

СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ
ИНСТИТУТ

АССОЦИАЦИЯ
ВЫПУСКНИКОВ И СТУДЕНТОВ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Главный редактор

свящ. Георгий Кочетков, *магистр богословия*

А. Б. Алиева, *канд. соц. наук*

Ю. В. Балакшина, *канд. филол. наук*

Д. М. Гзгзян, *канд. филол. наук*

Г. Б. Гутнер, *доктор филос. наук*

А. М. Копировский, *канд. пед. наук*

К. А. Мозгов

Л. Ю. Мусина

К. П. Обозный, *канд. ист. наук*

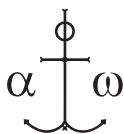
М. В. Шилкина, *канд. филос. наук*

Свет Христов просвещает всех

АЛЬМАНАХ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКОГО
ИНСТИТУТА

Издается с мая 2007 года

ВЫПУСК 11 · ЛЕТО 2014



Москва · 2014

Содержание

6 От редакции

Катехизация

- II Свящ. Георгий Кочетков
Христианская личная и межличная антропология.
Общее введение
- 25 В. И. Якунцев
Проблема суеверий среди прихожан и путь освобождения
от них в процессе катехизации. Размышления катехизатора
на основе практики
- 37 А. В. Буданова
Воплощение принципа последовательности в катехизации
древней церкви
- 63 А. Н. Мельников
Предвенчальная катехизация в церковно-пастырском
служении в современных условиях

Миссия

- 75 Д. В. Сидоров
Просвещение инородцев как форма миссии
в трудах и практике Н. И. Ильминского
- 90 М. В. Анисимова
Особенности миссионерской проповеди
в сочинениях и практике архим. Спиридона (Кислякова)
в период тюремного служения (1901–1905)
- 101 И. В. Власенко
Контрмиссия в Православной Церкви России
в конце XIX — начале XX века (1887–1918)
- 110 О. И. Подколзина
Особенности миссионерской проповеди
В. Ф. Марцинковского детям и молодежи в начале XX века
- 124 М. В. Лавренова
Миссионерская деятельность приходов
Тверского благочиния Тверской епархии в 1991–2011 годы
в свете решений Поместного Собора
Российской Православной Церкви 1917–1918 годов

От редакции

Очередной выпуск Альманаха Свято-Филаретовского православно-христианского института подготовлен кафедрой миссиологии, катехетики и гомилетики. По традиции он включает в себя как преподавательские, так и студенческие работы недавнего времени.

Кафедра миссиологии, катехетики и гомилетики существует с 1997 г. и является основной и старейшей кафедрой института. В ее задачи входит собирание и изучение исторического опыта миссии, катехизации и проповеди в христианской церкви, прежде всего с целью углубления и развития ныне существующей православной системы оглашения. На протяжении нескольких лет набор преподаваемых на кафедре дисциплин был уникален по сравнению с набором дисциплин, преподаваемых в других богословских вузах. В настоящее время миссиологию преподают в большинстве духовных семинарий и академий. До недавнего времени Свято-Филаретовский институт оставался единственным вузом, где преподавалась учебная дисциплина «Катехетика», но несмотря на то, что этот предмет введен в программу одной из семинарий, до сих пор нет аналогов научно-исследовательской и научно-практической работе кафедры в области длительной катехизации взрослых людей, в том числе номинальных христиан, т. е. тех, кто в свое время принял крещение без соответствующей подготовки. Труды кафедры основаны на многолетнем практическом опыте, ее преподаватели являются уникальными специалистами в своей области, и их исследования всегда отличаются новизной и профессиональным подходом.

В выпуске представлены работы по теории и практике катехизации, а также по истории и практике миссии.

В первом разделе, посвященном катехизации, мы продолжаем знакомить наших читателей с темами мистагогического цикла. Открывает сборник статья проф.-свящ. Георгия Кочеткова, в которой представлены тезисы, могущие послужить методической основой для раскрытия темы по антропологии в рамках таинствоводственных бесед для новопросвященных. Уникальность данного материала в том, что в основу предложенного подхода положен тридцатилетний опыт проведения таких бесед.

Статья преподавателя катехетики В.И. Якунцева интересна неожиданной постановкой вопроса. Автор указывает на проблему существования суеверий в среде современных крещеных людей. Ценность статьи в том, что она подводит итог многолетнему опыту катехизации взрослых, крещеных, но невоцерковленных людей. В статье дано различие суеверия и ереси, говорится о связи суеверий с определенным рода благочестием, которое подменяет собой подлинное христианское благочестие и искажает христианское учение о спасении.

Исследование А.В. Будановой посвящено теории катехизации, а именно одному из основных принципов святоотеческой катехизации — принципу последовательности. В статье раскрыто содержание, значение и место этого принципа в системе катехизации, пути и примеры его осуществления в катехизации древней церкви. При этом автор показывает, как данный принцип отражался на всех направлениях научения оглашаемых: научении вере, молитве и жизни.

Заключает раздел работа А.Н. Мельникова, посвященная подготовке молодоженов к венчанию. В статье проанализированы церковные нормативные документы и приведены примеры осуществления предвенчальной катехизации на приходах.

Раздел «Миссия» знакомит нас с исследованиями студентов в области истории миссии. История миссии — это в первую очередь опыт жизни и служения уникальных миссионеров, который помогает нам увидеть, каким должно быть подлинное христианское свидетельство, на каких основаниях оно строится, какие приносит плоды. Изучение их опыта может помочь нынешним миссионерам избежать ошибок в этой области, чувствовать свое время; вникая в традицию православной миссии, с одной стороны, крепко сохранять с ней связь, а с другой — быть современными в деле проповеди Евангелия. Примеры жизни миссионеров учат нас чувствовать традицию церкви, которая никогда не застывает, но имеет своим источником и движущей силой обновляющее действие Святого Духа. Представленные работы открывают нам имена людей, практически забытые в истории XX века, а также рассказывают о некоторых проблемах и тупиках в истории и практике миссии.

Работа Д.В. Сидорова посвящена обзору и анализу просветительно-миссионерской деятельности Н.И. Ильминского среди казанских инородцев. Отличительной чертой этой миссии было то, что она осуществлялась через просвещение. В статье рассказа-

но о подходах и методах просвещения, опыте подготовки преподавателей и священников для инородческих приходов.

М. В. Анисимова в исследовании, посвященном архим. Спиридону (Кислякову), раскрывает особенности миссионерского служения одного из наиболее ярких проповедников XX века. В работе рассмотрен период его служения, от которого сохранились записи проповедей.

В статье И. В. Власенко рассмотрены причины возникновения контрмиссии в Русской церкви до революции. Контрмиссия — одна из самых больших «системных» ошибок в области миссии, когда миссионер основывается на критике и даже агрессивных выпадах в сторону чужой веры, а свою веру, наоборот, превозносит. Среди основных причин расцвета контрмиссии в этот период автор называет народную религиозность и невежество, а также использование административно-полицейских мер в борьбе с раскольниками. Плодом такой «миссии» явилось лишь еще большее распространение различных религиозных объединений.

О. И. Подколзина в своей работе обращается к миссионерской проповеди детям и молодежи на основе анализа деятельности известного проповедника В. Ф. Марцинковского. В статье проанализированы причины, побудившие Марцинковского обратиться с проповедью к молодежи, особенности исторической ситуации, главные темы, язык и метод построения проповеди.

В работе М. В. Лавреновой проанализировано состояние миссии Тверского благочиния в начале 2000-х гг. и раскрыта ее несостоятельность с точки зрения критериев, установленных на Поместном соборе 1917–1918 гг.

Редакция выражает надежду, что данная подборка материалов будет интересна не только специалистам в области теории и практики миссии и катехизации, но и более широкому кругу читателей, которых интересуют вопросы свидетельства и научения людей христианской вере в истории и современности.

КАТЕХИЗАЦІЯ

Свящ. Георгий Кочетков

Христианская личная и межличная антропология. Общее введение

В статье представлены тезисы, которые могут служить катехизатору методической основой для раскрытия соответствующей темы по антропологии в рамках таинствоводственного этапа оглашения современных взрослых и достаточно подготовленных катехуменов. Автором предложена некая попытка синтеза основных антропологических мнений святых отцов и современных богословов и мыслителей, что представляет особую ценность в силу отсутствия в христианской традиции антропологического догмата и даже единой антропологической системы. Отличительной особенностью представленного подхода является сочетание в нем как теоретических разработок, так и практических навыков, основанных на более чем 30-летней практике проведения катехизации.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: человек, антропология, христология, катафатика, апофатика, индивидуальность, лицо, личность, соборность.

О человеке и межчеловеческих отношениях говорится очень много на всех этапах оглашения, начиная с первого (оглашение слушающих). На втором этапе (оглашение просвещаемых) эта тематика особенно важна в темах о творении первого человека Адама и женщины, о их грехопадении и постепенном восстановлении пред лицом Божиим, прежде всего с помощью веры, надежды и закона, а потом через благодать и истину Христовы и через святое собрание Его Церкви как центра человеческого общения и служения. На третьем этапе (мистагогия, или таинствоводство) антропологических вопросов более всего касаются в так называемых догматических темах, особенно в темах по христологии, пневматологии и экклезиологии. И вот теперь мы снова приходим к теме о человеке и межчеловеческих отношениях, но уже не со стороны Бога, а со стороны самого человека, и значит, не со стороны христианской теологии, а со стороны христианской антропологии. И это не случайно, ибо без этого не будет полноты христианской жизни.

Но что такое *христианская антропология*? Это христианское учение о человеке, т. е. это определенное откровение и соответствующее представление человека о себе и своей жизни, о своем происхождении и сотворении Богом по Его образу и подобию, о своём призвании и достоинстве и об отношении человека к Богу, ближним и миру. Жизнь человека при этом не мыслится без его веры и молитвы. Вместе с тем для всякого человека, как и для Самого Бога, бесконечно нужен и важен «*другой*», без которого не может быть живой надежды и любви. Вспомним сказанное: «Нехорошо быть человеку одному»^{*1}. Это применимо не только к жене. Этим «*другим*» может быть и иной человек, наш близкий или ближний, и даже наш Господь Бог. И тут выясняется, что человек удостоен существовать и жить *в мире* (даже если это «мир сей»), но *не от мира сего*.

*1 Быт 2:18

Христианская антропология стоит на той вере и том убеждении, что только Христос принёс нам откровение о человеческой личности, которая всегда характеризуется качествами богоподобия, целостности, многообразия, любви, свободы и творчества, которая всегда уникальна, единична и универсальна. Этим оправдывается для всех как существование Человека, так и существование Самого Бога, т. е. этим осуществляется как тео-, так и *антроподицея*.

Христианство всегда было, есть и будет христоцентрично, а поскольку Христос — совершенный Бог и совершенный Человек, христианство всегда было и будет тео- и *антропоцентрично*. Оно само есть постепенное приобщение к полноте веры в Бога и Человека и к полноте любви к Ним. Поэтому главное для нас в христианстве — это призыв «возлюби Бога» и «возлюби ближнего», это *Тайна и таинство жизни человека в Боге и в себе, в Церкви и в мире*.

Как Сам Иисус Христос, так и христианство сделали необычайно много для познания Тайны Человека. И в то же время предстоит сделать еще больше. В последние века человек часто ставился в центре общечеловеческого интереса в сфере познания. Всё это время от этого зависели реальные пути Богопознания и познания мира, пути раскрытия новых даров и сил в Церкви и обществе. Познание человека («себя») и в это время связывалось с познанием Христа, а познание Христа — с познанием Бога как Небесного Отца и действия Его Святого Духа. Предполагается, что «*центральной темой богословия в XXI веке [так же] будет антропология*» (см., например, одноименное интервью митр. Каллиста

(Уэра) газете «Lumina» [Ware]) (здесь и далее пояснения в скобках и курсив в цитатах мои. — Г. К.).

Человек всегда был и оставался «мерой всех вещей» (*Протагóρ*). И сейчас остается актуальным призыв, прозвучавший от св. Феόφила Антиохийского еще во второй половине II века: «Покажи мне твоего человека [т. е. своего внутреннего человека, себя как истинного человека], и я покажу тебе моего [истинного] Бога»^{*1}. Это вполне гармонирует с другими важнейшими высказываниями выдающихся греческих христианских авторов того же времени: автора «Послания к Диогнету» (возможно, Пантена, основателя Александрийской школы катехетов, т. е. катехизаторов), св. Ириней Лионского и св. Мелитона Сардийского. Св. Ириней писал: «Бог стал Сыном Человеческим, чтобы человек стал сыном Божьим»^{*2}. Св. Мелитон радостно развивал, по выражению Павла Евдокимова [Евдокимов, 85], нисходящий и восходящий метод познания «по образу» — «антропологию Бога» и «богословие человека». В «Слове о Пасхе» (п. 7) он еще до св. Иринейя писал:

И закон стал [живущим с нами] Словом,
и ветхий [т. е. старый Завет] — Новым,
снизойдя из Сиона и Иерусалима,
и заповедь — Благодатью [т. е. Милостью],
и образ — [самой] Истиной,
и [пасхальный] агнец — Сыном,
и овца [святого стада Божьего] — Человеком,
и человек [по дару Любви] — Богом¹.^{*3}
(Пер. А. Г. Дунаева, заглавные буквы мои. — Г. К.)

^{*1} Πρὸς
Αὐτολίκων 1. 2

^{*2} Adv. Haer.
3. 19. 1

^{*3} Περὶ τοῦ
Πάσχα. 7

Как здесь не вспомнить слова Писания: «Я сказал: вы — боги!»^{*4}, и то, как трактовал их Христос: «Закон назвал богами тех, к которым было слово Божье»^{*5}.

^{*4} Пс 81:6

^{*5} Ин 10:34–35

А в «Послании к Диогнету» среди прочего о христианах говорится:

Христиане не отличаются от других людей ни страной, ни языком, ни житейскими обычаями. Они не населяют где-либо особых городов,

1. Цит. по: Сочинения древних христианских апологетов / Введ., пер. с древнегреч., лат. и примеч. П. Преображенского; сост., общ. ред., пер. с древнегреч. введ., коммент., библиогр. и указ. А. Г. Дунаева. СПб.: Алетейя, 1999. С. 522.

не употребляют какого-либо необыкновенного наречия и ведут жизнь, ни в чем не отличную от других. Только их учение не есть плод мысли или изобретение людей, ищущих новизны. Они не привержены к какому-либо учению человеческому, как другие. Но обитая в эллинских и варварских городах — где кому досталось — и следуя обычаям тех жителей в одежде, пище и во всём другом, они представляют удивительный и поистине невероятный образ жизни. Живут они в своем отечестве, но как пришельцы; участвуют во всём, как граждане, но всё терпят, как чужестранцы. Для них всякая чужая страна есть отечество и всякое отечество — чужая страна. Они вступают в брак, как и все, рожают детей, но только не бросают их. У них общая трапеза, но не общее ложе. Они во плоти, но живут не по плоти (см. 2 Кор 10:3; Рим 8:12). Находятся на земле, но суть граждане небесные (см. Фил 3:18–20). Повинуются постановленным законам, но своею жизнью превосходят самые законы. *Они любят всех, но всеми бывают преследуемы.* Их не знают, но осуждают. Их умерщвляют, но они животворятся. Они бедны, но всех обогащают. Всего лишены, и во всём изобилуют (см. 2 Кор 6:9–10). Бесчестят их, но они тем прославляются (1 Кор 4:10). На них клеветуют, но они оказываются правыми. Их злословят, а они благословляют (1 Кор 4:12); за оскорбления они воздают почтение; они делают добро, но их наказывают, как злодеев; они радуются наказаниям (2 Кор 6:10), как будто бы им давали жизнь. Иудеи воюют против них, как против иноплеменников, *язычники их преследуют, но враги их не могут сказать, за что их ненавидят.*

*¹ *Ep. ad Diognetum.* 5–6

Одним словом, *что в теле душа, то в мире христиане* *¹.

Конечно, приходится признать, что с тех пор за две тысячи лет всё сильно изменилось: изменился и мир, и вообще человек, и его отношения с Богом, даже его подход к пониманию этих взаимоотношений. Не однажды за это время менялись и сами христиане, а надо думать, что они будут меняться и в дальнейшем, а как — это в известной степени не может не зависеть и от нас.

Вот что писал об этом в своей замечательной книге «Философия свободного духа» Н. А. Бердяев:

Христианство есть религия Божественности Троичности и религия Богочеловечества. Оно предполагает *веру не только в Бога, но [и] в человека.* Человечество есть [только] часть Богочеловечества. Бесчеловечный Бог не есть Бог христианский. *Христианство существенно антропо-логично и антропо-центрично,* оно возносит человека на небывалую, головокружительную высоту. Второй Лик Божий [т. е. вторая божественная ипостась — Иисус Христос] явлен как лик человеческий. Этим ставится человек в центре бытия, в нем полагается смысл и цель миротворения. Человек *призван к твор-*

ческому делу в мире, к соучастию в Божьем деле [к синергии], в деле миротворения и мироустроения. У христианских мистиков было дерзновенное видение центрального и высшего положения человека в мире [Бердяев. *Философия свободного духа*, 139].

И в то же время:

...Самое страшное — [это] когда нет ничего выше человека, [уже] нет божественной тайны и божественной бесконечности. Тогда наступает скука небытия. Образ человека разлагается, когда исчезает в душе человека первообраз, когда нет в душе Бога.

Искание человеком Бога есть вместе с тем искание самого себя, своей человечности. Человеческая душа мучится родовыми муками, в ней рождается Бог. И рождение Бога в человеческой душе есть подлинное рождение человека [т. е. его возрождение].

Рождение Бога в человеческой душе есть движение *от Бога к человеку*. Бог нисходит в душу человеческую, и это есть ответ на тоску человека по Богу. <...> Но... есть другая сторона, другое движение. В духовном опыте также раскрывается [и] тоска Бога по человеку, по тому, чтобы человек родился и отобразил Его образ. <...>

Основная мысль человека есть мысль о Боге. Основная мысль Бога есть мысль о человеке. Бог есть тема человеческая, человек же есть божественная тема. *Бог тоскует по Своем «другом», по предмету Своей бесконечной Любви, ждет ответа на Свой божественный зов. Бесконечная Любовь не может существовать без любимого и любящего. Рождение человека в Боге есть ответ на Божью тоску. Это есть движение от человека к Богу* [Бердяев. *Философия свободного духа*, 133–134].

Переходя к исторической действительности, Н. А. Бердяев писал далее:

Сложен и длинен путь человека, [к нашему времени] он пережил трагедию, неведомую прежним, более простым эпохам. Объем опыта его бесконечно расширился, и психея [т. е. душа] человека очень изменилась, *совсем новые темы встали перед человеком*. На усложненные запросы новой души нельзя ответить так, как отвечали отцы церкви в совершенно иную эпоху. *Человеческий элемент в Церкви меняется и развивается*. Ныне нужно творчески продолжать дело старых учителей церкви, а не повторять старые их ответы на старые вопросы. <...> Врата адавы не могут одолеть христианства потому, что в нем есть вечный и неиссякаемый источник творческих сил [Бердяев. *Философия свободного духа*, 155].

В мире происходит двойственный процесс, *процесс демократизации и процесс аристократизации души* [Бердяев. *Философия свободного духа*, 156].

Мера, гармония, красота, пластичность формы [древних] греков были утеряны в христианском мире. *Многое развилось, раскрылось, а другое закрылось и регрессировало*. Некоторые древние знания были утеряны, а наряду с этим развились новые знания, неизвестные древним.

Многие способности древних людей утеряны как будто бы навеки. Человек новых времен стал менее вынослив, менее мужественен, более боязлив, чем люди прежних эпох. Это есть очень сложный процесс... [Бердяев. *Философия свободного духа*, 197].

Прогресс социальный сопровождается биологически-антропологическим регрессом [Бердяев. *Философия свободного духа*, 203].

Действительно народилась *новая душа*, требующая большей сострадательности ко всему живому, большей мягкости. Новые чувства развились. Современные, новые христиане с трудом уже мирятся с верой в ад и в вечные адские муки. <...> По сравнению с прежними эпохами современная душа стала менее цельной, [стала более] раздвоенной, познавшей противоположности, [более] маловерной, более слабой и нередко более поверхностной [Бердяев. *Философия свободного духа*, 204].

Новую душу уже трудно чем-либо испугать — *она прошла через предельные соблазны человеко-божества, через религию гуманизма, через марксизм, через ницшеанство, социализм и анархизм, через эстетизм и оккультизм* [Бердяев. *Философия свободного духа*, 205].

Человек ввергнут в мир, в судьбу человечества, [он] должен принять на себя ответственность за всех, [он] должен *работать в мире для преображения мира*. И благодать Божья действует внутри свободы человека, изнутри ее преображает [Бердяев. *Философия свободного духа*, 206].

Итак, должно быть обновление веры в Бога и Человека и должно быть новое открытие и откровение истины о Боге и Человеке, хотя Сами Они сейчас являются и навсегда останутся Тайной. Человек есть внутренняя Тайна, но, как это ни парадоксально, Тайна открытая, ибо он есть и откровение этой Тайны. Кроме того, человек по духу своему открывается навстречу Вечному. По верному замечанию Оливье Клемана, и мы, *если хотим познать человека, сами должны быть открыты*, т. е.

должны верить в Бога и Человека и давать Им авансы любви и доверия².

Но не всё так безоблачно в сфере христианской антропологии. Поныне христианская антропология остается недостаточно развитой как теоретически, так и практически. Хотя в нашей церкви есть Халкидонский догмат о единстве божественной и человеческой природ в лице Иисуса Христа, в ней нет особенного литургического «таинства человека» (правда, косвенно такими таинствами можно было бы признать таинства аскетического покаяния и личного елеосвящения, таинства земного брака и поставления на иерархические служения в церкви), как нет и особенного «догмата о человеке».

Перспектива этой ситуации в церкви остается неопределенной. Так, С. А. Ершов в своем предисловии к книге А. Позова (Авраама Позидиса) «Основы древнецерковной антропологии» пишет, повторяя вслед за архим. Киприаном (Керном):

Учение о человеке никогда не было предметом специальной догматической разработки [Ершов, 13].

И далее цитирует того же архим. Киприана:

Ересь о человеке, как таковая, не вставала в жизни Церкви, и потому не создавалось и догматически сформулированной православной антропологии. <...> Церковь если и не дала нам догмата о человеке, провозгласила, однако, в своем Халкидонском вероопределении свой определенный взгляд на человека. Проблема христологическая была в равной мере проблемой аскетической, хотя не исчерпала этого до конца [Киприан. *Тема о человеке*, 417–418].

Но несколько иначе смотрел на этот вопрос Н. А. Бердяев. В написанной им еще до диссертации о Киприана работе «Философия свободного духа» он писал так:

Нет никаких оснований отрицать, что церковное сознание раньше или позже ответит на ересь гуманизма догматическим раскрытием истинной христианской антропологии. <...> Преодоление столкновения идей Богочеловека и человекобога должно во всей ясности и полноте поставить религиозный вопрос о человеке. Но ответ церковного сознания на ересь гуманиз-

2. См.: [Клеман. *Лекция 3*, 57].

ма будет существенно отличаться по своему характеру от тех ответов, которые церковь давала на прежние ереси. В церковном ответе на ересь гуманизма должна раскрыться истина о творческой природе человека. <...> Без «человеческого» не может быть исполнения Церкви, без «человеческого» не может обойтись Бог. Но человек может отдать свою свободную творческую активность Богу, а может отдать ее дьяволу, духу небытия. [Поэтому и] свободная творческая активность человека в гуманистический период носит двойственный характер, она направлена к двум противоположным царствам [Бердяев. *Философия свободного духа*, 147].

К этому своему важнейшему экзистенциально-мистическому утверждению Н. А. Бердяев добавляет еще одно очень важное наблюдение. В статье «О фанатизме, ортодоксии и истине» он замечает:

Обличители и гонители ересей как раз и бывали еретиками жизни, еретиками в отношении к живому человеку, к милосердию и любви. Все инквизиторы были еретиками жизни, они были изменниками жизненному догмату о человеке. Кирилл Александрийский был больше еретиком жизни, чем обличаемые им еретики. За обличениями еретиков всегда скрыта греховная похоть власти, воля к могуществу [Бердяев. *О фанатизме*, 75].

Кроме Н. А. Бердяева о том же думал, например, В. Н. Лосский, который писал: «...христианская антропология не была достаточно разработана. К ней подходили главным образом под углом зрения христологии» [Лосский, 163].

Павел Евдокимов тоже признавал, что у нас нет антропологической системы. Но он видел главную проблему в том, что «антропология богословов» и «антропология аскетов» существуют как-то параллельно. Он писал:

Отцы церкви никогда не занимались построением исчерпывающей антропологической системы. Однако их богословие, уточняя истины, касающиеся Бога, постоянно говорило о человеке, согласно принципу соответствия «образу». Только святой Григорий Нисский написал труд «Об устройении человека». У других отцов мы находим лишь обрывки или утверждения, антропологические по характеру или по существу.

Наряду с богословием существует «глас пустыни», *опытная наука аскетов*, особенным образом чувствительная к безднам порока; это практическая, прикладная антропология, которая непосредственно учит нас «невидимой брани» за человека [Евдокимов, 84].

Также поныне нет согласования между антропологией христианской и мирской, что, впрочем, более понятно, если учесть их изначальный посыл. По П. Евдокимову, «антропология зависит от момента, с которого полагается её начало» [Евдокимов, 85]. Мирская антропология рассматривает человека только в рамках его земной истории, т. е. после Грехопадения и до Последнего Суда, а христианская не может игнорировать метаисторические начала и концы человека и человечества, т. е. богочеловеческий контекст человеческой судьбы. Это значит, что христианская антропология не может не признавать основополагающего значения учения об образе и подобии Бога в человеке, как и того, что исполнение антропологии возможно только в эсхатологическом конце.

Как писал тот же П. Евдокимов,

антропология, в её эоническом [т. е. всемирном, вселенском] измерении, берет свое начало из рая и вливается в полноту Церкви Бога, в тайну конечного апокатастасиса (см.: св. Григорий Нисский. Слово на Воскресение Христово, 1. PG 46, 609 CD; св. Григорий Назианзин. Слова, 40, 36. PG 36, 412 AB), [точнее,] завершения Неба и Земли [Евдокимов, 92].

Далее П. Евдокимов утверждает:

Итак, антропология эсхатологически раскрывается в своем истинном конце — [в] *sacramentum futūri* [т. е. в таинстве будущего века], [во] включении всей совокупности земного домостроительства в Царство Небесное. *Святость новой твари* переходит за разрывы исторического времени, стремясь к наступлению условий Царства Божьего уже в земной жизни» [Евдокимов, 87].

Это связывает нашу конечную судьбу с нашим милосердием, с нашими любовью, свободой и творчеством и дает надежду каждому человеку.

Далее, нам всегда необходимо иметь в виду, что *христианская антропология должна быть крепко связана с законами Церкви, с законами ее веры, молитвы и жизни*. Как правильно заметил В. М. Лурье в своем послесловии к его новому переводу фундаментального труда св. Григория Нисского «Об устройении человека», «разномыслие в области антропологии... обуславливало выбор той или другой молитвенной и аскетической практики» [Лурье, 190]. При этом христианство всегда крепко связывает

и веру в Бога и в человека, только не забудем, что оно при этом предупреждает, что эта вера не должна пониматься и толковаться как вера человека лишь себе и лишь в самого себя.

Нельзя не отметить некоторого сходства и в самих методах познания и изъяснения веры в Бога и человека. И при рассмотрении вопросов антропологии бывает вполне уместен *апофатический подход*, как и использование *языка символов*. Оливье Клеман говорил, «что наряду с отрицательным, апофатическим богословием существует и отрицательная антропология, когда надо превозмочь все условия, чтобы проникнуть в тайну человеческой личности» [Клеман. Лекция 2, 49]. На особом значении символического языка в раскрытии Тайны Человека и его единства с Богом через божественные энергии настаивал архим. Киприан (Керн). Он писал:

Трагический конфликт двух богословских принципов — апо- и катафатика — порождает символизм в богословии. <...>

Символ не есть только знак; между символизируемым и символом [есть] не тождество, а сходство, или, точнее, какое-то внутреннее сродство. Оно гораздо более глубокое, более темное, более таинственное, чем сходство логическое, почему Бруннер прямо [и] заявляет, что это «сродство есть душа символа»... <...> «Символизм, — по словам Д. Мережковского, — есть соединение разнородного в одно»... <...> ...Религия всегда будет требовать языка символов. [А. Sabatier пишет:] «Идея символа и идея тайны остаются соотносительными. Тот, кто говорит “символ”, неизбежно говорит и “таинственное”, и “откровение”»... <...> ...Символ в религии занимает место между отрицанием [т. е. апофатикой] и творением религиозных образов. <...>

<...> Богословие переводит догматы из области чистой метафизики в сферу символов, придавая им особый смысл. <...> Символ создается не анализом понятий, а непосредственной интуицией [Киприан. Григорий Палама, 335–336].

И далее архим. Киприан пишет:

В этом мире внешних явлений надо только уметь усмотреть их сокровенную сущность и раскрыть заложенную в них тайну. При таком символическом мироощущении космология становится антропоцентричной, а антропология христоцентричной. <...>

«Церковь постоянно напоминала, что символическими понятиями не покрывается сполна ее учение, что в нем есть остаток, не уложившийся в них,

что в самых символах веры сокрыт более глубокий смысл, чем какой дается прямым значениям их слов» (М. Н. Скабаланович. О символическом богословии // Труды КДА. 1911. Ноябрь. С. 541). <...>

Символическому реализму мистических писателей Православия вполне поэтому соответствует учение о божественных энергиях, об этих следах Бога в мире [Киприан. Григорий Палама, 338–339].

В наше время можно определенно сказать, что истина о человеке откроется через образы и символы человеческого «лица» (т. е. онтологической ипостаси) и через человеческую личность, т. е. через истину *личной и личностной антропологии*. Но до сих пор нет гармоничного сочетания между богословием и этой антропологией. В православной среде обычным считается выражение типа «истина человека постигается через откровение истины о Боге», ибо всякий «человек тоже существует как личность [вернее, надо было бы сказать: как онтологическое “лицо”], хотя и обладает тварной природой» (см., например, [Яннарас, 95]). Или у того же автора: «Даже после грехопадения человек остается личностным [вернее, личным] существом, логической [точнее, логоистической, от слова “логос”] и психосоматической [?!] ипостасью» [Яннарас, 88]. Здесь происходит явная путаница психосоматического лица, онтологической ипостаси и духовной личности, рационально-логического и духовно-логоистического и т. д.

Также много проблем остается и в области христианской *межличной и межличностной антропологии*.

Необходимо разобраться во всех этих проблемах, и это дело не будущего, а настоящего времени.

Конечно, на уровне церковной мистагогии мы можем давать только *основные понятия* христианской антропологии, которые, как уже говорилось, будут описывать в первую очередь «закон жизни» верующего христианина и церкви (после уже описанного в других темах таинствоводства ее «закона веры» и «закона молитвы»). При этом будем помнить, что цель всей мистагогии — помочь сделать веру, молитву и жизнь человека и церкви более действительными и действенными. Для этого вся духовная жизнь человека и церкви и должна быть устроена правильно и истинно, вполне по-Божески и по-человечески, т. е. благодатно и богочеловечно, что и требуется нам уяснить.

В своей дальнейшей работе мы будем учитывать достижения (и ошибки) современной научной и богословской антропологии,

а также все ее традиционные темы: в чём состоит существо человека, в чём — греховность человека и его спасение от рабства веку и миру сему и в чём — его освящение через причастность «силам будущего века» *¹.

*¹ Евр 6:5

Конечно, нам здесь надо будет помнить и то, что, по словам В. Н. Лосского,

научная антропология, основанная на наблюдении конкретных фактов, для богословия может иметь значение лишь относительное. Антропология же богословская должна строиться сверху вниз, исходя из трóичных и христологических догматов [это «нисходящая антропология», а о «восходящей антропологии» мы уже упоминали выше], и [еще она должна] раскрывать в человеческой реальности [п. 1] единую природу и множественность тварных ипостасей, [п. 2] волю — как функцию этой общей для всех людей природы, [п. 3] стяжание божественной благодати тварными «лицами» и многое другое. Тогда только мы поймем, до какой же степени антропологические данные нашего повседневного опыта искажены грехом, как мало соответствуют они становлению истинного образа новой твари в Церкви [Лосский, 163–164].

