.ru/projects/prospect/4/2>.
 9. Москвариум: Обряд крещения. Режим доступа: <http://www.radiomayak.ru/shedules/65/11409.html>.
 10. Герман, архиеп. Волгоградский и Камышинский. Попытки устройства духовного образования Волгоградской епархии. Режим доступа: http://oroik.netda.ru/chten_98/ar-german.htm.
 11. Гармаев Анатолий, прот. Пути и ошибки новоназначенных: Ответы на вопросы: Беседы в паломническом рейсе. Режим доступа: <http://www.zavet.ru/garmaev/ways.htm>.
 12. Кочетков Г., свящ. Тайнственное введение в православную катехетику: Пастырско-богословские принципы и рекомендации совершающим крещение и миропомазание и подготовку к ним: Диссертация на степень maitrise de theologie. М., 1998.
 13. Каринский С. Оглашение и огласительная литература // Православная община. 1996. № 3 (33). С. 32–58.
 14. Участники Рождественских чтений обсудили новую Концепцию миссионерской деятельности РПЦ. Режим доступа: <http://www.blagovest-media.ru/index.php?ss=2&s=3&id=4305>.
 15. Мирозрение. 2005. № 25 (83). Режим доступа: <http://rpnzd.ru/mir/83.doc>.
 16. Устав неокатекуменального пути. Режим доступа: <http://www.agnuz.info/book.php?id=118&url=/content.htm>.
 17. Кочетков Г., свящ. Воспитательная миссия: Заметка в связи с подготовкой Миссионерской концепции РПЦ // Свет Христов просвещает всех: Альманах СФИ. Вып. 1. М., 2007. С. 9–15.
 18. О христианском посвящении взрослых // Свет Евангелия. 2001. № 5 (307). Режим доступа: <http://www.catholic.ru/svet/307/031.html>.
 19. Чин христианского посвящения взрослых. Режим доступа: <http://www.agnuz.info/book.php?id=30&url=index.htm>.
 20. Гамбл Н. Рассказывая другим. М., 2002.
 21. Harter A. Alpha and Catechumenate Compared // Lift Up Your Hearts / Evangelical Lutheran Church in Canada. 2000. N 11. Режим доступа: <http://www.worship.ca>.
 22. Рекомендации по введению «Полного обряда христианского посвяще-

ния взрослых» и созданию катехумената в приходах Европейской части России.

Режим доступа: <http://www.agnuz.info/book.php?id=13&url=index.htm>.

23. Группа евангелизации.

Режим доступа: <http://www.catholic.tomsk.ru/evidence/index.htm>.

Проблемы предложения в миссионерской практике русского зарубежья в 1920–30-х годах

Октябрьский переворот и последовавшая за ним кровавая гражданская война, открывшая скорбный счет жертвам русского геноцида, привели к тому, что сотни тысяч наших соотечественников вынуждены были оставить родину и отправиться в вольное или невольное изгнание. За границей оказались представители самых разных слоев населения Российской державы: ученые, философы, писатели, художники, учителя, инженеры, военные. Большинство из них, оказавшись в изгнании, «потеряли стабильные основы и смысл своей жизни» [1, с. 152]. Как пишет историк русской эмиграции Марк Раев,

внутренняя опустошенность застыла в глазах тех, кто эвакуировался из Крыма, гражданских беженцев в бывших лагерях для военнопленных, детей и студентов во временных убежищах, мужчин, женщин и детей в наспех сооруженных бараках в Латвии, Болгарии, Югославии или тех, кто по воле случая оказался без средств на улицах Берлина, Парижа и других европейских городов [1, с. 152].

Оказавшись в крайней ситуации, эмигранты искали опору в Церкви. Для многих из них

возрождение веры явилось источником утешения и внутренней силы, необходимой для того, чтобы пережить тяготы изгнания и заполнить пустоту, возникшую после утраты прежних идеалов [1, с. 153].

В сознании большинства эмигрантов из России быть верующим означало быть православным. При этом многие из них, признавая себя православными, оставались не только нецерковными людьми, но и не наученными в основах православной веры.

Нужно сказать, что практически сразу представители Российской православной церкви в эмиграции условно разделились на два лагеря. Первый, возглавляемый Епископским синодом в Сремских Карловцах, был более политизированным, нацеленным на восстановление монархии в России и занимал жесткую охранительную церковную позицию. Другой, с центром в Париже, собрался вокруг митр. Евлогия, назначенного патриархом Тихоном главой русской церкви в Западной Европе. Для этого ла-

геря было свойственно принципиальное неучастие в политической борьбе русской эмиграции, открытость к представителям иных христианских деноминаций Европы, особая нацеленность на миссионерское служение, прежде всего среди русских эмигрантов, а также на свидетельство о православии коренным гражданам европейских государств. Можно сказать, что для этих двух лагерей Русской православной церкви была актуальна одна общая задача – сохранение русской культуры, самобытности, стремление не поддаваться европейской культурной и духовной ассимиляции. Они старались помочь русским людям в изгнании сохранить себя физически, культурно и духовно, обрести ближнего и истинного Бога. Задача эта в разных лагерях решалась по-разному. В стане митр. Евлогия, в 1927 г. перешедшего под юрисдикцию Константинопольского патриарха, она во многом решалась благодаря христианскому просвещению и миссии. Поскольку в миссионерском служении всегда присутствуют элементы предложения, представляется возможным утверждать, что и в миссионерской практике русского православного зарубежья элементы предложения имели место.

Ниже попытаемся выявить некоторые из этих элементов, используя наиболее яркие примеры, после чего постараемся осветить проблемы и сложности предостережительного процесса в европейских странах (включая также Латвию и Эстонию) в этот период (1920–30-е годы).

Многие согласятся с тем, что главным двигателем православной миссионерской работы в среде русских эмигрантов являлось Русское студенческое христианское движение, которое отсчитывает свою историю с октября 1923 г., когда в местечке Пшеров под Прагой состоялась I русская студенческая христианская конференция за рубежом. Присутствовавший на конференции о. Сергей Булгаков определил три основные характеристики нового движения: а) принятие ответственности за судьбы церкви в России и за рубежом; б) осознание новой евхаристической эпохи; в) утверждение вселенскости восточного православия и связанное с этим стремление восстановить общение с западными христианами [2, с. 11].

На II съезде РСХД (февраль 1924 г.) большое внимание было уделено вопросу о задачах и целях движения. В результате обсуждения была принята следующая резолюция:

Русское христианское движение в Западной Европе ставит своей задачей пробуждение религиозных вопросов среди молодежи, привлечения внимания к вопросам веры и укрепление духовной жизни. В этих целях оно стремится к сближению и объединению молодежи на почве совместного изучения слова Божия, посильного углубления церковного сознания в духе православия ради оцерковления себя и всей жизни [2, с. 13].

К. Обозный
• Проблемы предложения в миссионерской практике русского зарубежья в 1920–30-х годах

*Работы
студентов
по кафедре
МКГ*
• *На пути
к воцерков-
лению*

В итоге работы IV съезда движения (сентябрь 1926 г.) вышли резолюции, в которых цели и задачи РСХД были сформулированы более концентрированно [2, с. 14]. Для нашей темы особенно интересны следующие положения:

Основной задачей движения является привлечение неверующей или маловерующей части молодежи к православию...

...поэтому в составе его всегда будут существовать кружки различной степени и силы религиозного сознания...

Русское студенческое христианское движение за рубежом имеет своей основной целью объединение верующих студентов для служения православной церкви и привлечение к вере во Христа студенческой молодежи; включает в свой состав студенческие христианские кружки и церковные братства, являющиеся автономными организациями, объединенными общими целями и общим выборным органом для проведения этих основных целей в жизнь... [2, с. 28].

В итоге V съезда РСХД были разработаны основные положения устава движения. Среди прочего было установлено, что

Русское студенческое христианское движение за рубежом имеет своей основной целью объединение верующей молодежи для служения православной церкви и привлечение к вере во Христа неверующих. Оно стремится помочь своим членам выработать христианское мировоззрение и ставит своей задачей подготовить защитников церкви и веры, способных вести борьбу с современным атеизмом и материализмом [2, с. 34].

В печатном органе РСХД, «Вестнике», также выходили статьи руководителей движения, посвященные насущным задачам. Так, например, Н.М. Зернов писал в своей заметке в 1927 году:

Перед русскими церковными людьми стоит огромная, часто кажущаяся непосильной задача вернуть в православную церковь русскую молодежь... Русская молодежь, конечно, жива, она ищет истину и красоту жизни, но трудно найти среди нее здоровых юношей и девушек, все они исковерканы и измучены, и все нуждаются в опытной духовной помощи и поддержке. Конечно, для этой новой русской беды одних старых средств недостаточно... Нужны новые и разнообразные виды духовной работы, а главное – развитие самостоятельности в среде самого юношества.

Как видно из документов, которые мы цитировали выше, движение должно было собрать под своими крыльями прежде всего студенческую молодежь. Первоначальным этапом воцерковления молодежи и студентов, естественно, должна была быть православная миссия и предоголасительная керигматическая проповедь. Новизна, о которой писал Н. Зернов, состояла в том, что впервые на

повестку дня была поставлена необходимость внутренней миссии, то есть миссии в отношении людей, которые по факту своего происхождения, рождения, отношения к русской культуре могли считать себя православными христианами, но по существу таковыми не являлись. Не стоит смущаться тем, что главным объектом миссии стало молодое поколение русских эмигрантов, так как студенчество и молодежь 1920–30-х годов русского зарубежья была гораздо взрослее, серьезнее и ответственнее современных представителей этой категории населения. Потому возможно обсуждать эту проблему в категориях нормального катехумената. Кроме того, деятельность РСХД очень скоро охватила и более старшее поколение, о чем будет сказано ниже.

Основная нагрузка миссионерской, просветительской и приглашительной работы легла на плечи секретарей РСХД. Упомянем двух ярких сотрудников движения – И.А. Лаговского (секретаря РСХД в Прибалтике с 1934 г.) и мать Марию, тогда еще Елизавету Юрьевну Скобцову, которая выполняла обязанности разъездного секретаря. Лаговский редактировал «Вестник», некоторое время выходивший в Эстонии, и, кроме того, посещал многие города и села Латвии и Эстонии с лекциями, публичными выступлениями и специальными педагогическими семинарами. Среди тем, которые Иван Аркадьевич предлагал своим слушателям (студентам, педагогам, интеллигенции), были не только положение церкви в Советской России, христианская педагогика, задачи и деятельность движения, но и беседы о Церкви, о покаянии, истинном спасении, что имеет прямое отношение к приглашительному этапу.

Е.Ю. Скобцова в качестве разъездного секретаря РСХД по социальной и миссионерской работе совершала поездки по эмигрантской Франции, в ходе которых общалась не только со студенческими и интеллигентскими кружками, но и с обнищавшими русскими беженцами, «находившимися в совершенно чуждой им обстановке, которая довела многих до апатии, озлобленности и отчаяния» [4, с. 28]. Как пишет биограф матери Марии прот. Сергей Гаккель,

формально ее задачей могло быть чтение докладов на собраниях эмигрантов в Лионе, Тулузе, Страсбурге. На самом же деле конкретные требования данной обстановки чаще всего превращали деятельность докладчицы в служение социальное или духовное [4, с. 28].

Известен случай, когда Е.Ю. Скобцова приехала в Пиренейские шахты, чтобы навестить забытых русских шахтеров.

Ее предложение провести беседу было встречено враждебным молчанием. «Вы бы лучше нам пол вымыли, да всю грязь прибрали, чем доклады нам читать», – злобно возразил один шахтер. Она сразу согласилась.

К. Обозный
• *Проблемы приглашения в миссионерской практике русского зарубежья в 1920–30-х годах*

*Работы
студентов
по кафедре
МКГ*
• *На пути
к воцерков-
лению*

«Работала я усердно, да только все платье водой окатила. А они сидят, смотрят, – рассказывала она. – Потом вдруг – и так неожиданно! – тот самый человек, который так злобно обратился ко мне, снимает с себя кожаную куртку и дает мне: – Наденьте... Вы ведь вся вымокли.

И тут лед стал таять. Когда я закончила, посадили меня за стол, принесли обед, и завязался разговор» [4, с. 29].

Наиболее интересны в контексте нашей темы следующие строки, написанные рукой матери Марии после посещения русских эмигрантов:

В таких трущобах о вере в Бога, о Христе, о Церкви говорить бесполезно, тут нужда не в религиозной проповеди, а в самом простом – в сочувствии [4, с. 29].

Действительно, приглашение начинается именно с установления внутреннего доверия и контакта, а позже, по мере зарождения и утверждения в ищущем человеке веры, – дружественного общения и молитвы [5, с. 67].

Мать Мария продолжала читать доклады в своих миссионерских поездках, но теперь она все больше стремилась «к чисто человеческим встречам».

То, что я даю им, ничтожно, – отмечала она. – Поговорила, уехала и забыла. Но каждый из них требует всей вашей жизни, ни больше, ни меньше. Отдать всю свою жизнь какому-нибудь пьянице или калеке – как это трудно [4, с. 30].

Это стремление мать Мария смогла воплотить, формально оставив РСХД, но продолжая творить дела милосердия и просвещения, возвращая несчастных к жизни. С этой целью ею было основано «Православное дело». Хотя основное направление деятельности «Православного дела» носило социальный характер, по сути это было дело спасения человека: спасения от смерти физической, но также и от распада личности, от гибели духовной. Главным смыслом своего служения мать Мария определила возвращение человеку памяти о том, что он есть образ и подобие Божие, храм Духа Святого, нетленная икона Божества [4, с. 89]. Именно в этом заключается главный смысл и цель приглашения, которое не должно оставаться сухим теоретизированием, но должно становиться личным свидетельством явления Царства, вызывающим «пробуждение общечеловеческой жажды спасения и творчества в пока еще не ведающих их Тайн людях» [5, с. 66].

Элементы приглашения присутствовали в пастырской деятельности епископа Пражского Сергия (Королева), большого друга

РСХД, неоднократно принимавшего участие в работах съездов движения. Как вспоминают современники еп. Сергия, «вся политика Владыки в Праге сводилась к непрестанному – личному – общению епископа с верующими и равнодушными» [6, с. 39]. Последнее замечание не совсем верно, так как владыка был доступен для любого жаждущего общения, будь он церковным человеком, или новоначальным, или отпавшим от веры, или же ищущим, но никак не равнодушным. При этом уважение и авторитет еп. Сергий снискал и у местного чешского населения, особенно у детей, называвших его «святой Микулаш», так как своим обличем, а главное добротой и расположением он напоминал им свт. Николая.

Главная идея владыки Сергия – необходимость братского христианского общения – нашла свое выражение в его важнейшем труде «О подвиге общения». Не будем здесь останавливаться на его содержании; обратим внимание на то, как владыка лично воплощал в своей жизни «этот свободный и радостный подвиг» [6, с. 171].

В Праге в тот период находилась довольно большая русская колония, очень разнообразная по своим политическим взглядам. Были здесь и монархисты, и социал-демократы, евразийцы и кадеты, а более всего здесь было социал-революционеров. Однако еп. Сергий всегда умел стоять над этими человеческими разделениями, а потому «пользовался у всех неизменным уважением» [6, с. 97]. Владыка Сергий этих людей не сторонился, так как для него важнее было «видеть человека, а не его политические убеждения» [6, с. 85].

Епископ Сергий в своем недельном распорядке один день выделит для личного общения со своими духовными чадами, прихожанами, порой людьми неверующими и мятущимися. По четвергам владыка принимал посетителей в своей комнатке за чаем, который сам и готовил. Здесь собирались люди

разного образования, положения, возраста; епископ сам поил всех чаем с вареньем и для каждого находил слово ласки и утешения. Владыку ценили и уважали не только русские, но и многие чехи, иногда даже люди почти неверующие [6, с. 222].

По воспоминаниям очевидцев, квартира владыки стала центром русской колонии в Праге. Кто только не побывал на этих приемах!

Проживавшие в Праге, проезжие, все попадали к владыке, и каждого он умел принять, и угостить, и обласкать. К тому же и обучал всех незаметно великому искусству спасения души. Главным орудием спасения души владыка Сергий считал христианское взаимообщение и благожелание. Он учил, что человек, предоставленный самому себе, в одиночестве, сам от себя скрывает свои недостатки и уже поэтому бывает неспособен с ни-

К. Обозный
• Проблемы
предложения в мис-
сионерской
практике
русского
зарубежья
в 1920–30-х
годах

*Работы
студентов
по кафедре
МКГ*
• *На пути
к воцерков-
лению*

ми бороться, тогда как общение с ближними их вскрывает и, сталкивая недостатки одних и других, помогает исправлять. Таким образом, владыке удалось воспитать в своей пастве большое единодушие и взаимное благожелательство [6, с. 90].