Литература

1. *Бердяев. О фанатизме* = Бердяев Н. А. О фанатизме, ортодоксии и истине // Православная община. 1999. № 53. С. 70–79.
2. *Бердяев. Философия свободного духа* = Бердяев Н. А. Философия свободного духа // Он же. Философия свободного духа : [Сборник]. М. : Республика, 1994. С. 14–228.
3. *Евдокимов* = Евдокимов П. Православие / Пер. с фр. С. Гриб. М. : ББИ, 2012. 500 с. : илл. (Современное богословие).
4. *Ершов* = Ершов С. А. Грек из России: врач и богослов // Позов А. Основы древнецерковной антропологии : В 2 т. Т. 1 : Сын человеческий. СПб. : СПбГУ, 2008. С. 5–20.
5. *Киприан. Григорий Палама* = Киприан (Керн), архим. Антропология святого Григория Паламы. М. : Паломник, 1996. 450 с. (Святые отцы и учителя Церкви в исследованиях православных ученых).
6. *Киприан. Тема о человеке* = Киприан (Керн), архим. Тема о человеке и современность // Русская религиозная антропология : В 2 т. Т. 2 : Антология. М. : Московский философский фонд; Московская духовная академия, 1997. С. 417–430. (Сокровищница русской религиозно-философской мысли; Вып. III). [См. также: Киприан (Керн), архим. Тема

- о человеке и современность // Православная мысль. Вып. VI. Париж, 1948. С. 127–137.]
7. *Клеман. Лекция 2* = Клеман О. Тема личности у греческих отцов церкви: Лекция 2 // Православная община. 1992. № 5 (11). С. 42–50.
 8. *Клеман. Лекция 3* = Клеман О. Личность по учению русских философов XIX–XX вв. : Лекция 3 // Православная община. 1992. № 6 (12). С. 52–62.
 9. *Лосский* = Лосский В. Н. Кафолическое сознание : Антропологическое приложение догмата Церкви // Он же. По образу и подобию. М. : Свято-Владимирское братство, 1995. С. 162–171.
 10. *Лурье* = Лурье В. М. Послесловие // Григорий Нисский, свт. Об устройении человека / Перевод, послесл. и прим. В. М. Лурье. СПб : АХИОМА, 2000. С. 181–220.
 11. *Яннарас* = Яннарас Х. Вера Церкви : Введение в православное богословие / Авт. предисл. М. Ставру. М. : Центр по изучению религий, 1992. 231 с.
 12. *Ware* = Kallistos (Ware), mitr. Subiectul central al teologiei secolului al XXI-lea va fi antropologia // Lumina de Duminică. 2 octombrie 2011. URL: <http://ziarullumina.ro/interviu/subiectul-central-al-teologiei-secolului-al-xxi-lea-va-fi-antropologia> (дата обращения: 1.08.2014); рус. пер.: Каллист (Уэр), митр. Центральной темой богословия в XXI веке будет антропология. URL: <http://pa-o-lina.livejournal.com/141550.html> (дата обращения: 01.08.2014).

Список сокращений

<i>Adv. Haer.</i>	Иринеи Лионский. Против ересей
<i>Ep. ad Diognetum</i>	Послание к Диогнету
PG	Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. (Series Graeca).
Περὶ τοῦ Πάσχα	Мелитон Сардийский. Слово о Пасхе
Πρὸς Ἀὐτολίκων	Феофил Антиохийский. Послание к Автолику

Rev. Georgy Kochetkov

Personal and Interpersonal Christian Anthropology. General Introduction

The article outlines some ideas that may be useful for a catechist assisting modern adults and sufficiently prepared catechumens with exploring relevant anthropological issues at the mystagogical stage of catechesis. The author attempts to summarise key anthropological views of the Holy Fathers, modern theologians and thinkers. This is particularly valuable considering that the Christian tradition does not have an anthropological doctrine or even a unified anthropological system. The approach presented in the article is different from all others in that it embraces both theoretical research and practical skills resulting from more than 30 years of catechetical experience.

KEYWORDS: man, anthropology, christology, cataphatic theology, apophatic theology, individuality, face, personality, sobornost.

В. И. Якунцев

Проблема суеверий среди прихожан и путь освобождения от них в процессе катехизации

Размышления катехизатора на основе практики

На основе анализа личной многолетней практики катехизации крещеных людей автор сформулировал основную и, одновременно, наиболее сложную для решения проблему — наличие суеверий в среде современного крещеного народа. В статье констатируется, что для оглашения крещеных необходимы специальные усилия катехизатора, направленные не только на утверждение правой веры, но и на борьбу с конкретными суевериями.

Особо говорится о сути суеверия, о том, чем оно отличается от ереси, а также о самом распространенном суеверии: вере в действенность таинств *ex opere operato*. Данное суеверие рождает особый тип благочестия, который характеризуется ложной надеждой на спасение, и носители которого получили именование «захожане». Автор кратко описывает пути выхода из-под власти суеверий, которые он видит в возрождении полноценной святоотеческой докрещальной катехизации.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: катехизация, традиция, суеверие, ересь, «захожане».

Суеверия — одна из самых распространенных и, на наш взгляд, одновременно сложных проблем в процессе катехизации крещеных людей. С одной стороны, среди православных христиан не должно быть никаких суеверий. С другой, их возникновение неизбежно, как появление сорняков на поле, о чем говорит евангельская притча о семенах и плевелах ^{*1}. А коли это так, то выход видится в том, чтобы обрести иммунитет и оружие против них.

В нормальном случае, исходя из традиции, иммунитет и оружие против всякой лжи должны обретаться христианином в докрещальной катехизации. Как мы помним, свт. Кирилл Иерусалимский говорил готовящимся к крещению, что его беседы

*1 Мф 13: 24–30

не только должны утвердить в них правую веру, но и являются оружием против всяких лжеучений. В поучении Предогласительном он так и говорит:

...Оружие ты получаешь против сил сопротивных, против еретиков, иудеев, самарян и язычников. Много у тебя врагов, много и оружия иметь старайся... <...> дабы быть непобедимым при всяком еретическом нападении [Кирилл Иерусалимский].

Но мы сейчас находимся в другой ситуации: большая часть церковного народа такого оружия и иммунитета в свое время не обрела и непобедимой в этом смысле вряд ли является. Поэтому сейчас эту задачу приходится решать в процессе катехизации *после* крещения! Но сделать это намного труднее, что и понятно: легче сразу научить правильно, чем переучивать.

В отличие от докрещального оглашения, проводя послекрещальную катехизацию, катехизатор зачастую сталкивается с тем, что катехумен считает *все* убеждения и учения, которым он следует, однозначно православными и нисколько в них в этом смысле не сомневается. Более того, он уже, как правило, успевает построить на них и закрепить практику своего благочестия, при том, что некоторые, а нередко многие из этих убеждений и учений подчас имеют неправославный, а то и нехристианский корень.

Поэтому послекрещальная катехизация, как это ни странно, носит иногда более конфликтный (конечно, имеется в виду внутренний конфликт) характер, чем докрещальная. И катехизатору в течение нее зачастую предстоит очень бережно и скрупулезно распутывать «клубки» заблуждений, зная, что некоторые истинные черты православного вероучения и благочестия могут у самих же православных вызвать боль и даже шок. Это связано с особенностями всех суеверий: наряду с тем, что для своего усвоения они не требуют сердечного труда и удобопонятны для религиозного сознания душевного человека, они всегда создают ложную уверенность (а иногда и ложную неуверенность) в спасении. И во время катехизации это начинает проявляться. Действительно, как трудно человеку это пережить, ведь то, что он считал когда-то святыней «высшего порядка», ключевым моментом в своей вере и церковной жизни, вдруг не оказывается таковым, а подлинные христианские святыни, как выясняется, он не замечал, а то и пренебрегал ими.

В целом, если катехизатор во время оглашения крещеных хочет помочь пострадавшим от суеверий, то, на наш взгляд, он должен сделать дополнительные усилия как минимум в трех направлениях:

а) на принципиальном уровне разобраться, что такое суеверие по сути, что это за опыт, где его границы; понять, что одной проповеди здоровой веры будет недостаточно — нужно еще найти и специально применять противоядие от суеверий;

б) необходимо знать и понимать «патологическую анатомию и физиологию» конкретного суеверия, от которого страдает катехумен; учитывая это, тактично и в меру делать соответствующие акценты в практике научения;

в) во время катехизации постоянно обращать внимание на то, чтобы ее общий строй и настрой исходили из святоотеческой традиции и не только не питали бы суеверий вообще и конкретного суеверия в частности, но и создавали условия, при которых суеверия не могли бы скрыться от совести катехумена; нужно также знать, что в этой традиции особенно важно для пострадавших от конкретных суеверий и учитывать это.

Что такое суеверие

Само слово говорит, что это пустая, или напрасная, и поэтому ложная вера. Однако суеверие — это не ересь. Ересь пытается изменить вероучение Церкви, суеверие же за это не берется. Оно «пробирается» не в вероучение, а в то, что можно назвать «веросознанием», или практической ежедневной верой. Но вред от суеверия не меньше: поражая веросознание, не меняя ни одной буквы в вероучении, оно учит просто как бы не замечать его, рождая противоречащую ему ложную надежду и практику жизни. И это может иметь массовый характер. Итак, там, где мы в Церкви встречаемся с противоречием между верой, молитвой и жизнью или, как формулировал о. Александр Шмеман, между богословием, богослужением и благочестием¹, притом, что вероучение находится в сохранности, мы имеем дело с суеверием. Причем, даже тогда, когда это противоречие «узаконено» десятками, а то и сотнями лет практики.

Интересно, что на уровне суеверий могут существовать и официально отвергнутые когда-то ереси. Например, монофизитство,

1. См.: [Шмеман. *Евхаристия*].

когда утверждают, что обычному человеку невозможно подражать Христу, так как «Христос — Бог», а если это и могут делать, то только святые, так как они с рождения были особой природы. Или филетизм, который, как правило, питает православных националистов. Однако большинство суеверий никогда на уровень ересей не выходило, и они как таковые соборно не определялись. В списке ересей мы не видим так называемых «чудоманию» и «старцеманию» (приводящую к спросу на младостарцев), клерикализм, модернизм и фундаментализм, веру в самодостаточность аскетического подвига, веру в сатанинское происхождение ИНН («666»), в действенность церковных таинств *ex opere operato* и т. д.

Распространенность тех или иных суеверий, на наш взгляд, зависит от региона: городская или сельская местность, крупный город или небольшой. Это скорее всего связано с уровнем церковного просвещения, а также с уровнем культуры и образования.

Если говорить про Москву, то здесь есть своя специфика, так как в мегаполисе можно найти практически все, но в своем, особом, проявлении. В столице очень чувствуется, например, что самыми массовыми представителями православия являются те, кого мы называем «захожане». В процентном соотношении их число соотносится с общими данными (как и везде — 93 или 95 % из тех, кто себя считает православным²), но по абсолютному значению — это несравнимая величина. И больше всего именно они приходят на катехизацию уже после крещения.

Этой проблеме — «захожан» и деталей суеверия, питающего их, — хотелось бы уделить дополнительное внимание.

Суеверие, распространенное среди «захожан»

Итак, что мы можем о сказать «захожанах»? «Захожане» — это группа людей, считающих себя православными, со специфическим представлением о благочестии. У этого благочестия есть одна неизменная константа — нужно быть крещеным. Дальше уже как устроится: причащаться или нет, молиться или нет, поститься или нет, иметь на совести тяжелые грехи или нет — се-

2. Статистические характеристики тех, кто сейчас себя считает православными, можно посмотреть, например, здесь: [Загвоздина], [Зайцев Андрей].

годня так, завтра иначе. То есть нужно креститься — а дальше жизнь идет по возможности и по потребности. Вера без усилия. Четверть из «захожан» никогда не бывает в храме. Больше трети заходит только, чтобы поставить свечку. Еще треть участвует в крестинах, венчаниях и отпеваниях. Евангелие к «захожанам» не относится, они его «не замечают». Больше 60 % из них вообще никогда не читали Библию ни в какой ее части. Главное для них — иметь *намерение* христианской жизни, как они ее понимают, быть не против нее, и так годами. Следовать за Христом в их сознании — это как максимум заниматься своей семьей и честно работать. Смысл таинства, богослужения «захожанину» обычно не интересен, так как смысл уже есть — он в том, чтобы меняться к лучшему душевное состояние, удовлетворялась религиозная потребность (которую не надо путать с верой) и, главное, устраивались житейские дела.

Такое «благочестие», как мы знаем, совершенно не выводимо из духа и смысла Евангелия и учения Святых отцов. Но оно есть, и, следовательно, есть какие-то квазивера и квазиверование, которые мы и называем суеверием. Суть же его в том, что при всем своем «благочестии» «захожане» верят, что они ведут вполне благодатную жизнь, что в них где-то и как-то, но неизбежно действует благодать таинств, в которых они участвовали или иногда участвуют, и поэтому имеют надежду на спасение.

Откуда такая странная вера в спасительность таинств и надежда на них? Согласуется ли это с православной сакраментологией? Катехизатору, оглашающему крещеных, как нам представляется, необходимо здесь разобраться.

Действительно, странность здесь есть. Как известно, исходя из православного учения, цель христианской жизни — обожение — достигается через личностное и соборное умно-сердечное делание в Церкви, когда нужно «препоясав чресла ума... трезвясь», возложить «совершенную надежду на благодать, подаваемую... в откровении Иисуса Христа»^{*1}. Согласно принятому Православной церковью учению свт. Григория Паламы, благодать, будучи нетварной божественной энергией, исходящей от Самого Троиственного Бога, есть Сам Бог, хотя и не в Своей Сущности, но открывающийся реально, несимволически и без всяких посредств³. Откровение благодати Божьей есть Богоявление, и оно всегда

*1 1 Пет 1:13

3. См. подробнее: [Дионисий]. А также: [Бернацкий, 8–37].

связано с откровением Его Личности и Его воли. Поэтому невозможно быть благодатным вне живой реальной встречи с Богом, общения с Ним, служения Ему и Его Церкви, верности призванию, данному Им. Благодать, согласно православному учению, не есть вещь в себе, не есть некая безличная освящающая субстанция, действующая самостоятельно в человеке, но она есть плод отношений в Боге и с Богом, и с ближним в Церкви. Именно поэтому благодать нельзя «транслировать», «передать», «преподать», «накопить» (как «сверхдолжные заслуги»). Ее источником является Сам Бог, а вместилищем — Церковь и человек в ней. Различение в православной сакраментологии потенциального и актуального образа действия благодати не противоречит этому: актуальной и действенной благодать в человеке становится только при условии открытости ей, целожизненной решимости и умно-сердечного содействия. Если же этих условий нет, то и нет действия благодати. Это действие возможно потенциально, но нет по природе «потенциальной» благодати. Поэтому крещеный, но не живущий по вере, не имеет в себе благодати крещения.

Именно из этого исходит и православный опыт совершения таинств. В нем, в нормальном случае, нет и следа автоматизма или магии. Он не отвергает, а, наоборот, предполагает и делает центральным умно-сердечный труд, внимание к духу и смыслу и их целожизненному восприятию и воплощению. Потому что только тогда на практике через реальную синергию в опыте встречи и общения в Церкви с Богом через Христа во Святом Духе и достигается богочеловеческая жизнь.

Именно исходя из этого, в частности, только и можно понять ап. Павла, который писал коринфянам, что если они причащаются, не совершая усилия испытания себя, чтобы «различать Тело», т. е. не предпринимают умно-сердечного труда, чтобы верой вместить смысл таинства с решимостью его воплотить в жизни, то неизбежно они причащаются в осуждение себе *¹. Или прп. Симеона Нового Богослова, который писал:

*¹ 1 Кор 11:29

Если причащаешься небесного хлеба и вина, то есть Тела и Крови Христовых с чувством и сознанием того, что они суть, то ведай, что причащаешься их достойне; если же не таким образом причащаешься, то ешь и пьешь недостойне. <...>

Сим-то образом соединяются с Богом причащающиеся достойне, — вкушающие от хлеба и пиющие от чаши, с ведением и созерцанием силы таинства, и с чувством душевным. А те, которые причащаются недостойне,

бывают пусты от благодати Святого Духа, и питают только тело свое, а не души свои.

<...> Хлеб сей для тех, которые не возвысились над чувственным, является простым хлебом... [*Симеон Новый Богослов*].

Мы знаем достаточно много аналогичных цитат Святых отцов и учителей, касающихся других таинств, особенно крещения⁴. И православная сакраментология учитывает их.

Но «захожане» имеют другую «сакраментологию». Это видно по их благочестию. И, судя по ее распространенности, к ней нет достаточного иммунитета в церковной среде.

Суть ее в том, что благодать таинств неотменима и действует непреодолимо. Благодатная жизнь не предполагает Богообщения, достаточно только его символов или знаков. Эта благодать действует вне личной встречи, вне верности и служения, вне евангельского пути и смысла. Она не требует выбора, решения, обещания, необходимо только намерение. Обещания, мол, может давать только Господь. Он обещал нам спасение, Он сам теперь узник собственного обещания. Учредив таинства, Он теперь не может отречься Сам от Себя. Так как любовь Его во Христе была явлена безграничной, безусловной, то и нет такого греха и нет такого условия с моей стороны, которые бы пресекли действие благодати. Таинства неотменимы, над ними не властна Церковь, она сама нужна только ради таинств.

Благодать в ключе указанной «сакраментологии» не связана жестко с Богом, в ее свете нет откровения Его Личности: Бог живет отдельно, а благодать, «превратившись» из энергии в субстанцию, «живет» сама своей жизнью. Она сама нисходит, сама действует, наполняет, поживает. Кто-то имеет над ней власть: может

4. См., например: «Приступил некогда к купели Симон волхв; крестился, но не просветился; тело омыл водою, но сердце не просветил духом, тело входило в купель и вышло из нее, а душа не спогреблась Христу и не совопала с Ним. <...> Если же ты останешься в злом произволении своем, то проповедующий тебе не виноват будет, а ты не надеешься получить благодать. Вода тебя примет, но Дух не примет» (Кирилл Иерусалимский, свт. Поучение предогласительное, 2, 4); «Крещение не производит механического изменения в человеке. Если крещеный не приложит усилий, чтобы изменить свою жизнь, то риску сказать... что для такого вода осталась просто водой...» (Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово, 40); «Придите,

катехумены, покайтесь для принятия крещения во оставление грехов. Тот принимает крещение во оставление грехов, кто перестает грешить. Если же некто приходит ко крещению, продолжая грешить, оставления грехов он не получит» (Ориген. Проповедь на Лк 21, 4. Цит. по: [Хулан]); «Внимайте, катехумены, слушайте и извлекайте пользу из того, что я говорю для вашей подготовки, ибо вы еще не крещены. Придите к источнику, омойтесь для спасения; не довольствуйтесь лишь омыванием подобно некоторым, не омывшимся для спасения, принявшим воду, а не Святой Дух, ибо омывшиеся для спасения принимают вместе с водой и Святой Дух» (Ориген. Проповедь на Иез 6, 5. Цит. по: [Хулан]).

ее низвести, преподать и даже отнять. Она может быть специализирована: в каждом таинстве — своя специфическая благодать; одна благодать в таинстве, а другая — в обряде; одна благодать у мирянина — другая у человека в сане. Даже разная благодать у святой воды, освященной в Крещенский сочельник, в сам день праздника Богоявления и в другой день года! И так далее. Если есть специализация, то следующий шаг — разное функциональное приложение благодати вплоть до того, что не только у таинств, но и у каждого святого — своя «прикладная» благодать.

Благодать «захожанина» и тех в церкви, кто способствует их появлению, не предполагает обременительной синергии и умно-сердечного подвига. По их вере, она сама, нисходя на человека, очищает его и лишает его всякого желания грешить. Если же это желание сохраняется, если нет сил отказаться от чего-то, решиться и откликнуться на призвание свыше, то, следовательно, не дана Богом такая мера благодати, а значит, в этом тайна Его Промысла. Не всем же быть святыми... Итак, «все — от Бога, и все, что ни есть, — к лучшему». Включая и грех, и слабость, и предательство... В этой безграничной позитивности — кредо «захожанина».

Можно было бы продолжать, но, с другой стороны, вряд ли есть смысл. На наш взгляд, в веросознании «захожанина» мы легко находим черты учения о благодати и таинствах Западной церкви. Точнее, схоластическое учение Западной церкви, окончательно оформившееся в период Контрреформации. Сейчас этот вопрос неплохо изучен. Именно там, как мы знаем, появилось, а потом канонически было закреплено учение о семи таинствах, различии таинств и таинстводействий, о материи и форме (формуле) таинства, о сакраментальной власти подавать благодать, наконец, о действенности таинств *ex opere operato* и т. д. Но это — вторично, а в основе лежит специфическое для Запада, восходящее к блаж. Августину представление о благодати, как силе, имеющей непреодолимое действие и имеющей свою, хотя и сверхъестественного происхождения, но тварную субстанцию⁵.

Разумеется, во всем этом сказываются трагические последствия великого раскола 1054 года. Нарушение из-за него церковного общения в церкви привело к тому, что данное через свт. Григория Паламу понимание благодатной жизни всей Церкви и ее членов не было принято Западной церковью⁶.

5. См. подробнее: [Зайцев Алексей].

6. См. там же.

Трагичность заключается и в том, что, как мы все знаем, западная сакраментология в XVII в. входит в роли «школьного богословия» во все образовательные учреждения Российской церкви, обеспечивая, как его называют, «западное пленение русского богословия» в течение почти трехсот лет⁷. И это оказало колоссальное влияние на веросознание православных верующих, родив, как и на Западе, обширнейшее обмирщение церкви в форме «захожан». И если сейчас в области богословия это «пленение» преодолевается, то в области веросознания церковного народа последствия этого далеко не изжиты. Например, если катехизатор скажет сейчас, что таинств в церкви не семь, а одно, и этим таинством является сама Церковь, то его, конечно, никто не предаст анафеме (хотя по канонам Западной церкви он таковой подлежит⁸), но услышать от своих катехуменов, проходящих катехизацию после крещения, что он начитался модернистских «западных» книг, он может легко.

Но тем не менее катехизатору важно продолжать свой труд: осторожно, проявляя такт и смирение, учитывая прежние наклонности и верования, проводить катехизацию после крещения бывших «захожан».

Святоотеческая традиция

Как мы говорили выше, для исцеления от суеверий важным еще является общий строй и настрой катехизации, ее ориентация на святоотеческую традицию в ее целостности.

Для «захожан» в этом ключе необходимо, чтобы катехизация помогала прорваться сквозь всякие схемы, расхожие предрассудки, комментарии и навязчивое «предание старцев» прямо к самой заповеди Божьей, к слову Божьему^{*1}. То есть нужно обязательно воплотить один из основных принципов святоотеческой катехизации: опираться на Священное писание. Причем, не просто ссылаться на него, а предполагать его чтение и беседу на его основании.

Для нас важным примером в возврате к этому принципу был и остается свт. Филарет Московский. В свое время решение задачи духовного просвещения российского народа и исцеления его от всяких суеверий он видел в том, чтобы открыть народу доступ

*1 Мф 15: 1–6

7. См. подробнее: [Шмеман. Русское богословие].

8. 1-й канон о таинствах Тридентского собора.

к слову Божьему, к его смыслу. И в этом ключе им был не только предпринят перевод на русский язык Священного писания, но и написан всем нам известный «Пространный катехизис...». Уникальность этого катехизиса для своего времени в том, что он, несмотря на обычную в то время схоластичность, внутренне начинает ее преодолевать, явно делая акцент на цитаты из Священного писания. Это уже не просто «символическая книга». Учесть нужно и то обстоятельство, что святитель написал катехизис в 1824 г. по-русски, и цитаты из Священного писания, в том числе и текст, предполагалось использовать в живой ситуации — читать перед воскресными литургиями. «Слово Божие — живо и действительно...»^{*1}. Только оно, постигаемое в церковном общении, способно изнутри преодолеть дух суеверий. И если катехизация после крещения представляет собой не абстрактные и занудные уроки, а встречи, где совместно взыскают это слово, то все получается.

Именно поэтому оглашение крещеных — дело очень вдохновенное. И очень радостно видеть, когда человек утверждает в вере, реально обновляет обеты крещения, когда суеверия теряют над ним власть.

Литература

1. *Бернацкий* = Бернацкий М. М., Турилов А. А., Асмус Владимир, прот. Григорий Палама // Православная энциклопедия. М. : Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2006. Т. 13. С. 8–37.
2. *Григорий Нисский* = Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово. Киев : Пролог, 2003. С. 31.
3. *Дионисий* = Дионисий (Шленов), иг. Святитель Григорий Палама : Житие, творения, учение. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/print/291635.html> (дата обращения: 10.06.14).
4. *Загвоздина* = Загвоздина Д. В России больше мусульман. URL: <http://www.gazeta.ru/social/2012/12/17/4894681.shtml> (дата обращения: 15.06.14).
5. *Зайцев Алексей* = Зайцев Алексей. Таинства Церкви : Введение в изучение. URL: <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/1030/> (дата обращения: 14.06.14).
6. *Зайцев Андрей* = Зайцев Андрей. Сколько православных в России? URL: <http://www.pravmir.ru/skolko-pravoslavnykh-v-rossii-2/> (дата обращения: 15.06.14).

^{*1} Евр 4:12

7. *Кирилл Иерусалимский* = Кирилл Иерусалимский, свт. Поучение предогласительное, 10 // Поучения огласительные и таинствоводственные. М. : Синодальная библиотека, 1991. 340 с.
8. *Симеон Новый Богослов* = Прп. Симеон Новый Богослов. Слово 41: 4, 5, 6 // Он же. Творения. Т. 1. Слова 1–52. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 340–342.
9. *Хулап* = Хулап Владимир, свящ. Катехуменат в истории Церкви. URL: http://www.sfi.ru/lib.asp?rubr_id=746 (дата обращения: 09.06.14).
10. *Шмеман. Евхаристия* = Шмеман Александр, протопр. Евхаристия : Таинство Царства : Таинство собрания. Репр. изд. М. : Паломник, 1992. 305 с.
11. *Шмеман. Русское богословие* = Шмеман Александр, протопр. Русское богословие 1920–1972. URL: http://krotov.info/libr_min/25_sh/me/man_39.html (дата обращения: 14.06.14).

V. I. Yakuntsev

Problem of Superstitious Beliefs Among Parishioners and Ways of Dispelling Them in the Process of Catechesis. Reflections of a Catechist Based on Practical Experience.

The author analyses his long-term personal experience of providing catechetical instruction to the baptised and defines its main and most complex problem, i. e. superstitious beliefs among modern christened people. The article confirms that catechesis of previously baptised people requires the catechist to have a special focus not merely on firmly establishing the Orthodox faith but on standing against specific superstitions.

The article examines the nature of superstitions and the distinction between superstitions and heresies. The focus is on the most common superstitious belief that sacraments are efficacious *ex opere operato*. This superstition encourages a particular kind of pietism characterised by a false hope of salvation. The holders of this superstitious belief have been nicknamed 'zahozhane' ('drop-in Christians'). The author briefly reviews ways of overcoming the power of superstitions through revival of comprehensive patristic catechetical instruction for people prior to their baptism.

KEYWORDS: catechesis, tradition, superstition, heresy, drop-in Christians.

А. В. Буданова

Воплощение принципа последовательности в катехизации древней церкви

В работе содержится попытка обоснования внутреннего единства катехизической традиции через призму принципа последовательности. В ней приводятся формулировки принципа, обоснования его важности и необходимости, подтвержденные высказываниями святых отцов (св. Иринея Лионского, св. Ипполита Римского, свт. Кирилла Иерусалимского, свт. Иоанна Златоуста, свт. Амвросия Медиоланского, блж. Августина) и учителей церкви (Тертуллиана, Оригена, Климента Александрийского), а также примеры его применения в теории и практике оглашения.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: принцип последовательности, катехизация, катехизисы, оглашение, огласительные поучения, отцы и учителя церкви.

Восстановление катехизации является в настоящее время одной из наиболее актуальных церковных проблем¹. Это часть более масштабной задачи — возрождения полноценного вхождения в Церковь ее новых членов и их качественного участия в ее жизни. При этом важно помнить, что все принципы катехизации, в том числе и последовательность, находили свое воплощение в катехизических практиках древней церкви. Несмотря на то что весь опыт святоотеческой катехизации невозможно перенести на современную почву буквально, он является той основой, на которую, безусловно, необходимо опираться современным катехизаторам².

1. Еще решением Архиерейского собора 2004 г. в каждом приходе должна быть введена штатная должность катехизатора. В 2007 г. разработан документ «Задачи, принципы и формы организации катехизической деятельности в Русской Православной Церкви». URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=51791> (дата обращения: 09.05.2012).

2. См., например, доклад Д. М. Гзгзяна: Особенности святоотеческой катехизации (цель, значение, оценки качества) и ее продолжение в современной церковной жизни // Традиции святоотеческой катехизации: Пути возрождения: Материалы Международной богословско-практической конференции. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2011. С. 11.

Значение принципа последовательности для катехизации

Последовательность занимает прочное место в ряду основополагающих педагогических принципов в области дидактики. Начиная с Я. А. Коменского (1592–1670)³ этот принцип постоянно использовался в классической педагогике, находясь в тесной связи с принципами систематичности и целостности, без которых качественное усвоение изучаемого материала практически невозможно.

Для успешного воплощения данного принципа необходимы регулярность занятий, их достаточная продолжительность, обратная связь, контроль за качеством усвояемости. Это в свою очередь требует двухсторонней ответственности за процесс как со стороны обучающихся, так и со стороны обучаемых.

Все это в полной мере можно отнести и к оглашению, где важность принципа последовательности подчеркивалась многими св. отцами. Святитель Кирилл Иерусалимский в своем «Предогласительном слове» писал о том, что катехизация подобна постройке здания, где камень должен следовать за камнем по порядку и угол должен сходиться с другим углом. Если не соединить их в единое целое, не помнить о том, что сначала, а что потом, дом не будет пригоден для жилья, несмотря на старания строителей^{*1}. Писал об этом и блж. Августин.

Катехизация — это не обучение, а научение, связанное не только с усвоением материала, но и с изменением жизни. В древней церкви это было неразделимо [Гаврилюк, 78]. Поэтому важно отметить и мистагогический, и антропологический аспекты данного принципа. Нужно было стать готовым к восприятию тайн и таинств во избежание их профанации. Особое внимание на это обращал св. Кирилл Иерусалимский в «Предогласительном слове».

Пусть другие не упрашивают тебя словами: «Что за вред, если узнаю и я?». Так и больные просят вина. Но если дать несвоевременно, то они впадают в горячку. И получается двойное зло: и больной гибнет, и на доктора клеветают. Так происходит с катехуменом (первого этапа. — А. Б.), которому случится что-нибудь услышать от верующего^{*2}.

Необходимо также помнить о том, что духовная вместимость человека расширяется постепенно. Поэтому важна была продол-

3. См.: [Коменский].

*1 Сур. Н.
Procatech. 11

*2 Сур. Н.
Procatech. 12

жительность оглашения. В западной церкви существовал обряд «отверстия ушей и ноздрей», который предшествовал таинство-водственному этапу и показывал, что до этого «уши были закрыты», т. е. в человеке еще не успели произойти должные изменения, необходимые для того, чтобы, услышав, вместить то, что говорилось после крещения [Гаврилюк, 254].

Общая последовательность процесса катехизации

Несмотря на временные, географические, культурные различия, можно выделить определенную последовательность в катехизическом научении, присущую в той или иной мере всем катехизическим практикам древней церкви:

- предварительное собеседование;
- обряд посвящения в катехумены;
- моральный катехизис;
- вхождение в историю спасения;
- посещение синаксарных богослужений в части, предназначенной для оглашаемых;
- участие в жизни общины, добрые дела;
- промежуточное собеседование с подведением итогов и свидетельством поручителей;
- изъяснение символа веры, его «возвращение»;
- экзорцизмы;
- призывы к покаянию, полной перемене жизни, как отказу от языческих привычек;
- чин отречения от сатаны и его изъяснение;
- принятие крещения и миропомазания;
- вхождение в смысл догматов, таинств, некоторых молитв.

Итог: полноправное вхождение в собрание верных.

Реализация принципа последовательности в методологии катехизации

Кратко суммировав изложенное выше, в катехизации можно выделить следующие основные вехи: желание человека креститься, начальное научение, принципиальное одобрение церкви, интенсивная подготовка, подтверждение церковью готовности к крещению, само крещение, вхождение в смысл таинств.

Таким образом, в начале процесса находилось осознанно выраженное желание креститься. Отсутствие принципиальных возра-

жений со стороны церкви означало соответствие определенным начальным требованиям. После этого начиналась предварительная подготовка, в цели которой входили передача и усвоение основ христианской веры и начало жизни по ней. Затем церковь удостоверяла, что человека можно крестить, и назначался день крещения. Начиналась интенсивная подготовка, которая завершалась покаянием и исповеданием веры. Теперь уже церковь подтверждала, что человек готов креститься. Совершалось крещение [Кочетков, 73, 85]. Только после этого новый член церкви получал первоначальное посвящение в «тайны» таинств и догматов церкви, к которым он не мог быть духовно готов до этого. В общих чертах эта последовательность сохранялась во всех катехизических практиках древней церкви начиная с апостольских времен. Однако наполнение было различным в зависимости от времени, места, личности катехизатора.

В случае с эфиопским евнухом весь процесс занял очень короткое время. После того как было выражено желание креститься, ап. Филиппу не составило особого труда восполнить то, чего недоставало евнуху, удостовериться, что он готов принять Христа как Сына Божия и убедиться, что ничто крещению не препятствует^{*1}. Ответственность за совершенное таинство взял на себя сам ап. Филипп. Предварительной подготовкой для евнуха была его жизнь в иудейской традиции по заповедям закона. После краткого введения в историю спасения, которую тот принял, произошло исповедание веры.

Если речь шла о крещении язычников, становилась нужна «вступительная» часть, без которой было бессмысленно говорить о Христе. Люди должны были сначала войти в историю спасения, а также достичь хотя бы минимального, с точки зрения иудеев, этического порога. На это указывал св. Иринеи Лионский в трактате «Против ересей»^{*2}, подчеркивая, что оглашение иудеев — нетрудно, так как они, имея доказательства из Писаний, легко принимали Христа, а оглашая язычников, нужно было сперва убедить их отстать от идолопоклонства и начать чтить Единого Бога, Творца неба и земли, а также показать, Кто есть Сын Его, который в последнее время сделался Человеком, победил врага и даровал людям победу над противником. Также он отмечал, что иудеи, даже если и не исполняли слов Божьих, были научены не делать того, что ко вреду ближних: не прелюбодействовать, не лгать, не красть и т. д. и легко соглашались воздерживаться от подобного, зная, что это ненавистно Богу. А язычников еще

^{*1} Деян 8:30–37

^{*2} *Iren. Adv. haer.*
4. 24. 1–2

надлежало научить тому, что такого рода дела «злы, низки, бесполезны и вредны» для тех, кто их совершал. Со временем, поскольку переход иудеев в христианство совершался все реже, катехизация стала ориентироваться только на язычников. Вначале шел этический материал и введение в историю спасения, а затем вероучительная часть, которая непосредственно предшествовала крещению. Каким образом происходило объяснение таинств, неизвестно.

С появлением института катехумената процесс оглашения приобрел оформленную структуру, в которой сохранялась та же последовательность. Атмосфера периодических гонений, в которой существовали христиане во II — начале IV вв., требовала предварительного собеседования, которое необходимо было успешно пройти, чтобы попасть на оглашение. Хотя св. Иустин Философ в «Первой апологии» пишет, что принимаются все желающие, однако в «Апостольском предании» говорится о другом подходе^{*1}. Предварительное собеседование упоминается в Канонах Ипполита^{*2}, в труде Оригена «Против Цельса»^{*3,4}. Необходимо было свидетельство поручителей, которые несли ответственность за своих поручаемых на протяжении всего процесса катехизации. Требования были достаточно строгие, так как неосторожность в выборе кандидатов могла повредить всей христианской общине. Уже можно выделить этапы: первый с заключительным итоговым собеседованием и интенсивный второй перед крещением, который теперь имел свой итог — чин отречения от сатаны⁵. Он был необходим для того, чтобы приступить к таинствам, очистив свое сердце от «всякого злообычая, нечистоты и порока»^{*4}. Есть упоминания о том, что смысл таинств объяснялся после первого причастия^{*5}. Как и раньше, первый этап был посвящен моральному катехизису и ознакомлению с историей спасения.

^{*1} Hipp. Trad. Ap. 15

^{*2} Can. Hipp. 19

^{*3} Orig. Contr. Cels. 3. 51

^{*4} Const. Ap. 7. 40

^{*5} Hipp. Trad. Ap. 21

Пусть узнает, почему создан мир, и почему человек поставлен господином мира. Пусть изучит природу свою, какова она. <...> Пусть узнает также как промышленный 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. Сие и согласное с сим пусть изучает во время оглашения приходящий^{*6}.

^{*6} Const. Ap. 7. 39

4. См.: [Гаврилюк, 119].

5. Как указывает П. Гаврилюк, первым их выделил В. Sarelle в памятнике начала III в. «Апо-

стольское предание» св. Ипполита Римского в труде «L'introduction du catéchuménat à Rome» [Гаврилюк, 64].

О содержании второго этапа мы точно не знаем. По всей видимости, он был посвящен заучиванию наизусть правила веры, принятого в местной церкви [Гаврилюк, 85].

У св. Ипполита Римского указана продолжительность катехизации — три года. Могли быть и исключения, так как «ценится не время, но поведение»^{*1}. Есть также указания на ответственность общины, на то, что был контроль: на собеседовании поручители должны были свидетельствовать о жизни поручаемых. Догматика была еще не развита, и для объяснения правила веры достаточно было одного занятия. Упоминаются экзорцизмы. Того, кто их не прошел, следовало удалить, так как он «слушал слово без веры»^{*2}. Таким образом присутствовали все атрибуты, необходимые для воплощения принципа последовательности: достаточная продолжительность, контроль за качеством усвояемого, ответственность катехизаторов и оглашаемых, обратная связь, переход к следующему материалу после тщательной проработки предыдущего.

Сведения об Александрийской огласительной школе не дают такой четкой картины. Были поручители, были собеседования, были группы, было и индивидуальное оглашение. Однако есть предположения, что школа была менее закрытой, чем у св. Ипполита Римского. Возможно, поэтому здесь наблюдаются первые попытки разделения на экзотерическое и эзотерическое знание, на догму и керигму. В начале своей деятельности Ориген не делил аудиторию на разные категории и обращался одинаково ко всем. Позднее он стал, например, аллегорическое толкование Священного писания доверять только некоторым, уже духовно созревшим для этого слушателям. Большое внимание такому разделению уделял и Климент Александрийский.

В IV в. с усложнением догматики, расширением учения о таинствах, появлением различных толкований разделение на догму и керигму получило дальнейшее развитие. Прибавился еще один этап — мистагогический. В том или ином объеме мы находим его во всех последующих практиках древней церкви: несколько бесед, подчиненных определенному плану, у свт. Кирилла Иерусалимского, св. Амвросия Медиоланского, Феодора Мопсуэстийского [Гаврилюк, 215], изъяснение во время проповедей у блж. Августина и у св. Иоанна Златоуста [Гаврилюк, 250]. С прекращением гонений стали размываться границы первого этапа. Постепенно исчезло предварительное собеседование, в первую очередь на востоке. На западе традиции

^{*1} Hipp. Trad.
Ap. 17

^{*2} Hipp. Trad.
Ap. 20

Ипполита Римского придерживались дольше: еще во времена блж. Августина если язычник хотел креститься, то собеседование с ним проводили, однако теперь человека спрашивали, что он знает о христианстве, согласен ли он с требованиями церкви. Если он сомневался, то сначала попадал в разряд «приближающихся», которые могли в произвольном порядке посещать открытую часть богослужения. Если же он заявлял о своем согласии сразу, его посвящали в катехумены. На западе это был достаточно сложный обряд, состоящий из нескольких действий, а на востоке он мог быть очень простым — осенение лба печатью креста. И на востоке, и на западе появились дети-катехумены, которых посвящали в оглашаемые еще в раннем возрасте. При посвящении в катехумены поручители уже не требовались. Появилось большое количество (особенно в Иерусалиме) недидактических средств: храмы, святые места, чудесные исцеления, торжественное богослужение с городскими процессиями. Из дидактических средств оставались только проповеди, которые можно было слушать десятилетиями. Даже при наличии систематичности, качество их усвоения невозможно было проверить. Вся ответственность ложилась теперь на катехумена лично. На этом этапе не было групп, не было катехизаторов, которые отвечали бы за группу, община или приход не участвовали в оглашении. Регулярность занятий также была под вопросом, поскольку катехумены могли пропускать посещения богослужений без каких-либо последствий. Таким образом отсутствовало сразу несколько параметров, необходимых для качественного воплощения принципа последовательности: регулярность, контроль, обратная связь, двухсторонняя ответственность, достаточная продолжительность.

Последовательная катехизация (В. Хулап использует термин «непосредственная» [Хулап]) появлялась только с началом этапа просвещения. Здесь уже существовали определенные сроки и обозримое количество людей. Поэтому практически всё то, что было, например, у Ипполита Римского на первом этапе, теперь переносилось на второй. Поручители теперь появлялись здесь и свидетельствовали об образе жизни кандидата. Многие хотели креститься именно в Иерусалиме, приезжая из других городов. Таким людям трудно было найти поручителей, им разрешали обратиться к кому-либо из клира, в этом случае что-то можно было сказать только об очень небольшом периоде жизни кандидата.

Содержание собеседования между первым и вторым этапом теперь стало таким, каким оно ранее было перед началом оглашения: кандидата спрашивали об образе жизни и о том, почему он решил креститься. Поскольку в IV–V вв. крещение уже давало возможность мирских выгод, пастыри отдавали себе отчет в том, что часто на собеседовании люди скрывают истинные мотивы. Но им не отказывали, как поступили бы у Ипполита Римского, а возлагали надежду на то, что эти мотивы изменятся за время этапа просвещения. Их имена записывались: теперь это была закрытая группа, за катехизацию отвечал епископ, встречи были интенсивные, регулярные (в Иерусалиме даже ежедневные), нарушающих дисциплину могли и исключить. Разница между катехуменами первого и второго этапов была огромная, хотя формально этические требования к ним столь разительно не отличались.

То, что говорилось просвещаемым, категорически запрещалось разглашать не только язычникам, но и оглашаемому первого этапа. Не было понятно, усвоено ли ими хотя бы то, что можно было услышать через проповеди, в которых их знакомили с историей спасения, заповедями закона, нормами христианской этики. Оглашаемых, с одной стороны, не хотели искушать, предлагая то, что пока духовно непосильно, а с другой стороны, стремились не профанировать вероучительные истины ^{*1}.

Итогом этапа просвещения была передача символа веры епископу. К чину отречения от сатаны теперь добавлялся отдельный чин сочетания со Христом, во время которого нужно было символически повернуться на сто восемьдесят градусов. Далее шел мистагогический этап. По его окончании новопросвещенные присоединялись к собранию верных и начинали жить в соответствии с церковными нормами. То, насколько качественно было усвоено все, что давалось во время катехизации, теперь проверялось только их жизнью.

Последовательность в катехизисах древней церкви

^{*1} 1 Кор 1–3

Уже ап. Павел ^{*2} указывает на различие в степенях веры, используя образ молока и твердой пищи. В Послании к евреям он высказывается еще более определенно.

Всякий, питаемый молоком, не сведущ в слове правды, потому что он младенец. Твердая же пища свойственна совершенным, у которых чувства навыком приучены к различению добра и зла ^{*3}.

^{*3} Евр 5:13–14

На последовательность в изложении материала указывают наставления ап. Павла о том, что прежде чем рассуждать, в каком теле воскреснут мертвые *¹, следует при жизни относиться к своему телу как к храму Святого Духа и не осквернять его блудом *², т. е. вопросы этики должны быть поставлены прежде вероучительных.

*¹ 1 Кор 15

*² 1 Кор 3:16,
6:18–19

Этот порядок прослеживается и в последующих катехизисах первых веков. Самым ранним текстом, обращенным к катехуменам и дошедшим до нас, можно считать «Дидахе, или учение двенадцати апостолов»⁶. Этот текст, по мнению А. Гарнака, «есть ни что иное, как иудейский катехизис для прозелитов, приспособленный к нуждам христианской миссии» [*Киприан (Керн)*, 31]. В нем этическая часть предваряет материал о крещении, о богослужении, о внутреннем устройении церкви. «Дидахе» начинается с учения о двух путях, которое содержит как ветхозаветный и позднейшеиудейский материал, так и элементы Нагорной проповеди. В похожем варианте присутствует оно и в других текстах катехизического содержания — в Послании Варнавы, в «Апостольских постановлениях» *³. С этики начинается труд Климента Александрийского «Педагог». В «Строматах», размышляя о последовательности изложения более сложного материала — космогонии, теологии и гнозиса, — он же пишет, что приступать к этому можно только «сперва окончив то, что нам осталось сказать об этике» *⁴. При этом Климент пояснял:

*³ *Const. Ap.*
7. 1–21

*⁴ *Clem. Alex.*
Strom. 4. 1

В нашем «Педагоге», который мы разделили на три книги, уже показан путь воспитания и выкармливания от состояния «детей», то есть, начиная с того этапа, когда в процессе элементарных наставлений воспитывается вера, вплоть до приготовления, в случае мужей более доблестной души, к принятию гностического знания *⁵.

*⁵ *Clem. Alex.*
Strom. 6. 1

В катехизисах IV–V вв. прослеживается отражение изменившейся ситуации. Из-за отсутствия возможности церкви контролировать катехуменов первого этапа реальное решение этических проблем часто переносилось на этап просвещения. У св. Амвросия Медиоланского значительная часть предкрещального катехизиса посвящена моральным примерам ветхозаветных патриар-

6. По мнению Д. Клоппенборга, та часть, в которой говорится об учении о двух путях, относится к концу I века. См.: Kloppenborg J. S. The transformation of moral exhortation in The Didache

1–5 // The Didache in context: essay on its text, history and transmission / Ed. Clayton N. Jefford. Leiden ; New York ; Köln : Brill, 1995. P. 88–109.

*1 *Ambr. De myst.*
1. 1

хов, а также обсуждению Книги Притчей Соломоновых *^{1,7}. Очень большое значение этике уделяется в великопостных проповедях свт. Иоанна Златоуста и блж. Августина, которые были предназначены как для оглашаемых, так и для верных. Символ веры и у того, и у другого объяснялся ближе к концу и достаточно кратко (за одно занятие). В катехизисах, основанных на подробном разборе символа веры, например в «Огласительных словах» Кирилла Иерусалимского, этика идет параллельно.

*2 *Ioan. Chrysost.*
Catech. 3. 19–33,
4, 5

Поскольку за два месяца трудно было коренным образом изменить жизнь, место для этики оставалось и в таинствоводственной части. У свт. Иоанна Златоуста в проповедях для новопросвещенных основное внимание уделялось ей, а не таинствам *². Беспокойство по этому поводу можно найти и в проповедях блж. Августина⁸. Из этого следует, что при отсутствии достаточной продолжительности, необходимой для качественного усвоения, к материалу предыдущего этапа приходится возвращаться снова и снова.

*3 *Orig. In Ioann*
2. 3

В Александрийской огласительной школе впервые оформилось разделение на догму и керигму, которое впоследствии соблюдалось во всех более поздних катехизисах. Большое внимание этому уделял Ориген. В комментариях на Евангелие от Иоанна он пишет, что земное служение Христа является предметом публичной проповеди, а предвечное существование Сына Божьего относится к области эзотерической *³, добавляя в трактате «Против Цельса», что вопрос об отношении божественной и человеческой природ Христа непригоден для публичного обсуждения⁹.

*4 *Aug. De catech.*
rud.

В катехизисе блж. Августина «Обучение оглашаемых» *⁴ догматика полностью отсутствовала и вводилась, как и во всех остальных практиках того времени, только на этапе просвещения.

Свт. Кирилл Иерусалимский в «Предогласительном поучении», а также в «Огласительных поучениях» неоднократно возвращался к тому, что его догматический катехизис ни в коем случае не должен разглашаться катехуменам первого этапа:

Если оглашенный спросит тебя, что говорили тебе учителя, ты ничего не отвечай постороннему. Ибо тайну преподаем тебе и упование будущего века. Храни тайну сию ради Мздовоздателя и не слушай, когда кто скажет тебе, что за беда, если и я узнаю? <...> Се ты уже теперь близок к нам; смотри

7. См.: [Гаврилюк, 225].

8. См.: [Гаврилюк, 244].

9. См.: [Гаврилюк, 126].

не рассказывай, не потому, чтобы проповедуемое здесь не достойно рассказывать, но потому, что слух не достоин слышания. Был некогда и ты оглашенным; тогда я не сообщал тебе, что надлежит сообщить. Когда ты опытом постигнешь высоту учения, тогда узнаешь, что оглашенные недостойны слышания *¹.

*¹ Cyr. H.
Procatech. 12

Это касалось символа веры и таинств, смысл которых изъяснялся уже на Светлой седмице после крещения. Если во II–III вв. св. Иустин Философ мог, пусть и не подробно, описывать евхаристию в своей апологии *², а Тертуллиан писать о крещении в полемике с еретиками ¹⁰, то в IV в. это было невозможно. Св. Василий Великий различал «догму», под которой он подразумевал сокровенное учение о таинствах, передаваемое устной традицией, и «керигму», которая составляла общедоступную часть апостольского учения.

*² Iust. Martyr.
I Apol. 65–67

Ибо, вообще, то уже не таинство, что разглашается в слух народу и всякому встречному. <...> Ибо иное догмат, а иное проповедь. Догмат умалчивается, а проповедь обнародывается *³.

*³ Bas. De Spirit.
Sanct. 27

В катехизисах свт. Кирилла Иерусалимского и блж. Августина особое внимание уделялось неразглашению символа веры катехуменам первого этапа.

...Мы в немногих стихах заключаем все учение веры, и желательно чтобы вы при самом чтении запомнили его, и сами по себе со всем тщанием повторили, не начертывая его на бумаге, но воспоминанием напечатлевая его на сердце, и при изучении его, остерегаясь того, чтобы оглашенный как-либо не выслушал сообщенного тебе *⁴.

*⁴ Cyr. H. Catech.
5. 12

Его нельзя было записывать, а нужно было заучивать наизусть. «Никто не записывает символ, чтобы его нельзя было прочесть. Пусть память послужит вам кодексом» *^{5, 11}. П. Гаврилюк отмечает, что в стенограммах огласительных проповедей Августина в тех местах, где он диктует просвещаемым символ веры, стоит пропуск ¹². Свт. Амвросий Медиоланский считал

*⁵ Aug. De
*symbol. ad
catech.* 1. 1

10. Цит. по: [Гаврилюк, 124].

11. См.: [Гаврилюк, 242].

12. См. сравнительный анализ мистагогических катехизисов, проведенный П. Гаврилюком [Гаврилюк, 242].

*1 *Ambr. De myst.*
1. 2

разглашение символа веры предательством и не цитировал его дословно *1, 13.

Распределение таинствоводственных тем по времени было неодинаковым — у свт. Кирилла Иерусалимского значение всех таинств объяснялось после крещения, Феодор Мопсуэстийский в катехизисе «Книга для крещаемых», напротив, объяснял до крещения всё, кроме евхаристии [Гаврилюк, 252, 292]. Также поступал и свт. Иоанн Златоуст. Амвросий Медиоланский, в основном, следовал традиции свт. Кирилла Иерусалимского. В структуре таинствоводственных проповедей блж. Августина много общего с тем, что было в проповедях свт. Иоанна Златоуста. Общая последовательность в них сохранялась и была следующей: смысл чина отречения от сатаны, тринитарной формулы, миропомазания [Гаврилюк, 252]. Завершением всегда было объяснение смысла Евхаристии. О том, что смысл этого таинства следует объяснять только после крещения, упоминается еще в «Апостольском предании».

Это же мы передали вам вкратце о святом крещении и о святом приношении, ибо вы уже наставлены о воскресении плоти и о прочем, как написано. Если же подobaет напоминать и о другом, то епископ пусть скажет об этом принявшим крещение в другое время. Ибо не должны язычники знать об этом, пока сначала не получают крещения. Это — белый камешек, о котором Иоанн сказал: «Написано новое имя на нем, которого никто не узнает, кроме того, кто получает камень» (Откр 2:7) *2.

*2 *Hipp. Trad.*
Ap. 21

У свт. Кирилла Иерусалимского и у свт. Амвросия в заключительную часть таинствоводственного катехизиса входило изъяснение молитвы «Отче наш». В Гиппоне ее объясняли до крещения, но принципиально — после проповеди на символ веры [Гаврилюк, 248]. В проповедях блж. Августин отмечает, что такая последовательность — сначала символ, затем Молитва Господня — неслучайна [Гаврилюк, 249]. Катехумены сначала должны поверить в Бога, а потом уже обращаться в молитвах к Тому, в Кого уверовали. Свт. Иоанн Златоуст считал «Отче наш» в первую очередь молитвой верных. Несмотря на то, что ее можно было прочесть в Евангелии от Матфея, вероятность ее использования в качестве молитвы считалась низкой и не принималась во внимание.

13. См.: [Гаврилюк, 242].

Непростой задачей было изучение Библии. Без применения принципа последовательности освоение материала такого объема, не говоря о качественном усвоении, было невозможно. Изложение Библии в катехизисах было не прямым и полным пересказом или разбором абсолютно всех книг, а продуманной и последовательной подачей тем, подчиненных одной цели — ввести в историю спасения, которая осмысливалась в свете боговоплощения, а также сделать так, чтобы катехумен принял ее как относящуюся лично к нему. Примером этого является труд св. Ириней Лионского «Доказательство апостольской проповеди»^{*1}. По такому же принципу построен армянский катехизис V в. «Учение св. Григория»¹⁴, согласно которому библейская история сама есть грандиозный божественный катехизис, одна из важнейших черт которого — постепенность. Святой Дух не обрушивает на людей знание о Боге в один исторический момент, а сначала устраивает законы и праздники, потом посылает пророков, которые готовят пути Его Сыну. Из всего Пятикнижия автор подробно разбирает книгу Бытия, останавливается на некоторых событиях книги Исход, цитирует отдельные места Второзакония. Совсем не упоминаются исторические книги, Левит, Числа. Как указывает П. Гарилюк [Гаврилюк, 1977], Ориген тоже считал Левит и Числа «твердой пищей», которая «не по зубам» катехуменам. Значительное место уделяется псалмам, так как это связано с литургической практикой. Писания пророков интересуют автора лишь постольку, поскольку они указывают на Христа.

^{*1} *Iren. Dem.*

Проповеди блж. Августина на Ветхий завет также следуют этой логике. К сожалению, многие катехизисы дошли до нас в виде набора проповедей, не всегда полного, как, например, у свт. Иоанна Златоуста. Систематичность и последовательность некоторых — предмет гипотез, принятых в научном мире. Например, Пьер Наутин предположил, что проповеди Оригена на Ветхий завет — не что иное, как часть систематического трехгодового катехизиса¹⁵.

Интересен с этой точки зрения катехизис «Книга Божьих обетований и предсказаний» (*Liber promissionum et praedictorum Dei*), принадлежащий младшему современнику Августина, карфаген-

14. Thompson R. The Teaching of St. Gregory : An early Armenian catechism. Cambridge : Harvard university press, 1970. P. 1–38, 696–699.

15. Origène : Homélie sur Jérémie / Nautin P., Husson P. eds. Paris: Les éditions du Cefc, 1976. P. 100. (SC 232).

скому дьякону Квондвультедусу (V в), который особенно заботился о том, чтобы огласительный материал запоминался легче. В нем применяется трехчастное деление истории спасения: от сотворения мира до Моисея (до закона), от Моисея до Иисуса (под законом) и от Иисуса до конца света (под благодатью). Книга разделена на 103 обетования и 50 пророчеств (103+50=153 — число рыб, пойманных апостолами после Воскресения Христа в Евангелии от Иоанна) [Гаврилюк, 232].

Свт. Амвросий Медиоланский в своем катехизисе «О таинствах» намеренно опирался на то, что было дано в предшествующих проповедях об истории спасения.

Требования к желающим пройти катехизацию

Во всех без исключения катехизических практиках древней церкви к желающим стать христианами (а значит, пройти катехизацию) предъявлялись определенные начальные требования. Самым первым условием было осознанное желание человека креститься, т. е. встать на путь христианской жизни, которая предъявляла достаточно суровые требования и к исповеданию веры, и к самому образу жизни. Если в катехумены посвящали детей, то должно было прозвучать желание родителей именно христианского пути для своих детей. Кроме этого были требования к образу жизни и к чистоте намерений. Строгость в соблюдении этих условий со временем менялась. Если во II–III вв. они предъявлялись сразу же после посвящения в катехумены, то в IV–V вв. это передвинулось на начало этапа просвещения.

Требования к образу жизни вытекали из правил первого апостольского собора (51 г.). Согласно традиционному толкованию собор запретил три непростительных греха: идолопоклонство, прелюбодеяние и убийство [Гаврилюк, 68].

Ибо угодно Святому Духу и нам не возлагать на вас никакого бремени более, кроме сего необходимого: воздерживаться от идоложертвенного, и крови, и удавленины, и блуда, и не делать другим того, чего себе не хотите ^{*1}.

^{*1} Деян 15:28–29

В школе св. Ипполита Римского, а также у Тертуллиана эти требования соблюдались очень строго. Существовал список запрещенных профессий, которые человек должен был оставить, прежде чем стать катехуменом. В него попадали воины (поскольку эта профессия была связана с убийством и с клятвой

имперским богам), актеры, скульпторы, жрецы, крупные государственные чиновники¹⁶, держатели публичных домов, надсмотрщики над зверями в амфитеатре и так далее^{*1}. Не допускалось нарушение супружеской верности, несмотря на то что в некоторых случаях это было официально разрешено законодательством¹⁷. Попастъ на оглашение мог только успешно прошедший собеседование. Поскольку свидетельствовать о соблюдении всех требований должны были поручители, то их выполнение было неизбежным.

*1 *Const. Ap. 8. 32*

В IV–V вв. на собеседовании, которое проводилось теперь уже перед этапом просвещения, требования принципиально не изменились. Как и раньше поручители должны были подтвердить, что человек ведет добродетельную жизнь. По свидетельству паломницы Эгерии:

Один за другим вызываются имеющие принять крещение: при том, если мужчины — приходят со своими крестными отцами, а если женщины — со своими крестными матерями. Епископ задает отдельно вопросы соседям имеющего принять крещение, расспрашивая: «Ведет ли он добрую жизнь? Почитает ли родителей? Не пьяница ли он, не лжец ли?» А также ищет в человеке и другие более тяжелые пороки. И когда человек бывает безупречен во всем, о чем расспрашивали свидетелей, то епископ своей рукой записывает имя кандидата. Если же кто-нибудь найдется виновным, то епископ велит ему уйти, говоря: «Пусть он исправит сперва свою жизнь, и тогда только приступает к таинству Крещения» [*Паломничество Эгерии, 217*].

Формально к катехуменам также по-прежнему применялись требования первого апостольского собора. Однако, по свидетельству блж. Августина, типичного для того времени, на практике помешать отступлениям от них было невозможно. Он сам, будучи катехуменом, имел прелюбодейные связи, которые мешали ему перейти в просвещаемые.

Удерживали меня сущие негодницы и сущая суета — эти старинные подружки мои; они тихонько дергали мою плотную одежду и бормотали: «Ты бро-

16. Крупные государственные чиновники должны были в обязательном порядке принимать участия в жертвоприношениях имперским богам [*Гаврилюк, 66*].

17. Римское законодательство в то время официально поддерживало конкубинат, т. е. разрешение для состоятельных римлян иметь, кроме жены,

наложниц из низшего сословия. Человек, собирающийся стать катехуменом и имеющий наложницу (даже рабыню), обязан был либо оставить ее, либо, отпустив на свободу, жениться на ней, либо хранить ей супружескую верность, несмотря на отсутствие социальных препон к прелюбодеянию [*Гаврилюк, 66*].

саешь нас? С этого мгновения мы навеки оставим тебя! С этого мгновения тебе навеки запрещено и то и это!» <...> Какую грязь предлагали они, какое безобразие! <...> И все же они задерживали меня; я медлил вырваться, отряхнуться от них и ринуться на зов; властная привычка говорила мне: «Думаешь, ты сможешь обойтись без них?» *1

*1 *Aug. Confess.* 8.
11. 26

Это не мешало ему регулярно слушать проповеди св. Амвросия Медиоланского. Понимая, что такие же трудности испытывали многие катехумены, блж. Августин, уже став священником, в своих проповедях на литургии оглашаемых призывал: «Перемените свой образ жизни сию минуту, начните жить по Богу с сегодняшнего дня, оставьте служанок и довольствуйтесь своими женами!»¹⁸.

Отказ от идолопоклонства оставался строгим требованием всегда, однако воплотить его в жизнь было крайне трудно, особенно при отсутствии продолжительной катехизации. Очень много времени посвящает этому в своих огласительных гомилиях свт. Иоанн Златоуст. Он сетует, обращаясь даже к новопросвещенным, что как только начинаются скачки, храм пустеет наполовину *2.

*2 *Ioan. Chrysost.*
Catech. 5. 1

Вторым начальным условием была чистота мотивов. У св. Ипполита Римского и Тертуллиана к этому относились очень серьезно:

Кто впервые приходит к тайне благочестия, тех пусть приводят диаконы к епископу или пресвитерам, и пусть исследуют причины, почему пришли они к слову Господню, а приведшие пусть свидетельствуют о них, точно исследовав касающуюся их *3.

*3 *Hipp. Trad.*
Ap. 15

В конце IV–V вв., понимая реальность церковной ситуации, катехуменам часто давали аванс не только на первом, но даже и на втором этапе. Блж. Августин в «Обучении оглашаемых» призывал не укорять тех, кто лукавит на собеседовании, даже если это очевидно, а наоборот, хвалить все добрые побуждения: «тогда человеку начинает нравиться тот, кем он сейчас лишь хочет казаться». А затем в проповеди гневно обрушивался на лицемеров, пытающихся обманом проникнуть в церковное собрание *4. Надежда возлагалась на то, что за время интенсивной подготовки произойдут изменения в нужную сторону. Как писал Кирилл Иерусалимский:

*4 *Aug. De catech.*
rud. 6. 6; 8. 2

18. Цит. по: [Гаврилюк, 226].

Можно придти сюда и по другому побуждению; мужу можно придти для угождения жене, и обратно... Часто раб приходом хотел угодить господину, приятель — приятелю. Я бросаю уду, и уловляю тебя, хотя с худым намерением пришедшего, но благою надеждою спасаемого. Может быть, ты не знал, куда идешь, и какую сетью уловляешься. Уловлен сетьми церковными; живой в плен отдайся. Не убегай: ибо ловит тебя Иисус не для того, чтоб умертвить; но чтоб, умертвивши оживить *¹.

*¹ Cyr. H.
Procatech. 5

Он же предупреждал, что если этого не произойдет, то «вода примет тебя, а Дух нет» *². За время катехизации люди, конечно, менялись но, судя по сетованиям свт. Иоанна Златоуста, не всегда и не в той мере, которая от них требовалась.

*² Cyr. H.
Procatech. 4

Сами начальные условия менялись с течением времени. У св. Ипполита Римского и Тертуллиана было жесткое требование к воинам, чтобы они не исполняли смертные приговоры *³. Однако уже к началу IV в. в «Апостольских постановлениях» достаточно было исполнять то, что предъявлял к воинам Иоанн Креститель: никого не обижать, не клеветать, довольствоваться своим жалованьем *⁴. Если у Тертуллиана катехумен не мог быть не только воином, но и школьным учителем или художником, то у св. Ипполита Римского катехумен-учитель мог оставаться в огласительной школе, но только в том случае, если он не имел другой возможности зарабатывать себе на хлеб *⁵. «Апостольские постановления» уже вообще не упоминают художника и школьного учителя в списке запрещенных профессий. Строгость начальных условий для этапа просвещения в IV–V вв. отпугивала многих своей суровостью, это приводило к тому, что крещение иногда откладывали до самой смерти. С другой стороны, это тормозило распространение номинального христианства и сдерживало падение уровня церковной жизни.

*³ Hipp. Trad.
Ap. 16

*⁴ Лк 3:14

*⁵ Hipp. Trad.
Ap. 16

Включение катехуменов в богослужение

Участие в богослужении в древней церкви требовало от человека не просто присутствия, а включенности во все прошения, молитвы и песнопения. Оно также должно было соответствовать духовному опыту. В богослужение оглашаемые включались не сразу.

Оглашенный чужд верному, — писал свт. Иоанн Златоуст, — он не имеет ни одной и той же с ним главы, ни одного и того же отца, ни того же города, ни одежды, ни дома; но всё у них раздельно. У одного всё на земле — у друго-

го — на небесах. У этого царь — Христос, у того — гниль и тление. Да и одежда у этого — Владыка ангелов, а у того — дело червей *1.