Через некоторое время, внимая многочисленным просьбам, еп. Сергей открыл Николаевское подворье – молитвенно-миссионерский центр (по его благословению сняли большую квартиру, расходы на ее содержание владыка взял на себя). Там продолжались встречи епископа с народом, жаждущим общения. После богослужений, а также и в другое время

происходило общение между присутствующими. Два раза в неделю, по средам и пятницам, вечером владыка служил акафист, потом после чая вел беседы о подвиге общения, благобытии и на другие темы [6, с. 161].

Сохранились, благодаря памяти очевидцев, такие факты, когда еп. Сергей «снял время от времени зал и звал всех прийти к нему чайку попить. Мы сидели за столиками часто с незнакомыми людьми. Владыка знакомил, принимая участие в разговоре, давал тему, если видел, что знакомство не ладится» [6, с. 129].

В конце второй мировой войны Прага была наводнена многочисленными беженцами, многие из которых прибыли с Востока, с территорий СССР. Забота и милость владыки Сергея распространилась, конечно же, и на них. Священнослужители из числа беженцев находили у него радушный приют, кормились у него, получали необходимые медикаменты, одежду и христианское утешение [6, с. 262–263].

После второй мировой войны (1946 г.) архиеп. Сергей был переведен на Венскую кафедру, где также продолжал свое служение, делясь радостью и мудростью христианского общения.

В памяти венцев надолго сохраняются его общительные и многолюдные трапезы, систематически устраиваемые после воскресных и праздничных богослужений в его квартире. На них очень часто присутствовали и представители духовенства почти всех инославных церквей в Вене, которые в своих высказываниях неизменно отмечали высокое моральное значение этих собраний, называя их «агапами любви» [6, с. 264].

Такое свидетельство многого стоит. Здесь подмечена главная особенность в служении владыки Сергея – собирание чад Божиих воедино, путем братского христианского общения. В это общение вовлекались не только верные, церковные прихожане епископа, но и те, кто только начинал искать путь к Богу и в Церковь. Сам образ владыки Сергея, его жизнь, его философия «подвига

общения», а также устраиваемые им собрания способствовали развитию христианской миссии, а в ее рамках – и элементов предложения в русской Праге.

Последний пример, который хотелось бы представить вниманию читателя, – это миссионерские труды РСХД в Прибалтике. Опыт прибалтийского филиала движения не случайно выделен отдельно. Жизнь русских эмигрантов и коренного русского меньшинства здесь отличалась от жизни в Европе. Лидеры РСХД отмечали, что в тот период, когда РСХД в Европе переживала кризис (30-е годы), в Прибалтике (после 1934 г. в основном в Эстонии) деятельность движения имела особенно хорошие результаты. Начиная с августа 1928 г. проводились регулярные съезды РСХД в Прибалтике (сначала только летние, а потом и зимние). Как признавал один из лидеров движения, Василий Васильевич Зеньковский, съезды РСХД всегда имели миссионерскую («призывную») часть [7, с. 40]. Действительно, на всех съездах, проводимых в Прибалтике, эта составляющая работы присутствовала неизменно. Особенно характерен в этом смысле съезд в местечке Ряпина (Эстония), положивший начало РХД крестьянской молодежи. Съезд проводили секретарь РСХД в Прибалтике И.А. Лаговский и молодой священник Александр Киселев. На съезде было около 70 человек, причем 50 – представители крестьянской молодежи. Целью съезда было вовлечь в христианскую миссионерскую просветительскую работу крестьянскую молодежь, ибо до этого движеньские кружки действовали в основном только в городах, объединяя, как правило, учащуюся молодежь.

Существовала реальная опасность, что съезд не удастся: смогут ли объединиться незнакомые люди, будет ли преодолена разобщенность и настороженность деревенских по отношению к городским? «Многие из деревенских готовы были отнестись к съезду как к “барской затейке”» [8, с. 100].

Благодаря духовным усилиям участников съезда эта настороженность и недоверие были преодолены. Съезд удался и стал мощным импульсом для христианской просветительской и культурной работе на селе в Эстонии. Показательны темы докладов, прозвучавшие на съезде: «Радость духовной жизни», «Душа русского народа», «Религия и культурная работа», «Чем живет и во что верит советская молодежь», «Как устроить себя и жизнь». По признанию руководителей съезда, одной из основных линий его работы стал семинар о смысле жизни. Вопросы на семинаре были различные, но преобладали темы, характерные для начального миссионерского этапа и предложения: о происхождении мира и человека, о происхождении зла, об отношении к войне, к науке, к искусству. На съезд приехала лучшая часть ищущей деревенской молодежи. Основная часть деревенских жителей относилась

К. Обозный
• Проблемы предложения в миссионерской практике русского зарубежья в 1920–30-х годах

Работы студентов по кафедре к ним порой враждебно-насмешливо, но несмотря на это они приехали на съезд, чтобы утолить жажду лучшей, высшей жизни с Богом и в Церкви.

МКГ Особенно ярким событием для участников съезда стали два вечера «вопросов и ответов», когда всякий желающий подавал председателю заранее сформулированные и написанные вопросы, на которые потом общими силами искали ответы. Все вопросы были религиозные или религиозно-философские. Бумажек с вопросами было свыше сотни.

• *На пути к воцерковлению*

Самое поразительное во всем этом было то, что деревенская молодежь, живя теми же духовными запросами, что и так называемые «культурные люди», относится к ним совершенно иначе, чем многие из нас, – для нее все эти вопросы были вопросами не теоретического любопытства, а именно вопросами жизнеустройства, жизнеделания [8, с. 103].

Другой семинар также имел черты предогласительного общения. Его тема – «Религия и наука». В деревне было широко распространено мнение о несовместимости научных знаний и религиозных убеждений, о том, что «наука доказала, что религия – выдумка». Большинство молодежи «хотя и с огорчением, но убеждено, что надо пожертвовать религией во имя науки» [8, с. 103]. Докладчики – сотрудники РСХД – беседовали с крестьянской молодежью, помогая освободиться от предрассудков, посеянных предреволюционной популяризаторской литературой и устной атеистической пропагандой.

Итогом съезда стало учреждение РХДКМ, принятие устава, в котором были указаны задачи движения:

привлечение к вере во Христа и к Его Православной Церкви неверующих и сомневающихся; развитие между своими членами дружеских отношений и взаимной помощи; совместную работу над переустройством своей и общей жизни в соответствии с учением Христовым... [8, с. 107].

Еще более ценны личные свидетельства деревенской молодежи о значении съезда для их жизни:

«Мы переживаем самое лучшее, что когда-либо нам пришлось пережить, – сказал один из деревенских парней. – Мы были как бы в темной долине, а сейчас поднялись на самую вершину и видим, что дает душе, что делает с ней Свет Христов... Никогда в жизни я не испытывал того, что есть у меня в душе сейчас»... Можно сказать, что с помощью Божией – Съезд подлинно был для всех участников великим откровением Церкви, опытом жизни во Христе и в Церкви. В этом его исключительное значение и сила [8, с. 106–107].

После съезда делегаты крестьянской молодежи, вернувшись в свои деревни, делились приобретенным опытом, создавали христианские кружки, самодеятельные театры, оркестры и хоры и т. п., то есть все, что могло помочь изменить жизнь деревни, повернуть ее к культуре, к церкви, ко Христу. В помощь этим начинаниям в Эстонии силами движения издавалась миссионерская газета «Путь жизни», которая широко распространялась среди сельской молодежи. В селах Принаровья, Печорского края были открыты детские сады, в них трудились «глубоко идейные и образованные девушки-движенки, влияние которых на окружающую среду выходило далеко за рамки детских садов» [8, с. 110].

В зимний период печорские движенцы подготавливали специальные лекции миссионерского и предгласительного характера и затем отправлялись в деревни, хутора, где их с нетерпением ожидали деревенские жители. Такие встречи проходили в просторной деревенской избе, куда собирались жители близлежащих селений (от 10 до 30 человек; в Печоры специально присылали сани, чтобы привезти дорогих гостей). Этой работой в Печорах занималась Татьяна Евгеньевна Дезен, подготавливая для миссионерской работы девушек из движения.

Можно сказать, что деятельность РСХД в Европе и Прибалтике в целом, а также служение отдельных ярких личностей – таких как мать Мария, еп. Сергей (Королев) – так или иначе соприкасалось с задачами предгласительного этапа. Порой черты предгласительного выступления выступали особенно ярко. Однако основная проблема заключается в том, что на практике не существовало как таковой стройной системы оглашения. Более того, не была осознана ее необходимость. Основные задачи, которые ставили движенцы, – это собирание русской молодежи, ее спасение, ее воцерковление, а задача-максимум осознавалась как преображение всего мира светом Христовым, преображение всех сторон жизни человека, в том числе культуры, науки, образования.

Отсутствие катехизации компенсировалось в некоторой мере работой в евангельских кружках, в братствах, культурно-просветительских обществах, наконец, на приходах, которые возглавляли священники, участвовавшие в РСХД или сочувствовавшие ему. Предполагалось, что именно там произойдет окончательное воцерковление человека, откликнувшегося на призыв миссионерской проповеди.

Как уже говорилось выше, элементы предгласительного можно было увидеть и в работе съездов РСХД. В то же время съезды помогали воцерковлению и укреплению в вере. На всех съездах совершалась литургия, и большинство участников съезда участвовали в таинстве евхаристии. Для предгласительного периода в

К. Обозный
• Проблемы
предгласительного
этапа в миссионерской
практике
русского
зарубежья
в 1920–30-х
годах

Работы студентов по кафедре МКГ
• *На пути к воцерковлению*

строгом смысле слова это недопустимо, и в этом контексте можно увидеть некоторые параллели в миссионерской деятельности РСХД и предогласительной практике «Альфа-курса»: после предогласительного этапа, минуя катехизацию, начинается непосредственно церковная жизнь.

Нужно сказать, что успехи, достигнутые РСХД на ниве миссионерского, социального и культурно-просветительского дела, были велики. Более того, РСХД стала в тот период едва ли не единственным проводником в жизнь решений Поместного собора РПЦ 1917–1918 гг., которые касались миссионерской деятельности и христианского просвещения. Однако сама необходимость катехизации, целостной системы оглашения, традиция которого была прервана много столетий назад, еще не была осознана. Русская церковная эмиграция видела перед собой иные задачи: прежде всего физическое, культурное, духовное выживание в условиях изгнания. Возможно, некоторым вопросам уделялось преувеличенное внимание. На ряд проблем, таких как увлечение интеллектуальным знанием, оторванным от реалий жизни, чересчур большое внимание культурно-национальному аспекту, излишняя увлеченность милитаризацией молодежи (скаутское движение) в ущерб христианскому служению, проникновение в движение политических право-монархических настроений, бюрократизация и заорганизованность в среде движущихся и др., неоднократно указывал в своих работах и выступлениях Н.А. Бердяев [9].

В итоге можно сказать, что труды и опыт РСХД в направлении миссии и предоглашения (пусть оно и не было осознано именно как предоглашение) не пропали даром. Главной заслугой РСХД можно признать то, что впервые в Русской православной церкви, хотя и за пределами России, была осознана необходимость внутренней миссии, то есть миссии в отношении русских людей, в большинстве считавших себя православными, что нередко оставалось лишь формальным признаком. Именно этот смелый шаг, серьезно подрывающий идеологему о святой Руси, позволил движению по-новому взглянуть на христианскую миссию и добиться весомых плодов на ниве проповеди Евангелия. Благодаря этому подвигу русского христианского зарубежья стало возможным появление в конце XX века в Советском Союзе, а потом в России огласительных систем, созданных на основе образцов оглашения в древней церкви.

Как писал Н.А. Бердяев, результаты деятельности русской диаспоры в Европе, и РСХД в частности, будут осознаны тогда, когда

никого из нашего поколения уже не будет в живых. Плодотворность поддержки русского христианского движения за рубежом может быть выяв-

лена, когда в России возможна будет организация христианской работы. Тогда будет оценено все, что сделано за это время [10, с. 52].

Впрочем, некоторые результаты не заставили себя долго ждать. В качестве примера в заключение отметим, что в годы действия Псковской православной миссии на оккупированных немцами территориях Северо-Запада России некоторые священники, прибывшие из Латвии, в их числе священник Алексей Ионов и священник Георгий Бенигсен, имевшие опыт движенской миссионерской работы, а также учебы в Парижском богословском институте, предпринимали попытки организовать огласительные группы на основе изучения Священного писания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Раев М. Россия за рубежом: История культуры русской эмиграции 1919–1939. М., 1994.
2. Плюханов Б.В. РСХД в Латвии и Эстонии. Париж, 1993.
3. Зернов Н. После Клермона // Вестник РСХД. 1927. №9. С. 7.
4. Гаккель С., прот. Мать Мария. М., 1992.
5. Кочетков Г., свящ. Тайнственное введение в православную катехетику: Пастырско-богословские принципы и рекомендации совершающим крещение и миропомазание и подготовку к ним: Диссертация на степень *maitrise de theologie*. М., 1998.
6. Сергей (Королев), архиеп. Пражский. Я возлюбил вас...: Автобиография. Свидетельства современников. М., 2003.
7. Зеньковский В.В. Зарождение РСХД в эмиграции: Из истории русских религиозных течений в эмиграции // Вестник РХД. 1993. № 168. С. 29–31.
8. Лаговский И.А., Киселев Александр, прот. Возникновение РХД крестьянской молодежи (1934 г.) // Вестник РХД. № 168. С. 99–114.
9. Бердяев Н.А. Об идейном кризисе Движения: Задачи Движения и грозящие ему опасности // Вестник РХД. 1993. №168. С.53–59.
10. Бердяев Н.А. Значение Русского христианского движения // Вестник РХД. 1993. №168. С.47–52.

АНАСТАСИЯ (АМАЛИЯ) БОРИСЕНКО

Главные этапы оглашения нормальных катехуменов:
что в них главное, что второстепенное?

Оглашение, или катехизация, представляет собой устную передачу основ христианской веры и жизни тем людям, которые выразили желание получить такое научение и которым Церковь в лице катехизатора (человека, проводящего оглашение) дала утвердительный ответ. Такое научение в нормальном случае должен пройти каждый христианин. Как показал современный опыт оглашения свящ. Георгия Кочеткова, в современных российских условиях полную нормальную катехизацию могут проходить взрослые люди, начиная с 20–21 года. Такие люди называются катехуменами, или оглашаемыми. Нормальными катехуменами являются некрещеные или непричащающиеся крещеные люди, не относящиеся к разряду особенных или трудных катехуменов [1, гл. 4].

Система оглашения, разработанная свящ. Георгием Кочетковым [2], является попыткой возрождения опыта катехизации, существовавшего в древней церкви, в условиях современного мира и общества. Опыт о. Георгия показал, что и в наше время является плодотворной древняя каноническая форма оглашения, представляющая собой целостную систему, состоящую из трех основных этапов (не считая предварительного). Эти этапы имеют свое конкретное содержание и определенные требования к оглашаемым. При переходе с этапа на этап проводятся собеседования, которые помогают выяснить готовность человека к переходу на следующий этап.

Каждый этап оглашения имеет свою цель и задачи. Чтобы перейти на следующий этап, катехумен должен усвоить предыдущий. В его жизни должны произойти те необходимые перемены, появление которых является задачей данного этапа. Такие духовные изменения в оглашаемом, без которых он не сможет перейти на следующий этап, являются главными задачами данного этапа. Кроме главных, в рамках каждого этапа имеются второстепенные задачи, решение которых желательно в рамках данного этапа. Катехизатору (и поручителю) необходимо знать главные и

второстепенные моменты каждого этапа оглашения и уметь отличать их друг от друга, так как от этого зависит качество оглашения, полнота воцерковления человека. Главным в процессе оглашения является то, без чего не может быть достигнута цель оглашения, а второстепенным – то, что является желательным, и то, что помогает достижению цели, но что может быть не выполнено, если выполнено главное.

Далее постараемся раскрыть, что является главным, а что второстепенным на трех этапах системы оглашения свящ. Георгия Кочеткова*.

ПЕРВЫЙ ЭТАП

Начальным моментом первого этапа оглашения свящ. Георгий Кочетков определяет момент, «когда сознательный человек по вере своей во Иисуса как Христа стал христианином, членом Церкви, пусть еще и неполным, ибо не участвует в ее таинствах веры и жизни». О наступлении этого момента свидетельствует катехизатор после собеседования с человеком.

Главными критериями перевода человека с предварительного периода предоглашения на первый этап являются наличие у человека веры, ощущение себя грешником и желание пройти оглашение и воцерковление. Если человек грешит такими грехами, как убийство или хамство, то он не может стать оглашаемым первого этапа. Каждый человек, приходящий на оглашение, является в той или иной мере «укушенным» грехом. Но люди, имеющие такого рода тяжкие грехи и не желающие их оставлять, так же как и неверующие, не могут слушать слово.