*1 *Ioan. Chrysost. Hom. 25 in Iohannem*

Включившись, катехумены не могли произносить от своего имени многие молитвы, например «Отче наш»: «непросвещенный верою не может называть Бога Отцом, — писал свт. Иоанн Златоуст» *2. Нельзя было также произносить и ангельское славословие, так как «только христиане входят в семью ангелов, непрестанно восхваляющих Пресвятую Троицу», а оглашаемые этой чести только будут еще удостоены. Присутствовать вместе с верными в то время, когда возносились эти молитвы, оглашаемые также не могли. Им не позволено было давать целование мира, «ибо их лобзание еще не свято» *3. В Иерусалиме и «Отче наш», и целование мира, и славословие входили в литургию верных, совершавшуюся в другом храме, куда переходили только верные ¹⁹. Тертуллиан подчеркивал важность того, что в церкви, в отличие от еретических течений, оглашаемые не должны присутствовать на богослужении в равной степени с верными.

*2 *Ioan. Chrysost. Hom. 19 in Matth*

*3 *Hipp. Trad. Ap 18*

У еретиков, — писал он, — прежде всего, неясно, кто здесь оглашенный, кто верный — вместе входят, вместе выходят, вместе слушают, вместе молятся; ведь и язычники, если придут, бросят святыню псам и жемчуг свиньям, — пусть и не настоящий. <...> Церковное общение делят они повсюду со всеми: для них оно ничего не значит. Оглашенные у них прежде становятся верными, чем научаются [вере] *4.

*4 *Tert. De praescript. haer. 41*

В «Апостольских постановлениях» есть достаточно строгие указания на то, что даже дома верному нельзя молиться вместе с оглашаемым *5.

*5 *Const. Ap. 8. 34*

Присутствовать катехумены могли на некоторых частях утреннего и вечернего богослужений, а также на литургии оглашаемых, которая намеренно была рассчитана и на них. Первое, что они слышали на богослужении, были псалмы. На вечерне катехуменов отпускали после светильного псалма, утром — после утреннего *6. Иногда эти песнопения уже были знакомы им по огласительным занятиям. Что касается чтения Писания и проповеди, в практике древней церкви опыт был разный. У св. Ипполи-

*6 *Const. Ap. 8. 35, 37*

¹⁹ Верные переходили из мартирия в ротонду Воскресения, а оглашаемые или выходили во внешний двор, или расходились по домам. [*Паломничество Эгерши, 218*].

та Римского и там, где следовали его традиции, слушать Евангелие разрешалось только просвещаемым²⁰.

Когда будут определены намеревающиеся принять крещение, пусть исследуется их жизнь: жили ли они честно, пока были оглашенными, почитали ли вдов, посещали ли они больных, совершали ли добрые дела? И когда те, которые привели их, засвидетельствуют о каждом: «Он поступал именно так», то пусть слушают Евангелие^{*1}.

^{*1} Hipp. Trad.
Ap. 20

Могли ли они присутствовать на чтении Ветхого завета и Апостола, неизвестно. В Александрийской огласительной школе катехуменам разрешалось оставаться и на чтение Писания, и на проповеди^{*2}. В дальнейшем именно такая практика закрепилась практически повсеместно, а проповеди заменили собой огласительные встречи первого этапа. Катехуменам в IV–V вв. отводилось место в храме около выхода. Поэтому при обилии народа слова проповеди долетали до них словно эхо²¹. Просвещаемым же, напротив, отводились первые места, тем более, что они уже начинали изучать Писание во время огласительных занятий [*Паломничество Эгерии, 119*].

^{*2} Orig. Contr.
Cels. 3. 50

Обязательным содержанием части богослужения, на которой присутствовали оглашаемые, было ходатайство всей церкви об их укреплении на выбранном пути. Свт. Иоанн Златоуст подчеркивал, что оглашаемым важно быть максимально включенными в этот момент: «И не для стен, — пишет Иоанн Златоуст, — дьякон говорит — помолимся об оглашенных»^{*3}. Обязательно присутствовала молитва о том, что церковь советует оглашаемым просить у Бога, произносимая от лица собрания верных.

^{*3} Ioan. Chrysost.
Hom. 2 in ep. 2
ad Cor

Встаньте, оглашенные. Мира Божия Христом Его просите, дня мирного и безгрешного и всего времени жизни вашей, христианских вам кончин, милостивого и верного Бога, оставления прегрешений. Сами себя Единому Не рожденному Богу Христом Его предайте^{*4}.

^{*4} Const. Ap. 8. 6

В «Апостольских постановлениях» присутствует отдельно отпуст для оглашаемых и отпуст для просвещаемых. Епископ бла-

20. Обычай выдвирать «слушающих» перед чтением Евангелия сохранился в Галлии до V в., а затем был отменен на поместном соборе [*Гаврилюк, 93*].

21. На этой игре слов («кат-эхо-мен», «эхо»), которая присутствует и в греческом, любили играть многие катехизаторы. П. Гаврилюк приводит пример свт. Иоанна Златоуста и свт. Кирилла Иерусалимского [*Гаврилюк, 167*].

гословлял каждого катехумена, называя его имя. В дальнейшем, однако, это осталось только для просвещаемых.

На той части богослужения, которая была связана с таинством евхаристии, во всех без исключения катехизических практиках могли присутствовать только верные. Как пишет св. Иоанн Златоуст, в литургии есть «время оглашенных и время верных»^{*1}.

^{*1} *Ioan. Chrysost. Hom. 2 in ep. 2 ad Cor*

Исполнение катехуменами заповедей Закона и изменение жизни

Как уже было указано выше, в начале катехизации в деле исполнения заповедей закона требовалось выполнение правил апостольского собора. Далее, в школе св. Ипполита Римского и там, где следовали его традициям, в качестве морального катехизиса использовалось учение о двух путях, в основе которого лежали заповеди Декалога. Нужно было встать на путь Жизни и отказаться от пути Смерти. Это и был итог первого этапа. В более поздних катехизисах учение о двух путях уже не было четко сформулировано, но моральное ядро и требования к изменению жизни неизменно оставались. На заповеди закона неоднократно ссылается св. Климент Александрийский в своем труде «Педагог»²² — подробном руководстве катехуменам из трех книг, написанном с учетом окружающих их реалий, которые во многом прямо противоречили христианским нормам²³. Первый этап был продолжительным — это было важно, для того чтобы изменения в жизни стали необратимыми, а навык в исполнении заповедей вошел в «плоть и кровь». Очищение продолжалось на втором этапе. У Оригена читаем:

Особую группу составляют начинающие, не успевшие еще принять символа очищения, 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^{*2}.

^{*2} *Contr. Cels. 3. 51*

Необходимо было покаяние за грехи прошлой жизни и окончательное отречение от языческих привычек. Церковь всегда по-

22. См., например, *Clem. Alex. Paed. 1. 10*.

23. В нем даны детальные советы о том, как по-добает вести себя в обществе и дома, что угодно и не угодно Богу независимо от того, как смотрят на это люди.

могала в этом просвещаемым. Верные постились вместе с ними и за них, чтобы помочь им утвердиться на этом пути²⁴. Над просвещаемыми совершались экзорцизмы (запретительные молитвы для изгнания из человека чуждых духов). «Апостольское предание» подчеркивает важность полного очищения человека перед крещением:

Со времени же, когда они были отделены, на них ежедневно возлагаются руки, пока заклиняют их. Когда приближается день, в который они будут крещены, епископ заклиняет каждого из них, чтобы узнать, чист ли он. Если кто-нибудь из них недостоин или нечист, то пусть он располагается отдельно, так как не слушал Слово с верой, ибо невозможно, чтобы чужой укрывался всегда^{*1}.

*¹ Hipp. Trad.
Ap. 20

Итогом являлся обряд отречения от сатаны²⁵, который подводил черту под тем, что уже произошло. До него человек должен был всем сердцем осознать силу своего закабаления, понять, в чем именно оно выражалось, покаяться в этом с полным намерением изгнать это из своей жизни и уже изменить саму жизнь. Это должны были засвидетельствовать поручители и община. Только затем он мог быть допущен к крещению.

Когда вся систематическая катехизация, как указывалось выше, стала продолжаться не более двух месяцев, все этические нормы должны были быть восприняты за этот небольшой срок. Одновременно должно было произойти и покаяние, и полная перестройка жизни. Ранее к этапу просвещения допускались люди, которые до этого в течение двух-трех лет систематически работали над искоренением языческих привычек под руководством опытного катехизатора и под пристальным наблюдением общины и поручителей. Таким образом к началу этапа просвещения они уже проделывали огромную работу по перестройке своей жизни в соответствии с заповедями закона. Теперь же, как упоминалось выше, условия принятия на этап просвещения были фактически равны начальным условиям первого этапа II–III вв. Таким образом, всю работу по изменению жизни приходилось осуществлять параллельно с изучением вероучительных основ и даже догматики. Свт. Кирилл Иерусалимский писал:

24. См., например, *Didache*. 7. 4: «А пред крещением пусть постятся крещающий и крещаемый и, если могут, некоторые другие».

25. См., например, *Ioan. Chrysost. Catheh.* 3. 2. 20: «Отрекаюсь от тебя, сатана, и от свиты твоей, и от служения тебе, и от всех дел твоих».

Образ Богопочтения заключается в следующих двух вещах: в точном познании догматов благочестия и в добрых делах. Догматы без добрых дел не благоприятны Богу; не принимает Он и дел, если они основаны не на догматах благочестия. Ибо, что пользы знать хорошо учение о Боге и постыдно любоваться? С другой стороны, что пользы быть воздержным, как должно, и нечестиво богохульствовать? Поэтому познание догматов и бодрствование души есть величайшее приобретение *1.

*1 *Cyr. H. Catech.*
4. 2

Поскольку период был короткий, то от просвещаемых требовались очень большие усилия: в восточной церкви наряду с ежедневными экзорцизмами они подолгу лежали распростертыми ниц, спали на земле, стояли на власянице, молились, строго постились и т. д. В Западной церкви экзорцизмы были более редкими, но публичными. Кроме этого, просвещаемые проводили ночи в пении псалмов и гимнов. Это было частью обряда *scrutinium* — тщательной проверки телесного и духовного состояния просвещаемых. Всё это должно было помочь им совершить окончательный поворот в жизни, который символически выражался в обряде отречения от сатаны и сочетания со Христом, практиковавшемся в том или ином виде во всех катехизических практиках IV–V вв.

Больше всего внимания этическим вопросам уделял в огласительных гомилиях свт. Иоанн Златоуст. Он хорошо понимал, что без разрешения этих проблем качество жизни новых христиан будет сомнительным. Святитель сравнивал тридцать дней предкрещального катехизиса с гладиаторской школой борьбы против бесов *2, старался не просто увещевать или обличать, но и давал конкретные задания (например, за десять дней избавиться от клятв), требуя в положенный срок отчета о выполнении *3. Он видел, насколько медленно меняется жизнь не только просвещаемых, но и новопросвещенных, сколь неустойчивы они и как легко поддаются мирским соблазнам: «Опять сатанинские скачки и зрелища, и наше собрание становится малочисленнее» *4. Иногда он даже откладывал в сторону изъяснение таинств и вновь обращался к этике *5. Но хороший результат достигался далеко не всегда, заставляя святителя сетовать на то, что его старания бесплодны.

*2 *Ioan. Chrysost.*
Catech. 1. 16

*3 *Ioan. Chrysost.*
Catech. 2. 1

*4 *Ioan. Chrysost.*
Catech. 5. 1
Ioan. Chrysost.
Catech. 2. 1–2

Когда земледелец после многих усилий и трудов видит, что земля не приносит ничего достойного его трудов... он утрачивает интерес к работе. Точно так же и учитель, когда после великого попечения и долгого наставления

видит, что его ученики остаются столь же нерадивы, уже не может продолжать с тем же настроением духовное наставление, хотя и в этом случае воздаяние за его труды не умаляется от нерадивости слушателей ^{*1}.

**1 Ioan. Chrysost.
Catech. 5. 2*

Косвенно это подтверждается развитием разветвленного института кающихся в IV–V вв.

Заключение

Во всех катехизических практиках древней церкви сохранялась последовательность вхождения новых членов в церковь, известная еще в апостольское время. В ней крещению предшествовали: приведение нравственности оглашаемого в соответствие с христианскими этическими нормами, отказ от языческих привычек, знакомство с историей спасения. Также необходимо было покаяние оглашаемого, освоение им основ вероучения. Только после отречения от сатаны и сознательного исповедания Символа веры человек мог приступить к крещению. К IV в. в связи с развитием догматики и учения о таинствах добавился таинствоводственный этап.

После легализации церкви в империи в IV в. огласительные беседы на первом этапе были заменены проповедями на литургии оглашаемых, усвоение которых катехуменами практически никак не контролировалось церковью. Изучение катехизических практик древней церкви позволяет сделать вывод о корреляции между воплощением принципа последовательности и качеством оглашения. Там, где отсутствовали условия, необходимые для его полноценного применения: достаточная продолжительность занятий, их регулярность, обратная связь с оглашаемыми, двухсторонняя ответственность, контроль за усвоением материала, — это неизбежно сказывалось на качестве катехизации и последующем воцерковлении. За время оглашения не происходило полного отказа от языческих привычек и перестройки всей жизни в соответствии с христианскими ценностями. Это был один из многих факторов, способствовавших постепенному снижению уровня церковности, но не принимать его во внимание нельзя.

Важность принципа последовательности для процесса оглашения напрямую подтверждается высказываниями отцов и учителей церкви: Климента Александрийского, Оригена, Тертуллиана, свт. Кирилла Иерусалимского, свт. Иоанна Златоуста.

Литература и источники

1. *Гаврилюк* = Гаврилюк П. Л. История катехизации в древней церкви. М. : Свято-Филаретовская МВПХШ, 2001. 320 с. 16 с. цв. ил.
2. *Гззьян* = Гззьян Д. М. Особенности святоотеческой катехизации (цель, значение, оценки качества) и ее продолжение в современной церковной жизни // Традиции святоотеческой катехизации : Пути возрождения : Материалы Международной богословско-практической конференции. М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2011. С. 11–29.
3. *Киприан (Керн)* = Киприан (Керн), архим. Патрология. Т. 1 : Доникийская патрология. Париж ; М. : ПСТБИ, 1996. 183 с. (Лекции профессоров Православного Свято-Сергиевского Богословского Института в Париже).
4. *Коменский* = Коменский Я. А. Великая дидактика // Избранные педагогические сочинения. М. : Гос. уч.-пед. изд-во МП РСФСР, 1955. С. 164–446.
5. *Кочетков* = Кочетков Георгий, священник. Таинственное введение в православную катехетику. М. : Свято-Филаретовская МВПХШ, 1998. 241 с.
6. *Паломничество Эгерци* = Письма паломницы IV века // Подвижники благочестия, процветавшие на Синайской горе и ее окрестностях. К источнику воды живой. Письма паломницы IV века. Репр. воспроизведение изд. 1860 г. М. : Паломник, 1994. С. 131–221.
7. *Хулап* = Хулап В. Ф. Катехуменат в истории Церкви. URL: http://krotov.info/lib_sec/22_h/hul/ap.htm (дата обращения: 30.04.2012).
8. *Aug. Confess.* = Августин Гиппонский. Исповедь / Пер. с лат. М. Е. Сергиенко, вступ. ст. А. А. Столярова. М. : Ренессанс, 1991. 448 с.
9. *Aug. De catech. rud.* = Блаженный Августин. Об обучении оглашаемых // Богословские труды. 1976. № 15. С. 25–55.
10. *Vas. De Spirit. Sanct.* = Василий Великий, свят. О Святом Духе // Святитель Василий Великий. Творения : В 2 т. Т. 1. М. : Сибирская Благозвонница, 2008. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; Т. 3). 1136 с.
11. *Const. Ap.* = Постановления апостольские : Чрез св. Климента епископа Римского преданные / В рус. пер. с древнегреч. о. Иннокентия Новгородова. СПб. : [б. и.], 2002. 207 с.
12. *Clem. Alex. Paed.* = Климент Александрийский. Педагог / Пер. с греч. Н. Н. Корсунского и священник Г. Чистякова, вст. статья И. Свиридова. М. : Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996. 290 с.

13. *Clem. Alex. Strom.* = Климент Александрийский. Строматы : В 3 т. СПб. : Издательство Олега Абышко, 2003. (Библиотека христианской мысли : Источники).
14. *Cyr. H. Catech.* = Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные // Он же. Поучения огласительные и тайноводственные. М. : Синодальная библиотека, 1991. С. 13–314.
15. *Cyr. H. Procatech.* = Кирилл Иерусалимский, свт. Поучение предогласительное // Он же. Поучения огласительные и тайноводственные. М. : Синодальная библиотека, 1991. С. 1–12.
16. *Didache* = Учение двенадцати апостолов (Дидахе) / Вводн. ст., пер. с греч., коммент. иг. Иннокентия (Павлова). М. : Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996. 127 с.
17. *Hipp. Trad. Ap.* = Ипполит Римский, сщмч. Апостольское предание // Отцы и учителя церкви III века : Антология : В 2 т. / Сост., биогр. и библиогр. ст. иером. Илариона (Алфеева). Т. 2. М. : Либрис, 1996. С. 243–260.
18. *Ioan. Chrysost. Catech.* = Иоанн Златоуст, свт. Огласительные гомилии. Тверь : Герменевтика, 2006. 252 с.
19. *Iren. Adv. haer.* = Иринеи Лионский, св. Против ересей // Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Пер. проф. П. Преображенского, Н. И. Сагарды. СПб. : Издательство Олега Абышко, 2008. С. 21–537. (Библиотека христианской мысли : Источники).
20. *Iren. Dem.* = Иринеи Лионский, св. Доказательство апостольской проповеди // Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Пер. пр. П. Преображенского, Н. И. Сагарды. СПб. : Издательство Олега Абышко, 2008. С. 576–632. (Библиотека христианской мысли : Источники).
21. *Iust. Martyr. I Apol* = Иустин Философ, св. Первая апология // Св. Иустин, философ и мученик : Творения. Репр. воспроизведение изд. 1891–1892 гг. М. : Паломник; Благовест, 1995. С. 31–104. (Библиотека отцов и учителей Церкви).
22. *Orig. Contr. Cels.* = Ориген. Против Цельса / Пер. с греч. Л. Писарева М. : Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996. 365 с.
23. *Tert. De praescript. haer.* = Тертуллиан К. С. Ф. Против еретиков // Он же. Избранные сочинения / Пер. с лат. общ. ред. и сост. А. А. Столярова. М. : Издательская группа «Прогресс»; «Культура», 1994. С. 106–129.

Список сокращений

<i>Ambr. De myst.</i>	Амвросий Медиоланский. О таинствах
<i>Aug. De symbolo ad catech.</i>	Августин Гиппонский. О символе к катехуменам
SC	Sources Chrétienues. Paris

A. V. Budanova

The Consistency Principle As Realised in the Early Church Catechism

The author attempts to argue the integrated nature of the catechetical tradition by viewing it in light of the consistency principle. The article provides definitions of the principle and arguments in support of its significance and relevance based on writings by the Church Fathers such as St. Irenaeus of Lyons, St. Hippolytus of Rome, St. Cyril of Jerusalem, St. John Chrysostom, St. Ambrose of Milan and St. Augustine, as well as by the Doctors of the Church such as Tertullian, Origen and Clement of Alexandria. Further, the article reviews application of the principle in theory and practice of catechesis.

KEYWORDS: consistency principle, catechesis, catechisms, catechetical instruction, Church Fathers, Doctors of the Church.

А. Н. Мельников

Предвенчальная катехизация в церковно-пастырском служении в современных условиях

Статья посвящена актуальному вопросу церковно-пастырского служения — подготовке молодоженов к вступлению в церковный брак. Рассматриваются предпосылки и причины востребованности данного направления в социальной деятельности Русской православной церкви. Анализируются церковные нормативные документы, предписывающие работу с семьей на приходах. Приводятся примеры реализации предвенчальной катехизации на приходах в некоторых епархиях РПЦ.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: семья, таинство венчания, подготовка к браку.

Сегодня общество сталкивается с эпохальными вызовами, на которые современный человек не всегда может адекватно ответить. Понятие «семья» теряет свой подлинный смысл, человеческая жизнь превращается в лабораторный продукт, свобода человека приобретает облик вседозволенности, человеческая личность перестает быть ценностью, различия между полами стираются и подменяются свободно принимаемой сексуальной ориентацией. Брак как основной институт общества выглядит не имеющим привлекательности. Те преимущества и приобретения, которые традиционно связывались со вступлением в брак и представлялись вполне очевидными: статус, быт, дети, собственность, — для современного человека не имеют прежнего принципиального значения.

Проповедь, свидетельство, присутствие — так можно сформулировать триединую миссию Церкви во все времена [*Мень*]. При этом в своей просветительской деятельности Церковь всегда учитывала конкретные условия жизни общества. Проповедь в современном мире означает не только провозглашение евангельских идеалов, но и осмысление актуальных проблем, которые стоят перед каждым человеком, с позиции Евангелия, нахождение

языка, понятного и доступного людям нашего времени. В связи с этим очень важно переосмыслить христианское учение о браке и донести его до современников. Свидетельство же предполагает не только нахождение своей жизненной позиции, своего места в жизни в соответствии с христианскими ценностями, но и личный пример, в котором отражается вся жизнь и умение донести суть исповедуемого учения. Этот аспект миссии Церкви подчеркивает значимость личности катехизатора, его опыта, в том числе опыта семейной жизни, потому что свидетельство Церкви должно быть свидетельством не об идеологии, а о живом присутствии в нас Бога.

Насущная забота о семье, браке со стороны Церкви обусловила более пристальное внимание к обязательной подготовке к венчанию и семейной жизни. В связи с этим вопрос предвенчальной катехизации является актуальным и одним из первостепенных для Церкви сегодня.

Традиционно функцию подготовки молодых людей к браку осуществляла семья, и весь необходимый багаж опыта и знаний приобретался в семейном укладе, религиозной и народной культуре. Семейная жизнь веками была само собой разумеющейся ценностью, и у отцов Церкви не было особой нужды заострять внимание на этой теме [*Петр (Мещеринов)*].

В настоящее время, когда разрушены культурно-религиозные традиции, искажены нормы отношений между полами, нивелировано понимание святости семейного союза, большинство молодых людей лишены представления о счастливой семейной жизни. Указанные вызовы современности, неподготовленность молодых людей к ответственному выполнению семейных ролей и неправильное понимание сущности таинства брака определяют острую необходимость предвенчальной катехизации. Церковь же, являясь хранительницей традиционных семейных ценностей, призвана и способна в своей просветительской деятельности помочь вступающим в церковный брак обрести прочные основы для созидания крепких семейных отношений. Церковная традиция свидетельствует о том, что современная востребованность в предвенчальной катехизации беспрецедентна.

Если обратиться к истории вопроса, то катехизация как форма церковного служения была максимально востребована и актуальна до IV века. А сегодня ситуация в обществе в чем-то напоминает первохристианские времена, что обусловило возрождение древних форм катехизации. Интересно отметить,

что сходство эпох особенно проявляется в вопросах семейной этики. Взгляд христианства на семью и брак, на взаимоотношения мужчины и женщины резко контрастировал с воззрениями позднеантичного общества периода Империи, более того — осознанно ему противостоял. В знатных и богатых семьях, как и теперь, всячески избегали деторождения. Нежеланных детей убивали, и это не считалось преступлением¹. Лишь в 315 г. законодательно было запрещено выбрасывать детей, как практиковалось до этого времени [Болотов, 137]. И в наше время аборт является узаконенным правом на детоубийство, а иногда расценивается и как моральное обязательство. Общество отошло от прежних патриархальных римских добродетелей, прославивших его в свое время, — как и сейчас многим кажутся смешными, нелепыми и старомодными такие понятия, как честь семьи, репутация, доброе имя, благословение родителей. Кроме того, такие современные демографические проблемы как падение рождаемости, неустойчивость семейных союзов были также важными проблемами римского общества первых трех веков христианской эры [Каледда]. Позже, благодаря влиянию Церкви и первых христиан, т. е. римских граждан, преображенных благодатью Божьей, римское общество стало другим. Вместо языческого принципа «человек человеку волк» определяющим стал христианский принцип «человек человеку бог» [Ильяшенко, 17].

Огласительная предвенчальная практика, следует отметить, была в Церкви изначально. Так священномученик Игнатий Богоносец во II в. пишет в послании Поликарпу Смирнскому: «епископ должен увещевать супругов, безбрачных и вступающих в брак» [Игнатий Богоносец]. Подобные выражения встречаются и в более поздних святоотеческих писаниях. «Необходимо призвать священников и молитвами и благословениями утвердить супругов в совместной жизни, чтобы супруги в радости проводили жизнь, соединяемые помощью Божией», — говорил святитель Иоанн Златоуст². О необходимости произнесения огласительного пастырского слова перед совершением таинства брака прямо говорится и в Требнике. Но если раньше это оглашение носило характер напутственного слова и опиралось на имеющиеся

1. Корнелий Тацит. О происхождении и местах обитания германцев // Кнабе Г. С. Корнелий Тацит. М. : Наука, 1981. С. 135. Цит. по: [Каледда].

2. Цит. по: [Балашов, 24].

у супругов понятия о семейных ценностях, то в современной ситуации в ходе предвенчальной катехизации необходимо объяснять и доказывать ценность семьи и актуальность традиционных взглядов на семейную жизнь.

Отвечая на вызовы современности, Церковь в своей нормативно-правовой деятельности принимает ряд церковных документов, обосновывающих и предписывающих духовно-просветительскую деятельность в сфере брачно-семейных отношений, в частности в практике проведения предвенчальной катехизации. Так, в «Основах социальной концепции РПЦ» указано: «Священнослужители призваны проводить беседы с желающими вступить в брак, разъясняя им важность и ответственность предпринимаемого шага» [*Основы социальной концепции РПЦ*]. Помимо признания необходимости таких бесед, в документе определяются и их цели: духовное воспитание брачующихся и содействие укреплению супружеских уз, а также намечается общая тематика предвенчальных бесед. Данный документ, принятый на Архиерейском Соборе в 2000 г., определяет новое поле просветительской деятельности священника, а также предлагает христианское осмысление вопросов семейных отношений с учетом реалий современного общества.

Непосредственно о предвенчальной катехизации речь шла на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви в 2011 году. Так, в «Определении» Собора указано на необходимость более ответственного подхода к таинству брака, совершение которого должно предваряться раскрытием перед желающими в него вступить всей важности создания крепкой христианской семьи, основанной на любви и верности [*О вопросах внутренней жизни и внешней деятельности РПЦ*].

В документе «О религиозно-образовательном и катехизическом служении в Русской Православной Церкви» сказано, что «по причине невоцерковленности большинства вступающих в церковный брак представляется необходимым установить перед Таинством Брака обязательные подготовительные беседы, во время которых священнослужитель или катехизатор-мирянин должен разъяснить вступающим в брак важность и ответственность предпринимаемого ими шага, раскрыть христианское понимание любви между мужчиной и женщиной, объяснить смысл и значение семейной жизни в свете Священного Писания и православного учения о спасении» [*О религиозно-образовательном и катехизическом служении в РПЦ*].

Проект документа Межсоборного присутствия «Упорядочение практики совершения браков (в частности повторных)» также предписывает приходским священникам проводить катехизацию готовящихся к вступлению в брак, напоминая им о назначении христианской семьи и о взаимной ответственности супругов в браке [*Упорядочение практики*].

В Церковном образовательном стандарте по подготовке катехизаторов отмечается, что система приходской катехизации (духовно-просветительской деятельности) должна включать в себя предвенчальную катехизацию [*Церковный образовательный стандарт*]. Получение катехизического образования сегодня уже не мыслится без ориентации и на просветительскую работу с семьей, на подготовку молодоженов к осмысленному вступлению в церковный брак. Приведенные документы и складывающаяся практика катехизического служения указывают на возможность участия в предвенчальном оглашении и катехизатора-мирянина. Ведь возрождение традиций катехизации должно осуществляться именно в церковном и пастырском аспектах, когда просветительская деятельность является не только прерогативой и обязанностью клира, но предполагает активное участие мирян, всей общины.

Таким образом, создана достаточная нормативная база для осуществления предвенчальной катехизации. Однако имеются определенные трудности, связанные с уровнем подготовленности лиц, проводящих катехизацию, а также сложности методического и организационного плана.

Вместе с тем в ряде епархий уже есть некоторый опыт подготовки молодоженов к вступлению в церковный брак. Так, в зависимости от условий, предвенчальная катехизация осуществляется в следующих формах:

- беседа перед венчанием;
- цикл подготовительных бесед;
- прохождение специальной многонедельной программы подготовки.

Выбор формы катехизации определен с одной стороны возможностями церковной общины проводить такую подготовку, а с другой — желанием или нежеланием пар в ней участвовать, ведь предвенчальная катехизация не является обязательной и в большинстве случаев на приходах она не осуществляется.

Проведение одной беседы непосредственно перед венчанием — наиболее распространенная форма оглашения. В этом слу-

чае особенно важно серьезно подойти к определению содержания этой беседы. Мы считаем, что она должна включать раскрытие сущности самого таинства, значения духовной жизни в семье, а также обязанностей и призвания мужа и жены в семье. В настоящее время прослеживается своеобразная мода на венчание: венчаются для того, чтобы лучше жить или чтобы торжественно и красиво устроить свою свадьбу. Поэтому объяснение важности веры и желания жить по Божиим заповедям как непременных условий совершения таинства брака — главная задача предвенчальной беседы.

Практика проведения цикла бесед перед венчанием существует в Ростовской и Новочеркасской епархии. В ходе встреч с молодоженами рассматриваются следующие темы:

- богословское значение семейной жизни в деле спасения;
- церковный брак как таинство единства мужа и жены по образу единства Христа и Церкви;
- об обязанностях и призвании мужа и жены;
- о необходимости государственной регистрации брака перед венчанием;
- препятствия к венчанию;
- пояснения к чину совершения таинства брака;
- преодоление возможных суеверий, магического восприятия, профанации таинства;
- о нерасторжимости церковного брака;
- о путях сохранения целостности брака и предотвращения развода [*Руководство*, 67].

Еще одна форма катехизации — многонедельная подготовка к таинству брака — значительно сложнее в организационном и методическом отношении. Она требует составления специальной программы, привлечения специалистов из разных сфер деятельности (психологов, психотерапевтов, юристов, медиков и др. специалистов), особой литературы, определенного уровня образования священника (катехизатора). Такая форма катехизации предполагает подготовку молодоженов не только к таинству, но и к будущей сознательной и ответственной семейной жизни.

Особый интерес представляет работа в данном направлении Отдела религиозного образования и катехизации Санкт-Петербургской митрополии, где на базе сектора семейных образовательных программ осуществляется девятинедельная подготовка супружеских пар, готовящихся к вступлению в церковный брак. Эта программа рассчитана на девять вечеров один раз в неделю,

каждый вечер включает в себя несколько бесед, посвященных различным аспектам супружеской жизни, продолжительностью около трех часов. Программу проводят специально подготовленные ведущие пары и священник [*«Счастье навсегда»*]. Такая система подготовки заимствована из практики Римско-католической церкви, где она была разработана, апробирована и получила широкое распространение, однако в практике нашей церкви данный опыт священника Александра Дягилева является пока единственным.

Конечно, просветительская работа с семьей на приходе не может ограничиваться предвенчальной катехизацией, она должна быть продолжена в форме сопровождения и консультирования семьи по духовно-нравственным, психологическим и педагогическим вопросам. В связи с этим появляется целый ряд документов Русской православной церкви, касающихся вопросов приходского семейного консультирования. Следует отметить, что особое внимание этому вопросу уделяется в документах, регламентирующих образовательную деятельность духовных школ РПЦ. Реформа системы духовного образования в России в настоящее время предъявляет качественно новые требования к подготовке священнослужителя. На место священника-требоисполнителя советского периода должен прийти проповедник, учитель, миссионер, способный в условиях прихода организовывать и осуществлять пастырско-попечительскую и духовно-просветительскую деятельность [*Урбанович*].

В «Положении о практике обучающихся в духовных школах» указывается, что катехизаторская и педагогическая практика должна соответствовать, с одной стороны, основным формам катехизической и педагогической деятельности, в числе которых важное место занимают предвенчальная катехизация и духовно-просветительская работа с семьей, а с другой — отвечать на нравственные вызовы Церкви, которые появились в современном обществе. А именно на вызов, связанный с разрушением связей между поколениями, отчуждением и противостоянием в семье (катехизическая и педагогическая задача заключается в содействии налаживанию внутрисемейных отношений, повышению значимости семейных ценностей в подростковой и молодежной среде) [*Положение о практике*].