Если человек еще не крещен, в начале первого этапа над ним читается молитва, делающая его оглашаемым, неполным членом Церкви. При этом человеку нарекается христианское имя. Оглашаемые первого этапа уже являются христианами, они хоть и неполные, но члены Церкви. Оглашаемые могут ходить в храм, участвовать в службах – кроме тех, на которых совершаются таинства (литургия верных, крещение, исповедь-покаяние, брак-венчание, соборование-елеосвящение), могут слушать Священное писание и проповедь этико-керигматического характера.

Цель и задачи первого этапа

Отец Георгий определяет цель первого этапа оглашения как предоставление человеку возможности проверить истинность своего выбора и, с другой стороны, Церкви проверить самого этого человека, искренность и последовательность его христианских намерений (по его духу и плодам в отношении к Богу, себе и

* Кроме приведенной литературы, использованы протоколы семинаров катехизаторов Преображенского содружества малых братств 2004–2005 гг.

ближним) [2, с. 4]. Становясь оглашаемым первого этапа, человек уже вступает на христианский путь. Это начало отдачи себя на служение Богу, начало познания и приобщения к христианской жизни, обретение первого опыта послушания Богу и Церкви путем исполнения их заповедей [1]. Но проходят этот путь оглашаемые не в одиночку. Церковь знает своих оглашаемых (их имена традиционно заносились в специальные списки) и молится за них. Конечным итогом первого оглашения будет положительный ответ Церкви в лице священника или катехизатора на просьбу человека о крещении.

Содержание первого этапа

Начало христианской жизни оглашаемых знаменуется появлением четырех основных направлений их деятельности. Первое направление – это *чтение и изучение Священного писания*, которое занимает основную часть времени и внимания оглашаемых. Из книг Нового завета в первую очередь читаются *синоптические евангелия* (от Матфея, от Марка и от Луки). Книги Ветхого завета читаются поэтапно, о чем будет сказано дальше. Оглашаемым рекомендуется читать книги Нового и Ветхого завета параллельно, записывая возникающие внешние и внутренние вопросы, которые выясняются главным образом на огласительных встречах у катехизаторов. Иногда вопросы разрешаются самими оглашаемыми по мере их духовного возрастания или близкими христианами, в том числе их будущими крестными или поручителями (людьми, которые помогли человеку прийти на оглашение). Главными задачами этого направления являются следующие: *показать целостность Писания, научить в нем «дочитываться до Христа» и открыть человеку соотнесенность его жизни с жизнью Человека-Христа, показать через образ Христа призвание человека* [3, с. 26].

Второе направление состоит в *личной молитве*. В жизни оглашаемого должна присутствовать *ежедневная молитва*, чтобы ни один день не прошел бесплодным перед Богом и ближними [2]. Прежде всего оглашаемые должны научиться не правилу, а личностному обращению к Богу [3, с. 26]. Для этого им рекомендуется главным образом использовать молитву своими словами в различных обстоятельствах повседневной жизни. Главная задача этого направления состоит в достижении *действенной молитвы*, которая исходит из глубины веры [3, с. 26] и приносит в качестве плода личный ответ Бога в сердце [2].

Третье направление – *вхождение в богослужение и храмовую жизнь церкви* [3, с. 26]. Оглашаемым первого этапа рекомендуется быть в храме на синаксарных службах (вечерне, утрени, литургии оглашаемых и т. п.), а также до или после богослужения [2].

Также возможно участие оглашаемых в домашних молитвах верных христиан (утренях и вечернях, проводимых мирянским чином). Главная задача здесь – обрести *доверие и открытость к церковному собранию* [3, с. 26].

Четвертое направление представляет собой *этическую работу над собой*, путь нравственного совершенствования. В человеке должна актуализироваться совесть как голос Божий, что поможет ему достигнуть *личного покаяния* – главной задачи этого направления [3, с. 26].

Для достижения цели оглашения все эти четыре направления должны исполняться параллельно, постепенно углубляясь по мере духовного возрастания оглашаемых. На первом этапе выделяют три части, которые характеризуются качественным ростом христианской жизни оглашаемых. Каждая часть имеет свои задачи, содержание и требования к оглашаемому. Между частями проходят собеседования. Рассмотрим каждую часть первого этапа оглашения в свете основных четырех направлений жизни оглашаемых.

В течение первой части оглашаемые читают синоптические евангелия, а также учительные книги Ветхого завета в обязательном порядке: Притчи, Премудрость Иисуса сына Сирахова, Премудрость Соломона, Псалтирь и дополнительно – Екклесиаст, Песнь песней, Иов.

От оглашаемых требуется ежедневная молитва своими словами, особенно если приходит вдохновение. Они должны постепенно научиться различать духовную молитву и душевную, плодотворную и бесплодную. Рекомендуется молиться пока только за себя (за других – только в случае, если человек не может не молиться). Что касается храмовой молитвы, рекомендуется посещение храма по возможности и посильное участие в синаксарных богослужениях.

Чтение книг Премудрости помогает оглашаемому встать на путь познания и исполнения воли Божьей (правды и премудрости Божьей). Они должны стараться жить, прислушиваясь к голосу совести, сообразуя свои поступки с открывающейся им волей Божьей. В первую очередь оглашаемые должны познать Бога как Творца Вседержителя и обрести личные отношения с Ним. Вера в этот период больше выражается на уровне поступка, в котором проявляется доверие к Богу. Необходимо обрести веру в помощь и защиту Божью в обычных земных человеческих ситуациях, научиться обращаться к Богу в своей повседневной жизни, просить Его о своих насущных потребностях. Оглашаемый должен открыть Бога как своего помощника, друга, защитника.

В этой части первого этапа начинаются беседы по христианской этике, причем рекомендуется предварительное чтение, выявление вопросов и последующее обсуждение книг по теме*.

А. Борисенко
• *Главные этапы оглашения нормальных катехуменов: что в них главное, что второстепенное?*

* Рекомендуется использовать: Кочетков Г., свящ. Беседы по христианской этике. Вып. 1–7. М., 1995–2006.

*Работы
студентов
по кафедре
МКГ*
• *Воцерков-
ление*

Помимо чтения Писания оглашаемые могут читать дополнительную литературу, указанную в списке для огласительного (первого) этапа оглашения [2, с. 25].

Посты на первом этапе оглашения не рекомендуются, хотя могут иметь место кратковременные посты.

Во второй части первого этапа оглашения оглашаемые читают книги Закона: Бытие, Исход, Второзаконие; в ответах на вопросы катехизатором акцентируется их этическая сторона. Дополнительно – Левит, Числа, Иисус Навин. Остается чтение синоптических евангелий с выяснением возникающих вопросов.

В личной молитве оглашаемых должна стать правилом молитва своими словами утром и вечером. Рекомендуется использовать в молитве псалмы. Посещение богослужений один раз в неделю обязательно (вечерни или литургии оглашаемых). Все вопросы выясняются у катехизаторов.

Оглашаемые продолжают познание воли Божьей, знакомясь с Его заповедями и законами в книгах Закона. Они должны усвоить понятия греха и Закона, обрести истинное отношение к Закону, основанное не на законничестве, а на живой и личной вере. Одной из важнейших задач первого этапа является познание Закона Моисеева как детоводителя ко Христу. Закон должен стать для оглашаемых святыней. В конце этой части происходит беседа о смертных грехах.

Через познание заповедей Божьих оглашаемые учатся различать добро и зло и выбирать добро, а в противном случае ощущать суд Божий над своей жизнью и делами и просить у Бога прощения (совершать покаяние). Личное покаяние происходит тогда, когда человек узнает правду о себе, видит себя в реальной, а не воображаемой ситуации.

Оглашаемые должны прийти к познанию того, что в основе заповедей лежит милость, что Бог смотрит на сердце человека и что сам человек призывается к деятельному милосердию. От оглашаемых продолжает требоваться усилие к исправлению жизни. На этом пути происходит познание веры как силы личного усилия в обращении к личному Богу и обретение через это силы жить по заповедям Божьим и не подчиняться обстоятельствам мира сего.

У оглашаемых должно появиться практическое отношение к Закону, которое может проявиться в отделении десятины. При этом им самим предоставляется решать, как поступать с десятиной. Оглашаемые научаются послушанию, стараясь выполнять заповеди Божии.

В этот период продолжают беседы по христианской этике, разбираются сложные этические ситуации.

Во время третьей части продолжается чтение синоптических евангелий, также читаются книги пророка Исаяи и двух-трех ма-

лых пророков, дополнительно – книги остальных пророков. При чтении пророков обращают внимание на мессианские места.

Посещение богослужения рекомендуется два раза в неделю (вечерни и литургии оглашаемых). Обязательно присутствие на литургии оглашаемых во время чтения молитв об оглашаемых. Молитвенное правило с использованием псалмов должно стать регулярным. Оглашаемые вместе с катехизаторами посещают богослужения в разных храмах. В это период они ищут работу «Мой путь к Богу и в Церковь».

К концу этой части оглашаемые должны приобрести навык послушания. Личная и храмовая молитва должна стать правилом. Оглашаемые должны сделать внутренний выбор и решиться оставить то, что вводит их в смертный грех (например, несовместимую с христианством профессию, незаконное сожительство и т. п.), то есть должны соблюдать этические нормы.

Оглашаемому необходимо понять, что Бог ведет его в жизни, что Он имеет Свой замысел о каждом человеке. Человеку нужно увидеть свою жизнь как путь, которым его ведет Господь, понять, что без Бога и без этого Пути жизнь в полноте невозможна. Он должен осознать, что он не хочет жить без Бога и вне этого Пути. Оглашаемый должен понять и поверить, что Путь для него проходит через посланного Богом Спасителя – Иисуса Христа. Чтобы последовать за Христом, человеку необходимо обрести любовь к Иисусу и исповедовать Его Господом.

Процесс оглашения

Главным методологическим принципом первого этапа оглашения в опыте о. Георгия Кочеткова являются огласительные встречи, состоящие в основном из ответов на вопросы оглашаемых.

Процесс оглашения возможен как в форме индивидуального оглашения, так и в групповой форме. Последняя является более предпочтительной, так как дает возможность огласить большее количество людей и позволяет человеку легче войти в общинно-братскую жизнь. Желательно, чтобы в группе было 10–20 человек (чтобы, с одной стороны, группа не распалась, а с другой стороны, не был потерян личностный контакт) и чтобы в группе было 2–3 катехизатора (старший и два помощника). У каждого катехизатора в группе есть свои задачи, но при этом катехизаторы должны работать в команде, помогая друг другу, и через это являть оглашаемым пример христианских отношений.

Группа оглашаемых формируется в конце третьей открытой встречи и в нормальном случае является закрытой, т. е. в нее не принимаются новые люди. Это важно, так как человек, не имеющий опыта открытых встреч, не может его восполнить даже через

А. Борисенко
• *Главные этапы оглашения нормальных катехуменов: что в них главное, что второстепенное?*

Работы студентов по кафедре МКГ
• *Воцерковление*

чтение литературы или просмотр видеозаписи, важна целостность оглашения. Кроме того, в ситуации постоянного прихода новых людей становится невозможным духовное движение, внутренний рост оглашаемых. Но это, тем не менее, не главный момент, здесь возможны исключения, которые рассматриваются катехизатором в каждом конкретном случае.

Встречи в группе, как показал огласительный опыт последних лет, лучше проводить с частотой один раз в неделю по 1,5–2 часа, интенсивно и в рабочем ритме. Интенсивность встречи должна способствовать движению вглубь, внутреннему, духовному изменению оглашаемых. Ритм встречи целиком зависит от катехизатора, поэтому он должен следить за тем, чтобы встреча проходила быстро и динамично, чтобы присутствовало вдохновение. Катехизатору нужно стараться оглашать как можно быстрее и не подменять оглашение толкованием. Он должен следить за состоянием группы и решать задачи первого этапа в рамках этого этапа, не перенося их на второй этап и т. д. Когда есть необходимость, катехизатор может сам инициировать обсуждение некоторых важных вопросов.

В оглашении желательной является помощь поручителей – людей, которые способствовали приходу человека на оглашение, которые связаны с ними более тесно, чем другие члены Церкви. Ответственно помогая катехизаторам, поручители могут участвовать вместе с оглашаемыми в богослужениях и в любых других ситуациях способствовать их духовному росту, поддерживать, наставлять их, разъяснять непонятное, отвечать на вопросы. Катехизаторы могут время от времени общаться с поручителями, организуя индивидуальные или общие встречи.

Внешний вид и манера поведения катехизатора тоже имеет значение в процессе оглашения. Желательно, чтобы одежда была не повседневной, но и не слишком нарядной, она должна быть строгой и настраивать на серьезный лад. Важен радостный, не усталый вид катехизатора.

Одним из важных моментов следует назвать возраст оглашаемых. На взрослое оглашение в нормальном случае не принимают люди младше 21 года. Это связано с тем, что молодым людям, в отличие от взрослых, не хватает отрицательного жизненного опыта, следствием чего бывает некоторая нетрезвенность, когда человек еще считает, что со всем может справиться сам, переоценивает свои возможности. Это мешает в полноте воспринять то, что открывает христианство. С другой стороны, и людям пожилого возраста трудно в полноте проходить весь путь взрослого нормального оглашения.

Оптимальным временем первого оглашения нормальных катехуменов в современной ситуации считается год, хотя первый этап может длиться и дольше.

На первом этапе оглашения закладывается основание христианской веры и жизни, главными составляющими которого являются живая вера в Бога и человека и личное покаяние – признание себя грешником [2]. Это «начало самоотдачи и просто отдачи уверовавшего во спасение через Иисуса Христа человека на служение Богу» [1, с. 73]. Человек учится брать и нести свой крест, отвергаясь от всего, что имеет [2]. В результате к концу первого этапа в оглашаемых должны произойти определенные духовные перемены, которые позволят им двигаться дальше и перейти на второй этап. Перечислим главные критерии перевода оглашаемых на второй этап:

- человек должен избавиться от магического сознания, идолопоклонства, всякого темного страха и связанной с этим раздвоенности жизни;
- человек должен иметь опыт жизни по благодати и мистический опыт «божественного мрака»;
- человек должен иметь живую сердечную веру в Иисуса как Христа, как Господа и истинное покаяние – готовность следовать за Христом, осознание, что без этого Пути дальнейшая жизнь невозможна;
- на второй этап не может быть переведен человек со смертными грехами;
- человек должен иметь послушание, отношение к Закону как к святыне и готовность жить по Закону;
- человек должен чувствовать, что ему необходимо сделать некий шаг по вертикали на пути к Богу и иметь решимость на этот шаг.

Второстепенными критериями можно назвать следующие: факт прочтения необходимых книг Писания, минимальные требования, относящиеся к личной и храмовой молитве.

ВТОРОЙ ЭТАП

Начало второго этапа оглашения, так называемого просвещения, наступает тогда, когда оглашаемый первого этапа ответственно, свободно, откровенно и однозначно заявляет о своем желании креститься и признается церковью достойным этого. Этот момент знаменуется молитвой «во еже сотворите оглашенного», к которой присоединяются три «запретительные молитвы на диавола» (последние могут читаться неоднократно, вплоть до момента крещения). Оглашаемые обретают в церкви новый статус просвещаемых – тех, кто непосредственно готовится к крещению.

Второй этап – это сердцевина подготовки человека к крещению, требующая от всех участников этого процесса наибольшей самоотдачи. Целью второго оглашения «является уготовление человека и его духовного “сосуда” (утробы, сердцевины-сердца) к принятию “нового вина” в Царстве Духа Божия, в первоначальном приобщении к откровению *полноты* Любви, Надежды и Веры» [1, с. 84]. Необходимо подвести человека к покаянию. Человек должен покаяться и воззвать к Богу через Христа, и тогда его можно будет крестить. Завершается второй этап совершением таинства крещения.

Содержание этапа

На данном этапе к оглашаемым предъявляются как прежние, так и новые требования.

Чтение Священного писания происходит по особой рекомендации, которая определяет объем и метод чтения.

По мере изъяснения на оглашении общецерковных молитв, разрешается их использование совместно с личной молитвой. Просвещаемый должен обязательно регулярно посещать храм не менее двух раз в неделю – один раз вечером (не обязательно всю службу до конца) и один раз утром, желательно в воскресенье (литургию оглашаемых целиком). На богослужениях от просвещаемых требуется особое соучастие в общей молитве, слушании Писания и проповеди.

Усилия, связанные с нравственной работой, должны увеличиться. На втором этапе человек, не соблюдающий нравственные требования, может быть переведен в статус оглашаемых первого этапа.

Самым главным моментом второго этапа являются обязательные для всех огласительные встречи, которые состоят из ряда последовательных бесед, раскрывающих учение Церкви (не догматическое). Встречи проходят два раза в неделю и требуют специальной подготовки.