В качестве примера отметим, что в образовательной программе Смоленской православной духовной семинарии особое внимание уделяется дисциплине «Основы организации и ведения образовательной деятельности на приходе» (с 2011 г. данный предмет

введен в учебный план), где изучаются вопросы катехизации, в том числе и предвенчальной катехизации, и рассматривается, анализируется, обобщается имеющийся в РПЦ опыт. Отметим также, что неоценимую помощь будущему священнослужителю при проведении предвенчальной катехизации способен оказать учебный курс «Брак и семья в христианстве», изучаемый студентами на третьем курсе семинарии. Все это создает необходимую теоретическую базу для осуществления просветительской, катехизаторской деятельности с семьей на приходе. В резолюции Патриаршей комиссии по вопросам семьи и защиты материнства отмечается, что именно семья с детьми должна стоять в центре социальной деятельности прихода³.

Подводя итоги, следует отметить, что правильно организованная предвенчальная катехизация сегодня призвана стать достойным ответом Церкви на вызовы современного общества. Для методического и организационного обеспечения просветительской деятельности в этой сфере Церковь имеет богатый опыт и традиции катехизации. Кроме того, накоплен современный опыт осуществления предвенчальной катехизической деятельности в ряде епархий РПЦ, который может быть принят, осмыслен и реализован в конкретных условиях. Необходимо также подчеркнуть значимость предвенчальной катехизации в становлении и развитии комплексной просветительской работы с семьей на приходе.

Церковные нормативные документы

1. *О вопросах внутренней жизни и внешней деятельности РПЦ* = О вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Русской Православной Церкви : Определение Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви от 4 февраля 2011 года. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1402551.html> (дата обращения: 08.08.2014).
2. *О религиозно-образовательном и катехизическом служении в РПЦ* = О религиозно-образовательном и катехизическом служении в Русской Православной Церкви : Определение Священного Синода Русской Православной Церкви от 27 декабря 2011 года. Журнал № 152. URL:
3. Резолюция заседания Патриаршей комиссии по вопросам семьи и защиты материнства от 6 апреля 2012 года. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2142909.html> (дата обращения: 08.08.2014).

- <http://www.patriarchia.ru/db/text/1909451.html> (дата обращения: 08.08.2014).
3. *Основы социальной концепции РПЦ* = Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html> (дата обращения: 08.08.2014).
 4. *Положение о практике* = Положение о практике обучающихся, осваивающих образовательные программы высшего церковного образования, в духовных образовательных организациях Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3333340.html> (дата обращения: 08.08.2014).
 5. *Упорядочение практики* = Упорядочение практики совершения браков : Проект документа. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3225472.html> (дата обращения: 08.08.2014).
 6. *Церковный образовательный стандарт* = Церковный образовательный стандарт по подготовке катехизаторов. URL: <http://kateheo.ru/snb/article/cerkovnyi-obrazovatelnyi-standart-po-podgotovke-kat/> (дата обращения: 08.08.2014).

Источники и литература

7. *Балашов* = Балашов Н. В. И сотворил Бог мужчину и женщину : Комментарии к Социальной концепции Русской Православной Церкви. М. : Даниловский благовестник, 2001. 96 с.
8. *Болотов* = Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви : В 4 т. Т. 3 : История Церкви в период Вселенских Соборов. М. : Издание Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря, 1994. 340 с.
9. *Ильяшенко* = Ильяшенко Александр, прот. Как найти семейное счастье // Семейное счастье. М. : Даниловский благовестник, 2008. 384 с.
10. *Игнатий Богоносец* = Игнатий Богоносец, свщм. Послание к Поликарпу. URL: http://predanie.ru/lib/html/67544.html#TOC_id2458158 (дата обращения: 08.08.2014).
11. *Каледа* = Каледа Глеб, прот. Домашняя Церковь. URL: <http://predanie.ru/lib/book/68753/> (дата обращения: 08.08.2014).
12. *Мень* = Мень Александр, прот. Роль Церкви в современном мире // Мировая духовная культура. URL: <http://www.alexandrmen.ru> (дата обращения: 08.08.2014).
13. *Петр (Мещеринов)* = Петр (Мещеринов), игум. Семья в современной Церкви. URL: <http://www.tserkov.info/numbers/diskus/?ID=2169> (дата обращения: 08.08.2014).
14. *Руководство* = Практическое руководство катехизатора. Вып. 1. М. : Фонд сохранения духовно-нравственной культуры «Покров», 2014. 140 с.

15. «Счастье навсегда» = «Счастье навсегда» — подготовка к Таинству Венчания и семейной жизни. URL: <http://eoro.ru/prihody/pravoslavnaaya-semya/semya-obr-programmy/schaste-navsegda/> (дата обращения: 08.08.2014).
16. *Урбанович* = Урбанович Л. Н. Педагогическая подготовка студентов семинарии как одно из приоритетных направлений духовного образования в XXI веке. URL: <http://www.spbda.ru/news/a-330.html> (дата обращения: 08.08.2014).

A. N. Melnikov

Premarital Catechesis in the Context of Modern Church Pastoral Mission

The article focuses on the high priority aspect of the church pastoral mission, i. e. preparation of newly-weds for holy Matrimony. It examines prerequisites and reasons behind the high demand for this type of involvement of the Russian Orthodox Church with the society. The article analyses church guidelines for working with families in parishes. It also provides examples of premarital catechesis as practiced by parishes in some Russian Orthodox Church dioceses.

KEYWORDS: family, Matrimony, preparation for marriage.

МИССИЯ

Д. В. Сидоров

Просвещение инородцев как форма миссии в трудах и практике Н. И. Ильминского

Статья посвящена обзору и анализу просветительско-миссионерской деятельности Николая Ивановича Ильминского среди казанских инородцев. Особенностью этой миссии явилось то, что она осуществлялась через просвещение. Ильминский использовал новые подходы и методы в деле просвещения местных народов, основными из которых были использование родного языка и подготовка преподавателей из числа самих инородцев; он также заложил основы языка для кряшен, предложив вместо привычного арабского письма алфавит на кириллице. По инициативе и при содействии Н. И. Ильминского в последней трети XIX в. была создана целая сеть школ для детей-инородцев, открыты центральные (высшие) учебные заведения, готовившие учителей и преподавателей для инородческих школ и священников для инородческих приходов.

Ключевые слова: миссия, просвещение, кряшены, инородцы, Казанская крещено-татарская школа, Братство свт. Гурия.

XIX в. принято называть «золотым веком» русской православной миссии. Одним из известных миссионеров того времени был так называемый апостол казанских инородцев — Николай Иванович Ильминский, осуществлявший свою деятельность в Казанской губернии.

Изначально религией инородцев восточной части Европейской России и Сибири было шаманство. С IX в. на этой территории начинает распространяться мусульманство, особенно укрепившееся в период Золотой Орды. После покорения Казанского царства в конце XVI в. начинается крещение татар и других инородцев. Крещенные в то время инородцы позднее стали называться «кряшены», впоследствии это название закрепилось лишь за татарами. В XVII и XVIII вв. крещенные татары оставались без должного пастырского попечения и, хотя и назывались христи-

анами, но на самом деле в большинстве своем оставались совершенными язычниками. В XIX в. происходили массовые отпадения таких номинальных христиан в мусульманство, спровоцированные, во-первых, активной деятельностью мусульманских проповедников и, во-вторых, тем, что Российская православная церковь часто решала задачи, которые были связаны не столько со свидетельством о Христе, сколько с попыткой ассимилировать нерусское население, вызывавшей сопротивление со стороны последнего.

По этому поводу в 1866 г. была создана комиссия во главе с казанским вице-губернатором Е. А. Розовым. Главную причину отпадения он видел в совершенном отсутствии знания христианской веры среди крещеных татар. К такому же выводу пришел Н. И. Ильминский, который писал: «Это грустное явление, кроме разных других, второстепенных причин, зависело, главным образом, от недостатка в крещено-татарском населении православно-русского образования» [*Ильминский. Школа, 70*].

Такое положение вещей усугублялось тем, что в среде татар-магометан, напротив, существовало большое внимание к делу школьного просвещения. Так, например, для мусульманина построить школу считалось делом богоугодным в такой же степени, как и построить мечеть. На это обстоятельство указывал, в частности, А. Рождествен, который писал, что «татары-магометане давно уже осознали важность школы в деле своей пропаганды среди старокрещеных татар и других инородцев» [*Рождествен, 18–19*]. При этом исламское просвещение характеризовалось двумя моментами: преподаванием на родном языке учащихся и близостью и авторитетом учителя или муллы, что было созвучно основным принципам просвещения Н. И. Ильминского¹.

Именно в контексте таких обстоятельств следует рассматривать деятельность миссионерско-просветительских школ Н. И. Ильминского в Казанской, Уфимской, Симбирской и других губерниях, которая, по свидетельству профессора Тобольской семинарии, впоследствии законоучителя Сибирского корпуса, протоиерея А. Сулоцкого, для сельских и городских священников всей России и Сибири может быть образцом того, как «братия должна бы приступать к обучению религии и религиозной жизни народа и как должна бы поступать при самом обучении» [*Ильминский. Школа, 64–65*].

1. См.: [Чичерина, 10].

Особенностью миссии Н. И. Ильминского было то, что он осуществлял ее через просвещение. Николай Иванович выработал новые подходы и методы к просвещению инородцев, основными из которых были использование родного языка и подготовка преподавателей из числа самих инородцев. Он также заложил основы языка для кряшен, предложив вместо привычного арабского письма алфавит на кириллице.

Говоря о школьном православно-христианском русском образовании у Н. И. Ильминского, следует сразу отметить, что речь идет о просвещении, во-первых, детей и подростков и, во-вторых, уже крещенных татар и представителей других малых народов, еще не успевших укорениться в мусульманстве. Ввиду множества прошлых ошибок со стороны православной миссии и некачественного пастырского попечения о крещеных членах народов, большинство в которых составляли мусульмане, Николай Иванович ограничивает область своей деятельности уже крещенными, но не просвещенными и язычествующими инородцами².

В XIX в. неоднократно совершались попытки основывать школы для просвещения инородцев. Но результат их деятельности признавался малоэффективным, и основной причиной этого считалась неспособность инородцев к обучению. Однако Н. И. Ильминский основную причину неудачи инородческих школ видел не в отсутствии способностей у учеников, а в самой системе образования. Он не был согласен с отрицательным заключением Министерства народного просвещения и писал по этому поводу: «Причина столь поразительной неуспешности учеников заключалась не в прирожденной умственной тупости инородцев, как думали учителя и руководители школ, а в системе самого обучения»³. Ведь за основу обучения был взят русский язык, на нем изучались все предметы. Обучение на русском языке и по русским книгам препятствовало пониманию излагаемого материала, а самое главное, по словам Ильминского, инородец не мог полученные им сведения облечь в живую форму своего языка. Другими словами, ученик до конца не понимал преподаваемого и не мог им воспользоваться. По этой причине инородцы нашли обучение чрезмерно трудным и бесполезным

2. Такая позиция была свойственна не только Н. И. Ильминскому. В отчете обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева за 1884 г. указывается: «...православная миссия направляет свою деятельность не столько на приобретение

последователей из среды коренных магометан, сколько на удержание от вероотступничества тех из них, которые однажды примкнули к христианству» (цит. по: [Журавский, 137]).

3. Цит. по: [Рождествен, 20].

для себя и почувствовали к таким школам «сильнейшее отвращение» [*Рождествин*, 19].

Цель просвещения Н. И. Ильминский полагал не в заучивании догматов и формальном исполнении обрядов, а в жизни по Евангелию. А для этого требовалось, «чтобы воспринимаемые учениками понятия, религиозные, нравственные и научные, сделались ясны и определены для их ума и имели благодетельное влияние на их сердце и нравственное чувство» [*Рождествин*, 20–21]. В 1867 г. в статье «Школа для первоначального обучения детей крещеных Татар в Казани», делая обзор трехлетней деятельности крещено-татарской школы, Николай Иванович пишет: «Первое возбуждение христианского религиозного чувства и мысли возможно только в том случае, когда ученики вполне понимают предлагаемые им уроки, а это возможно только на родном языке» [*Ильминский. Школа*, 81].

Говоря о родном языке, Н. И. Ильминский делает очень существенное дополнение — о родном и *народном* языке, в противоположность книжному и научному. Несмотря на то что до начала XIX в. о переводах священных и богослужебных книг на национальные языки практически никто не заботился, все же к середине XIX столетия такие тексты появляются. Но, по свидетельству К. П. Победоносцева, они «особого успеха в деле переводов не принесли» [*Победоносцев*, 7]. В первую очередь отсутствие успеха объяснялось тем, что переводы осуществлялись не на народный язык, а на некую «тарабарскую» смесь. В процессе переводов предпринимались попытки создания литературного языка, в основу которого закладывались наречия, понятные лишь одним образованным представителям данной народности, тогда как основная часть населения была необразованна, неграмотна и, как следствие, неспособна к восприятию этих текстов. Бывали случаи, когда они оказывались понятны лишь самим переводчикам. Ильминский резко критиковал авторов переводов, в которых «сохранялась русская конструкция, русские обороты речи» «со всеми приемами церковного красноречия, с сложными и утонченными доказательствами, с искусственными украшениями» [*Зеленин*, 13], присущими русскоязычным текстам.

Бытовало мнение, что языки малых народностей неполноценны, так как не способны вместить христианское откровение. В этом был убежден и Н. И. Ильминский, только что окончивший академию и приступивший к изучению проблемы просвещения инородцев в Казанском крае. Но годы исследований, изучения

жизни и языка местных народов показали ему, «что безграмотные, живущие в захолустьях татары говорят правильным и даже более чистым языком, нежели образованные магометане, а среди полудиких кочевых киргизов он с изумлением нашел хороших говорунов и даже импровизаторов» [Зеленин, 8]. Ильминский, по достоинству оценив язык безграмотных крещеных татар, сделался настоящим апологетом народного языка, приверженцем психологического и субъективного метода в противовес механическому, считая, что следует «переводить как можно проще, прямее, естественнее, объяснительнее и применимее к быту, положению и пониманию инородца» [Зеленин, 13].

Существенным открытием для Николая Ивановича стало то, что переводы нуждаются не только в грамотном переложении на народный, приближенный к быту язык, но и в изменении самого письма, т. е. алфавита. Вместо арабского письма, обычного для всех переводчиков того времени, Ильминский предложил использовать кириллицу. Сблизившись с киргизами в Оренбургском крае, Николай Иванович обнаружил, что «татарская грамотность, мало-помалу распространяющаяся в степи, грозит сгладить и уничтожить диалектические особенности киргизского языка» [Рождествин, 29]. Русский алфавит стал единственным средством для защиты киргизского языка от мусульманской татаризации. Он резко отличался от алфавита арабского и такой же резкой гранью отделил крещеных татар и других инородцев от их магометанских соплеменников.

По мнению Н. И. Ильминского, «для инородческих школ лучшими учителями могут быть лица, единоплеменные ученикам» [Ильминский. Школа, 82]. Этот принцип не менее важен, чем предыдущий, так как от него непосредственно зависит успех самого дела просвещения. «Чтобы передать инородцам христианское догматическое и нравственное учение... нужно приноровиться к их религиозным понятиям и нравственным убеждениям, к своеобразному ходу их мышления» [Рождествин, 29]. По мысли Н. И. Ильминского, русский человек, хотя и говорящий на родном языке инородцев, все же будет всегда оставаться немного не своим, чужим. «Лучшими деятелями на почве просвещения каждого народа будут представители этого же народа, и только они одни, с их совершенным знанием данного инородческого языка, знанием всей жизни и мирозерцания инородцев, с их общою близостью к этим последним, — разумеется, при соответствующем образовании» [Зеленин, 8].

Успех школ Николая Ивановича не только в деле образования, но и в деле научения христианской вере во многом определялся тем, что неотъемлемой частью образовательного процесса были изучение Священного писания и участие в богослужении. То есть простое обучение грамоте дополнялось катехизическим научением. В своих работах Н. И. Ильминский подчеркивал, что школа — это не просто место обучения «грамоте и цифири», но «действительно миссионерское, христианско-просветительное учреждение» [Зеленин, 22]. Ильминский был убежден, что крещеным татарам, инородцам и вообще простолюдинам свойственна сильная религиозность. И если преподавать им православное учение в доступной форме, то «оно неотразимо, хотя и в некоторых случаях постепенно, привлекает к себе их искреннее сочувствие» [Ильминский. Школа, 81].

В Казанской крещено-татарской школе ученики регулярно участвовали в богослужении. Николай Иванович считал принципиально важным, чтобы богослужение совершалось на понятном (народно-татарском) языке, ведь православное богослужение — это не просто обряд, но источник христианского догматического, исторического и нравственного учения, и, чтобы действительно стать внутренним достоянием инородцев, оно должно совершаться на родном для них языке. Только так «раскрывается для темных татар и сокровище глубокого богомыслия, какое заключено в православном богослужении, и чувство христианское, то покаянно-умилительное, то восторженное, могущее тронуть и восхитить сердце человека» [Рождествен, 25]. Становясь понятным, православное богослужение выгодно отличалось от простоты мусульманских намазов.

Николай Иванович еще в 1849 г. осознавал необходимость использования родного языка в деле христианского просвещения крещеных татар, но до 1863 г. его труды носили лишь академический характер. Научная работа создала базу для практической деятельности, которая началась в том же 1863 г. с основания в Казани школы для крещеных татар. Это была первая и единственная в своем роде школа, организованная на новых принципах, полностью отличавшаяся от прошлых школ для нерусских народов. Вскоре по ее образцу стали открываться сельские крещено-татарские школы, и до 1870 г. было открыто более 50 школ по системе Н. И. Ильминского. А к 1891 г. — к концу жизни просветителя — насчитывалось 122 инородческие школы по всем уездам Казанской губернии, среди которых 61 — крещено-

татарская, 49 — чувашских, 4 — черемисские, 7 — вотяцких и 1 — мордовская.

На момент неофициального открытия в 1863 г. в крещено-татарской школе в Казани было всего три ученика, но уже на следующий год в ней занимались тридцать учеников, в том числе одна девочка. В течение 5 лет число учеников возросло до 117. Такой быстрый рост и популярность были обеспечены, во-первых, летними поездками учителя В. Т. Тимофеева с учениками в деревни и села, где они давали уроки грамотности и пели церковные песнопения на татарском языке; во-вторых, свидетельством самих учеников, мальчиков и девочек, своим сверстникам о пользе обучения в школе.

К 1894 г. в инородческих школах Казанской губернии было воспитано всего 4492 ученика, из них крещеных татар — 1900 (мальчиков — 1486, девочек — 414), чувашей — 1370, черемисов — 118, вотяков — 168, мордвы — 51.

В системе инородческого просвещения Н. И. Ильминского можно выделить как минимум три основных направления деятельности. Один из его учеников и сотрудников С. В. Смоленский, преподаватель Учительской семинарии в Казани, назвал их тремя этажами, где первый этаж — это высшие церковные ведомства, второй — учительские школы, а третий — миссионерско-просветительская деятельность [Смоленский, 52].

Первое направление было связано с сотрудничеством с такими ведомствами и сообществами, как Министерство народного просвещения, Св. Синод, Православное миссионерское общество и Братство свт. Гурия Казанского. На этом уровне решались следующие задачи: 1) выработка законодательных документов относительно просвещения инородцев; 2) обретение материальных средств на нужды просвещения; 3) улаживание отношений с местной властью и населением на территории открытия новых школ; 4) организация переводческой деятельности с включением в этот процесс лучших специалистов.

Второе направление — организация и устройство школ, названных центральными или высшими, готовящих преподавателей и священников из среды инородцев — тех, кто «способен и других научить»^{*1}. Это центральная крещено-татарская школа в Казани; учительская семинария в Казани; школы в Симбирской и Уфимской губерниях. Эти учреждения были между собою «согласны и в такой степени солидарны, что одно служит дополне-

*1 2 Тим 2:2

нием другому и все вместе составляют как бы один нераздельный организм» [Ильминский. Система, 152].

Третье направление — организация и устройство миссионерско-просветительского процесса в деревнях и селах, сопровождавшегося открытием инородческих школ и приходов, налаживанием доверительных отношений с местными жителями, постройкой помещений для школы и даже храмов.

Творческая и инициативная личность Николая Ивановича располагала к нему и «захватывала к совместной работе» многих, в том числе и представителей высшего церковного руководства. Особую роль в утверждении дела Н. И. Ильминского в Казани и Петербурге сыграли такие люди как обер-прокуроры Св. Синода граф Д. А. Толстой, а затем К. П. Победоносцев⁴; архиепископ Казанский Антоний (Амфитеатров); попечитель Казанского учебного округа, председатель Братства свт. Гурия — П. Д. Шестаков. Благодаря их деятельности, а также помощи многих людей, правительство всерьез обратило внимание на систему просвещения Ильминского и увидело в народной школе «одно из действительных средств к предупреждению окончательного господства ислама и татарства в пределах православной Руси» [Ильминский. Система, 151]. А член совета Православного миссионерского общества И. С. Аксаков, обсуждая предложения Н. И. Ильминского, даже сказал: «Благо есть такой человек — надо им пользоваться» [Смоленский, 27].

Архиепископ Казанский Антоний (Амфитеатров) в отзыве № 1092 от 20 марта 1867 г. писал обер-прокурору графу Д. А. Толстому: «...Я, основываясь на примере прежнего времени... соглашаюсь с предположением господина Ильминского касательно назначения в приходы... священноцерковнослужителей из их же одноплеменников» [Ильминский. Из переписки, 18]. В результате Святейший Синод утвердил на законодательном уровне использование родного языка в богослужении и при чтении Священного писания в инородческих приходах, а также направление в эти приходы священнослужителей из инородцев⁵.

Министерство народного просвещения также способствовало утверждению инородческого языка в учебном процессе; кроме

4. Из-за участия в этом деле К. П. Победоносцева систему Н. И. Ильминского иногда несправедливо называли «ретроградной и отжившею свой век» [Ильминовец, 350].

5. Соответствующий «Указ Св. Синода о назначении в приходы, где находится значительная часть

крещеных татар, священнослужителей из их одноплеменников, следовавший от 19 июля 1867 года на имя Преосвященного Антония, архиепископа Казанского и Свяяжского, напечатан в «Известиях по Казанской Епархии» за 1867 г. № 18, с. 485» (Цит. по: [Ильминский. Из переписки, 7]).

того, им были предоставлены Ильминскому некоторые льготы, освободившие школы от избытка циркуляров, чиновничьего контроля и руководства. 26 марта 1870 г. было получено Высочайшее утверждение «Правил о мерах к образованию инородцев», выработанным при Министерстве народного просвещения. Согласно этим правилам, обучение должно было вестись на родном для каждого племени наречии, а учителя в инородческие школы поставляться одной с учениками народности; исключение было сделано лишь для русских учителей, хорошо владеющих соответствующим инородческим наречием. А в 1889 г. Св. Синод принял эти же Правила и для начальных инородческих школ Духовного ведомства⁶.

Православное миссионерское общество оказывало материальную помощь в открытии новых школ (брало на себя расходы на их строительство и содержание в Уфимской, Симбирской и других губерниях), в издании Св. писания, богослужебных текстов, книг, учебных пособий на инородческих языках. Так, совет Православного миссионерского общества поручил Н. И. Ильминскому «в миссионерских видах христианского образования крещеных и язычествующих инородцев» открывать небольшие начальные школы в Мензелинском и собственных уездах Уфимской губернии⁷.

Православное миссионерское общество имело целью распространение православия между инородцами в Российской империи за исключением Казанского края, так как в Казанской епархии 4 октября 1867 г. было учреждено *Братство святителя Гурия Казанского*. Главным инициатором создания братства был Н. И. Ильминский. Братство осуществляло надзор за просветительской деятельностью инородческого образования, и, тем самым, «дело находилось в желательном “ведомстве”, — свободном, нечиновничьем» [Смоленский, 28]. В приветственной речи на открытии Братства его председатель П. Д. Шестаков «очертил предстоявшие задачи братства, подробно остановившись на *pro et contra* инородческих школ по системе Ильминского. Братство сразу и горячо поддержало это дело, нисколько не стесняя его свободы» [Смоленский, 27]. Братство осуществляло материальное содержание школ в границах Казанской губернии. Оно также способствовало переводческой деятельности на языки инородцев, начатой

6. См.: [Чичерина, 16–17].

7. См.: [Ильминский. О трех школах, 27].

Н. И. Ильминским. Была учреждена переводческая комиссия «на счет Православного миссионерского общества» под цензурой совета Братства свт. Гурия.

Первой на свет появилась осенью 1863 г. крещено-татарская школа в Казани «в малом виде», которая официально открылась в сентябре 1864 г. как «основа и исходный пункт всей образовательной системы для крещеных татар» [Ильминский. *Второе письмо, 108*]. Но в нее изредка поступали также и вотяки из Мамадышского уезда, хорошо владевшие татарским языком, и татары-магометане, пожелавшие креститься и поступавшие в школу по рекомендациям епархиального начальства. Выпускники этой школы, более или менее зрелые юноши 16–19 лет, в своем большинстве становились впоследствии учителями в деревнях и селах. Другими словами, это была кузница кадров. Так, бывшие ученики Казанской школы обучали в Верхне-Уральском уезде нагайбаков, в Оренбургском — чувашей, и даже на Кавказе — трухменов, а также учительствовали в Мензелинском и Елабужском уездах и в нескольких уездах Казанской губернии⁸. Ильминский так описывал значение этой школы: «Казанская крещено-татарская школа имеет целью христианское воспитание и образование крещеных татар вообще, и, по мере своего помещения и средств, принимает всех желающих учиться. ... Она воспитывает в своих учениках твердые христианские убеждения и дает им образование в направлении православно-церковном. <...> Лучшие и благонадежнейшие к тому воспитанники Казанской школы должны поступать в учителя местных школ, которые, под направлением Казанской школы как центральной, будут открываться в разных селениях губернии» [Ильминский. *Из переписки, 14–15*].

Такой же кузницей учителей была и *Казанская инородческая учительская семинария*, директором которой, вплоть до своей кончины, был Н. И. Ильминский. В семинарию поступали в ограниченном количестве и представители русскоязычного населения, а из инородцев — только крещеные. Николай Иванович считал, что «удостоенные священства, те же учителя, еще шире и влиятельнее могут содействовать христианскому просвещению инородцев» [Ильминский. *Система, 153*]. В семинарии обучались студенты, уже окончившие инородческие школы, они были как бы «...вторым инородческим поколением, уже русским в душе»

8. См.: [Ильминский. *О трех школах, 51*].

[Смоленский, 34]. «Этот новый род учителей проводил в жизнь более высокую сельскую школу, чем школа инородческой грамоты» [Смоленский, 31].

Николаем Ивановичем Ильминским были открыты: Симбирская центральная чувашская школа, Уфимская двухклассная черемисская школа, Бирская инородческая учительская школа. Они, как и Центральная крещено-татарская школа в Казани, осмыслились как народные. Цель народной школы была в том, чтобы воспитать не столько профессионала в том или ином деле, сколько хорошего и доброго, нравственно пригодного к делу Божьему человека. «Воспитательная задача начальной народной школы должна состоять в развитии и укреплении любви к Богу и ближнему во всех по возможности ее проявлениях» [Ильминский. Беседы, 63].

Третье направление просветительской деятельности Ильминского следует считать основным в деле просвещения нерусских народов России, так как именно здесь «вспыхивалась новь», или, как бы мы сейчас сказали, поле инородческого населения. Два предыдущих «этажа» системы Н. И. Ильминского лишь создавали условия для плодотворной миссионерско-просветительской деятельности в провинциальной глубинке, в деревнях и селах.

Здесь на первое место выходит личность учителя-миссионера, от личного подвига которого напрямую зависит успех миссии. Н. И. Ильминский считал, что «это учительское служение даст возможность юношам испытать и обнаружить свои качества, свой характер и способности, доставить некоторую опытность в народном учении, даст случай, вместе с возрастом телесным, возрасти до той степени умственного и нравственного развития, которое нужно для поступления во священники» [Ильминский. Из переписки, 15]. Причем Николай Иванович отдавал предпочтение простому, но искренне верующему и высоконравственному учителю перед хорошо образованным, но не приспособленным к тяжелому труду сельского миссионера. «Ученых и слишком развитых учителей, если только попадут такие в сельские школы Белебейского уезда, больше остерегайтесь и подвергайте их более тщательному надзору, чем простых, безотчетно нравственных и в простоте души верующих» [Ильминский. О трех школах, 50].

Николая Ивановича часто упрекали, что учителя в его школах не имеют достаточного образования, что они из простого народа. Но для него важнее была искренность веры учителя-миссио-

нера, чем его большая ученость. Описывая деятельность другого учителя, Н. И. Ильминский пишет: «Дай Бог подобный успех в любой русской школе с специально подготовленным учителем. Но смею заверить Вас, что ученый философ и богослов не мог бы возбудить такого сочувствия к своей школе в Усинских инородцах и их детях и достигнуть такого успеха, как малоразвитый Борис Васильев» [*Ильминский. О трех школах, 48*]. Ильминский мечтал об «обруселых, благодарных инородцах в качестве помощников», так как «кончившие курс в Академии никогда не пойдут в сельские учителя» [*Ильминский. О трех школах, 48–49*].

Довольно скоро Центральная крещено-татарская школа в Казани завоевывает доверие со стороны крещеных инородцев. Это было связано с тем, что основные принципы просвещения (родной и народный язык, преподаватель одной национальности с учениками) были по душе и полюбились крещеным татарам, а прохождение учебного процесса в атмосфере доверия создало благоприятную почву для принесения добрых плодов. В первую очередь необходимо отметить наличие настоящих дружеских и даже братских отношений воспитанников как между собою, так и с учителем и с самим Н. И. Ильминским. Эта дружественность существовала наряду со строгостью и дисциплиной. «Казанская крещено-татарская школа была сплошь каким-то упоительным весельем в неустанном труде. Вместе с тем это была серьезная, особенная, самоуставившаяся общежительная детская дисциплина, при которой порядок и взаимное уважение создавали возможность полнейшей свободы и сущего братского равенства» [*Смоленский, 35*].

Еще одним важным принципом была свобода. Только свободно пришедший и захотевший учиться мог это сделать. Не было места никакому насилию как со стороны преподавателей, так и со стороны родителей. Интересно, что в Казанской крещено-татарской школе не было привычных форм учебного контроля — ни выпускных экзаменов, ни журналов, ни отметок, ни аттестатов. «Всякий старался получить поскорее и подтверже всяких знаний; учили друг друга, сами составляли классы, отделения, группы, чтобы уберечь время учителя. <...> Зато и выходили из этой школы люди совершенно дисциплинированные, скромные и умные. <...> Главное же, выходили из Казанской школы люди кроткие и благожелательные, совестливые и строгие к самим себе. Труд и свобода, впрочем, не могли и дать иных результатов» [*Смоленский, 35*]. В отличие от основной практики в начальных

школах того времени, порядок достигался не кнутом и строгими наказаниями, чего вообще не было в школах Н. И. Ильминского, а внутренней заинтересованностью каждого воспитанника. Самым серьезным наказанием было исключение из школы, но оно так ни разу и не было применено. «Единственным законом здесь был неустанный, подвижнический труд учителя, мощная сила воли и любви к просвещению и к детям» [Смоленский, 18]. Воспитанники очень дорожили своим обучением, и оно было им не в тягость, а в радость.

В завершение стоит подчеркнуть, что христианское просвещение было основной идеей Н. И. Ильминского, и под миссионерством он понимал не просто «обращение в православие и крещение инородцев, но постепенное и искреннее усвоение ими христианской нравственности и христианского мировоззрения» [Ильминский. Система, 154]. Основные принципы его системы, новые для тогдашнего общества, но при этом глубоко традиционные, способствовали обретению личной веры во Христа. Обучение инородцев «грамоте и цифири», а также русификация инородческого населения, введение его в русскую культуру были для школ Н. И. Ильминского второстепенными задачами. Таким образом, можно сказать, что Н. И. Ильминский через просвещение занимался христианской миссией. При этом он основывался на апостольских принципах миссии, ставящих на первое место не формальное количество крещеных, а качество усвоения ими новой веры.

Литература

1. *Журавский* = Журавский А. В. Православная миссионерская деятельность среди мусульман России // Россия и ислам : Инаковость как проблема. М. : Языки славянских культур, 2010. С. 125–160. (Orientalia et Classica. Труды Института восточных культур и античности; Вып. 27).
2. *Зеленин* = Зеленин Д. К. Н. И. Ильминский и просвещение инородцев : К 10-летию со дня смерти Н. И. Ильминского 27 дек. 1901 г. СПб. : журн. «Русская школа», 1902. [2], 26 с.
3. *Ильминовец* = [Ильминовец]. Система Н. И. Ильминского в татарских руках // Сотрудник Братства свт. Гурия. 1910. № 22–23. С. 347–350.
4. *Ильминский. Беседы* = Ильминский Н. И. Беседы о народной школе // Очерк просветительской деятельности Н. И. Ильминского с приложением его статьи «Беседы о народной школе». СПб. : Училищ. совет при Святейшем синоде, 1904. С. 50–87.