Из огласительных тем второго этапа главными духовными темами являются темы творения, заветов, грехопадения и спасения через Крест и Воскресение. Просвещаемые должны получить новое понятие о спасении – через Крест и Воскресение. Это трудно и страшно для оглашаемых, так как требует вхождения в неизвестное, в область «божественного мрака». Страх, возникающий здесь, носит другой характер, чем тот, о котором шла речь на первом этапе – это страх взятия Креста, боязнь движения вперед по Пути [4]. Этот страх возможно преодолеть только через

общение с Богом, поэтому так важна на данном этапе усиленная молитва. Сама молитва открывается просвещаемым с новой стороны как путь к преодолению закрытости, ухода из мира иллюзий, возможности встречи с Богом в реальном, а не воображаемом мире.

Второй этап связан с преодолением духа неверия и неверности, лжи и страха, прелюбодения и предательства, всякой развращенности, которые таятся в человеке [4]. Отношения человека с Господом меняются, становятся более глубокими, что нередко вызывает появление духа противления или противоречия. Поэтому на данном этапе читаются запретительные молитвы. При этом все верные пребывают в посте как выражении молитвенного предстояния за просвещаемых.

Выход наружу духа противления связан с Законом и послушанием. У оглашаемых первого этапа еще нет целостного опыта Закона, от них требуется только готовность жить по Закону. А на втором этапе от просвещаемых требуется исполнение всего Закона, послушание Закону как детоводителю. Такое послушание является путем к свободе, чему сопротивляется падшая сторона человека. Человеку приходится отказываться от своего, поэтому возникает страх и дух противоречия.

Преодолеть страх помогает вера, которая, как и страх, становится уже другой. Она связана уже не с поступком, а с молитвой, с некоторым внутренним действием. На первом этапе вера была нужна для обращения к Богу за помощью, а теперь открывается сила молитвы самого человека, через его веру.

Главная духовная тема второго этапа – *покаяние*. Здесь она раскрывается целостно и соотносится с другими важнейшими темами: о мире и творении, о сотворении человека и грехопадении, о призвании человека и ответственности и т. д. Первая тема («Бог и мир. Сотворение мира») является ключевой ко всему второму этапу. Ее задача – *изменить языческие представления просвещаемых о Боге, мире и о сотворении мира на христианские*. Просвещаемые должны хорошо понять, что значит творение и почему Бог не мог сотворить совершенный мир (так как это равнозначно творению еще одного Бога, а Бог – один). Им, таким образом, надо раскрыть, что несовершенство мира – это неизбежная реальность творения и что мир не может быть до конца сотворен без человека, который призван привести мир к единству с Богом. Просвещаемым нужно показать, что из несовершенства мира и несовершенной свободы человека следует возможность появления зла в мире, и поэтому нельзя упрекать Бога в том, что Он, будучи благим, не сотворил благой мир.

В первой теме также важно раскрыть идею о том, что *Бог – не причина мира* (Бог не может находиться в одном причинно-след-

А. Борисенко
• Главные этапы оглашения нормальных катехуменов: что в них главное, что второстепенное?

Работы
студентов
по кафедре
МКГ
• Воцерков-
ление

ственном ряду с миром). Важно обратить внимание оглашаемых на то, что *Бог сотворил три реальности: мир, жизнь и человека.*

Третья тема («Бог и человек. Сотворение человека. Первый, Доисторический завет – Бога с Адамом») продолжает первую и говорит о призвании человека, об образе и подобию Божьем и об ответственности человека. Оглашаемые должны понять, что человек свободен в мире и что Бог призывает его раскрыть эту свободу. Мир, сотворенный Богом, несовершенен. *Призвание человека в мире состоит в том, чтобы сначала раскрыть в себе образ Божий, включающий и свободу выбора, а потом – уподобиться Богу, т. е. обрести совершенство, в том числе и совершенство свободы, и через это довести мир до совершенства и полноты.*

Эта тема является переходной от первой к пятой. Она должна подготовить оглашаемых к теме о грехопадении. Поэтому в ней надо показать, что выбор человека между двумя деревьями в раю следует из призвания человека. Оглашаемые должны понять, что совершенная свобода не может быть дана человеку сразу, что данный выбор – это начальный этап, который ведет к раскрытию свободы, и что свобода может быть обретена только изнутри призвания.

В этой теме также важно раскрыть тему завета как духовной реальности и то, что завет с Богом совершается на основании духовного откровения.

Пятая тема («Добро и зло, грех и закон. Грехопадение. Начало истории человечества») объединяет темы Откровения, Завета, грехопадения и искупления. Она является центральной темой второго этапа. Ее задача – помочь оглашаемым *почувствовать личную причастность к грехопадению.* Человеку необходимо преодолеть отчужденность от откровения и обрести к нему личное отношение. В связи с этим нужно показать, что нарушение завета – это не просто нарушение формальных границ, а ситуация, когда человек предает уже воспринятое откровение.

Дополнением к пятой теме является шестая. На этом второй этап внутренне заканчивается. Дальше идет рассказ о Христе, где то же самое рассказывается еще раз, чтобы оглашаемые это лучше усвоили.

В процессе бесед второго этапа нет задачи дать знания просвещаемым, не требуется, чтобы они на уровне мышления поняли то, о чем им рассказывается и могли пересказать тему. Важно, чтобы была сформирована целостная картина, чтобы появилось ощущение приобщенности к огромному, целостному и живому содержанию, которое превосходит и тех, кто слушает и тех, кто говорит.

Самое важное на втором этапе – это грехопадение и противостоящий ему Крест. Страх взятия креста является самым силь-

ным искушением на данном этапе, которое преодолевается через послушание. На послушание важно оглашаемых вдохновлять. Надо раскрыть понятия благоговения, страха Божьего, послушания, которое нельзя путать с подчинением. Эти понятия оглашаемому надо услышать внутренним слухом, не понять абстрактно, а познать опытно. Нужно показать, что откровение, которое было получено Моисеем, теперь доступно всем.

На втором этапе просвещаемым также преподносится целостное учение о Церкви. Необходимо, чтобы они отказались от ложных образов Церкви и поняли, что Церковь (как и Христос) – не абстракция, что все, что в ней есть, – настоящее.

Процесс оглашения

Второй этап методически состоит из ряда последовательных бесед, на которых рассматривается 16 тем [2, с. 17–19], не считая вводной беседы о мистике «божественного мрака». Темы разделяются на три подгруппы: 1) 1, 3, 5 и 6-я темы; 2) остальные нечетные темы; 3) все четные, кроме 6-й. Основными являются темы 1, 3, 5 и 6-я, а другие нечетные темы имеют вспомогательное значение. Смысловым является вертикальное направление, а не горизонтальное.

Встречи состоят из двух частей: 1) ответы на вопросы просвещаемых по предыдущей теме, выяснение того, как проходила их жизнь с последней встречи, какие есть проблемы (еженедельное собеседование); 2) проводится огласительная беседа по плану [2, с. 17], которую катехизатор или рассказывает (что предпочтительнее), или читает по «Катехизису для просвещаемых» свящ. Георгия Кочеткова.

К каждой теме просвещаемые обязательно готовятся дома: прочитывают прошлую тему по катехизису и выполняют задание, указанное в катехизисе к каждой теме [2, с. 17]. Пропускать встречи нельзя. В крайних случаях допускается пропуск не более четырех встреч в течение всего второго этапа (с условием их последующего прослушивание или прочтения). Если это не выполняется, то человек переводится на первый этап. Обязательный минимум – это одна встреча и одно посещение храма в неделю.

Встречи могут проходить в любом подходящем месте и в любое время. Желательно проводить их в субботу, до вечерней службы, и в воскресенье, после литургии.

Критерии перевода на третий этап

Исходя из цели второго этапа, главным критерием является обретение человеком истинного покаяния. второй этап – это время приближения ко Христу, сроднения с Ним, вхождения в Народ Бо-

А. Борисенко
• *Главные этапы оглашения нормальных катехуменов: что в них главное, что второстепенное?*

Работы студентов по кафедре МКГ
• *Воцерковление*

жий. Раскроем, как это проявляется в человеке, на какие основные моменты следует обращать внимание при переводе человека на третий этап.

Главными критериями являются следующие:

- обретение человеком личного отношения к откровению и личной ответственности (преодоление отчужденности и объективированного отношения к Богу, миру и человеку);
- принятие своей причастности к грехопадению, покаяние, принятие Христа как источника жизни;
- обретение отношения к любви Божьей, милости и прощению Божьему как к единственной подлинной святине, которая несовместима ни с какими человеческими расчетами и является источником и целью творения и искупления [4];
- готовность к исповеди за всю жизнь (о чем говорит правильно составленная покаянная грамота);
- возникновение у оглашаемых духа общности, доверия, открытости и взаимопомощи, равнодушия к церкви с ее нуждами и к другим оглашаемым [2].

Второстепенным моментом является выполнение всех внешних требований процесса оглашения.

ТРЕТИЙ ЭТАП

После окончания второго этапа оглашения в нормальном случае следует крещение. Это кульминация всего таинства просвещения, которое как процесс состоит из четырех таинств: покаяния, крещения, миропомазания и евхаристии. Перед крещением над избранными совершается «Четвертая молитва», завершающая процесс усиленной духовной подготовки, и «Чин отречения от сатаны и сочетания со Христом», который является «обетами крещения» и в который входит личное исповедание Символа веры [2].

Таинство крещения призвано примирить человека с Богом и самим собою и через это с миром и другими людьми. Помогает этому время таинствоводства – время третьего этапа.

Цель и задачи

Цель третьего этапа – помочь человеку обрести и познать в Духе Святом Сына Божия и свое сыновство через вхождение в таинственную жизнь Церкви (центром которой является таинство евхаристии). Начав участвовать в таинствах, человек обретает благодать и становится способным самостоятельно духовно двигаться, поэтому его не надо вести за руку, как на предыдущих этапах. Этот новый духовный опыт, появляющийся у новопросвещенных требует усвоения, иначе он легко может быть потерян.

Третий этап служит для того, чтобы помочь человеку стать полным членом Церкви, приобщиться к живым таинствам и усвоить получаемые дары.

В связи с этим одной из задач таинствоводства является введение в духовную реальность и раскрытие внешнего и внутреннего смысла существующих и совершающихся только в Церкви таинств ее жизни, а также их форм и чинов. Другой задачей является раскрытие общепринятого в наше время догматического учения – таинств веры Церкви (догматов).

Содержание этапа

Главными содержательными моментами третьего этапа являются интенсивная молитвенно-литургическая жизнь (особенно первые семь дней – на Светлой седмице) и ряд таинствоводственных тематических встреч. Светлая седмица – так называемое малое таинствоводство – важнейшая часть третьего этапа. В течение этих семи дней рассматриваются центральные темы таинствоводства, включающие в себя все последующие (введение, «Тринитология», «Просвещение»). Очень большую роль на Светлой седмице играют проповеди, которые опираются на новый опыт новопросвещенных.

За время третьего этапа новопросвещенные прочитывают весь Новый завет до конца, начиная с Евангелия от Иоанна, а также дополнительную литературу, указанную в списке [2, с. 27]. Рекомендуется в качестве утренней и вечерней молитвы использовать тексты утрени и вечерни из богослужебного сборника [5]. Также можно использовать молитвы из православного молитвослова.

К новопросвещенным уже предъявляются те же требования, что и ко всем христианам. Это требует от них полной открытости и жертвенности, несения своего креста и следования за Христом. Общецерковная ответственность новопросвещенных доходит до доступного на этом этапе предела – они начинают регулярно участвовать в таинствах.

Вера новопросвещенных переходит в новое качество. Она становится не этической или аскетической, а раскрывается как таинство веры во Христа как Сына Божьего, Спасителя и Искупителя.

Новопросвещенным раскрывается две новые заповеди о любви из Евангелия от Иоанна: «Да любите друг друга, как Я возлюбил вас» и «Пребудьте в любви Моей».

Если на первом этапе о Церкви говорится как о Народе Божьем, а на втором дается образ Церкви на Пятидесятницу, то здесь Церковь раскрывается как тело Христово. Каждый христианин, как член Церкви, служит Богу и ближним своим даром или дарами, данными ему в крещении. Важно дать новоцерковленным правильное представление о служении.

А. Борисенко
• *Главные этапы оглашения нормальных катехуменов: что в них главное, что второстепенное?*

Начинается третий этап таинством покаяния (покаянная встреча, личная исповедь за всю жизнь), после которого следуют таинства крещения и миропомазания (если человек был крещен, то он участвует только в таинстве покаяния). Далее следует Светлая седмица, во время которой новопросвещенные каждый день собираются в храме на литургию для участия в таинстве евхаристии, после чего совершают трапезу любви – агапу. Далее следует таинствоводственная встреча.

Опыт Светлых седмиц показал, что желательно во второй ее половине служить литургию свт. Василия Великого, анафора которой помогает раскрыть темы «Тринитология» и «Просвещение». Если позволяют условия, желательно чередовать общие агапы с агапами по группам (если воцерковляется сразу несколько групп).

На Светлой седмице от новопросвещенных не требуется обязательной исповеди и особого поста перед причастием (кроме евхаристического, который является обязательным). Новопросвещенные должны испытывать свою совесть, перед тем как приступить к принятию святых даров. После этих семи дней каждую неделю в течение 40 дней новопросвещенные будут участвовать в исповедях (в нормальном случае рекомендуются общие исповеди) и причащаться, с последующей агапой и встречей (которая может проходить и в другие дни недели).

Важно, чтобы проповеди на Светлой седмице раскрывали мистериальную тематику, для чего необходимы тщательный подбор и хорошая подготовка проповедников.

Во время Светлой седмицы желательно провести беседу о началах аскетике, о научении духовной брани, так как новопросвещенные начинают испытывать искушения различными чуждыми духами (уныния, раздражительности, усталости, ропота).

Дисциплинарные требования третьего этапа не отличаются от тех, которые были на втором, за исключением того, что здесь начинает действовать благодать. Человек обретает новый духовный опыт, который ему надо научиться выражать. Задача катехизатора – ввести человека в это новое для него духовное пространство путем перехода на новый язык общения, который существенно отличается от языка первого и второго этапов оглашения. Уровень разговора на третьем этапе принципиально иной: новоцерковленные уже другие люди, им открыто нечто принципиально новое, и с ними надо говорить на иной глубине, абсолютно всерьез. Примером такого языка является разговор о профанации.

Если человек на третьем этапе пропускает четыре встречи, то считается, что он этот этап не прошел и в дальнейшем должен будет его восполнить.

Третий этап заканчивается обрядом Восьмого дня, во время которого происходит «снятие белых одежд» у новокрещеных, и агапой.

Итоги третьего этапа

На третьем этапе, как и на втором, от новоцерковленных не требуется понимания и умения пересказать то, о чем говорится на таинствоводственных встречах. Главное – чтобы произошло таинственное прикосновение к духовной реальности, которой живет Церковь. Важно, чтобы люди опытно представляли, что за образом таинства стоит некая духовная реальность, которая должна раскрываться и воплощаться в реальной жизни, что без этого воплощения даров таинства не будет соответствующих плодов.

Оглашение – это время духовной радости, когда Господь являет человеку особую милость. Оно начинается с простых вещей, доступных грешным, духовно немощным людям. Цель оглашения – постепенно и последовательно изменить всю жизнь человека. Человек не может сразу вместить христианское откровение, поэтому изменение жизни происходит через прохождение трех основных этапов. Переход с этапа на этап становится возможным при совершении человеком определенного духовного выбора, глубина которого каждый раз возрастает. Катехизатор должен четко понимать, куда он ведет человека, к чему он его готовит. Поэтому важно знать, что главное на каждом этапе, а что второстепенное; чем можно пожертвовать в оглашении, а чем жертвовать нельзя; когда можно переводить человека на следующий этап, а когда нельзя ни в коем случае; когда можно сказать «аминь» на крещение человека, а когда нет. Иными словами, катехизатор должен хорошо знать что, когда, кому и как говорить. От этого напрямую зависит результат оглашения.

Перечислим главные изменения в человеке, которые должны произойти в процессе оглашения. У оглашаемого должна быть построена иерархия ценностей, соотнесенная с волей Божьей. Человек должен осознать себя и другого человека как личность, обрести ценностное отношение к ближнему, увидеть в нем образ Божий. Должно прийти понимание и видение своей призванности, реализация ее в своей жизни через служение Богу и ближнему. И, наконец, как главный итог, должна произойти личная встреча со Христом и опытное ощущение благодати. Получение такой малой благодати, которая должна быть раскрыта в будущем, есть главный итог оглашения. Таким образом, оглашение не дает полноты христианской жизни, а задает человеку «тон», дает понятие об этой полноте и рождает стремление к ее достижению.