5. *Ильминский. Второе письмо* = Ильминский Н. И. Второе письмо к обер-прокурору Св. Синода РПЦ гр. Толстому Д. А. от 12 января 1872 г. // Сотрудник Братства Св. Гурия. 1910. № 7. С. 106–109.
6. *Ильминский. Из переписки* = Ильминский Н. И. Из переписки об удостоении инородцев священнослужительских должностей. Казань : Тип. В. М. Ключникова, 1885. 20 с.
7. *Ильминский. О трех школах* = Ильминский Н. И. Переписка о трех школах Уфимской губернии : К характеристике инородческих миссионерских школ. Казань : Тип. В. М. Ключникова, 1885. 116 с.
8. *Ильминский. Система* = Ильминский Н. И. Система народного и в частности инородческого образования в Казанском крае // Сотрудник Братства свт. Гурия. 1910. № 10. С. 151–158.
9. *Ильминский. Школа* = Ильминский Н. И. Школа для первоначального обучения детей крещеных Татар в Казани // Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев. СПб. : Тип. т-ва «Общественная польза», 1869. С. 53–84.
10. *Победоносцев* = Победоносцев К. П. Н. И. Ильминский : [Некролог]. СПб. : Общественная польза, 1892. 16 с.
11. *Рождествин* = Рождествин А. Н. И. Ильминский и его система инородческого образования в Казанском крае. Казань : Тип.-лит. Императорского Университета, 1900. 85 с.
12. *Смоленский* = Смоленский С. В. В защиту просвещения Восточно-русских инородцев по системе Н. И. Ильминского. Вып. 14. СПб. : Тип. И. Н. Скороходова, 1905. 58 с.
13. *Чичерина* = Чичерина С. В. О приволжских инородцах и современном значении системы Н. И. Ильминского : Доклад С. В. Чичериной, читанный в Общем Собрании Общества Востоковедения. СПб. : Электро-тип. Н. Я. Стойковой, 1906. 39 с.

D. V. Sidorov

Education of Ethnic Minorities as a Missionary Activity Illustrated by Writings and Practical Experience of Nikolay Ivanovich Ilminsky

The article reviews and analyses Nikolay Ivanovich Ilminsky's educational missionary activities involving the indigenous population of Kazan. The mission was unique in that it was realised through education. Ilminsky applied new educational approaches and methods when working with local ethnic minorities; most importantly, instruction was offered in their native language and training was provided for those of them who wished to become teachers. Ilminsky also developed the framework for the Kryashen language based on the Cyrillic script instead of the traditional Arabic. Towards the end of the XIX century, Ilminsky pioneered and helped establish a whole network of ethnic minority schools as well as prominent higher education institutions training teachers for ethnic minority schools and priests for non-Russian parishes.

KEYWORDS: mission, education, Kryashens, non-Russians, Kazan Kryashen-Tatar school, of St Gury Brotherhood.

М. В. Анисимова

Особенности миссионерской проповеди в сочинениях и практике архим. Спиридона (Кислякова) в период тюремного служения (1901–1905)

Данное исследование посвящено архимандриту Спиридону (Кислякову), широко известному русскому миссионеру начала XX века. В работе выявляются формы и методы проповеднической деятельности архимандрита Спиридона во время тюремного служения (1901–1905 гг.). Именно этот период представляет особый интерес, поскольку его проповеди, произнесенные в тюрьмах Нерчинской каторги, были им же записаны. В задачи работы входит определение особенностей тюремного служения в контексте дореволюционной эпохи начала XX в., рассмотрение основных миссионерских целей и задач тюремного служения, а также анализ проповеднического наследия архим. Спиридона за время его служения в тюрьмах Нерчинской каторги.

Ключевые слова: миссия, тюрьма, пенитенциарная система, Спиридон (Кисляков), каторжанин, проповедь, миссионер.

Вопрос о миссии в местах лишения свободы имеет свою специфику. Серьезных примеров тюремного служения мы имеем совсем немного, поэтому изучение данного опыта представляется актуальным.

Архимандрит Спиридон (в миру Георгий Кисляков) — русский миссионер, живший на рубеже XIX–XX вв. и посвятивший всю свою жизнь проповеди Христа. Его имя широко известно по книге «Из виденного и пережитого. Записки русского миссионера». Также в начале XX в. были изданы его книги «Исповедь священника перед церковью» (Киев, 1919) и «Царь Христианский» (Киев, 1920). Нам удалось познакомиться и с неопубликованными работами архим. Спиридона — «Дневники» и «Воспоминания». Период тюремного служения представляет особый интерес, поскольку проповеди, произнесенные им в тюрьмах Нерчинской каторги, были записаны самим архим. Спиридоном.

На Руси в народе заключенных называли страдальцами. В праздники благочестивые люди всегда старались пожертвовать что-то из еды или одежды для тюремных сидельцев. Несмотря на некоторые улучшения материальных условий их содержания в XIX в. [Ходыкин, 18], многие осужденные болели и умирали. Сегодня эта проблема тоже актуальна¹. Главное страдание арестантов заключалось и заключается не в плохих материальных условиях существования, а в униженном и беспросветном положении, в котором они находятся.

Что касается религиозности осужденных, то в среднем в тюрьмах отмечался такой же процент верующих, что и на воле. По свидетельству о. Иосифа Фуделя, по большим праздникам в начале XX в. в церковь приходила «говеть» примерно треть от общего числа людей². Притом вера в Бога у арестантов проявлялась неодинаково. Чем больший срок получал осужденный, тем более он был расположен к покаянию. Сидельцы обычных тюрем с небольшими сроками каялись поверхностно, исполняя формальность. Для каторжан же характерно покаяние с горьким плачем. «Даже невинно осужденные горько плачут о самых простых грехах, считая их причиной наказания Божия» [Фудель. *Дневник. Православная община. № 3, 67*]. Архим. Спиридон, описывая свой личный опыт общения с каторжанами, говорит, что преступник «нравственнее и даже религиознее, чем мы, свободные граждане свободного мира» [Спиридон. *Воспоминания*].

Отец Спиридон свидетельствует об искании веры, жадном вопрошании со стороны арестантов при его появлении на каторге. Из-за недостаточного церковного просвещения православная вера выражалась в основном только в отправлении традиционного культа. Отец Иосиф Фудель говорит о полном религиозном невежестве русского человека: он знает, что грешен, но не знает,

1. «На сегодняшний день состояние пенитенциарной системы в России глубоко удручает. За ее проблемами стоят смерти многих людей, регулярно погибающих от пыток и неоказания своевременной медицинской помощи» [см.: Морозов О. Тюремное служение в РПЦ: гражданская инициатива против суррогатов. URL: <http://religionip.ru/news/oleg-morozov-tyuremnoe-sluzhenie-v-rpc-grazhdanskaya-iniciativa-protiv-surrogatov> (дата обращения: 18.08.2014)]. «Если в 1992 г. во всех камерах были относительно терпимые условия (60 человек вместо нормы 36), то в тех же камерах в 1993 г. сидит до 110 заключенных, где от духоты случаются сердечные припадки...»; «Спят по очереди, на полу, другой

раз без всякой подстилки, матрасов не хватает»; «Доходят сведения, что в некоторых провинциальных тюрьмах и колониях до сих пор применяются изощренные пытки» [Каледа, 74–75].

2. «Характеристичный факт: в пастырском послании к своей пастве Макария, епископа Томского (в 1895) пред началом Великого поста упоминается, что по полученным сведениям в г. Томске в 1894 г. из 36 тысяч православных жителей исповедовалось и приобщалось всего только одна треть, т. е. 12 тысяч.

То же самое и у меня — из арестантов говееет всегда одна треть» [Фудель. *Дневник. Православная община. № 4, 57*].

в чем каяться. В то же время проявляется христианское мировоззрение русского мужика, которое «таится под корою невежества и предрассудков на дне души», в отличие от интеллигента, который «хотя бы был даже православно-верующий, все-таки не обладает полным христианским мировоззрением; прогресс изломал его» [*Спиридон. Воспоминания*]. В начале XX в. интеллигенция снова пытается искать Бога в церкви, возвращаясь от Его отрицания к вере. «На воле как раз был период большой упадочности, аполитичности, распада партий, появления всевозможных группировок, богоискательства», — вспоминает одна из политзаключенных Нерчинской каторги [*Радзиловская, Орестова, 531*].

К вопросу о религиозном невежестве следует добавить, что в начале XX в. грамотных людей было совсем немного, и потому научение вере происходило путем устной передачи традиций, с помощью самой организации быта, включавшего в себя годовой круг церковных праздников, в котором обрядовая сторона имела воспитательное значение. По мере же утраты смысла христианских традиций и обрядов сами по себе они уже не являлись детоводителем ко Христу. В условиях оскудения церковного учительства прояснить вопросы веры возможно было бы с помощью чтения Писания и духовной литературы. Но это средство было доступно лишь небольшому проценту населения страны, так как большинство из них было неграмотным³.

Скажем кратко об условиях служения тюремного священника в начале XX века. В 1816 г. было учреждено «Попечительское общество», одной из главных целей которого было нравственное исправление содержащихся преступников, «наставление их в правилах христианского благочестия и доброй нравственности»⁴. Государство обязывало церковь к служению в тюрьмах и при этом регламентировало ее деятельность. Это было обусловлено характером церковно-государственных отношений. С одной стороны, для верующих постановления Общества имели рекомендательный характер, с другой стороны, обязательный.

Взгляды государства и церкви на задачи тюремного священника отличаются. Государственная пенитенциарная система заставляет преступника страдать морально и телесно, полагая это справедли-

3. Отправной точкой уровня грамотности по всей стране на начало века принимаются данные на 1897 год, признанные отечественными и зарубежными учеными: всего — 21,1 %, в том числе 29,3 % мужчин и 13,1 % женщин (см.: М. П. Кашин.

Грамотность // Большая Советская Энциклопедия. 3-е изд. М.: Сов. энциклопедия, 1972. Т. 7).

4. Дело об учреждении Комитета Общества попечительного о тюрьмах. РГИА. 1819. Ф. 1287. Оп. 11. Д. 1858. Цит. по : [Ходыкин].

вым и полезным как для исправления наказуемого, так и для профилактики преступности в обществе. Религия государству нужна лишь как средство для нравственного исправления преступника и контроля над ним. Отец Спиридон называет это «изолгавшейся человеческой справедливостью». Нравственность преступника волнует государственную власть лишь с точки зрения его способности мирно и надежно уживаться с согражданами. А религиозность рассматривается как дополнительный рычаг для управления народом.

Таким образом мы видим, что с точки зрения государства задача священника — способствовать нравственному перевоспитанию преступника. Дополнительной задачей священника был контроль за политической благонадежностью граждан. Это показывает, что религиозность была лишь средством для осуществления государственной цели, и духовное возрождение осужденных для государства не имело ценности само по себе.

Участие священника в решении таких государственных задач порождает определенные проблемы: если заниматься ими по одной лишь обязанности, то возникает опасность формализации дела. Это и происходило в ситуации потери многими служителями духа и смысла христианской миссии. А формализация миссии порождает эффект прямо противоположный ее настоящей цели: вместо сеяния веры и прославления Бога происходит угашение веры и поругание славы Божьей.

Не только в тюрьме, но и в любой области жизни при забвении церковью своей главной цели она становилась служанкой государства. Архим. Спиридон с болью писал о том, что в церкви объединились

Христос и кесарь, Евангелие и война и смертная казнь, и виселица, и расстрелы, и гильотины, и электрические стулья; аскетизм и полнейший разнузданный материализм, святость и уличная торговля святынею, молитва и театральная церковная пышность; приношения бескровной жертвы и мракобесие иступленных в неистовом крике диаконов; проповедь слова Божьего и поповские интриги, ханжество и ложная, коварная дипломатия... [Спиридон. Воспоминания].

Во взглядах и деятельности архим. Спиридона выделим следующие важные положения.

- Отец Спиридон видит, что «*каторжанин* — это искалеченный, истрадавший, измученный человек, лишенный всех прав и состояний, всеми презираемый, всеми отвергнутый десятками

лет... три адских чудовища: одиночество, обезличенность и ничтожество человеческой личности непрерывно жгут и терзают душу несчастного арестанта» [Спиридон. *Воспоминания*]. Большинство заключенных были людьми крещеными православными. Архим. Спиридон упоминает также и иноверцев и приводит случаи своих частных бесед с ними и случаи их обращения ко Христу. Но все же основное его свидетельство направлено к крещеным, но не воцерковленным людям. Мы бы назвали сегодня это внутренней миссией.

- Как противовес государственной «справедливости» он видит задачей тюремного священника проявление исключительной любви к арестантам ради свидетельства им о Христе и их обращения к вере. Главная цель и особенность миссионерской проповеди о. Спиридона — восстановление в арестанте опыта любви и доверия к Богу и человеку. Отец Спиридон считает, что

дело пастырей — не одни молебны и панихиды служить, а словом и делом руководить и наставлять на все Христово свою паству... Быть тюремным священником — это значит быть одновременно и молитвенным совершителем таинств, и духовным психиатром, опытным и талантливым педагогом и сведущим религиозным апологетом христианства, и весьма чутким и отзывчивым и нелицемерным отцом [Спиридон. *Воспоминания*].

Кроме того, должна быть забота церкви об облегчении страданий арестантов в тюрьмах: ограждение от несправедливости тюремного начальства, забота об их правах, возможности восстановления в нормальной жизни после освобождения. Для этого необходимо моральное воздействие церкви на государственную власть. Однако, заявляет о. Спиридон, церковь не делает для заключенных ровным счетом ничего.

- В своих размышлениях о том, как помочь арестантам, о. Спиридон переносится мыслью за пределы тюрьмы и понимает, что нужно убить саму причину зла, которое делает человека арестантом. Причины зла, по его мнению, коренятся в следующем: в пьянстве, характерном для России, в недостаточном церковном влиянии на устройство общественной жизни, в нехристианской жизни православного духовенства⁵, в дурных наклонно-

5. «Что же касается вообще всего нашего русского духовенства, то... В нем отсутствует самоуглубленная постоянная искренность по отношению Христа, оно в своих религиозных отношениях

к Богу всегда без внутреннего самоанализа, казенно и индифферентно. В нем нет нравственной внутренне-творческой, преобразующей его самого молитвы. <...> Все Христово обмирщено, дух

стях русского характера⁶, в антихристианском государственном строе.

- Формы миссии о. Спиридона были традиционными: проповедь с амвона храма, духовно-нравственные беседы, личные беседы. Все это было обычными пастырскими обязанностями, было предписано церковными канонами и, кроме того, правилами «Попечительского общества» для тюремных священников. Но у него получалось эти вещи как бы доставать из-под спуда и оживлять.

- В размышлениях о миссии о. Спиридон упоминает о своем «методe подхода к душе». Он заключается, во-первых, в единстве слова и жизни, во-вторых, содержит четыре характеристики апостольского и пророческого слова: обличение, доказательство, увещание и «божественную силу».

Каким образом проповедник намерен стяжать божественную силу?

Подход христианский к душе человеческой, — пишет он, — это деятельная бескорыстная любовь! <...> Как только я сблизился с арестантами, так сразу понял, что для этого элемента с моей стороны должна быть исключительная любовь к ним. <...> Каторжанин слишком обижен судьбой, слишком озлоблен на все и на всех, и чтобы его вызвать из этого состояния, необходимо нужно священнику стать и стать твердо, обеими ногами, на почву деятельной любви к ним [*Спиридон. Воспоминания*].

Для того чтобы иметь в себе эту любовь, миссионеру нужно:

- Быть очень простым, бесхитростным в своих отношениях с людьми и кристально искренним, не допускать в себе лицемерия, лжи, хитрости и высокомерия.

- Иметь живое сострадательное участие в горе, в несчастье других. «Это горе, это несчастье других нужно делить с людьми и переживать их вместе с тем, кто их имеет в себе самом» [*Спиридон. Воспоминания*].

- Никогда не позволять при людях обнаруживать те или другие свои слабости. «Обнаружение слабостей своих равносильно тому, если бы самому броситься прямо лицом в грязь», — писал о. Спиридон [*Спиридон. Воспоминания*].

Господа в Церкви заменяется духом мира сего, это самое величайшее горе вообще для христианства. То же самое и в католической, и в лютеранской, и в др. церквях» [*Архим. Спиридон. Воспоминания*].

6. «Ибо русская душа и воровата, и сексуальна, и восприимчива ко всему злему, несмотря на ее природную доброту, простоту и искренность» [*Архим. Спиридон. Воспоминания*].

- Иметь евангельский аскетизм, непрестанную молитву, пост в духовном смысле этого слова, слезы покаяния, добровольное рабство ради Христа, кротость, смирение, покорность воле Божьей, полное послушание Христовой истине. Все это вместе взятое и являет божественную силу, которая пронизывает проповедника и покоряет душу его слушателя. В этом, как мы видим, проявляется стремление о. Спиридона нести апостольское преемство в своей тюремной деятельности.

Именно на этой деятельной любви основывалась миссия о. Спиридона. Его проповеди и беседы проникнуты соболезнованием и утешением, а также верой в человека, которой он учился у Христа. Отец Спиридон сам был человеком горячей веры и молитвы, духовно одаренным с детства. Поэтому через встречу с ним для арестантов стала возможной и встреча со Христом.

Мы видим в миссии о. Спиридона определенную *последовательность*. Первый, самый большой блок его проповедей — покаянные. Он повторяет их год за годом, понимая, что разворот ко Христу в арестантах происходит медленно. Опять же для обращения служат и духовно-нравственные беседы с ответами на вопросы заключенных. Они предназначались для грамотных думающих людей и помогали разрешить их сомнения. Следующей ступенью были проповеди, призывающие к самостоятельным шагам в духовной жизни: чтению Писания, молитве, размышлению о Христе.

О содержании слова о. Спиридона: следует отметить, что слово его всегда исключительно *христоцентрично*. В каждой его проповеди и беседе Христос занимает центральное место. Он говорит о Нем как присутствующем здесь и сейчас и имеющем прямое отношение к жизни каждого арестанта. Именно Христос является центром Вселенной, ее светом, животворящей творческой силой, единственным путем жизни.

Многочисленные размышления о творческой природе Христа, которой Он наделяет и человека, перекликаются некоторым образом с мыслью современника о. Спиридона Николая Бердяева о религиозном смысле творчества⁷. Правда, в то время его книга

7. «[Вопрос о религиозном смысле творчества до сих пор еще никогда не был поставлен, такой вопрос не возникал даже в сознании. Это — вопрос нашей эпохи, наш вопрос, вопрос конечный, к которому приводит кризис всей культуры.] Прегние

эпохи знали лишь вопрос об оправдании наук и искусств или создании новых форм общественности, но не знали религиозного вопроса о творчестве, о раскрытии творческой тайны о человеке [в новую мировую эпоху]» [Бердяев, 142–143].

«О смысле творчества» еще не была написана. Вопрос тогда «вital в воздухе». Это в любом случае говорит, что архим. Спиридон современен своей эпохе. Возможно, так же возникла в одной из его проповедей⁸ и тема ценности личности человека для Христа.

Беседы о божественности Христа и научности христианства о. Спиридон строит на доказательствах. При этом хоть он и называет объективным рассмотрение вопроса, однако главным своим доказательством провозглашает каждый раз *опытное переживание* в себе Евангельской жизни. По мнению архимандрита, опыт жизни святых, мучеников, свидетельства Христа о Себе, Его чудеса доказывают, что Он существует как Бог. Такие аргументы нельзя назвать объективными, так как неверующий человек назовет опыт верующего несуществующим, что и происходило со многими людьми той эпохи, и логически опровергнуть его будет невозможно. Отец Спиридон это понимает и в итоге заявляет, что религиозная жизнь по отношению, например, к науке не нуждается ни в каких внешних подпорках, «ибо она сама по себе есть неисчерпаемая первопричина не только для себя самой, но и для убеждений и уверенности в самой истине науки» [*Спиридон. Воспоминания*]. Не Христос нуждается в исторических доказательствах, как историческая личность, а «сама история нуждается в исторической личности Господа как прямом источнике ее бытия, как основном центре ее существования в мире, наконец, как Альфе и Омеге самого ее содержания» [*Спиридон. Воспоминания*]. Такая попытка быть доказательным и объективным весьма характерна для рубежа XIX–XX веков. Д. Бош замечает, что богословам и гуманитариям эпохи просвещения было свойственно считать знание и науку абсолютно надежными и стараться применять их к своим дисциплинам. Они исходили из того, «что только разум в своем традиционном понимании дает возможность для выработки нормативных взглядов, хотя и признавали, что понятие разума эпохой Просвещения совершенно извращено» [*Бош, 370*]. Таким образом, мы видим, что вопрос о соотношении науки и христианства волновал умы многих людей в то время, этим объясняется многократный запрос арестантов на подобные темы.

8. Отец Спиридон пишет: «Самая ценность души или личности человеческой есть ценность не лично самой себе по отношению себя, а ценность именно ее Творца к ней, как к Своей твари. Мало того, что Он ее сотворил, мало того, что Он вложил в нее Свой образ и Свое подобие, мало того, что вложил в нее религию, т. е. познание ею Себя Самого, вло-

жил в нее нерукотворенный закон — нравственность, поставил в ней контроль, различающий добро от зла — совесть, но Он еще облек и Самого Себя в нашу человеческую природу. Он ради нашего спасения пережил Свою страшную Голгофу, крестную смерть и самую богооставленность в Себе Самом» [*Архим. Спиридон. Воспоминания*].

Итак, проповеди и беседы о. Спиридона всегда звучали в современном ему контексте. Это становилось возможным благодаря тому, что о. Спиридон имел:

- живые отношения с Богом;
- личные отношения со своими слушателями;
- активный интерес к происходящему в обществе и ответственность за происходящее.

Проповедник старается найти темы наиболее близкие для слушателя, учитывая особенности каждой тюрьмы (уголовники, политические, женщины).

Отец Спиридон упоминает об общении с *иноверцами*. Ранее, проповедуя с крестными ходами в селениях Алтая, он убедился в бесполезности и даже вреде поспешного крещения иноверцев. Он не ставил перед собой прозелитической задачи. С каждым человеком архимандрит говорил о Христе, о едином Боге, приводя его в небесное Отечество, в единую Церковь, что для человека не всегда означало православную церковь. Таким образом о. Спиридон выходил за рамки просвещенческой парадигмы миссионерства, предвосхищая зарождающуюся экуменическую эпоху. Иером. Антоний (Ламбрехтс), цитируя Льва Зандера, говорит, что о. Спиридон «посвоему был свидетелем “эпифании церкви видимой”» [*Антоний (Ламбрехтс)*, 258]. Мусульманину архимандрит говорил: «Бог всех нас, без исключения народностей и вероисповедания, любит... бесконечную любовью» [*Спиридон. Из виденного*, 59]. На вопрос старообрядца: «Что ты, батюшка, меня посещаешь, или хочешь меня в Никоновскую веру обратить?» — архим. Спиридон отвечает: «Нет, мой друг, я этого не преследую. Для меня важно то, что ты сын Божий и образ и подобие Божие» [*Спиридон. Из виденного*, 59].

К причастию или крещению он готовил людей лично, не торопил события, просил хорошенько подготовиться размышлением, чтением Евангелия, исповедоваться за всю жизнь. О нескольких случаях крещения он упоминает в книге «Из виденного и пережитого». Мы видим, что он удерживает человека от быстрого крещения, учит жить по Евангелию, укрепиться в этом хотя бы несколько месяцев. Как и древние христианские учителя, о. Спиридон заботился, чтобы человек принимал крещение сознательно.

То же и с причащением. Он предлагает готовиться, «опостоянить» в себе духовное настроение, читать Евангелие, молиться Богу. При чем архим. Спиридон считал, что женщине нужно больше времени на подготовку, так как душа ее не так глубока, как у мужчины.

Большое значение архимандрит придавал чтению Писания. В первую очередь он сам читал его ежедневно и настойчиво рекомендовал всем обратившимся ко Христу не только читать, но и заучивать Евангелие наизусть.

О плодах его миссии трудно судить в количественном отношении, так как о. Спиридон не говорит о числе уверовавших. Во многом путь арестантов был самостоятельным, поскольку о. Спиридон бывал в каждой тюрьме лишь 1–2 раза в год, останавливаясь на несколько дней. В остальное время он вел переписку с арестантами. Это можно отметить как недостаток его миссии.

Очевидны следующие результаты его тюремного служения: покаяние арестантов, их желание следовать за Христом; готовность укрепляться на духовном пути; нравственное исправление; свидетельство о Христе другим арестантам.

Сегодня мы живем в другую эпоху — иные люди, иная пенитенциарная система. Применить опыт о. Спиридона целиком в сегодняшних условиях невозможно. Но при этом надо понимать, что для своего времени деятельность архимандрита является вершиной тюремного служения.

Литература

1. *Антоний (Ламбрехтс)* = Антоний (Ламбрехтс), иером. Церковь видимая : Экклезиофания : О Льве Зандере и архимандрите Спиридоне (Кислякове) // Живое предание : Материалы международной богословской конференции, Москва, октябрь 1997 г. М. : СФМВПХШ, 1999. С. 253–258.
2. *Бердяев* = Бердяев Н. А. Смысл творчества : Опыт оправдания человека // Собр. соч. Т. 2. 3-е изд. Paris : YMCA-PRESS, 1991. 452 с.
3. *Бош* = Бош Д. Преобразования миссионерства. СПб. : Библия для всех, 1997. 637 с.
4. *Каледа* = Каледа Глеб, прот. Остановитесь на путях ваших... : Записки тюремного священника. М. : Зачатьевский монастырь, 1995. 138 с.
5. *Ложкина* = Ложкина А. Отец Спиридон Кисляков : Исповедник. Миссионер. Чудак. URL: <http://pacificum.livejournal.com/46447.html> (дата обращения: 01.01.2012).
6. *Радзиловская, Орестова* = Радзиловская Ф., Орестова Л. Мальцевская женская каторга 1907–1911 гг. // Женщины-террористки в России : Бескорыстные убийцы. Ростов-на-Дону : Феникс, 1996. С. 500–542.
7. *Скоморох* = Скоморох Олег, свящ. Пастырское служение в тюрьме в настоящее время : Курсовая работа выпускника СПбДА. 1998 г. URL: <http://klikovo.ru/db/msg/8647> (дата обращения: 01.06.2012).

8. *Спиридон. Воспоминания* = Спиридон (Кисляков), архим. Воспоминания // Неопубликованные материалы из архива свящ. Петра Зуева. Киев.
9. *Спиридон. Дневники* = Спиридон (Кисляков), архим. Дневники // Неопубликованные материалы из архива свящ. Петра Зуева. Киев.
10. *Спиридон. Из виденного* = Спиридон (Кисляков), архим. Из виденного и пережитого : Записки русского миссионера. Тула : Образ, 2004. 95 с.
11. *Стамулис* = Стамулис И. Православное богословие миссии сегодня. М. : Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003. 448 с.
12. *Фудель. Дневник* = Фудель Иосиф, свящ. Дневник священника пересыльной тюрьмы // Православная община. 1991. № 3. С. 67; № 4. С. 57.
13. *Ходыкин* = Ходыкин И. Миссионерское служение в местах лишения свободы: Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. Сергиев посад : МДА, 2001. 184 с.

M. W. Anisimova

Distinctive Aspects of Missionary Message in Writings and Life of Archimandrite Spyridon (Kislyakov) during His Prison Ministry (1901–1905)

The study focuses on Archimandrite Spyridon (Kislyakov), the widely known early XX century Russian missionary. The paper reviews the forms and methods of Archimandrite Spyridon's evangelical activities during his prison ministry (1901–1905). This period is of particular interest because Archimandrite Spyridon not only delivered sermons at prisons of the Nerchinsk forced labour camp but also wrote them down. The objective of the study is to establish distinctive features of the prison ministry in the context of the early XX century before the revolution, to review the main missionary goals and objectives of the prison ministry and to analyse the homiletic legacy resulting from Archimandrite Spyridon's prison ministry at the Nerchinsk forced labour camp.

KEYWORDS: mission, prison, prison system, Spyridon (Kislyakov), convict, sermon, missionary.

И. В. Власенко

Контрмиссия в Православной Церкви России в конце XIX — начале XX века (1887–1918)

Необходимость в контрмиссии возникла в Православной Российской церкви в XVII в. из-за активного развития раскольников и сект. Этому было несколько причин, в том числе народная религиозность и, одновременно, невежество, серьезные недостатки в жизни и деятельности духовенства. Церковь и государство боролись с раскольниками в основном с помощью административно-полицейских мер. Подобная контрмиссия была малопродуктивна и зачастую приводила лишь к появлению новых многочисленных раскольнических образований. В результате к 1905 г. различные религиозные объединения и старообрядческие согласия в России объединяли до 20 млн человек.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: контрмиссия, раскольников, секты, старообрядцы, стригольники, баптисты, репрессии.

Контрмиссия как явление возникла в Православной Российской церкви вследствие ее борьбы с раскольников и сектами. В XVII в. в городах Российской империи совершались мучения и казни староверов, «в самой Москве пылали срубы и костры, воздвигались и другие эшафоты, свирепствовали в застенках дьявольские пытки и невероятные жестокости» [Мельников, 102]. Сам термин «контрмиссия» в то время не употреблялся, он появился значительно позже — в 2000-х годах.

В пособии по миссиологии приводится следующее определение: «Контрмиссия, или “миссия против”, связана со скрытым превозношением и запугиванием. Это позиция и церковная практика, доказывающая свою правоту путем явного унижения других людей, в частности, исповедующих другую веру» [Миссиология, 383]. Авторы этого учебника также называют контрмиссию одним из главных темных двойников Церкви, произрастающих на почве отсутствия активной миссии [Миссиология].

Таким образом, можно сказать, что задача контрмиссии — показать неправильность, ложность и даже вредность для государства и личности учения и практики чуждой, по мнению церкви, религиозной организации и любой ценой добиться запрета и разгона тех объединений, которые церковь считает, как сказали бы теперь ее идеологи-фундаменталисты, «тоталитарными сектами» и «деструктивными культами» [Адаменко].

Согласно законам Российской империи конца XIX — начала XX вв. первенствующей и господствующей верой в России была вера православная, а ее верховным защитником и блюстителем являлся император [История России, 85–87].

С внешней стороны положение церкви в государстве выглядело впечатляюще: в начале XX столетия граждан православного исповедания в России числилось более 70 миллионов человек — это бо́льшая часть населения страны. Однако фактически влияние церкви на народные массы постепенно ослабевало, вера у многих становилась лишь долгом и традицией, а молитва — холодным обрядом по привычке [Антоний (Храповицкий), 611].

В конце XIX в. во многих губерниях России появились различные неправославные группы. По данным полиции, к 1905 г. секты и различные старообрядческие согласия объединяли до 20 миллионов человек. Особенно быстро распространялся баптизм. Правительство пыталось остановить его полицейскими мерами. Баптистов назвали сектой: в 1894 г. она была признана особо вредной, им запретили проводить собрания. Но, против ожидания властей, борьба с баптизмом вызвала бурный его рост и сделала проблему еще более острой.

Исторические корни

Появление контрмиссии в нашей стране можно увидеть уже в XIV в., когда в Новгороде и Пскове возникло движение стригольников — одно из самых известных, наряду с жидовствующими, еретических движений в средневековой Руси. Стригольники отвергали церковную иерархию, монашество и таинства, выражали недовольство практикой симонии. Духовенство назвало новую ересь «прямой затеей сатаны», ее участников — «злокозненными хулителями церкви», «развратителями христианской веры». В Никоновской летописи встречается запись о том, что в 1375 г. новгородцы потопили в Волхове стригольников-еретиков, в числе которых были представители духовенства. После разгрома

в Новгороде в начале XV в. стригольничество нашло себе прибежище в Пскове. Представления, разделявшиеся стригольниками, начали распространяться в конце XIV в. и в Москве. Московский митрополит Фотий в посланиях, написанных в 1416–1425 гг., предостерегал от пролития крови и убийства еретиков, говоря, что «только кровь и смерть да не будут на таковых, но инако всяко»¹, призывая при этом священников направлять еретиков в благоумие и познание истины. Однако руководители ереси были казнены, после чего движение стригольников не прекратило своего существования. В Новгороде во второй половине XV в. возникла ересь жидовствующих. Борьба с ней продолжалась около тридцати лет. Первым «открыл ересь» новгородский архиепископ Геннадий в 1487 году. В 1488 г. ему удалось созвать собор, на котором были осуждены нераскаявшиеся новгородские еретики.