А. Борисенко
• Главные
этапы
оглашения
нормальных
катехуменов:
что в них
главное,
что второ-
степенное?

Через достижение всех главных моментов оглашения происходит воцерковление человека, изменение его сердца и его жизни, открытие в нем образа Божьего, созидание его как живого члена Церкви.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кочетков Г., священник. 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., 1998.
2. Кочетков Г., священник. Возможная система оглашения в Русской Православной Церкви в современных условиях. 3-е изд., испр. М., 1997.
3. Сандырев А. Современное оглашение в Русской православной церкви и критерии его качества // Православная община. 1999. № 4 (52). С. 20–33.
4. Зайденберг С. Духовные основания в четвероевангелии для деления катехизации на этапы // Там же. 2000. № 5 (59). С. 25–54.
5. Православное богослужение. Вып. 1: Вечерня, Утреня, Литургия св. Иоанна Златоуста: Пер. с греч. яз. на рус. / Пер., сост. и предисл. священник Г. Кочеткова. 4-я ред. М., 2004.

Изменение отношения к смерти как один из критериев воцерковленности

Воцерковленность жизни, т. е. усвоение и актуализация полноты церковной традиции, является целью оглашения. Воцерковление как духовный путь, как процесс изменения всей жизни человека, приходящего в церковь, длится некоторый период времени, начиная от появления у человека желания воцерковиться (креститься) и до его выхода на самостоятельный путь и служение тем даром, который он получил. Воцерковленность жизни предполагает не столько количественные изменения (раньше редко ходил в храм – теперь часто, раньше мало молился – теперь много и т. д.), сколько качественные. Воцерковленность – это изменение отношения ко всем реалиям жизни в свете церковной традиции, это переосмысление всего жизненного опыта после встречи с живым Богом во Христе, это «облечение во Христа»¹ и приобретение «ума Христова»², о котором пишет апостол Павел. Это – плод всецелого покаяния, изменения ума, образа мыслей и жизни человека.

¹ Гал 3:27

² 1 Кор 2:16

Покаяние должно быть полным – действительной переменой всей внутренней жизни желающего вступить в Церковь. Эта внутренняя перестановка должна найти выражение и во внешней жизни. Крещение очерчивает границу, которая отделяет ветхого человека от нового, рожденного в Церкви. Покаяние как условие приема в Церковь проявляется не только в сознании своей греховности, но и как реальный отказ от прежней греховной жизни [1, с. 66].

Центр христианской веры, ее средоточие, центр апостольской проповеди – вера в Воскресение Сына Божия Иисуса Христа. «Христианство – это превыше всего вера в то, что Христос не остался во гробе, что из смерти воссияла жизнь и что в воскресении Христа из мертвых абсолютный, всеобъемлющий, не терпящий исключений закон умирания и смерти был изнутри взорван и преодолен...» И «обращающиеся в христианство обращаются не к идеям и принципам, а принимают эту веру в воскресение, этот опыт, это знание воскресшего Учителя. Более того, они принимают с этой верой веру во всеобщее воскресение, и это значит – в преодоление, разрушение, уничтожение смерти как последнюю цель мира» [2, с. 79–80]. Следствием принятия этой веры является новое понимание смерти и отношение к ней, радикально от-

- Работы студентов по кафедре МКГ*
- *Воцерковление*
- личное от общепринятых религиозных представлений о ней и в каком-то смысле обратное им. Это новое христианское отношение к смерти является одним из критериев воцерковленности нового члена Церкви и может служить оценкой полноты и качества проводимой катехизации.

ОСНОВНЫЕ ТИПЫ ОТНОШЕНИЯ К СМЕРТИ

Для понимания *языческих представлений о смерти* «наиболее важно положение о том, что смерти, в нашем понимании, у язычников нет» [3, с. 11]. В мироощущении язычника, в циклическом времени, где все повторяется, смерть видится лишь как переход, окончание одного цикла жизни и начало другого.

Понятие о смерти как о рождении к новой жизни свойственно многим народам. Вообще смерть повсеместно рассматривается как действие перехода в некое новое состояние (обряды, связанные со смертью, соответственно, рассматриваются в науке как обряды перехода) [4, с. 213].

К обрядам (ритуалам) перехода относят также рождение, инициацию, брак, интронизацию [5, с. 18; 6, с. 31–32]. Смерть в язычестве не воспринимается как нечто катастрофичное, необратимое. Она вписана в структуру этого мира и воспринимается как естественная и необходимая часть жизни, нужная, и иногда желанная, как неотменяемый закон природы: всему есть свой срок и всему положен свой предел, в том числе и человеческой жизни.

Мысль о том, что он (мир. – Н.А.) «во зле лежит» или что в нем что-то неблагоприятно, должна была бы показаться кощунственной и египтянину и шумеру. Жест и одежда, обычай и талисманы, пища и орудия, ремесла и обработка земли – все это так же вечно и неизменно, как повторяющиеся разливы реки, текущей неведомо откуда, как весеннее обновление природы, как стройный ход светил в небе. Все предрешено, все законно; настоящее, прошедшее, будущее сливаются в одно целое. А единственная задача человека – включиться в этот поток, ибо в этом его долг, спасение и залог счастья на земле [7, т. 2, с. 66].

Смерть в язычестве часто видится избавлением от зла, переходом в иной, лучший и светлый мир. «Этот взгляд на протяжении веков высказывался не раз и достиг кульминации у Платона, учившего, что истинное счастье начинается лишь по ту сторону гроба... Поскольку на земле человек со всех сторон наталкивался на преграды, то запредельный мир манил его как блаженное царство света, где дух обретает безграничную мощь и свободу. Поэтому полагали, что смерть есть не просто естественный факт, но

желанное завершение земных скитаний, радостный переход в вечность» [7, т. 6, с. 174].

Интересно, что, хотя смерть в язычестве в целом воспринимается как естественное явление, ее происхождение нередко объясняется нарушением исконного порядка вещей. Согласно мифам многих народов, смерти ранее не существовало, она каким то особым образом позднее вошла в мир. Карл Клемен подразделяет причины возникновения смерти в известных ему мифах на две большие группы: без вины человека (по вине животных, забывчивости и злобности божества, по несчастливому стечению обстоятельств) и по вине человека (из-за нерадивости, спора или ссоры двух людей, из-за нарушения одной из заповедей божества) [8, с. 30–33].

Известно также языческое представление о жизни и смерти как извечном кругообороте перевоплощений. Основой мировоззрения древних индоевропейцев была идея бессмертия жизненного начала, многообразных перевоплощений, ведущих к совершенствованию и достижению высших форм. Мотив беспрестанных метаморфоз присутствует в древнейших индоевропейских памятниках – Ведах, Авесте, а также и в древнеегипетской «Книге мертвых». По словам Геродота, «египтяне... первыми стали учить о бессмертии человеческой души. Когда умирает тело, душа переходит в другое существо, как раз рождающееся в тот момент. Пройдя через (тела) всех земных и морских животных и птиц, она снова вселяется в тело новорожденного ребенка. Это круговращение продолжается три тысячи лет. Учение это заимствовали некоторые эллины, как в древние времена, так и недавно» [9, с. 145]. Соответствия таким представлениям есть и в славянской народной традиции, и «при сопоставлении их с данными разных древних и современных народов выявляется типологичность подобных воззрений для языческого мировосприятия» [3, с. 14].

Для язычества характерно универсальное архаическое представление о «своей» (чистой) и «не своей» (нечистой) смерти, причем критерием служит характер кончины человека, а не его нравственные качества. Смерть от старости – «своя», скоропостижная или насильственная – «не своя». Это представление связано с верой в то, что каждому человеку принадлежит некая определенная доля, часть жизненной силы, потенциала. И эта нерастраченная жизненная сила тех, кто умер до срока, становится смертоносной для живых [5, с. 43; 6, с. 39–51; 8, с. 110–116]. «Умершие “своей” смертью почитались как предки, “не своей” – избегались как существа демонической природы» [6, с. 29]. Так как мир замкнут, новых источников энергии и жизненной силы в нем нет, то смерть «до срока» или «после срока» нарушает изначальную гармонию в мире и может нанести вред живым. Защита

Н. Адаменко
• Изменение
отношения
к смерти
как один
из критериев
воцерковленности

Работы
студентов
по кафедре
МКГ
• Воцерков-
ление

от вреда требует соблюдения специальных охранительных ритуалов [3, с. 295].

Характерно для язычества также пространственное деление мира на «область жизни» и «область смерти», которые должны быть четко разграничены. Например, дом – область жизни, кладбище – область смерти. Сложный обряд погребения должен восстановить равновесие, нарушенное вторжением смерти в дом, вынести из него смерть вместе с мертвым, вернуть ее на «законное» пространство и «спрятать» там (похоронить, погрести, проводить) [6, с. 23, 73]. Смерть страшна и опасна, как страшны и опасны души умерших, не погребенных с соблюдением всех, даже самых мелких традиционных обрядов. Возможно, этим страхом объясняется практически повсеместное табуирование всех основных понятий, связанных со смертью, смертельным исходом, посмертным состоянием человека. Характерно избегание разговоров на тему смерти: даже этнографы, собирающие материал по похоронной обрядности, сталкиваются тут с трудностями. Разговор о смерти – «самая нежеланная для информантов тема разговора», избегается даже произнесение слов «смерть», «умер», «мертвый», вместо них используются метафоры, близкие к загадкам: «дать дуба», «приказать долго жить», «протянуть ноги» и т.д. «Тенденция скрытия, утаивания распространяется не только на названия, но и на сам факт смерти – весь обряд представляет собой уничтожение смерти реальной смертью ритуальной, “скрывание умершего”» [6, с. 23].

Также характерным для язычества является представление о безличности и безымянности умерших в загробном мире. Их чаще всего называют независимо от пола и возраста и во множественном числе: предки, родители, духи, деды и прадеды и т.д. «Духи» умерших часто сливаются с различными космическими «силами», демоническими существами, часто вредоносными [6, с. 33, 128, 151]. В языческом мире широко распространена вера в то, что мертвые – это высшие существа. Согласно таким воззрениям, мертвые могут открывать всевозможные тайны.

Считалось, что мертвые, поскольку они жили в былые времена, могут, по крайней мере, знать прошлое и еще помнить то, что живыми уже забыто, – но вместе с тем существовала и вера, что они могут возвещать о будущем... Чаще всего таких откровений, получаемых во сне или в состоянии бодрствования, ожидают от свободно витающего духа мертвого и с этой целью вызывают его заклятиями [8, с. 123–124].

Куль мертвых занимает важнейшее место, например, у полинезийцев и меланезийцев, у некоторых африканских племен, у айнов в Японии. Центральное место культ предков играет в синто,

конфуцианстве, индуизме. В древнем Египте тоже был развит культ мертвых, особенно фараонов. У семитов первоначально лишь умершие цари и основатели рода почитались как боги, но лишь потому, что в них видели богов еще при жизни [8, с. 125–126].

У древних славян тоже существовал культ предков, их «представляли себе обладающими тайнами связей с высшими силами небесного, земного и подземного миров, а через посредство их и силой воздействия на стихии природы – т. е. постоянно и многосторонне воздействующими на земную жизнь» [3, с. 8]. Если «согласно картине мира современного человека, умерший полностью и безвозвратно исчезает из мира живых», «он уже не действует как самостоятельный субъект», то «картина мира человека, жившего в архаической культуре, несколько отличалась: души умерших здесь играли значительно бóльшую роль. Разрыв с умершими был не столь однозначен – в какой-то степени умерший продолжал оставаться среди живых» [4, с. 230]. Предков стремились задобрить приношениями, «ходили к ним в гости» – посещали могилы, просили помощи и защиты (эти обряды можно наблюдать на кладбищах и сейчас). Прежде всего духи предков выполняли охранительную функцию: защищали от злых духов, охраняли от врагов родные селения, защищали своих потомков в бою, заботились о плодородии земли.

Итак, для языческого отношения к смерти характерно понимание ее как перехода к новой форме существования, к новой жизни. Смерть (особенно «своя») – естественна и необходима, она – часть этого мира, хотя происхождение ее таинственно и часто она нарушает гармонию и некий порядок в жизни. Обряд погребения нужен для восстановления равновесия и возврата смерти на ее «законное» место. Очень важно при погребении точно соблюдать ритуал, несоблюдение его грозит опасностью как оставшимся в живых, так и духу умершего. Умершие предки могут влиять на ход земной жизни потомков, на силы природы, могут вредить или помогать. В целом такое отношение к смерти характеризуется страхом, отрицательными переживаниями, нежеланием говорить на эту тему, ее табуированием.

Ветхозаветное представление о смерти неотделимо от представлений древних иудеев о природе человека как целостного существа, сотворенного Богом, в единстве духа и плоти (одушевленного тела). Смерть представляет собой разделение, распад, нарушение целостности и уничтожение человека: «Когда разрушается связь духа и плоти, человек, по мнению, иудеев фактически исчезает» [7, т. 2, с. 150]. Согласно Библии, «смерть в конечном итоге оказывается признаком несовершенства твари, плодом греха, роковой болезнью, которая противна созидательной цели

Н. Адаменко
• *Изменение отношения к смерти как один из критериев воцерковленности*

*Работы
студентов
по кафедре
МКГ*
• *Воцерков-
ление*

мироздания. Гибель любого существа есть разлом в космосе и победа хаоса над людьми. Человек – мыслящий и чувствующий – превращается в труп, в массу разлагающегося вещества; что может быть отвратительнее и страшнее? Это – триумф разрушения, бессилия духа, невыносимое уродство, поругание богоподобного существа» [7, т. 2, с. 174–175]. Чувствуя в смерти враждебную силу, человек инстинктивно дает ей облик, олицетворяет ее. Так, в Писании есть образ смерти – пастуха, который пасет умерших в преисподней¹; образ Ангела-истребителя, исполняющего отмщение Божие – египтянам², израильтянам³, ассирийцам⁴; образ слова Божия, истребляющего врагов Бога⁵. Смерть имеет облик агрессивной силы подземного мира, действующей в мире сем. Она «входит в наши окна, вторгается в чертоги наши, чтобы истребить детей с улицы, юношей с площадей»⁶. Она захватывает, поработывает человека и сводит в преисподнюю: «Объяли меня муки смертные, и потоки беззакония устрашили меня; цепи ада облегли меня, и сети смерти опутали меня»⁷. Вся жизнь человека представляет собой непрерывную борьбу со смертью, в которой смерть пока побеждает.

Согласно Ветхому завету, причина возникновения смерти – грех человека, смерть вошла в мир и овладела им лишь с грехопадением Адама⁸. Однако «Бог не сотворил смерти и не радуется погибели живущих...»⁹

Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего; но завистью диавола вошла в мир смерть, и испытывают ее принадлежатели к уделу его¹⁰.

Присутствие смерти в этом мире и ее власть над всеми живущими есть знак присутствия греха, разделяющего Бога и человека: «ибо вот, удаляющие себя от Тебя гибнут; Ты истребляешь всякого, отступающего от Тебя»¹¹. Понятие в Ветхом завете греха как непослушания, противопоставления себя Богу, стремления распоряжаться собой по своей воле является уникальным. В язычестве отсутствует само понятие первородного греха, а есть лишь ритуалы, которые необходимо правильно выполнять, чтобы обеспечить себе счастливую жизнь, избежать гнева богов и вообще хорошо устроиться в этом неплохом, в сущности, мире. Под «грехом» в язычестве понимают лишь нарушение ритуальных действий и (или) ошибку в их исполнении, которую можно исправить, совершив другой ритуал или принеся жертву богам, для чего покаяния как изменения жизни не требуется.

Грех рождает смерть, это путь к смерти: «кто стремится ко злу, стремится к смерти»¹². Так, дом блудницы – «пути в преисподнюю, нисходящие во внутренние жилища смерти»¹³, и «мертвецы

¹ Пс 48:15

² Исх 12:23

³ 2 Цар 24:16

⁴ 4 Цар 19:35

⁵ Прем 18:15

⁶ Иер 9:21

⁷ Пс 17:5

⁸ Быт 2:17; 3:19

⁹ Прем 1:13

¹⁰ Прем 2:23-24

¹¹ Пс 72:27

¹² Притч 11:19

¹³ Притч 7:27

там... в глубине преисподней, зазванные ею»¹. «Преисподняя расширилась и без меры раскрыла пасть свою»², чтобы проглотить грешников. Совершая грех, человек сам привлекает к себе смерть и даже заключает с ней союз:

¹ Притч 9:18

² Ис 5:14

Не ускоряйте смерти заблуждениями вашей жизни, и не привлекайте к себе погибели делами рук ваших³.

³ Прем 1:12

...неправда причиняет смерть. Нечестивые привлекли ее руками и словами, сочли ее другом, и исчахли, и заключили союз с нею, ибо они достойны быть ее жребием⁴.

⁴ Прем 1:15-16

Закон, призванный охранять жизнь от агрессивной смерти, должен ограничивать грех, пусть даже радикальным способом, таким как смертная казнь. Грех опасен, как заразная болезнь, и если не ограничить его, он распространяется, умножается, губя все больше и больше людей вокруг. Все тяжкие (смертные) грехи, перечисленные в Законе, ведут к разрыву союза с Богом – источником Жизни и, как следствие этого, к умалению жизни. Впрочем, грешник должен умереть в силу своего греха, а вовсе не потому, что его смерть угодна Богу: «Ибо Я не хочу смерти умирающего, говорит Господь Бог; но обратитесь и живите!»⁵. Бог предпочитает, чтобы грешник обратился и сохранил свою жизнь:

⁵ Иез 18:32

когда скажу беззаконнику: «ты смертью умрешь», и он обратится от грехов своих и будет творить суд и правду... ходить по законам жизни, не делая ничего худого, – то он будет жив, не умрет. Ни один из грехов его, какие он сделал, не помянется ему; он стал творить суд и правду, он будет жив⁶.

⁶ Иез 33:14-16

В таком случае огромное значение имеет пророческая проповедь, призыв к обращению. Именно через пророков Господь стремится спасти и народ Свой, и каждого человека от смерти. Так Бог обращается к пророку Иезекиилю: «Сын человеческий! Я поставил тебя стражем дому Израилеву, и ты будешь слушать слово из уст Моих, и будешь вразумлять их от Меня»⁷.

⁷ Иез 3:17

По отношению к грешникам смерть – естественная участь. Но как объяснить смерть невинных? Может быть, смерть детей и внуков – это наказание за грехи родителей? Такие воззрения были в народе Божиим: «Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня»⁸ и «прощающий вину и преступление и грех, но не оставляющий без наказания, наказывающий вину отцов в детях и детях детей»⁹. Иллюстрацией здесь может служить случай с царем Давидом: когда после того, как Давид согрешил прелюбо-

⁸ Исх 20:5

⁹ Исх 34:7, см. также: Числ 14:18, Пс 108:13-16, Иер 32:18, Наум 1:2-3

деянием и убийством и после обличения пророка Нафана покался, у него умирает сын, родившийся от жены Урии:

И сказал Давид Нафану: согрешил я пред Господом. И сказал Нафан Давиду: и Господь снял с тебя грех твой; ты не умрешь. Но как ты этим делом подал повод врагам Господа хулить Его, то умрет родившийся у тебя сын¹.

Даже прощенный грех требует наказания, возмездия. Это содержит откровение о Боге-Судии, конечно в такой мере, в какой человек-грешник может принять его. Наказание помогает понять, что грех несовместим с Божией святостью, и, таким образом, смерть входит в мир через грех, становясь наказанием, возмездием.

Однако такая позиция содержит в себе и опасность безответственности. И в самом деле, если все наказания (горести, страдание) постигают человека из-за грехов предков, то какой смысл в обращении, покаянии, исправлении жизни? Мы просто страдаем за грехи отцов, наши дети – за наши грехи и т. д. «Отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина», – говорили иудеи после осады и падения Иерусалима, разрушения Храма и депортации², что подразумевало: «мы здесь ни при чем, мы не виноваты – это нагрешили наши отцы». Но Господь говорит через пророка: «Все души Мои, как душа отца, так и душа сына – Мои, душа согрешающая, та умрет»³, – т. е. каждый отвечает за себя, каждый несет личную ответственность перед Богом за свои дела⁴. Нечестивый сын праведника умрет, а праведный сын нечестивого отца и кающийся беззаконник будут жить.

² Иез 18:2

³ Иез 18:4

⁴ Иез 18:5 сл

Но как же будут жить праведники, если смерть косит всех подряд – и праведных, и грешных?

Всему и всем – одно: одна участь праведнику и нечестивому, доброму и (злому), чистому и нечистому, приносящему жертву и не приносящему жертвы; как добродетельному, так и грешнику; как клянущемуся, так и боящемуся клятвы. Это-то и худо во всем, что делается под солнцем, что одна участь всем, и сердце сынов человеческих исполнено зла, и безумие в сердце их, в жизни их; а после того они отходят к умершим⁵.

⁵ Еккл 9:2-3

Есть ли в такой ситуации надежда на избавление от смерти хотя бы для праведных? И вот снова Бог говорит через Своего пророка об эсхатологическом Царстве, где смерть будет уничтожена навсегда: «Поглощена будет смерть навеки, и отрет Господь Бог слезы со всех лиц»⁶.

⁶ Ис 25:8

Ветхозаветное откровение о воскресении плоти уникально. Оно отлично от языческой идеи бессмертия души (духа) человека как жизненного начала. По греческому пониманию, душа человека, нетленная по своей природе, приобщается божественному

бессмертию сразу же после смерти, освобождающей ее от уз тела. По библейскому же пониманию человеческая личность, в силу своего теперешнего состояния, вся целиком обречена подпасть под власть смерти: душа станет пленницей шеола, тогда как тело истлеет в могиле. Но это будет переходным состоянием, из которого человек по особой милости Божьей воспрянет живым, подобно тому, как встают с земли, на которой лежали, как восстают ото сна [10, с. 176].

Бог Израиля – Владыка не только всего мира, но также жизни и смерти. Он «умерщвляет и оживляет, низводит в преисподнюю и возводит»¹, Он властен и над преисподней (шеолом)². Возвращение к жизни – плод обращения и покаяния.

Пойдем и возвратимся к Господу! Ибо Он... оживит нас через два дня, в третий день восставит нас, и мы будем жить пред лицом Его³.

Это не просто пожелания людей, ибо пророческие обетования определенно свидетельствуют, что так и будет. После испытания плена Бог воскресит Свой народ, как уже иссохшие кости, возвращаемые к жизни⁴. Он пробудит Иерусалим и воздвигнет его из праха, в котором тот лежал как бы мертвый⁵. Он оживит мертвецов, восставит мертвые тела, пробудит лежащих во прахе⁶. Бог восторжествует над смертью во благо Своего народа:

Смерть, где твое жало? Ад (евр. «шеол». – Н.А.), где твоя победа?⁷

В откровении о воскресении исследователи выделяли ряд этапов. Вначале предполагалось, что воскреснут лишь некоторые (праведники), затем воскресение было распространено на всех. Тут же встал вопрос об индивидуальном воздаянии (в связи с гонением Антиоха и ветхозаветным мученичеством за веру). Новое откровение пророка Даниила⁸ подтверждает: «многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление». Новая, преображенная жизнь ждет праведников⁹, Бог творящий есть также Бог воскрешающий¹⁰. Интересный аргумент в пользу воскресения приводит фарисей рабби Гебиа Бен-Песиса в споре с саддукеями: «Если то, что еще не существовало, получает жизнь, то в сколь большей мере может получить ее то, что уже существовало» [8, с. 57–64]. Саддукейская аристократия отвергала веру в воскресение, так как находилась под сильным влиянием эллинизма: для греческого сознания сама идея воскресения была неприемлема.

В Законе существовал строгий запрет на любое общение с умершими, нарушение запрета приравнивалось к идолопоклонству. Только к единому Богу, а не к умершим предкам, можно об-

Н. Адаменко
• *Изменение отношения к смерти как один из критериев воцерковленности*

¹ 1 Цар 2:6; Втор 32:39

² Ам 9:2; Пс 138:8

³ Ос 6:1-2

⁴ Иез 37:1-14

⁵ Ис 51:17; 60:1

⁶ Ис 26:19

⁷ Ос 13:14

⁸ Дан 12:2

⁹ Дан 12:3

¹⁰ 2 Макк 7:9, 11, 22; 14:46

Работы
студентов
по кафедре
МКГ
• Воцерков-
ление

ращаться за помощью и защитой. Не существовало также понятия о «своей» и «не своей» смерти, так как всякая смерть является для человека «не своей» и, следовательно, – нечистой. Многочисленные запреты, связанные со смертью, умершими, могилами, трауром объясняются строгим монотеизмом веры Израиля и носят дидактический характер, поскольку не дают забыть о смерти, а значит, и о ее причине – грехе.

Итак, ветхозаветное отношение к смерти имеет целый ряд особенностей, отличающих его от языческого отношения. Бог сотворил человека не для смерти, смерть неестественна, она результат греха человека как непослушания Богу, желания жить по своей воле. Совершая грех, человек разрывает отношения с Богом – источником жизни и сам привлекает к себе смерть, разделение, распад и тление. Закон, призванный охранять жизнь от агрессивной смерти, должен ограничивать грех, который заразен, как болезнь, и если не ограничить его, то он умножается, губя все больше и больше людей. Господь стремится спасти и народ Свой, и каждого человека от смерти. Он посылает пророков, которые призывают людей обратиться, покаяться в грехах и больше не грешить. Таким образом, для Ветхого завета характерно отношение к смерти как к врагу.

В христианском отношении к смерти преемственно сохраняется ветхозаветное отношение к смерти как к врагу, но как к врагу, побежденному смертью Иисуса Христа. В Новом завете

вся история человечества оказывается великой драмой жизни и смерти: до Христа и без Него – было царство смерти. Христос пришел, и Своєю смертью восторжествовал над самой смертью («смертию смерть попра»). С этого мгновения значение смерти меняется для нового человечества, которое умирает со Христом, чтобы жить с Ним вечно [10, с. 1006].

Смерть вошла в мир в самом начале по вине человека, через его грех, и царствовала в мире. Само присутствие смерти в мире, так ощущаемое через мертвящую силу греха и противодействующий ей Закон, говорит о том, что человек своими силами не может победить смерть. Она «сосуществует человеку, сопровождает его в течение всей его жизни. Она присутствует во всех вещах как их очевидный предел. Время и пространство, исчезающие мгновения и разделяющие расстояния суть те же вторжения смерти. Всякое прощание, забвение и изменение, тот факт, что ничто и никогда не может быть точно воссоздано, вносят дыхание смерти в самое сердце жизни и ввергают нас в мучение» [11, с. 175].

¹ Лк 2:21

Имя Иисус, «данное ангелом прежде зачатия Его во чреве»¹ означает в переводе «Яхве спасает». Евангелист Матфей уточняет,

что «Он спасет народ свой от грехов их»¹. До Христа человечество жило под тенью смерти. Так охарактеризовал состояния всех людей пророк Исаия², и его слова повторили евангелисты Матфей³, Лука⁴ в самом начале своих повествований. Во Христе исполнились обетования Божьи. Первым шагом к этому было воплощение Сына Божьего, умаление Его, принятие Им нашего смертного бытия.

¹ Мф 1:21

² Ис 9:2

³ Мф 4:16

⁴ Лк 1:79

Человек, живущий во грехе, делающий дела тьмы, живет по существу уже мертвой жизнью. Грех убивает человека не сразу, а медленно, сначала растлевая его дух, а затем плоть. Христианское видение и опыт смерти состоит в понимании ее как события именно духовного, а не только биологического. Биологическая, или физическая, смерть – не полная смерть, точнее, не основная сущность смерти.

В христианском понимании смерть есть прежде всего духовная реальность, к которой можно быть причастным и будучи живым и от которой можно быть свободным, даже лежа в могиле. Смерть – это отделенность человека от жизни, т. е. от Бога, Который Сам есть Жизнь. Смерть противоположна не бессмертию – ибо как человек не создал себя сам, так он не имеет власти и уничтожить себя, вернуться в то ничто, из которого он был вызван к существованию Богом, и в этом смысле он бессмертен, – а истинной Жизни, которая была «свет человеков»⁵. От этой истинной жизни человек волен отказаться и, таким образом, умереть, так что самое его «бессмертие» станет вечной смертью. То, что он эту жизнь отверг, – это и есть первородный грех, первоначальная вселенская катастрофа [12, с. 77].

⁵ Ин 1:4

Именно в таком контексте понятны слова Христа, обращенные к человеку, желающему похоронить своего отца прежде, чем идти за Ним: «предоставь мертвым хоронить своих мертвых»⁶. С этими словами перекликаются и слова отца из притчи о блудном сыне у евангелиста Луки: «этот сын мой мертв был и ожил...»⁷, а также слова Евангелия от Иоанна: «истинно, истинно говорю вам: слово Мое слушающий и верящий Пославшему Меня имеет жизнь вечную и на суд не приходит, но перешел из смерти в жизнь. Истинно, истинно говорю вам: приходит час, и теперь есть, когда мертвые услышат голос Сына Божия, и услышавшие оживут»⁸.

⁶ Мф 8:22; Лк 10:60

⁷ Лк 15:24

⁸ Ин 5:24-25

«Именно духовная смерть делает физическую смерть человека истинной смертью, конечным плодом его наполненной смертью жизни, ужасом библейского “шеола”, где само выживание, само “бессмертие” есть не что иное как “присутствие отсутствия”, полная отделенность, полное одиночество, полная тьма». Эту духовную смерть Христос разрушил и уничтожил, Он спасает нас от нее.

Он не уничтожает и не разрушает физическую смерть, поскольку Он не уничтожает этот мир, частью которого она является и в котором выступает принципом жизни и даже роста. Но он делает несравненно больше. Отняв жало греха у смерти, уничтожив смерть как духовную реальность, наполнив ее Собою, Своей любовью и жизнью, Он превращает ее, бывшую самой реальностью отчуждения и извращения жизни, в сияющий и радостный «переход» – Пасху – в более насыщенную жизнь, в более крепкое единение, в более сильную любовь. «Ибо для меня жизнь – Христос, – говорит апостол Павел, – и смерть – приобретение»¹. Он говорит здесь не о бессмертии своей души, но о совершенно новом значении и силе смерти – смерти как сопребывании со Христом, смерти, ставшей – в этом смертном мире – знаком и силой победы Христа. Для тех, кто верует во Христа и живет в Нем, «смерти больше нет», «поглочена смерть победою»² и в каждом гробе заключена ныне не смерть, а жизнь» [12, с. 78–80].

¹ Флп 1:21

² 1 Кор 15:54

В Воскресении Иисуса Христа смерть теряет свою универсальность и абсолютность. Все люди восстанут из мертвых: «Я воскресение и жизнь, – говорит Господь, – верующий в Меня, если и умрет, оживет»³. Не нужно уже бояться смерти как разлучения души и тела: «не бойтесь убивающих тело и затем не способных ничего более сделать»⁴, хотя и «Я посылаю вас как агнцев посреди волков»⁵. В связи с этим интересен диалог Петра и Христа, не встречающийся в таком контексте в евангелии, но приводимый автором проповеди, известной как «2 Послание Климента Римского к коринфянам», написанной около 150 года. На слова Иисуса об агнцах посреди волков «Петр же говорит: “А если волки растерзают агнцев?” Иисус отвечает: “Агнцы не должны бояться волков после смерти своей: и вы не бойтесь убивающих вас и не могущих ничего более сделать, но бойтесь того, кто после смерти вашей, имеет власть над душою и телом, власть вернуть их в геенну огненную”» [13, с. 88]. Смерть ученика ради Христа и Евангелия – это возможность вхождения в новую реальность Царства Божия. Если вставал выбор между грехом (например, идолопоклонством) и смертью, христиане (мученики) выбирали смерть, которая для них была «вратами в вечность». Отсутствие страха перед смертью, страха личного небытия, является характерной особенностью христианского отношения к смерти.

³ Ин 11:25

⁴ Лк 12:4

⁵ Лк 10:3

Соединяясь со Христом в крещении, человек соединяет свою жизнь с Его жизнью, свою смерть – с Его крестной смертью и свое будущее воскресение – с Его Воскресением, уже произошедшим в истории. Добровольная смерть Христа делает это возможным. «Ученик не выше учителя»⁶, т. е. ученик должен идти за учителем. Ученики, исповедав Иисуса Христом, Сыном Бога живого противостоят вместе с Ним миру сему. Путь Христа – это путь и Его учеников – путь отвержения, страдания, смерти, но также славы

⁶ Мф 10:24;
Лк 6:40 и др.

и Воскресения. В перспективе всеобщего воскресения и преобразования мира, в аскетической победе над грехом, явленной уже в этом мире, в этой жизни, телесная смерть приобретает новый смысл для христиан.

Что такое смерть? Смерть – это совсем не гроб, не балдахин, не черная повязка на руке, не могила в глине. Смерть – это когда росток жизни нашей вылезет на поверхность земли и станет под прямые лучи Божьего солнца. Умереть и прорасти зерно жизни должно еще здесь, в земле. Это так называемое в Евангелии «рождение духом», «второе рождение» человека. Смерть же тела есть оставление ростком земли, выход из земли. Всякого человека, получившего хотя бы самую маленькую духовную закваску, хотя бы самую незначительную евангельскую жемчужину «внутри себя», ожидает совсем не смерть, и даже далеко не смерть. Для мертвых же духом, конечно, гробы, могилы, черные повязки – это все реальности. И их духу нельзя будет выйти на поверхность истинной жизни, ибо они на земле для себя, для грехов своих не умерли [16, с. 72–73].