Отношение российских императоров к сектам было различным. Известно, например, что в XVIII в. Екатерина II принимала меры против секты скопцов, но при этом она требовала, чтобы с ними поступали осторожно и осмотрительно для сохранения жизни и безопасности множества людей [Смолич, 197]. Мера наказания должна была соответствовать степени участия скопцов в жизни секты. Они были поделены на три категории: 1) начинщики (т. е. зачинщики), 2) люди, которые были начинщиками уговорены и уговаривали других, и 3) простаки — т. е. те, кто слепо повиновался безумству наставников. Для этих трех категорий существовали различные наказания: первых — высечь кнутом и сослать навечно; вторых — высечь батогами и сослать на тяжелые работы; третьих — отправить по своим жилищам. Император Николай I в 1826 г. запретил все собрания скопцов. При его предшественнике императоре Александре I проводилась различная политика: от веротерпимости и снисхождения к сектам (особенно к духоборцам) до тайных указов поступать с ними как с врагами человечества.

Государственная контрмиссия

Политика репрессий, преследований и притеснений является одной из причин неудач в борьбе, которая велась правительством

1. См.: Послание митрополита Фотия во Псков против стригольников. 23 сентября 1416 г. URL: <http://www.krotov.info/acts/15/1/fotiy.htm> (дата обращения: 20.07.2014).

и церковь со всевозможными разномыслиями, возникающими на религиозно-этической почве. Очевидно, что с пастырской точки зрения полицейские меры против сектантов себя не оправдали. Приведем слова миссионера XIX в. епископа Сумского Алексея (Дороднищина): «Все меры полицейские не наши меры. Святые апостолы действовали словом истины и силами Божьими. Да и обращение спасительно только то, которое произведено словом истины» [Архангелов, 9].

Однако государство продолжало действовать привычными методами. В 1892 г. был принят неофициальный «Закон о раскольниках и сектантах», а 22 марта 1903 г. на основании этого документа Святейшим Синодом и Сенатом было утверждено «Уголовное уложение», в котором ряд статей был направлен против раскольников, прежде всего старообрядцев, находившихся вне Русской православной церкви. Статья 298 этого документа гласит, что губернаторы обязаны содействовать православному духовному начальству в деле охранения прав церкви и незыблемости веры, чтобы ереси, расколы и другие, предрассудками и невежеством порождаемые заблуждения не распространялись, и чтобы для этого были употребляемы все предписанные высочайшими постановлениями меры. А статья 618 определяет, что к таким мерам относятся введение метрических книг для раскольников и запрет распространения их учений.

Приведем примеры некоторых методов контрмиссии, применявшихся в борьбе с сектами.

I. *Тюремное заключение* (отправляли в ссылку и заточали в монастыри лиц, провинившихся против церкви). Обычно преследовали три главные цели:

- 1) наказать виновного;
- 2) лишить его возможности распространять свои религиозные взгляды, т. е. в корне пресечь пропаганду идей, которые с точки зрения церкви признавались ложными, вредными и еретическими;
- 3) заставить виновного раскаяться, отказаться от своих убеждений, вернуть его в лоно Церкви.

Еще со времен Петра I применялось заключение раскольников в подземные монастырские тюрьмы. Широкой известностью пользовалась тюрьма Соловецкого монастыря. Во второй половине XVIII в. возникает новая монастырская тюрьма в центре России, в Спасо-Ефимовском монастыре г. Суздаля. Известный

публицист Александр Степанович Пругавин (1850–1920) напоминал о судьбе монастырских узников, «совершивших проступки и преступления против Церкви и религии, людей, подвергнутых заключению в монастырские тюрьмы». Он пишет о религиозных гонениях и нетерпимости как «о печальной и мрачной аномалии...» [*Архипастырский глаз*, 9].

II. Насилие

Известны случаи, когда власти попускали издевательское и нечеловеческое отношение к людям, принадлежащим к сектантам. Так, один из штундистов, Е. Н. Иванов описывает, как его пытали, чтобы заставить отречься от своей веры: родной брат приказал мужикам раздеть его, привязать за руки и ноги, после чего тело прижигали горящими папиросами. Это случилось в августе 1896 г., а в декабре попытка повторилась: его руки и бороду зажимали в железные тиски и жгли спину горячим железом [*Бонч-Бруевич*, 68].

Приведем пример, который обсуждался на III Миссионерском съезде [*Громогласов*, 86] — «Тираспольское дело»: в 1897 году в раскольническом скиту под Тирасполем двадцать пять человек добровольно обрекли себя на мученическую смерть. Событие имело большой общественный резонанс, о нем говорилось в общественных кругах и печати как о «непроглядной и беспросветной тьме тупого невежества», дикой для XIX столетия. Глава общины — Виталия (Вера Степановна Макеева) — дочь херсонского старообрядца-противоокружника была сторонницей аскетической скитской жизни, полностью отрешившейся от мира. В скиту воздержание от пищи доходило почти до голода, проводились многочисленные стояния с тысячами поклонов. Осенью 1896 г. у скитников появляются тревожные настроения из-за распространившегося слуха о грядущих гонениях на раскольников, о том, что их будут заключать в остроги и тюрьмы. Обострила события всенародная перепись, которую раскольники считали греховной, так как записи в метрике или переписные листки представлялись им «преданием во власть антихриста и наложением его всескверной печати». После первых слухов о переписи Виталия объявила своим последователям, что это и есть печать антихриста, так как оба слова — «печать» и «перепись» — начинаются с одной и той же буквы и внесение христианского имени в реестр равносильно положению этой печати и вечной гибели человека. Виталия пришла к решению принять добровольную смерть.

В ночь на 23 декабря девять человек в одежде раскольнических иноков, со свечами в руках, с молитвой, добровольно сошли в могилу. Через четыре дня, в ночь с 26 на 27 декабря, могила приняла шесть новых жертв. Из-за отказа от переписи шесть человек вместе с Виталией были арестованы и заключены в местную тюрьму. Местные судебные власти распорядились выпустить их под домашний арест. В ту же ночь четыре скитницы были заживо зарыты. Через несколько дней была замурована четвертая, последняя партия из шести человек, добровольно обрекших себя на смерть, среди них была и Виталия.

На съезде говорилось о том, что «отчуждение раскольнических масс от общего хода народной жизни, недостаток разумного понимания действительности, влияние изуверских вожakov на умонастроение» составляют главную причину того, что эти темные массы оказываются беспомощными жертвами, что вопрос о расколе трудный и щекотливый, требующий не только знания и умения, но большого такта.

III. Притеснение старообрядцев

Есть многочисленные свидетельства о притеснениях старообрядцев, в том числе в сфере образования. Пругавин описывает, например, как крестьянин-старообрядец Михей Попов начал обучать детей грамоте, и вскоре у него набралось около 20 учеников. Однако об этом узнал местный священник и настоял на том, чтобы становой пристав немедленно запретил Попову обучать детей. Иногда за лицами, уличенными в педагогических наклонностях, устанавливался полицейский надзор.

Таким образом, методология борьбы с расколом и сектами, или контрмиссия, заключалась в основном в жестких, но малопродуктивных административно-полицейских мерах. Церковного и соборного подхода к решению проблемы сектантства и раскольничества выработано не было. Впервые о сектантстве как о духовной проблеме, главным оружием в борьбе с которой является христианская любовь, заговорили только на миссионерских съездах, состоявшихся в период с 1887 по 1908 гг. На них был поднят вопрос об изменении методов борьбы с сектантами. Но при этом изучение каждой секты в отдельности для того, чтобы найти подход к людям, в качестве цели не ставилось. Кроме того, большое разнообразие сект затрудняло задачу. Церковь и государство вели борьбу против сект, как и против раскола, в непростых

условиях. Наличие большого числа сект также усложняло исследование их учений и религиозных корней, и в каждом случае миссионер нуждался в определенных специальных знаниях, которые не всегда были ему доступны.

Представление церкви о сектах долгое время было скудным. По мнению митр. Евлогия (Георгиевского), «современная организация миссионерства, особенно борьба с расплодившимися сектантством и безверием, была организована слабо, хотя у нас были миссионерские курсы при Казанской Духовной Академии, и отдельные миссионерские монастыри и школы. Большинство архиереев относились к этому важнейшему делу равнодушно. Святое дело миссии облеклось в формы бюрократические»². По мнению С. Маргаритова, исследовавшего историю сектантства, причины возникновения сект и раскола одни и те же:

- *религиозное невежество русского народа* явилось главной причиной возникновения раскола и появления и успешного распространения сектантства, так как, не имея ясных представлений о своей вере, люди не могли отличить, где правда, а где ложь, зачастую сохраняя чисто языческое мировоззрение;
- *недостатки в жизни и деятельности духовенства*, в том числе отсутствие учительства, нетрезвая жизнь, вымогательство за требы, формальное отправление богослужения;
- *религиозность народа* — сильное стремление уяснить истину в деле веры и нравственности. Зачастую это приводило к тому, что люди в поисках истины, увлекаемые подвижниками, лжеучителями и пророками новой веры, не имея представления о православии, движимые идеей спасения, уходили в секты [Маргаритов, 85–87].

Очевидной стала проблема низкого уровня просвещения в церкви. Изучение проблемы старообрядчества сделало явным тот факт, что негативное отношение старообрядцев к церкви и государству во многом было обусловлено недостатком духовного образования, примером чему служит «Тираспольское дело» [Громогласов].

Церковь и правительство вели регулярную борьбу с сектантством и всевозможными разномыслиями путем репрессий и преследований. Образование многочисленных сект свидетельствует о духовной жажде людей. «Но этот голод, эта жажда — разве могут они быть поставлены в вину? Не должны ли они быть вменены, напротив, в заслугу, даже в высокое нравственное

2. Цит. по: [Смолиц, 189–190].

достоинство нашего народа? Не должны ли мы радоваться тому, что не одебелело его нравственное чувство, не заснула религиозная мысль? — Писал известный публицист И. С. Аксаков. — <...> Не [сектантов] надо винить и судить за то, что они алчут и жаждут, а тех, которые отказывают им в питии и пище»³.

Беда в том, что Православная церковь, ведя открытую контрмиссию по отношению к старообрядцам и сектантам, использовала силовые административно-полицейские методы, и эти действия не приносили никаких плодов, а только отвращали людей от церкви и любви к Богу.

Была ли контрмиссия как средство защиты веры и церкви необходима — это отдельный вопрос, но используемые в ней средства, несомненно, были неприемлемы. Это явление возникло в первую очередь как следствие зависимости церкви от государства, в результате чего духовные вопросы, требующие пастырского подхода, решались административно-силовыми методами.

Литература

1. Адаменко = Адаменко Н. А. Миссия или контрмиссия // Миссионерское обозрение : Приложение к газете «Кифа». 2010. № 42. С. 1.
2. Антоний (Храповицкий) = Антоний (Храповицкий), архим. Из предложений 3-му Всероссийскому миссионерскому съезду Ректора Казанской Духовной Академии // Миссионерское обозрение. 1897. Т. 1. Кн. 1. С. 642–648.
3. Архангелов = Архангелов С. А. Среди раскольников и сектантов Поволжья : Историко-бытовые очерки раскола и сектантства в Нижегородском крае. СПб. : Тип. П. П. Сойкина, 1899. 176 с.
4. Архипастырский глаз = Архипастырский глаз по главнейшим вопросам веры, пререкаемым сектантами / Под ред. В. А. Прозорова. Ч. 1. СПб., 1904. 181 с. (Прилож. к журналу «Православный путеводитель»).
5. Бонч-Бруевич = Бонч-Бруевич В. Материалы к истории и изучению русского сектанства. Вып. 6 : Преследование баптистов евангелической секты. Hants. Свободное слово, 1902. 84 с.
6. Громогласов = Громогласов И. М. Третий Всероссийский Миссионерский съезд : Факты и впечатления. Вып. I : Внешняя история съезда. Сведения о современном состоянии старообрядческого раскола. Сергиев Посад : 2-я тип. А. И. Снегиревой, 1898. 86 с.

3. Цит. по: [Смолич, 189–190].

7. *История России* = История России : XX век : 1894–1939 / Ред. А. Б. Зубов. М. : АСТ; Астрель, 2009. 1023 с.
8. *Макаревский, Добромыслов* = Макаревский М. И., Добромыслов П. П. 3-й Всероссийский миссионерский противораскольнический и противосектантский съезд в г. Казани 22 июля — 6 августа 1897 г. Рязань : Тип. Братства св. Василия, 1898.
9. *Маргаритов* = Маргаритов С. Д. Происхождение сект рационалистического характера : Причины появления и распространения рационалистических сект // Он же. История русских рационалистических и мистических сект. Симферополь : Таврич. губ. тип., 1910. С. 84–87.
10. *Мельников* = Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул : Изд-во БГПУ, 1999. 556 с.
11. *Миссиология* = Миссиология : Учебное пособие. 2-е изд., испр. и доп. М. : Миссионерский отд. Моск. патриархата Русской Православной Церкви, 2010. 400 с.
12. *Смолич* = Смолич И. К. История Русской Церкви : В 8 книгах. Книга восьмая. Часть вторая : 1700–1917. М. : Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. 800 с. С. 197.

I. V. Vlasenko

Antimission in the Russian Orthodox Church in the late XIX – early XX century (1887–1918)

The dynamic evolution of schism and sectarianism in the XVII century prompted the Russian Orthodox Church to embark upon antimission. This was due to a number of reasons including indigenous religiosity coupled with ignorance and serious issues in clergy's life and ministry. The church and the government fought schism mainly by administrative and police action. This type of antimission was inefficient and generally encouraged a plethora of new schismatic groups. The outcome was that, by 1905, circa 20 million people were members of religious organisations and Old Believer unions.

KEYWORDS: antimission, schism, sects, Old Believers, Strigolniki, Baptists, repressions.

О. И. Подколзина

Особенности миссионерской проповеди В. Ф. Марцинковского детям и молодежи в начале XX века

В статье рассматривается опыт миссионерской проповеди детям и молодежи яркого самобытного проповедника первой половины XX века — Владимира Филимоновича Марцинковского (1884–1972). Кратко дается исторический, церковный контекст, на фоне которого звучала проповедь Владимира Филимоновича, выявляются причины, побуждавшие его обращаться с проповедью к подрастающему поколению. Сделана попытка выделить главные темы миссионерской проповеди и проанализировать, какими средствами Владимир Марцинковский пытался достичь ее цели — обращения юных слушателей к Христу.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: миссия, проповедь, дети, молодежь, студенческие христианские кружки.

Владимир Филимонович Марцинковский — яркий проповедник первой половины XX века, посвятивший всю свою жизнь служению словом. По воспоминаниям современников, его проповеди пользовались в России большой популярностью¹. Своим вдохновенным и живым словом он повлиял на многих людей. Один из самых впечатляющих примеров — Николай Евграфович Пестов, впоследствии известный духовный писатель, доктор химических наук, профессор, который уверовал во Христа непосредственно на лекции Владимира Марцинковского, будучи при этом членом компартии [*Жизнеописание Пестова*, 60–61].

Как проповедник Владимир Филимонович отличался большой свободой, которая проявлялась во многом, в том числе в его готовности нести слово о Христе «вовремя и не вовремя» (2 Тим 4:2) и в том, к кому он обращался с проповедью. Это были разные люди в конфессиональном (православные, протестанты,

1. См.: [Грачев, 249, 287, 295 и др.].

иудеи), национальном (русские, чехи, поляки, румыны, евреи), социальном (священство, интеллигенция, рабочие, крестьяне, солдаты, заключенные) и возрастном отношении (дети, молодежь, взрослые). Самым плодотворным было его проповедническое служение среди детей и молодежи, которое он осуществлял в России с 1906 по 1923 годы².

Исторический контекст

Начало XX века — это время, когда церковь (Российская православная церковь — далее РПЦ) не выделяла детей в отдельного адресата и не обращалась к ним с проповедью, поскольку практически все граждане России считались православными и не рассматривались как объект миссионерского воздействия [*Кравецкий*, 5]. Дети принадлежали к церкви по факту своего рождения в православной семье и крещения в детском возрасте. Кроме того, церковь переживала проповеднический кризис, даже храмовая проповедь звучала редко³. Конечно, РПЦ заботилась о христианском воспитании детей: вплоть до выхода Декрета советского правительства от 23 января 1918 г. об отделении церкви от государства и школы от церкви все учащиеся младших и средних классов в обязательном порядке изучали Закон Божий. Но практика его преподавания в то время (Евангелие на уроках не читали, учащиеся под руководством преподавателей в основном заучивали сведения из учебников) в большинстве случаев не способствовала рождению настоящей религиозности у детей, а нередко и вовсе отбивала всякий интерес к вере⁴. Так, архимандрит Сергий (Савельев) вспоминал:

Еще в реальном училище я и многие мои товарищи мучились от скуки на уроках Закона Божьего. Надо же умудриться так преподавать Закон Божий, закон Любви, что у учеников пропадало всякое желание его изучать [*Савельев*, 20].

2. В 1923 г. В. Марцинковский был выслан из России в Европу за активную проповедническую деятельность, прежде всего, среди молодежи.

3. См.: [*Голубинский*, 41].

4. Конечно, нельзя однозначно утверждать, что преподавание Закона Божьего приносило только такие результаты. Как утверждает С. П. Синельников в статье «Преподавание Закона Божьего в учебных заведениях России до 1917 года», «из-

вестны многочисленные примеры положительного отношения учащихся к Закону Божию даже среди революционно настроенной учащейся молодежи. Так, бывший воспитанник Саратовского городского Александровского ремесленного училища З. С. Петров вспоминал: «Закон Божий преподавался хорошо, а остальное гадко». URL: <http://www.bogoslov.ru/text/453126.html> (дата обращения 12.09.13).

Отметим также, что РПЦ до 1923/24 г. не имела собственных молодежных организаций⁵, видимо, церковь не видела необходимости уделять особое внимание молодежи. Мнение Н. А. Струве подтверждает это:

Церковь, связанная государственной опекой и находившаяся в параличе, не обратила внимания на молодежь, которая в начале XX века стала активно участвовать в политическом и революционном движении, а значит порывать с Церковью... [Струве, 276].

Нельзя не упомянуть о положительном опыте христианского просвещения детей и молодежи в России в конце XIX — начале XX века. Некоторые из православных деятелей предпринимали попытки воспитать детей в христианской вере и часто достигали в этом успеха. Речь идет о Сергее Александровиче Рачинском (1836–1902)⁶, Николае Николаевиче Неплюеве (1851–1908)⁷, священнике Иоанне Егорове (1851–1908)⁸. Включала ли их деятельность миссионерскую проповедь — этот вопрос требует отдельного изучения, но достоверно известно, что Н. Н. Неплюев проводил со своими воспитанниками беседы, его задачей было воспитание нового человека — «свободного сознательного христианина, с сильной волей к добру, способного творить жизнь на новых путях» [Авдасев]. Это были личные инициативы отдельных людей, а в целом с миссионерской проповедью к подрастающему поколению церковь не обращалась.

Проповеди среди детей и молодежи. Место и форма

Активное проповедническое служение Владимира Марцинковского детям и молодежи приходится на первую половину его жизни в России. Он обращался к детям с проповедью в годы работы учителем словесности в гимназии г. Гродно с 1907 г. по 1913 г. и в первые революционные годы.

5. См., например: [Алексеева].

6. В школе С. А. Рачинского обучение грамоте шло параллельно с воцерковлением. «Традиционное начертничество претворялось в осмысленную христианскую проповедь». См.: [Кравецкий, 157].

7. О трудах Н. Н. Неплюева по воцерковлению детей см.: [Игнатович].

8. В 1912 г. священник И. Ф. Егоров организовал в своем соборе беседы для детей и достиг в этом огромного успеха. Беседы в храме он проводил

вечером, дважды в неделю. Детей собиралось до 800, иногда и более. Беседы по группам чаще всего вели студенты, избранные о. Иоанном. Руководители проверяли, поняли ли дети беседу; непонятное разъясняли. Время от времени о. Иоанн совершал специально для детей литургии, за которыми пели сами дети. Следуя его примеру, такие же беседы проводил в 1916 г. священник А. И. Боярский и быстро достиг большого успеха. См.: [Шавельский, 241–242].

Владимир Филимонович проповедовал своим ученикам в классе на уроках, во внеклассное время — в кружках, которые он организовал по просьбе учащихся. Выступал перед гимназистами с лекциями христианского содержания в местном театре перед дневными спектаклями. Как вспоминал В. Марцинковский об этом периоде, он не скрывал своих религиозных убеждений и «с первых же уроков... в классных и личных беседах стал говорить учащимся о необходимости вдумчивого отношения к жизни и одухотворения ее учением Христа» [Марцинковский. *Жизненные начинания*, 13]. Также его проповедь звучала в детской воскресной школе, которую он организовал вместе с членами Студенческого Христианского Движения (далее — СХД) в г. Самаре в 1918 году.

По форме его проповедь детям представляла собой беседы на различные темы: о науке, поэзии, книгах, пьесах, религии. Вместе с учениками он читал рассказы русских писателей, «останавливаясь на их нравственных и религиозных идеях», статьи религиозных мыслителей, Евангелие, некоторые эпизоды из которого подробно разбирались и иллюстрировались пояснительными статьями и рассказами [Марцинковский. *Жизненные начинания*, 13]. Из этого видно, что Владимир Марцинковский пытался показать ученикам связь Евангелия с жизнью. Учащиеся также приходили к нему для личных бесед. Как он говорил, его квартира всегда была открыта для них. Главное — проповедник разговаривал с молодыми об интересующих их вопросах жизни, что было нехарактерно для того времени: редко когда в семье, в школе с детьми общались таким образом.

Проповедь молодежи началась с личного свидетельства в кругу знакомых студентов сразу, как он обрел веру (1904 год). Он делился опытом встречи с Христом:

Радостно было засвидетельствовать и домашним и товарищам: «Я нашел Христа, и в Нем ту нравственную силу для борьбы с грехом, которой напрасно всюду искал»⁹.

Целенаправленное проповедническое служение Владимира Филимоновича среди российской молодежи началось с 1913 г., после того как от своего духовного учителя, старшего друга, барона

9. В. Ф. Марцинковский пережил личную мистическую встречу со Христом. См.: [Марцинковский. *Записки верующего*, 12].

Павла Николаевича Николаи (1860–1919), лютеранина по вероисповеданию, он получил приглашение посвятить себя Студенческому Христианскому Движению [Марцинковский. *Записки верующего*, 12]. В. Марцинковский выступал перед студентами высших учебных заведений в разных городах России. Его проповедь звучала в актовом зале университетов, более скромных аудиториях, в тюрьмах.

Проповеди Владимира Марцинковского среди студентов носили форму публичных лекций, докладов на актуальные для аудитории темы. Количество слушателей часто достигало тысячи человек. После лекции он устраивал свободный обмен мнениями, отвечал на вопросы молодежи. Выступления проповедник заканчивал приглашением всем желающим записываться в кружки для изучения Евангелия. Также проповедь была в форме бесед в более узком кругу (он вел такие библейские кружки) и личных бесед.

Истоки проповеди

Причинами, которые побуждали Владимира Марцинковского к проповеди детям и молодежи, являлись:

1. Его личная мистическая встреча со Христом, которая произошла именно в студенческие годы (ему было 20 лет). Владимир Филимонович знал из своего опыта, что такое юношеское разочарование в вере и жизни: состояние безотрадного пессимизма от невозможности жить нравственно, творчески, как он того в глубине сердца жаждал. Встреча с Христом стала «водоразделом» его жизни, она изменила ее кардинальным образом. И это побуждало его делиться с другими, прежде всего с молодежью.

Все стало ощущаться по-новому. В груди что-то пело и рвалось навстречу людям. Христос — живой, спасающий, меня возлюбивший — стал реальностью [Марцинковский. *Записки верующего*, 12].

Он сделал способным идти, бежать, лететь на крыльях веры к светлой, возвышенной цели [Марцинковский. *Где путь?*].

2. Сострадание к детям и молодежи. Религиозный философ, профессор Михаил Михайлович Тареев (1867–1934) в работе, посвященной вопросам гомилетики, называет любовь проповедника к слушателям, сострадание к ним самым главным мотивом благовестнической деятельности [Тареев, 258]. Владимира Марцинков-

ского беспокоила проблема отчужденности родителей от детей в семье и бездушного формализма в школе. Он писал в одной из работ, что родители заботятся о физическом благополучии своих детей, но не хотят вникнуть в их личные нравственные интересы, не воспитывают в них души. Школа не учит самому важному — для чего жить и как жить¹⁰.

Он видел у детей духовные запросы, которые оставались без ответа со стороны взрослых, в том числе и церкви, и часто цитировал фразу из речи одного из юных героев пьесы Сергея Найденова «Дети Ванюшина»: «Говорить мне хочется, а никто не слушает, не с кем поговорить». Дети нигде не получали евангельских основ жизни, что в итоге часто приводило к трагическим последствиям (потере веры, апатии, ощущению бессмысленности жизни, низкому нравственному уровню, а иногда и к самоубийствам) [*История России*, 273].

3. Идея о влиянии христианина на всю окружающую его жизнь, которую Владимир Филимонович воспринял из Студенческого Христианского Кружка. Она также может быть названа среди причин, побудивших его к проповеди детям и молодежи. Согласно этой идее, профессия христианина должна быть «орудием христианского влияния» и преобразовать существующую действительность. «Окончивший... высшую школу [член СХД]... идет с Евангелием в жизнь, и, широко соприкасаясь с нею, влияет на нее» [*Марцинковский. Жизненные начинания*, 1].

4. Призвание — посвятить жизнь проповеди Евангелия среди студентов. Такое предложение Владимир Марцинковский получил в 1913 г. от П. Н. Николаи, который сам посвятил свою жизнь обращению русских студентов ко Христу.

Содержание проповеди. Главные темы

В проповедях к подрастающему поколению Владимир Марцинковский поднимал вопросы о смысле жизни, выборе пути, жажде настоящего дела, красоте, нравственных проблемах молодежи и их причинах, выработке характера, любви (подлинной и эгоистической), страдании и поисках выхода из него, христианстве и его подменах, вере и трудном пути к ней, русской интеллигенции

10. См.: [*Марцинковский. Утренники*, 5–9].

и ее проблемах (бездействии, бесплодности) и другие. Из того, о чем говорил Владимир Филимонович с детьми и молодежью, видно, что, во-первых, его проповедь связана с главными вопросами жизни человека, а во-вторых, он знал свой адресат: чем он живет, что его волнует, и говорил на актуальные для него темы. Так, например, его известная работа «Смысл жизни» родилась из вопросов молодежи и стала попыткой ответа на них. То есть он исходил из жизни человека, что характерно для миссионерской проповеди. Митр. Антоний (Блум) в своей беседе о миссионерстве говорил о таком подходе:

Не обязательно начинать с проповеди о Христе, а надо начинать с человека, который перед тобой [*Антоний. О миссионерстве*].

Главные темы, которые проходили красной нитью в проповедях В. Марцинковского к детям и молодежи:

- подлинная жизнь человека и Христос;
- христианство и его подмены.

Проповедник пытался донести до слушателей основную мысль: настоящая жизнь человеку открывается только во Христе. Эта тема связана с его личным опытом — встречи с Христом и обретения иной жизни. Она звучала и у его учителя П. Н. Николаи: «...только Христос может открыть настоящую светлую жизнь для студенчества...» [*Грачев, 38*]. Владимир Филимонович в проповедях говорил, что каждый ищет смысл жизни, свое призвание, хочет жить подлинной жизнью, творить добро.

«Где путь жизни, верный, истинный, безошибочный, ведущий в царство правды?» — это вопрос молодежи, стоящей на распутье, обуреваемой сомнениями... <...> Где мой личный путь, мое личное призвание? [*Марцинковский. Где путь?*].

Мир предлагает разные ответы на вопросы человеческого духа, разные пути жизни, но они не удовлетворяют человека:

Как могли мы принять за откровение истины... материализм, объявляющий господство плоти над духом, власть материи, рабское преклонение перед «условиями жизни»? [*Марцинковский. Где путь?*].

Слово Божие дает истинный ответ на вопрос о жизни, этот ответ — Христос.

Лишь Тот, Кто сотворил человека, знает, для чего Он создал его, в чем его назначение. <...> Путь этот — Сам Христос, живой и вечно сущий [Марцинковский. *Где путь?*].

В. Марцинковский говорил, что без Христа человек не может выполнить своего жизненного предназначения, не может жить творчески, быть по-настоящему человеческим, освободиться от власти греха, нравственной слабости. Он открывал и проповедовал детям и молодежи Христа, как Ответ на все вопросы человеческого духа, как Дверь, ведущую в подлинную жизнь, как Смысл Жизни, как Силу, чтобы жить достойно человеческого звания и призвания.

Да, мы знаем, что мы слабы и что нужно нам быть сильными. Где же найти силу? <...> ...На поставленный вопрос отвечает христианство Христа, Евангелие, Сам Христос» [Грачев, 249].

...Нет двери, кроме указанной Иисусом Христом... <...> И тот, кто встанет по слову Божию и пойдет за Ним из гроба своей замкнутости, гордого или унылого одиночества, тот... будет содействовать воскресению человечества [Марцинковский. *С Ним или против Него? 15*].

Тему о подлинном христианстве и его подменах Владимир Марцинковский затрагивал в проповедях к детям и молодежи с апологетической целью, чтобы, во-первых, показать существование ложного понимания христианства и соответствующего образа жизни, а во-вторых, дать представление о подлинном христианстве и реабилитировать образ верующего человека. Апологетика была вызвана тем строем жизни, который существовал вокруг, который не привлекал молодежь к вере, а наоборот, от нее отталкивал. Подменами христианской жизни Владимир Филимонович называл:

а) «храмовое христианство» или «бездеятельную набожность», которая ограничивается только храмом, обрядом, молитвословием, оставляя остальную часть жизни нехристианской;

б) «домашнее христианство», когда человек занимается только собой, думает лишь о своем спасении, душевном спокойствии, хотя при этом и стремится к нравственному самосовершенствованию.

Подлинное христианство, по словам В. Марцинковского, вселенское, т. е. оно распространяется на всех людей и неразрывно связано с любовью. Вера является творческим началом в жизни, побуждает на подвиг служения Богу.

История есть биография великих людей, ряд смелых, самоотверженных и вдохновенных действий в области науки, искусства, общественности.

Двигал за собой людей тот, кто сам двигался... Высшая вдохновенная сила — религиозное чувство... <...>

Подвиг, прежде всего, есть... <...> ...восхождение к добру, от себя к Богу, к людям и миру — с целью преображения мира и людей [*Грачев, 238–239*].

В миссионерской проповеди Владимир Филимонович открывал христианство как служение, это выглядело уместно, так как он проповедовал молодежи, для которой важна деятельная сторона жизни.

Образ христианина он раскрывал творчески, скажем, на примере героя романа Достоевского «Идиот» князя Мышкина. Он говорил о нем, как о «представителе вселенского христианства», и показывал качества, присущие подлинному христианину, одновременно борясь с ложными представлениями о нем.

И не думайте, что кн. [князь] Мышкин — пассивная, сентиментальная натура, любовь которого ко всем — лишь замаскированное равнодушие и дряблость воли. Нет, это воинствующая натура...

<...> Он не довольствуется безмятежной однообразной жизнью... [*Марцинковский. Утренники, 31–32*].

Мир считает людей веры безумцами, юродивыми, но именно эти люди творили жизнь. В. Марцинковский неоднократно это подчеркивал, что люди веры «остаются верующими в добро, вопреки временному господству зла» [*Марцинковский. Утренники, 32*].

Владимир Марцинковский говорил с детьми и молодежью о центральных вещах, прежде всего о Боге, дарующем через Христа настоящую жизнь. Он пытался передать то, что открылось ему во Христе через личную встречу с Ним. Такое же понимание проповеди, адресованной подрастающему поколению, мы находим у митр. Антония (Блума), который говорил, что «надо передавать детям Живого Бога — не устав, не какие-то формы, знания, а тот огонь, который Христос принес на землю...» [*Антоний. Мысли, 255*].

Метод построения проповеди

Владимир Марцинковский пытался в своей проповеди дать ответы на духовные запросы слушателей, а с другой стороны — про-

будить их к размышлению о главных вопросах жизни. Он писал, что человеку нужно помочь вспомнить то родное, что уже было в его душе, «нужны только благоприятные представления, которые подняли бы из глубины души... забытые переживания...» [Марцинковский. *С Ним или против Него?* 8]. Для этого он использовал риторические вопросы. Проповедь В. Марцинковского содержит много вопросов, он всегда начинал с них и по мере развития темы проповеди ставил вспомогательные вопросы:

Для чего жить? Стоит ли жить? <...> Кто из нас в дни юности не знал этого томления духа, этой жажды найти такую цель жизни, ради которой мы были бы готовы страдать и умереть? [Марцинковский. *Смысл*, 5].