Драматическая борьба жизни и смерти продолжается в жизни каждого человека. От выбора человека перед лицом Христа зависит исход этой борьбы: вечная жизнь со Христом или ужасная «вторая смерть»¹.

Отношение к умершим в христианстве отличается и от языческого, и от ветхозаветного. «Человеческий мир, каким его видит и выражает в своей литургической и молитвенной практике Церковь, состоит из живых и умерших» [6, с. 277]. Слово «усупшие» (усопшие) заменившее слово «смерть» (мертвые) хорошо отражает эту разницу. Христос называл смерть «сном»², а также говорил в споре с саддукеями о Своем Отце: «Бог же не есть Бог мертвых, но живых; ибо у Него все живы»³. Апостол Павел призывает христиан не быть в печали об умерших, «как прочие, не имеющие надежды»⁴, – т. е. не вести себя как язычники. И далее он, как и Господь, называет смерть сном, а умерших христиан – усопшими, т. е. уснувшими⁵. Физическая смерть не может отделить христиан от Христа⁶, а значит, и друг от друга. «И если живым что-то нужно от ушедших, то и ушедшие чего-то ждут от живущих» [6, с. 280].

Молитвенная память и дела живых, как мы верим, помогают ушедшим в их посмертном бытии – и, с другой стороны, память и участие ушедших (с особенной очевидностью святых, к которым постоянно обращается Церковь, а, как известно, никого нельзя счесть святым до его кончины) сопровождают жизнь живых [6, с. 279].

По словам апостола, «Бог предвидел о нас нечто лучшее, чтобы они (усопшие. – Н.А.) не без нас достигли совершенства»⁷. В эсха-

Н. Адаменко
• *Изменение отношения к смерти как один из критериев воцерковленности*

¹ Откр 2:11, 20:14

² Лк 8:52, Ин 11:11-14

³ Лк 20:38

⁴ 1 Фес 4:13

⁵ 1 Фес 4:14-18

⁶ Рим 8:38-39

⁷ Евр 11:40

тологической перспективе наступления Царства Божия и «жизни будущего века» полнота жизни в единении с Богом ожидает как живых, так и усопших.

Таким образом, христианское отношение к смерти является дальнейшим развитием ветхозаветного отношения к ней. Отношение к смерти ее победителя – Иисуса Христа, Его апостолов¹, мучеников² является для христиан образцом и примером для подражания. Различение духовной и физической смерти, а также понимание смерти прежде всего как духовной реальности, от которой спасает человека Крестная смерть и Воскресение Иисуса Христа, является характерной особенностью христианского отношения к смерти. Соединяясь со Христом в Крещении, которое является «вторым рождением» от воды и Духа, аскетически борясь с грехом, а стало быть и со смертью, христианин ждет и активно приближает Царство Божие и всеобщее воскресение. Отсутствие страха перед смертью объясняется тем, что христианин умирает в надежде воскресения, как свидетель Христов. Общение живых и усопших возможно, в отличие от строгого ветхозаветного запрета, но отличается от языческих представлений магического характера. Это общение, выражающееся прежде всего в молитвенном ходатайстве и делах милосердия, является общением любви. Обращение к усопшим всегда лично, по имени, в отличие от языческого обращения – безымянного и безличностного.

¹ См.: 2 Пет 1:13-14,

2 Кор 5:1-9,

Флп 1:21-22

² Деян 7:54-60

ИЗМЕНЕНИЕ ОТНОШЕНИЯ К СМЕРТИ ВО ВРЕМЯ ВОЦЕРКОВЛЕНИЯ

Переход от языческого отношения к смерти к ветхозаветному

Отношение к смерти присутствует в сознании каждого человека. Серьезный разговор о смерти может быть благодатным полем для миссионерской проповеди. В этом разговоре очень важно явить именно христианское отношение к смерти, свидетельствуя при этом о Христе Воскресшем. Здесь не только катехизаторам, их помощникам, поручителям и крестным, но и каждому православному христианину, требуется, по словам апостола Петра, быть готовым ответить каждому, кто «*требует у вас отчета в вашей надежде*»³. Такой разговор может быть моментом, когда может реализоваться «главное дело миссионера в его служении – возвещение людям в историческом времени керигмы Церкви и призыв к покаянию через осознание себя и мира сего в бедственном положении в силу противоречия между предчувствием своего высшего призвания в прекраснейшем мире и реальностью господства зла в нем и в себе» [15, с. 65–66].

³ 1 Пет 3:15

Для язычника трудно даже просто признать, что весь мир, и он сам, нуждается в спасении, «что в мире царит и жизнью управляет

гибель» [2, с. 47], но, как пишет о. Александр Шмеман, «только раскрывая глубину и ужас гибели, христианство раскрывает себя, или, вернее, Христа. Спасение не от того или другого, а спасение самой жизни, так безнадежно оторвавшейся от собственного своего содержания, от Бога, от света, от неба, от Истины, от вечности, и в отрыве этом ставшей страшным и зловонным кишением людей, одинаково приговоренных к бессмысленной гибели» [2, с. 48]. Ведь цель миссии и приглашения – пробудить в человеке желание спастись от смерти и бессмысленности через веру в Иисуса Христа, «желания внутренне и внешне *очиститься и измениться*, а, следовательно, *креститься и воцерковиться*» [15, с. 66].

Беседа христианина на тему смерти с неверующим или нехристианином может и должна вестись на достаточной глубине, в той сфере, где у всякого человека присутствует «голод по бессмертию» [16, с. 57]. Препятствием к принятию свидетельства может быть как нежелание говорить на эту тему, ее табуирование, вызванное страхом, так и имеющиеся у людей психологические установки, снижающие страх смерти. Из таких установок можно выделить две наиболее распространенные: вера в «загробную жизнь» или в «бессмертие души» и вера в многократное возрождение души в разных обликах. Вера в загробную жизнь бессмертной души в раю (или аду) более распространена, она существовала у славян, например, еще до принятия христианства. То, что умершие попадают в мир привычный, похожий на земной, где души умерших живут семьями и ожидают новых умерших родственников и т. п., снижает страх перед смертью [4, с. 213–216]. Вера в то, что души могут переселяться из тела в тело, переходя из жизни в жизнь, тоже распространено и связано как с рудиментами в народной культуре древних индоевропейских языческих представлений о переселении душ, так и с распространением восточных (и псевдовосточных) культов, а также и с массовой культурой (кинофильмы и т. п.). Эти психологические установки затрудняют принятие человеком вести о спасении. Если человек смерти не боится, если она для него – норма, естественный закон жизни, то и избавления от смерти не нужно. С этими установками, которые являются своего рода буферами, барьерами между сознанием человека и смертной тоской, человек очень неохотно расстаётся. Да и верить в них гораздо легче и привычнее, чем в воскресение мертвых и вечную жизнь. Принятие Благой вести о спасении требует от язычника радикальных изменений в мировоззрении, образе мыслей и образе жизни, т. е. покаяния. Иногда это болезненный и всегда – длительный процесс:

Язычество всегда умирает медленно и никогда не умирает до конца. Язычество природно и традиционно, оно глубоко встроено в пеструю ткань

Н. Адаменко
• *Изменение отношения к смерти как один из критериев воцерковленности*

повседневной жизни. Оно ближе к земле, к телу, к первобытным инстинктам человека, к заведенным природным ритмам, к национальным интересам. В благой вести христианства, напротив, всегда присутствует сверхприродный элемент новизны, призыв к обращению, покаянию, оставления прежнего образа жизни, очищению сердца, аскетической собранности и бдительности [17, с. 140].

Разделение процесса катехизации на этапы исторически было связано именно с тем, что в христианство стали обращаться язычники. Вступительная часть катехизиса предназначалась только для язычников (первое оглашение), а общая часть – и для язычников, и для иудеев (второе оглашение). «Язычникам сначала нужно было раскрыть незнакомый мир библейской истории спасения. Принимая Христа, язычники должны были навсегда порвать с идолопоклонством и со многими другими обычаями прошлого» [17, с. 7]. Первое оглашение всегда имело своей целью научение уверовавшего язычника основам христианской веры и жизни, продолжалось довольно длительное время (два или три года) и оканчивалось, когда язычники исправляли свою жизнь в соответствии с моральными требованиями христианства, т. е. являли перед церковью плоды своего покаяния [1, с. 81–83].

Язычник принимал решение жить по заповедям, когда в нем уже просыпалась вера во Христа, пострадавшего и воскресшего, из одной благодарности за ту добровольную жертву, которую Он принес за спасение человечества... Главным мотивом для соблюдения заповедей было стремление «угодить Господу»¹ [17, с. 33].

¹ Кол 3:20

Последовательное знакомство оглашаемых первого оглашения с книгами Ветхого завета параллельно с подробным исследованием синоптических евангелий помогает им не только исправить свою внешнюю жизнь, но и внутренне принять библейское откровение о мире и человеке, о законе и грехе, о жизни и смерти. Из писаний мудрых Израиля катехумен узнает о том, что «Бог не сотворил смерти и не радуется гибели живущих»², «Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего; но завистью диавола вошла в мир смерть, и испытывают ее принадлежащие к уделу его»³. Из книг Закона узнает о том, как смерть вошла в мир через грех человека, и как Бог даровал Своему избранному народу Закон для охраны жизни от агрессивной смерти, и что соблюдение Закона – это «путь жизни»⁴. Из книг пророков – о личной ответственности за грехи, а так же о грядущем наступлении Царства Божия, о суде и воскресении мертвых, о Христе-Искупителе и о грядущей победе над смертью. Постепенное принятие библейской картины мира ведет к изме-

² Прем 1:13

³ Прем 2:23-24

⁴ Втор 30:16-19

нению мировоззрения человека, и, как следствие, меняется и отношение к смерти – от языческого к ветхозаветному. Смерть перестает быть естественным, биологическим законом и становится врагом, появляется желание избавиться от причины смерти – греха. Без этого изменения, без пробуждения в человеке жажды спасения от смерти, без опытного познания им силы греха путем борьбы с ним человек остается глух к Благой вести о Христе – Победителе смерти, в результате чего второе оглашение и таинство водство станут для него лишь набором знаний, «воскресной школой для взрослых». Да и бороться всерьез с грехом и злом в себе невозможно, если страх смерти еще живет в душе. По словам Максима Исповедника: «скрытый страх смерти есть причина всех страстей» (цит. по: [18, с. 133]). Христос добровольно принял смерть за грех всего мира, «чтобы чрез смерть упразднить имеющего власть над смертью, то есть диавола, и освободить всех, которые, в страхе смерти, были всю жизнь подвержены рабству»¹.

Н. Адаменко
• *Изменение отношения к смерти как один из критериев воцерковленности*

¹ Евр 2:14-15

По мере изменения отношения к смерти меняется характер вопросов оглашаемых. В самом начале оглашения вопросы, касающиеся смерти, возникают довольно редко, очевидно, из-за табуирования темы (в обществе «не принято» говорить о смерти); ближе к концу первого оглашения – чаще. Они носят вначале абстрактный и общий характер, часто связаны с текстами Священного писания (1–2 главы Премудрости Соломона, евангельская притча о богаче и Лазаре), ближе к концу этого этапа – уже носят личностный характер. Оглашаемые часто пытаются найти в Писании подтверждение своим представлениям о мире и человеке, часто вполне языческим. Веру в «бессмертие души», например, подтверждают тем, что в Писании слово «душа» встречается очень часто. Поскольку слова «душа» и «жизнь» часто синонимичны в Писании, то, отвечая на такие вопросы, желательно уточнять контекст цитаты. Очень важно, чтобы оглашаемые задавали эти вопросы именно катехизаторам, а не друг другу и не пытались найти ответ самостоятельно в другой литературе.

В историческом христианстве... произошел возврат к дохристианскому пониманию смерти, которое состоит в первую очередь в признании ее «законом природы», то есть присущим самой природе явлением, с которым по этой причине (и сколь бы ни была смерть страшной) нужно «примириться», которое нужно принять... В сознании верующих вера в Воскресение Христа и вера в начатое Им «общее воскресение» как бы разъединились. Осталась нетронутой вера в восстание Христа из мертвых, воскресение Его в теле... что касается нашей последней участи и судьбы после смерти, то они понемногу перестали восприниматься в свете Воскресения Христова и по отношению к нему [2, с. 82–84].

Работы
студентов
по кафедре
МКГ
• Воцерков-
ление

В приходских книжных лавках есть множество книг и брошюр о посмертных испытаниях (мытарствах) и путешествиях бессмертной души по раю и аду и т.д. Для веры в бессмертие души нужна вера в воскресение плоти.

Вся дохристианская (кроме ветхозаветной. – Н.А.) и внехристианская «религиозность» призывает отделение души от тела считать не только «естественным», но и положительным, видеть в нем освобождение души от тела, мешающего ей быть духовной, небесной, чистой и блаженной. Поскольку в опыте человеческом зло, болезни, страдания, страсти – от тела, то смыслом и целью религии, религиозной жизни, естественно, становится освобождение души от этой «темницы» тела, освобождение, достигающее полноты своей именно в смерти [2, с. 85].

Языческое стремление к развоплощению (или перевоплощению) противоположно библейскому откровению о человеке как единстве духа и тела, воплощенном духе. Бывает так, что оглашаемые стесняются обратиться с такими вопросами к катехизаторам и спрашивают у своих поручителей, крестных, или просто у хорошо знакомых христиан. Поручителям нужно быть готовым к тому, чтобы раскрыть катехумену именно христианское отношение к смерти, свидетельствуя при этом о Христе воскресшем и начиная, видимо, с ветхозаветных представлений о смерти.

Бывает также, что свою веру в переселение душ (в перевоплощение) оглашаемые тоже хотят подтвердить словами Писания. Особенно это свойственно тем из них, кто в прошлом увлекался теософией, буддизмом или восточными медитативными практиками. Здесь уместно подробно разбирать вопрос по текстам о пророке Илии по евангелию¹ или в связи с пророчеством Малахии². Очень хорошую помощь катехизаторам в служении может оказать статья прот. Александра Меня «О перевоплощении», где этот вопрос подробно разбирается [20, с. 181–189].

Довольно много вопросов возникает также о посмертной судьбе человека, например, что такое ад, где находится преисподняя, могут ли умершие чувствовать и говорить и т. д. Часто эти вопросы связаны с личным мистическим опытом оглашаемых, рассказами родственников, случаями из жизни. Они могут быть связаны, например, с явлением умерших родных во сне. Важно не акцентировать внимания на этих вопросах, чтобы не соскользнуть в мистицизм, не всегда здоровый. В ветхозаветной религии в связи со строгим запретом любых контактов с мертвыми (полным запретом культа мертвых) отсутствует сколько-нибудь развитое учение о преисподней, где пребывают души умерших. Такие вопросы лучше просто снимать, особенно в самом начале оглашения, перенося акцент со смерти на жизнь и ее изменение.

¹ Мф 11:14; 17:10-13

² Мал 4:5

Исследователи славянских древностей сходятся в том, что «смерти и умершим (“дедам”, “родителям”) принадлежит совершенно особое, осевое место в славянских верованиях», причем это положение признается таковым «и для их архаического, дохристианского слоя, и для того, который принято называть “народным христианством” или “христианско-языческим синкретизмом” народной культуры». Таким образом, признается, что культ умерших – это «самый напряженный момент религиозной жизни славян», который «в общем-то бесконфликтно включился в церковную жизнь, став одной из отличительных черт православной славянской традиции» [6, с. 17]. Многочисленные «родительские» поминальные службы, панихиды, поминовение «за упокой» на литургии оглашаемых тоже служат источником вопросов, например: что такое «вечная память»? как правильно молиться за умерших? можно ли обращаться к умершим родителям за помощью? и т. д. На последний вопрос единственно возможным ответом в период оглашения представляется полный запрет на любое общение с умершими (подобно строгому ветхозаветному запрету), в том числе и молитвенное обращение к ним.

Изменение языческого отношения к смерти как к естественному закону жизни на ветхозаветное отношение – как к врагу, действующей силой которого является грех, у оглашаемых из язычников возможно к концу первого оглашения. Такое изменение является следствием перемены мировоззрения и утверждения в вере в единого живого Бога – Творца мира и человека и в посланного Им Спасителя от греха и смерти – Иисуса Христа Воскресшего. Эта перемена выразится в стремлении привести свою жизнь в соответствии с требованиями Закона Божьего, особенно в отношении этических «смертных» грехов, а также в появлении желания жертвовать временем, силами и средствами ради других. Для исполнения этого оглашаемый должен знать, как Церковь отвечает на вопросы: что такое смерть, что является причиной смерти, как мы можем бороться со смертью, возможна ли победа. Лишь зная ответы, человек может сознательно решиться идти за своим Господом и Спасителем.

Переход от ветхозаветного отношения к смерти к христианскому

Христианское отношение к смерти у оглашаемых не появляется автоматически – ни сразу после крещения, ни после первой исповеди (если человек крещен ранее). Но переход от ветхозаветного отношения к смерти к христианскому должен произойти обязательно. Спасительная связь между Крещением человека и Смертью и Воскресением Христа должна осознаваться новопросвещен-

Н. Адаменко
• *Изменение отношения к смерти как один из критериев воцерковленности*

¹ Рим 6:11 ным, ибо «для того, чтобы следовать за Христом, нужно сначала умереть и воскреснуть с Ним и в Нем» [12, с. 66]. Это означает, «что во Христе мы умираем для всего того, через что проявилась в мире власть смерти: для греха¹, для ветхого человека², для плоти³, для тела⁴, для Закона⁵, для всех стихий мира⁶ и т. д. Для человека смерть со Христом является, следовательно, смертью смерти. Во грехе мы были мертвы, во Христе мы – «ожившие из мертвых»⁷. В этой перспективе телесная смерть приобретает для уверовавшего христианина новый смысл. Благодаря приобщению к Смерти Христа он не только начинает жить теперь новой жизнью, но и пребывает в уверенности, что «Воскресивший Христа из мертвых оживит и наши смертные тела Духом Своим, живущим в нас»⁸. В последнем воскресении мы войдем в новый мир, в Царство Божие, где «смерти не будет»⁹, точнее, для верных, воскресших со Христом, не будет «второй смерти»¹⁰ [1, с. 143–144].

Различение духовной и физической смерти, а также понимание самой смерти как духовного явления тоже очень важно для христианского отношения к смерти. По учению церкви, таинство крещения уникально и неповторимо для каждого человека.

¹¹ 1 Кор 12:13 Тот, кто принял крещение, остается христианином при всех обстоятельствах его жизни. Он христианин в том смысле, что был крещен одним Духом в одно Тело¹¹, стал членом Церкви. Как нельзя отказаться от физического рождения, так невозможно отказаться от духовного рождения. Это означает, что «раскрещения» не может быть: нельзя стереть того, что оставляет крещение в жизни крещеного. Физическая смерть не уничтожает физического рождения, хотя прекращается физическая жизнь. Духовная смерть, даже если она возможна до второго пришествия Христа, не может уничтожить духовного рождения для нового эона. Духовная смерть не может последовать ранее физической, так как пока живет человек на земле, какого бы ни было его духовное падение, в нем теплится духовная жизнь. Крещеный остается христианином в течение всей своей жизни и как христианин предстанет пред судом Христа [1, с. 162].

Следствием этого учения является не только возможность покаяния уже после крещения, но и возможность церковной и личной молитвы за усопших. В Церкви есть многочисленные предания о том, как менялась судьба умерших по молитвам подвижников [6, с. 280].

¹² Ис 44:3;
Иоил 2:28-29;
Мф 3:11; Мк 1:8;
Лк 3:16

¹³ Мф 3:16;
Лк 3:21-22;
Ин 1:32-33

¹⁴ Лк 24:49;
Ин 16:26; 20:22;
Деян 1:5; 2:1-4

В таинстве миропомазания христианин получает Святого Духа. Именно в этом сошествии Духа Святого, предсказанного пророками¹², принятого Сыном Человеческим¹³ и посланного Им ученикам¹⁴ ап. Павел видит доказательство искупления и прощения грехов: «Если же Христос в вас, то тело мертво чрез грех, но дух есть жизнь через праведность. Если же Дух Того, Кто воздвиг

Иисуса из мертвых живет в вас, то Воздвигший из мертвых Христа Иисуса оживотворит и смертные тела ваши Духом Своим, живущим в вас... Сам Дух свидетельствует с духом нашим, что мы – дети Божии. Если же дети, то наследники: наследники Божии, сонаследники же Христовы, если мы действительно с ним страдаем, чтобы с Ним же быть прославленными»¹.

¹ Рим 8:10-11, 16-17,
ср. Гал 4:4-6

«Дух в крещении – это живой дух Сына Божьего. Поэтому о Воскресении Христова говорит основополагающий христианский опыт веры. Христиане получают Дух Христа, значит, Он восстал из мертвых» [19, с. 83]. «Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым»². Без Духа невозможно веровать в Христа и воскресение, потому что именно Дух приобщает нас к вечной жизни. Понимание таинства миропомазания, как личной Пятидесятницы и сошествия Святого Духа на христианина, призвано еще более укрепить веру в воскресение. Именно вера в личное воскресение рождает христианское отношение и к жизни и к смерти.

² 1 Кор 12:3

Христос пришел восстановить нас к жизни, которую мы потеряли в грехе, дать нам снова жизнь «с избытком»³. А содержание этой жизни и, следовательно, Царства Божия есть Дух Святой... Когда приходит Святой Дух, то Он соединяет нас со Христом, превращает нас в Тело Христово, в сопричастников царственности, священства и пророчества Христа. Ибо Святой Дух, будучи жизнью Бога, поистине есть Жизнь Христа; Он есть Его Дух. Христос, отдавая нам Свою Жизнь, дает нам Святого Духа; а Дух Святой, нисходя на нас и вселяясь в нас, дает нам Того, Чьей Жизнью Он является [14, с. 139].

³ Ин 10:10

Именно дарование Духа Христова, Духа Святого в таинстве миропомазания дает возможность христианину бороться с грехом и побеждать его. Крещение и миропомазание, как таинственное рождение от Бога, как усыновление во Христе, означает еще и то, что после них человек уже сознательно грешить не будет.

Здесь важна та реальность истинно христианской жизни, что «всякий, рожденный от Бога, не грешит»⁴, и даже «не может грешить»⁵, поскольку живет уже не «по плоти» и «по Закону», а «по Духу» [15, с. 199].

⁴ 1 Ин 5:18

⁵ 1 Ин 3:9

«Все основные моменты (таинства) и процессы Крещения, в широком и полном смысле этого слова, занимают определенное место в историческом времени жизни человека. Однако в известном смысле они *продолжаются и всю его земную жизнь*» [15, с. 192]. Так же всю жизнь христианин призван возрастать и в христианском отношении к смерти. Оно характеризуется восприятием смерти как еще одной возможности общения со Хри-

том, как свидетельства о воскресении из мертвых, оно связано с верой в эсхатологическое воссоздание и преображение всего мира. Бесстрашие перед лицом смерти, позволяющее вести бескомпромиссную борьбу с грехом и злом в себе и вокруг себя, рождается в сердце христианина, исполненном Святым Духом, Духом Христа – Победителя смерти.

ЛИТЕРАТУРА

1. Афанасьев Н., протопр. Вступление в церковь. М., 1993.
2. Шмеман А., протопр. Воскресные беседы. М., 2002.
3. Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 2003.
4. Громов Д. Иная гуманность: К вопросу о психологии смерти в архаичных и современных культурах // Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 2003.
5. Емельянов В.В. Ритуал в Древней Месопотамии. СПб., 2003.
6. Седакова О.А. Поэтика обряда: Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004. (Традиционная духовная культура славян: Современные исследования).
7. Мень А., прот. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. М., 1991–1993.
8. Клемен Карл Христиан. Жизнь мертвых в религиях человечества. М., 2002.
9. Геродот. История: В 9 кн. / Пер. Г.А. Стратановского. М., 2002. Кн. 2.
10. Словарь Библейского Богословия / Под ред. К. Леон-Дюфура и др. Пер. с франц. Киев, 2003.
11. Евдокимов П. Этапы духовной жизни: От отцов-пустынников до наших дней. М., 2003.
12. Шмеман А., протопр. Водю и Духом: О таинстве крещения. М., 1993.
13. Ранние отцы церкви: Антология. Брюссель, 1988.
14. Иоанн (Шаховской), архиеп. Апокалипсис мелкого греха. М., 2002.
15. Кочетков Г., священник. 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., 1998.
16. Унамуну М., де. О трагическом чувстве жизни. Киев, 1996.
17. Гаврилюк П.Л. История катехизации в древней церкви. М., 2001.
18. Клемен О. Истоки: Богословие отцов древней церкви: Тексты и комментарии. М., 1994.
19. Чилтон Б. Христианство // Смерть и жизнь после смерти в мировых религиях. М., 2003. (Диалог).

Издания Свято-Филаретовского института по миссиологии, катехетике и гомилетике

- Вера – диалог – общение: Проблемы диалога церкви и общества: Памяти С.С. Аверинцева: Материалы Международной научно-богословской конференции (Москва, 29 сентября – 1 октября 2004 г.). М., 2005.
- Гаврилюк П. История катехизации в древней церкви / Под ред. свящ. Г. Кочеткова. М., 2001.
- Кочетков Г., свящ. Беседы по христианской этике: Вып. 1– . М., 1995– .
- Вып. 1: Что такое этика (по совести, человеческому опыту и Библии). Десять заповедей. 3-е изд., испр. М., 2004.
- Вып. 2: Нравственное доказательство бытия Божия по И. Канту и М. Булгакову. Магия, ведовство, колдовство, вампиризм. 3-е изд. М., 2006.
- Вып. 3: Добро, зло, грех, закон. Нужно ли нам покаяние. 2-е изд., испр. М., 2002.
- Вып. 4: Прощать ли врага. Грешно ли стремиться к наслаждению. Этическое отношение к эстетике. 2-е изд., испр. М., 2004.
- Вып. 5: Что такое справедливость. Несвятая «святая ложь». Усилие и насилие. М., 2002.
- Вып. 6: Что такое разврат (духа, души и тела). Позволительно ли человеку разводиться. М., 2004.
- Вып. 7: Что такое «великая нация», «Золотое правило» этики. М., 2006.
- . «В начале было Слово»: Катехизис для просвещаемых / Предисл. архиеп. Михаила (Мудьюгина). 2-е изд., испр. М., 2007.
- . Идите, научите все народы»: Катехизис для катехизаторов / Предисл. архиеп. Михаила (Мудьюгина). М., 1999.
- . Возможная система оглашения в Русской православной церкви в современных условиях. 3-е изд., испр. и доп. М., 1997.
- . Проблемы проповеди Евангелия и контекст современной церковной жизни в России. М., 2006.
- . Слово к прихожанам храма Успения Пресвятой Богородицы в Печатниках: Вып. 1–13. М., 1997.
- . 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., 1998.
- . Человек похож на яблоко из райского сада: Семь интервью газете «ДиаНовости». 2-е изд. М., 2006.
- Миссия Церкви и современное православное миссионерство: Международная богословская конференция к 600-летию преставления свт. Стефана Пермского (Москва, 9–11 октября 1996 г.). М., 1997.
- Мой путь к Богу и в Церковь: Живые свидетельства 90-х годов XX в. М., 2003.

Перед исповедью и причащением: В помощь новоцерковленным: [Сборник] / Сост. и предисл. свящ. Георгия Кочеткова. 3-е изд., испр. М., 2007.
Христианство и другие религии: Сборник статей: Приложение к книге свящ. Г. Кочеткова «Идите, научите все народы». Катехизис для катехизаторов». М., 1999.

Язык Церкви: Вып. 1–3 [Сб.]. М., 1997–2004.

Язык Церкви: Материалы Международной богословской конференции (Москва, 22–24 сентября 1998 г.). М., 2002.

ПУБЛИКАЦИИ В ЖУРНАЛЕ «ПРАВОСЛАВНАЯ ОБЩИНА» *

Миссионерство и катехизация

Августин (Никитин), архим. Русский миссионер в Индии: Архимандрит Андроник (Елпидинский). № 29. С. 33–47.

———. Русская православная миссия в Корее. № 35. С. 34–52.

Алексий II, патриарх Московский и всея Руси. О миссии Русской Православной Церкви в современном мире. № 34. С. 41–47.

Анастасий (Яннулатор), архиеп. Албанский. Цель и мотивация миссии. № 37. С. 28–30.

Григорий Богослов, свт. Из «Слова на святое Крещение». № 51. С. 38–39.

Зайденберг С. «Пустыня». № 30. С. 26–55; № 31. С. 28–44.

———. Духовные основания для деления катехизации на этапы в Четвероевангелии. № 59. С. 25–54.

Иннокентий, свт., митр. Московский и Коломенский. Наставления священнику, назначаемому для обращения иноверных и руководства обращенных во христианскую веру. № 39. С. 17–33.

Иоанн, еп. Белгородский и Старооскольский. Миссия в Русской Православной Церкви в современных условиях. № 30. С. 15–25.

Каринский С. Литература для взрослых оглашаемых № 33. С. 32–58.

Колман Х. Ересь и сектантство: IV Всероссийский миссионерский съезд и проблема культурного влияния в России после 1905 г. № 31. С. 18–27.

Костромин А. Молитва в практике оглашения первого этапа. № 20. С. 50–66.

Кочетков Г., свящ. Беседа с оглашаемыми при переходе на второй этап оглашения № 39. С. 39–44.

———. Введение в таинствоводство (мистагогию). № 54. С. 26–61.

———. О трудностях современной катехизации. № 4. С. 26–28.

———. Слово новоцерковленным перед выходом в «пустыню». № 51. С. 39–50.

———. Слово новопросвещенным после «пустыни». № 51. С. 59–68.

Марцинковский В. Дети улицы. № 6. С. 35.

Миссионерские (открытые) встречи в Огласительном училище при МВФХШ.

Первая встреча, январь 1994 г. № 22/23. С. 87–102; № 24. С. 39–59;

То же, январь 1997 г. № 40. С. 14–28; № 41. С. 22–31; № 42. С. 17–32.

Вторая встреча, февраль 1994 г. № 25. С. 40–66; То же, 2 февраля 1997 г.

№ 42. С. 32–60.

* Православная
община:
Журнал Свято-
Филаретовской
московской
высшей
православно-
христианской
школы.
М., 1991–2000.
№ 1–60.

Третья встреча, март 1994 г. № 27. С. 28-53; То же, 16 февраля 1997 г. № 43. С. 12-26.

Озерский С. «Пустыня» в Священном писании. № 51. С. 51-59.

«Приведу его в пустыню и буду говорить к сердцу его»: Наставления ново-крещеным: Традиция и современность. № 51. С. 36-38.

Самуилов С., свящ. О богослужении на русском языке. № 33. С. 59-64.

Сандырев А. Современное оглашение в Русской православной церкви и критерии его качественности. № 52. С. 20-33.

Устав Православного Миссионерского Общества: Проект. № 13-15. С. 84-89.

Проповеди

Сергея Аверинцева • митр. Сурожского Антония
архим. Афанасия (Нечаева) • свящ. Николая Балашова
протопр. Виталия Борового • прот. Сергея Булгакова
архим. Виктора (Мамонтова) • свящ. Павла Вишневецкого
сщмч. Владимира Киевского • прот. Ливерия Воронова
архим. Дамиана (Воскресенского) • свт. Димитрия Ростовского
прот. Михаила Евдокимова • архим. Зинона (Теодора)
игумена Игнатия (Крекшина) • свт. Иоанна Златоуста
иером. Кирилла (Сахарова) • Оливье Клемана
прот. Иоанна Конюхова • Александра Копировского
свящ. Георгия Кочеткова • митр. Рижского и Латвийского Леонида
(Полякова) • прп. Макария Египетского • прот. Алексия Мечева
прот. Михаила Набойщикова • Дмитрия Поспеловского
Джона Робба (США) • архим. Сергея (Савельева)
прп. Симеона Нового Богослова • архим. Тавриона (Батозского)
свт. Филарета Московского • прот. Михаила Фортунато (Лондон)
протопр. Александра Шмемана • прот. Всеволода Шпиллера

СВЕТ ХРИСТОВ ПРОСВЕЩАЕТ ВСЕХ

*Альманах Свято-Филаретовского
православно-христианского института*

ВЫПУСК I

105062, Москва, ул. Покровка, 29-38
тел. (495) 623-03-80, 625-77-86
E-mail: info@sfi.ru
<http://www.sfi.ru>

Издание подготовили
ответственный редактор
Л. Мусина
редакторы
Д. Матвеев, Т. Воробьева, Н. Титова
корректор
Е. Степанова
макет и верстка
М. Патрушевой

Подписано в печать 8.05.2007
Формат 70х100/16. Объем 10,5 печ. л.
Печать офсетная. Бумага офсетная
Гарнитура ГТС Charter (ParaType, 2001)
Тираж 500 экз.

Отпечатано в типографии
Благотворительного культурно-информационного
центра «Путь, Истина и Жизнь»
тел. (495) 742-78-07

ISBN 978-5-89100-075-9

© Свято-Филаретовский
православно-христианский институт, 2007