Постановка вопросов — известный риторический прием, который применяли многие проповедники¹¹. В конце проповеди Владимир Филимонович давал ответы на поставленные в начале вопросы. Все главные вопросы жизни он призывал разрешать через Христа, через обращение к Нему и принятие Его сердцем. Это свидетельствует о христоцентричности его проповеди. Например, В. Марцинковский ставил перед молодежью вопрос: что делать русской интеллигенции, чтобы стать творческой силой страны и не оказаться бесплодными мечтателями? А в конце проповеди отвечал:

Русская интеллигенция... стяхнет свой сон, сковывающий ее богатую энергию, только тогда, когда душой постигнет чарующую красоту Христа и душой услышит властное слово Божественного Спасителя: «Встань и ходи» [Марцинковский. *Гончаров*, 13].

Проповедь Владимира Филимоновича Марцинковского всегда была логически выстроена, каждая имела его личное свидетельство о встрече с Христом и заканчивалась прямым или косвенным призывом к Нему. Этот призыв не «повисал в воздухе», он приглашал молодежь познакомиться с Христом через изучение Евангелия в библейских кружках. Одна из главных идей, которую В. Ф. Марцинковский воспринял из СХД, принадлежала П. Н. Николаи: молодежь нужно прежде всего знакомить с Евангелием, а остальное приложится. Проповедник воспринял эту идею и писал в одной из работ, что именно Евангелие приводит к Иисусу Христу,

11. См., например: [Спиридон].

к живой вере и возрождает человека к новой жизни в радости и свободе [*Марцинковский. У ног Христа, 3*].

Язык проповеди

Язык проповеди Владимира Марцинковского был доступен для молодого слушателя. Он писал, что старался говорить понятным для молодежи языком [*Марцинковский. Записки верующего, 49*]. С другой стороны, его язык был не упрощенным, не разговорным, местами возвышенным. Например:

Вырвать Божественное достоинство человека из когтей смерти, вернуть ему потерянный рай, восстановить бывшего царя природы на его престоле — такова была цель Боговоплощения, пришествия в мир Христа [*Марцинковский. Смысл, 25*].

Он много цитировал из художественной литературы — прозы, поэзии, приводил мысли древних и современных философов, чтобы проиллюстрировать свою мысль. Цитаты вплетались в речь свободно, к месту, приводилось много примеров из жизни, из литературы.

...Восторгаясь... незаурядными поступками людей великих, мы и сами ищем великого в жизни, достойного общего признания. И если не находим, то опускаем руки. «Для великого слишком мал, для малого слишком велик».

...Он по свету рыщет

И дела себе исполинского ищет.

А ведь все великое выросло из малого. «В малом будешь верен, над многим тебя поставлю» [*Грачев, 239*].

Активное цитирование художественной литературы, мыслителей, частое обращение к примерам из жизни было нетипично для православной проповеди начала XX века. Такой язык был новым и оказался востребованным всеми слушателями, не только молодежью. Эмоциональность проповеди, постоянный контакт со слушателями через вопросы характерны для протестантской миссионерской проповеди (см. например, проповеди Д. Мотта¹²). Это мы находим и у Владимира Марцинковского, что свидетельствует о влиянии на него протестантской традиции. Но его

12. См.: [*Грачев, 97–109*].

проповедь — это не слепое копирование протестантов, что видно из ее самобытного стиля.

По сравнению с количеством цитат из художественной литературы Евангелие В. Марцинковский цитировал немного. Причем евангельские цитаты он приводил короткие, они только подтверждали высказанную мысль, например:

Не имеет ли этот рассказ глубокого смысла и в отношении к человеку, который также нуждается в возрождении? «Должно вам родиться свыше», — говорит Христос [Грачев, 241].

Тон проповеди Владимира Филимоновича не был назидательным, она не содержала формул типа «вы должны». Этому принципу он научился у П. Н. Николаи, когда впервые через него услышал в Евангелии новую сторону.

До сих пор оно представлялось мне суровым идеальным учением о долге, которого я не могу выполнить. «Ты должен, ты должен»... А теперь откуда-то из глубины звучал ласковый ободряющий голос Отчий: «ты можешь...» [Марцинковский. Записки верующего, 8].

В заключение отметим, что, по свидетельству современников, выступления Владимира Марцинковского пользовались большой популярностью среди молодежи. Залы, где он выступал, часто не могли вместить всех желающих, и «студенты с неподдельным вниманием слушали его речь, боясь пропустить хоть одно слово» [Жизнеописание Пестова, 61]. О том, что его проповедь достигала сердец молодежи, говорит тот факт, что после его лекций многие записывались в кружки для изучения Евангелия [Грачев, 24].

В миссионерском служении Церкви в начале XX века В. Марцинковский был ярким, хотя и неоднозначным явлением, самобытным проповедником, выделявшимся на общем фоне, чей труд на этом поприще приносил добрые плоды. Плодотворность его служения была связана с совокупностью факторов, которые были проанализированы и изложены в работе. Но главным «фактором», который способствовал плодотворности проповеди Владимира Марцинковского детям и молодежи, была сама его личность, его живая вера, его неравнодушие и желание приобщить их к подлинным основаниям жизни — к Христу и Евангелию и через это помочь им обрести настоящую жизнь.

Литература

1. *Авдасев* = Авдасев В. Трудовое братство Н. Н. Неплюева, его история и наследие. URL: http://krotov.info/libr_min/01_a/vd/asev.htm (дата обращения: 13.09.13).
2. *Алексеева* = Алексеева И. А. Студенческое движение в России в начале XX века. URL: <http://www.mosgu.ru/nauchnaya/publications/SCIENTIFICARTICLES/2006/Alekseeva/> (дата обращения: 10.09.13).
3. *Антоний. О миссионерстве* = Антоний (Блум), митр. Сурожский. О миссионерстве // Миссионерство Церкви : Сборник статей. М. : Свято-Сергиевское братство, 2005. С. 3–16.
4. *Антоний. Мысли* = Антоний (Блум), митр. Сурожский. Мысли о религиозном воспитании детей // Он же. О встрече. СПб. : Сатисъ, 1994. С. 254–260.
5. *Голубинский* = Голубинский Е. Е. О реформе в Русской церкви // Православная община. № 5. 1991. С. 33–44.
6. *Грачев* = Грачев Ю. С. Студенческие годы : Повесть о студенческом христианском движении в России. СПб. : Библия для всех, 1997. 382 с.
7. *Жизнеописание Пестова* = От внешнего к внутреннему : Жизнеописание Н. Е. Пестова / Сост. еп. Сергей (Соколов). Новосибирск : Православная гимназия во имя Преп. Сергия Радонежского, 1997. 160 с.
8. *Игнатович* = Игнатович Н. Д. Христианское воспитание в школах Н. Н. Неплюева в конце XIX — начале XX века // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2012. Вып. 5. С. 36–65.
9. *История России* = История России : XX век : 1894–1939 / Под ред. А. Б. Зубова. М. : Астрель : АСТ, 2009. 1024 с.
10. *Кравецкий* = Кравецкий А. Церковная миссия в эпоху перемен (между проповедью и диалогом). М. : Круглый стол по религиозному образованию и диаконии, 2012. 711 с.
11. *Марцинковский. Где путь?* = Марцинковский В. Ф. Где путь? URL: <http://www.lio.ru/archive/vera/93/06/article06.html> (дата обращения: 05.09.13).
12. *Марцинковский. Гончаров* = Марцинковский И. А. Гончаров и русская интеллигенция : 1812–1912 : [Речь прочит. на годичном акте Гроднен. муж. гимназии 30 сент. 1912 г.]. [Гродно, 1912]. 14 с.
13. *Марцинковский. Жизненные начинания* = Марцинковский В. Ф. Жизненные начинания : Деятельность старых членов русских христианских студенческих организаций. СПб. : Новая Типо-Лит. А. М. Лассманъ, 1914. 30 с.
14. *Марцинковский. Записки верующего* = Марцинковский В. Ф. Записки верующего. Новосибирск : Посох, 1994. 271 с.

15. *Марцинковский. Смысл* = Марцинковский В. Ф. Смысл жизни. Новосибирск : Посох, 1996. 270 с.
16. *Марцинковский. С Ним или против Него?* = Марцинковский В. Ф. С Ним или против Него? : По драме «Царь Иудейский». М. : Изд. Моск. христ. студ. кружка, 1916. 16 с.
17. *Марцинковский. У ног Христа* = Марцинковский В. Ф. У ног Христа : О чтении Евангелия : [Предисловие] // Евангелие от Иоанна с предисловием профессора В. Ф. Марцинковского. М., 1994. С. 2–8.
18. *Марцинковский. Утренники* = Марцинковский В. Ф. Утренники : Театральные рефераты о пьесах: «Дети Ванюшина», «Анна Каренина», «Идиот» и «Quo Vadis». Изд. 2-е. СПб. : СПб. христ. студ. кружок, 1914. 61 с.
19. *Савельев* = Сергей (Савельев), архим. «Далекий путь»: История одной христианской общины. М. : Даниловский благовестник, 1998. С. 20.
20. *Спиридон* = Спиридон (Кисляков), архим. Воспоминания // Неопубликованные материалы из архива свящ. Петра Зуева. Киев.
21. *Струве* = Струве Н. Движение РСХД как пророческое явление в Церкви // Духовные движения в народе Божьем : История и современность : Материалы международной научно-богословской конференции : Москва, 2–4 октября 2002 г. М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2003. С. 275–282.
22. *Тареев* = Тареев М. М. Проповедь : Очерк по вопросам гомилетики // Религиозная жизнь. Т. 5. Основы христианства. М., 1910. С. 258.
23. *Шавельский* = Шавельский Г. прот. Русская Церковь перед революцией. М. : Артос-Медиа, 2005. 510 с.

O. I. Podkolzina

Distinctive Aspects of W. F. Marcinkowsky's Missionary Message Delivered to Children and Youth in Early XX Century

The article analyses the missionary message delivered to children and youth by the distinguished and idiosyncratic early XX century preacher Wladimir Filimonovich Marcinkowsky (1884–1972). The paper briefly outlines the historical and church context of Marcinkowsky's sermons and establishes the motivation for addressing his message to young people. The author attempts to identify the main subjects of his missionary message and to analyse the tools Marcinkowsky used in order to achieve his main objective, i.e. directing his young listeners towards Christ.

KEYWORDS: mission, homily, children, youth, students' Christian groups.

М. В. Лавренова

Миссионерская деятельность приходов Тверского благочиния Тверской епархии в 1991–2011 годы в свете решений Поместного Собора Российской Православной Церкви 1917–1918 годов

В статье на материале годовых епархиальных отчетов рассматривается миссионерская деятельность приходов Тверского благочиния. Эта деятельность оценивается исходя из критериев, установленных Поместным Собором 1917–1918 гг. При этом становится видно несоответствие современного состояния миссии в Тверском благочинии этим критериям. Речь идет о периоде с 1991 по 2011 гг., с тех пор общая ситуация несколько изменилась.

ключевые слова: миссия, приход, Поместный Собор 1917–1918 гг., анти-сектантская деятельность, Тверская епархия.

В материалах Поместного Собора 1917–1918 гг. можно выделить несколько основных критериев приходской миссии или, по терминологии современной миссионерской концепции РПЦ, миссионерского прихода.

Во-первых, Собор определил приход как центр служения словом, чему был посвящен документ «Определение о церковном проповедничестве». В нем было сказано, что проповедь должна раздаваться как можно чаще, как за богослужением, так и во внебогослужбное время, а для достижения общепонятности проповеди должны употребляться местные языки и наречия [*Собрание постановлений. Вып. 2, 9–10*]. Собор призвал к усиленным проповедническим трудам не только священников, дьяконов и псаломщиков, но и способных к проповедничеству благочестивых мирян, «кои посвящаются в стихарь и именуются благовестниками» [*Собрание постановлений. Вып. 2, 10*]. Благодаря таким качествам, как связь с жизнью, понятный язык, просвещенность про-

поведующего, проповедь может иметь и миссионерское звучание (особенно во время крещения, венчания и отпевания).

Во-вторых, приход — не только место богослужения, но и собирающий центр, устраивающий жизнь в более широком смысле. При приходе могут быть организованы курсы (певческие, общеобразовательные, профессиональные), содержаться библиотеки и просветительские дома, музеи и кружки, кооперативы, пожарные дружины и пасеки, различные профессиональные общества [*Собрание постановлений. Вып. 3, 22, 31*]. Приход должен стать центром притяжения людей. Это, конечно, миссионерская задача.

В-третьих, приход должен выходить за границы своей территории и «идти в народ». Этот выход может осуществляться через летучие библиотеки, внебогослужебную проповедь, беседы, проповеднические выезды, обход домов священниками в дни больших праздников или по приглашению [*Собрание постановлений. Вып. 3, 12*], широкое празднование церковных праздников, другие возможности, которые нужно находить самим христианам.

В-четвертых, миссионерская деятельность прихода выделена в специальное направление. Миссия является целенаправленным и осознанным усилием. Она не сливается с просвещением и благотворительностью, но может осуществляться и через них. Для этого Собор предлагает учреждать миссионерские кружки, курсы, школы, пункты, братства, деятельность которых должна наполнить эту область жизни церкви конкретным содержанием и действием [*Собрание постановлений. Вып. 3, 26; Вып. 1, 22*].

Таким образом Поместный Собор учреждает приходскую миссию, совершаемую совместно клиром и мирянами при содействии миссионеров, которыми руководит местный архиерей, и именно на нее ориентирована жизнь прихода. В таком целостном подходе, представляющем миссию как всеобъемлющее дело прихода, заключалась абсолютная новизна Собора в этом вопросе.

Если рассматривать деятельность приходов Тверского благочиния в свете решений Собора, то о них, как об участниках миссии, можно сказать следующее.

Во-первых, проповеди на приходах звучат не часто. Проповедь после Писания можно услышать в единичных храмах города, она не имеет устойчивой традиции и связана с дерзновением отдельных священников. Есть храмы, где проповеди нет даже в конце службы. Возможность свидетельства о Боге и Церкви в открытой миссионерской ситуации во время крещения, венчания, отпе-

вания используется очень редко. Стилизованный под церковнославянский язык проповеди отличается от современного языка, используемого в обществе, что увеличивает дистанцию между собравшимися в церкви людьми и проповедником. Таким образом, на приходах остается не услышанным призыв Собора к усиленным проповедническим трудам.

Во-вторых, лишь четыре храма в Тверском благочинии можно назвать центрами привлечения людей в орбиту прихода за счет развернутой сети разнообразных приходских учреждений. В их числе кафедральный Собор Вознесения Господня, храм Воскресения Христова, храм в честь блаженной Ксении Петербургской и Никольский храм. При трех из этих активных приходов действуют сообщества мирян. Полагаем, что в считающемся миссионерским приходом храме Воскресения Христова образоваться подобному сообществу духовно не дала длительная погруженность в антисектантскую тему бывшего настоятеля и председателя миссионерского отдела о. Александра Шабанова.

Видимо, способность поддерживать разнообразную, устойчивую, сопоставимую с возможностями кафедрального Вознесенского Собора деятельность отдаленного от центра прихода Ксении Петербургской связана с изначальным существованием при нем молодежного клуба «Сеятель» как живой церковной среды. Таким образом, миссионерская задача по активному привлечению горожан в орбиту прихода поставлена лишь в четырех приходах благочиния из двадцати девяти существующих на сегодняшний день храмов.

В-третьих, осознанную готовность и, что не менее важно, способность выходить за свои пределы ради проповеди и свидетельства проявили немногие приходы в лице своих настоятелей и священников. Вот несколько примеров понимания такого подхода к миссии.

Миссионерской деятельностью должны заниматься не только в храмах, но и во вне. Должна звучать проповедь о том, что такое Любовь, что такое христианство. Нужно выходить на те сообщества, которые не закрыты, на тех, кто желает услышать в обществе о вере, надежде и любви.

*Настоятель храма Пресвятой Богородицы, что в Рыбаках,
священник Петр Дубяго*

Главное в миссии — хотеть и уметь выйти за пределы храма. В этом самая большая проблема, и она связана с советским наследием — со страхом

перед обществом, со страхом выйти за свои пределы; плюс — нет опыта, так как в основном у священников заочное образование, то есть книжное. Вот, например, сейчас зовут в две школы к детям, и никто не идет: боятся детей.

*Священник храма Покрова Пресвятой Богородицы
Роман Манилов*

Главное для нас — наши богословские курсы. Они специально вынесены нами за территорию храма, на светское поле — в библиотеку микрорайона. Проходят по семинарским учебникам.

*Священник храма Казанской Божьей Матери
Дмитрий Курдюков*

На праздники — Масленица, Рождество, Пасха — выходим в народ, участвуем в гуляниях: и в футбол поиграть, и канат перетягивать, и блинами угостить... Хочется, чтобы в нас видели нормальных современных людей, что церковь — не гетто, что и Богу молиться можем, и повеселиться.

*Священник храма святителя Арсения Тверского
Сергий Северюгов*

Существует промежуточная позиция (ее выражает бывший заместитель председателя миссионерского отдела — священник храма Белая Троица Георгий Белодуров), когда есть понимание того, что «миссионерская работа — это прежде всего работа во вне», но при этом: «я не иду сам; я считаю, что если нужно, Бог Сам пошлет мне людей. Я иду, если меня позовут».

Та или иная просветительская или благотворительная работа вне храма есть во всех приходах: в школах, роддомах, больницах, военных учреждениях. Однако, судя по тому, как ее характеризуют сами участники, и по количеству задействованных в ней священников и прихожан, эту работу трудно назвать «выходом в народ». Это, скорее, точки соприкосновения.

По-прежнему бытует взгляд на храм как на миссионерское свидетельство само по себе. Например:

Восстановление храма — вот миссионерская деятельность. Люди видят, что что-то делается, и тянутся. Мощей у нас много, вот они миссионерством и занимаются — собирают народ. Я служу и служу, и мне некогда думать: миссионерство это или нет.

*Благочинный второго округа Тверского благочиния,
иеромонах Амфилохий*

Основная миссионерская работа в постсоветский период перенесена в храм. Главный наш миссионер — Богородица. У нас — богородичный храм. Богородица молится о его восстановлении, и через это восстановление и происходит миссия. Люди видят восстановление храма как дома Божьего — благолепного, красивого — и очищаются в душе.

*Настоятель храма Всех скорбящих Радости,
священник Леонид Водолазский*

Есть и крайняя позиция в отношении миссионерской деятельности в наше время:

Я уверен, что ходить и дергать за рукав людей не нужно. Это натужная, искусственная деятельность. Ну, можно заинтересовать человека чем-то, но если у него сердце не горит, если его сердце еще не готово к этому, то он послушает... и уйдет. Я не люблю миссионеров. Для меня миссия ассоциируется с сектантством.

*Благочинный первого округа Тверского благочиния,
настоятель храма Покрова Пресвятой Богородицы,
священник Павел Сорочинский*

Приход потенциально может выходить воню и находить соответствующие возможности. Для этого нужно, чтобы было кому выходить, и понимание, зачем и ради чего это делать.

В-четвертых, при приходах в благочинии нет миссионерских учреждений — кружков, курсов, школ, советов, благовестнических братств, которые нужны для собирания, подготовки миссионерских кадров и осуществления миссионерской деятельности. В то же время Поместный Собор принял решения об их повсеместном учреждении, о них говорилось в Итоговом документе IV (IX) Всецерковного съезда епархиальных миссионеров Русской Православной Церкви [Куликова. Съезд, 4]. На приходах отсутствуют миссионерские точки, это обедняет их. А ведь, если исходить из интересов миссии Церкви, они должны быть максимально приспособлены к миссионерским потребностям.

Отсутствие специальных миссионерских точек на уровне приходов стало основной причиной очень скромных миссионерских результатов их многолетней деятельности, несмотря на имеющиеся у приходов возможности. Из года в год в епархиальных отчетах фигурирует один и тот же процент людей, посещающих в праздники православные храмы города и причащающихся Святых Тайн. Среди причин невыявленности миссии как сознатель-

ного, целенаправленного усилия свидетельства, принципиальными видятся еще две.

Одна связана с вышеизложенным и популярным среди духовенства пониманием миссии как свидетельства, которым являются сам по себе храм, священник и абсолютно любая деятельность прихода. Вторая причина — в искаженном понимании сути и смысла антисектантской деятельности и выделении ее как основной, а нередко и единственной формы миссии.

Специальные миссионерские учреждения существуют только на уровне епархии. До 2011 г. был лишь епархиальный миссионерский отдел. В 2011 г. прошел первый миссионерский съезд, собравший священников, ответственных за миссию в Тверской епархии. Мирян не было, хотя по решениям Собора все избираемые миссионерские собрания¹ должны иметь состав половина наполовину [Куликова. *Сеятель*, 4; Гуркало, 11]. Даже братство «Во имя всех святых в земле Тверской просиявших», созданное в начале 2012 г. при епархиальном управлении, не ставит своей задачей миссию, а идет все по тому же пути благотворительности, строительства и обустройства храма.

Сегодня миссионерство понимается как движение от Бога к миру, где церковь есть орудие миссии, ибо она для этого и существует. Миссия — это самореализация церкви [Федоров, 90.]. Она проходит и через миссионерские события, дать классификацию которым довольно трудно. Среди множества мероприятий миссионерского характера выделяются те, которые определяются постоянством и многолетней традицией их проведения. К этой группе миссионерских событий собственно Тверского благочиния можно отнести только «Покровские вечера», которые проводятся исключительно по инициативе священника Покровского храма Твери Романа Манилова. Все остальные события уже епархиального уровня, но в них могут принимать участие священники и миряне благочиния.

Во-первых, это ежегодный многодневный большой Волжский крестный ход. Крестный ход всегда привлекает внимание не только церковных, но и светских властей, общественности и большого количества СМИ. По своему значению и массовому участию в нем духовенства и мирян — это самое большое событие всей епархии,

1. Речь идет о составе миссионерского собрания, который предполагал избрание его членов. Половина — священники и монашествующие, а половина — миряне.

которое имеет миссионерское значение. Вторым по значимости миссионерским событием стало празднование Дня святого Патрика — просветителя Ирландии. Был большой концерт кельтской музыки, сопровождавшийся словом бывшего председателя миссионерского отдела, священника Александра Шабанова (ежегодно проводится с 2007 года). По мнению самого о. Александра, «это, пожалуй, единственное мероприятие, рассчитанное на нецерковную молодежь, свидетельствующее о неугасимом духе древнего миссионерского служения Церкви Христовой» [Дмитриева, 5]. В-третьих, самым ранним средством миссии стали СМИ, в первую очередь еженедельная радиопередача «Спаси и сохрани» (радио-программа Тверского епархиального управления), впервые вышедшая в эфир в январе 1991 года. [Отчет 1994, 60].

Форм миссионерской деятельности, конечно, больше (особенно с 2010 г.); в значительной степени это относится к возможностям интернета (сайты миссионерского отдела, приходов, клубов; открытие блогов некоторыми священниками и т. д.). Однако и мир не стоит на месте в своем агрессивно-индифферентном, но организованном сопротивлении христианству. Задействованы все возможные формы и средства, которые работают лучше, чем на церковном поле. Можно привести пример программы вечера «Пробуждение», проводимого межрегиональным движением Сахаджа Йога. Она во всех своих элементах совпадает с программой «Пасхального вечера» в японском стиле, который проводили православные молодежные организации Твери в честь 100-летия со дня смерти св. Николая Японского в мае 2012 года: индийская музыка и танцы (японская музыка и танцы), мастер-класс по йоге (мастер-класс по оригами), урок медитации (рассказ о Николае Японском), роспись рук хной (роспись по телу — боди-арт). Таким образом, помимо освоения адекватных современным возможностям форм и средств миссионерской деятельности, помимо поиска нестандартных практических решений, прежде всего стоит вопрос об их содержании.

Итак, можно сделать следующие выводы. В Тверском благочинии пока нельзя говорить о наличии приходской миссии, учрежденной Собором 1917–1918 гг. В приходах существуют элементы миссии, имеющие потенциал развития. Основными субъектами миссии являются отдельные миссионерски настроенные священники и миряне, а также два малых неформальных православных братства (Боголюбское и Спасское), которые можно назвать благовестническими или миссионерскими [Лойди и посмотри, 8–9].

При приходах в Тверском благочинии нет специальных миссионерских учреждений: курсов, школ, советов, которые нужны для собирания, подготовки миссионерских кадров и осуществления самой миссионерской деятельности, о повсеместном учреждении которых принял решения Собор 1917–1918 гг.

Формы и средства миссионерской деятельности в Тверском благочинии можно разделить на два направления: внутреннее (на территории прихода) и внешнее (за его пределами). Преобладает внутреннее (воскресные школы, кружки, устройство праздников, принятие святынь² и др.). Выход вовне дается с трудом и связан в основном с благотворительностью и просвещением (посещение школ, больниц, участие в семинарах, конференциях). Формы и средства того и другого направления страдают смешением миссии (свидетельства), катехизации (научения) и духовного образования, а значит не достигают своих целей.

В Тверском благочинии из двадцати девяти приходов до сих пор нет ни одного, который, исходя из критериев Собора 1917–1918 гг., можно было бы назвать миссионерским. Вся миссионерская работа организована на уровне специального миссионерского отдела Тверской епархии. Считается, что храм и священник сами по себе, да и любая церковная деятельность, являются достаточной миссией. В богословии миссии есть понятие «панмиссионерства», о призраке которого в современности говорит, например, Дэвид Бош, приводя известное изречение: «Если все на свете — миссионерство, то миссионерство — ничто» [Бош, 570]. Миссионерские инфраструктура и целенаправленная деятельность в Тверском благочинии за последние двадцать лет не сложились. Та миссия, о которой говорил Собор 1917–1918 гг., до последнего времени не имела своего места и первенствующего значения (наряду с катехизацией), а была попутным эффектом общецерковной жизни в благочинии.

Таким образом, основные решения Собора по миссии остаются нереализованными. Лишь одно решение Собора в этой области оказалось выполненным и даже «перевыполненным» — активизация антисектантской деятельности. В Твери это направление приняло уродливые формы, что привело к потере ориентации в богословии и практике подлинной миссии. Эта закваска не только сформировала общую атмосферу подозрительности и недове-

2. Имеется в виду принятие тем или иным храмом или целой епархией «путешествующих» святынь — икон, мощей и т. д.

рия среди церковного народа в городе на многие годы, но и повлияла на образовательные и просветительские епархиальные программы для взрослых и даже детей.

Антисектантская «прививка» мешала все эти годы духовенству благочиния увидеть в явлении братства в целом и в наличии в городе двух малых (Боголюбского и Спасского) православных братств предложение Бога, которое Он делает всей церкви и Тверской епархии в частности. Предложение для возрождения всей церковной жизни. Это откровение о братской жизни, о братствах как системообразующем явлении в церкви, как духовном движении в народе Божьем, раскрывающем потенциал церкви, выявляющем ее соборное начало, уловил Собор 1917–1918 гг. Этот плод вхождения в Божественное Откровение об устройении жизни церкви и всех служений в ней делает Собор вершиной, достичь которую еще предстоит церковному народу наших дней.

В епархиальном отчете за 1992 г. есть знаменательная фраза правящего архиерея, повторяемая в последующих отчетах. От лица Тверской епархии владыка благодарит Бога «за честь, что с нее начал свое самостоятельное Святительское служение известный всему христианскому миру митрополит Московский Филарет (Дроздов), учитель и руководитель многих святителей» [*Отчет 1992, 2*]. Вспомним, что митрополит Филарет (Дроздов), заложивший основы переводов Священного Писания и общероссийского миссионерского общества, в середине XIX в. сокрушался о том, что идея миссионерства на Руси не нашла поддержки [*Смолич, 206*].

По горькой иронии судьбы именно в Тверской епархии в марте 1918 г. на епархиальном съезде была закрыта епархиальная миссия. Формулировка гласила: «При настоящих условиях в особой миссии, когда в каждом приходе каждый священник является миссионером, нужды нет... Поэтому съезд постановляет миссию в настоящем виде упразднить и ассигнование прекратить». Собор выразил крайнее сожаление по поводу проявленного Тверской епархией во главе с епископом незнания современных задач и неотложной необходимости усиления в данное время специальной епархиальной миссии, «особенно в такой епархии, как Тверская, где... сектантство, неверие и безбожие растет всюду и обуревает приходы. Отдел просит Священный Синод сделать зависящие от него распоряжения о немедленном восстановлении и усилении епархиальной миссии в Тверской епархии» [*Деяния, 150.*]. Вероятно, исполнение этого распоряжения Священного Синода является самым долгосрочным в истории Русской церкви, поскольку

восстановления миссии в ее апостольском значении и первенствующем месте в Тверской епархии еще не произошло.

Источники и литература

1. *Бош* = Бош Д. Преобразования миссионерства : Сдвиги и парадигмы в богословии миссионерской деятельности. СПб. : Христианское общество «Библия для всех», 1997. 640 с.
2. *Гуркало* = Гуркало В., прот. Миссия — проповедь для пробуждения веры // Верхневолжье Православное. 2011. № 2–3 (110–111). Февраль–март. С. 11.
3. *Деяния* = Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Репр. воспроизведение изд. 1918 г. М. : Новоспасский монастырь, 1999. Т. 8. 260 с.
4. *Дмитриева* = Дмитриева Н. По стопам святого Патрика // Православная Тверь. 2011. № 3 (159). Апрель. С. 5.
5. *Куликова. Съезд* = Куликова И. IV Всецерковный съезд епархиальных миссионеров РПЦ // Православная Тверь (газета Тверского благочиния, выходит 1 раз в два месяца). 2010. № 7 (156). Декабрь. С. 4.
6. *Куликова. Сеятель* = Куликова И. Вот вышел сеятель сеять // Православная Тверь. 2011. № 2 (158). Март. С. 4.
7. *Отчет 1992* = Отчет Тверской епархии за 1992 год. АО ТЕНБ. Ф. 3. Оп. 2. Ед. хр. 25. 177 л.
8. *Отчет 1994* = Отчет Тверской епархии за 1994 год. АО ТЕНБ. Ф. 3. Оп. 2. Ед. хр. 25. 218 л.
9. *Пойди и посмотри* = Пойди и посмотри : История общинно-братского движения в Твери конца XX — начала XXI вв. в свидетельствах, документах и материалах / Сост. В. И. Лавренов, В. А. Ларионов, В. Н. Рыжиков. Тверь : ИПФ ВиАрт, 2010. 204 с. Илл.
10. *Смолич* = Смолич И. К. История Русской Церкви : В 8 книгах. Книга восьмая. Часть вторая : 1700–1917. М. : Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. 800 с.
11. *Собрание постановлений* = Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Вып. 1–4. Репр. воспроизведение изд. 1918 г. М : Новоспасский монастырь, 1994–1996. 186 с.
12. *Федоров* = Федоров В., прот. Образование как миссия Церкви // «Велика жатва, а работников мало» : Миссия в Восточной Европе в православном контексте : Материалы Международной богословско-практической конференции : Москва, 31 мая — 1 июня 2007 г. М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2010. С. 89–101.

Список сокращений

АО ТЕНБ Архивный отдел Тверского епархиального управления

M. V. Lavrenova

The Impact of the Russian Orthodox Church Local Council Decisions in 1917–1918 on Missionary Activities Across Parishes in the Tver Deanery of the Tver Diocese in 1991–2011

The article analyses missionary activities of the Tver Deanery based on diocesan annual reports. The activities are evaluated according to the criteria established by the Local Council in 1917–1918. It becomes evident that the Tver Deanery's missionary activities in their current state are inconsistent with these criteria. The assessment is based on the years 1991–2011. Since then the overall situation has changed somewhat.

KEYWORDS: mission, parish, 1917–1918 Local Council, antisectarian activity, Tver Diocese.

Сведения об авторах

Анисимова Марина Владимировна
студент СФИ
animav@mail.ru

Буданова Александра Валерьевна
студент СФИ
s.budanova70@gmail.com

Власенко Игорь Викторович
студент СФИ
viv2006@list.ru

Кочетков Георгий Серафимович,
священник
магистр (канд.) богословия,
ректор и зав. кафедрой миссиоло-
гии, катехетики и гомилетики СФИ,
профессор
info@sfi.ru

Лавренова Мария Владимировна
студент СФИ
mv.lavr@yandex.ru

Мельников Андрей Николаевич
студент Смоленской православной
духовной семинарии
kympot@yandex.ru

Подколзина Ольга Ивановна
студент СФИ
olga.p.info@gmail.com

Сидоров Дмитрий Владимирович
студент СФИ
sidorov.psmb@gmail.com

Якунцев Владимир Иванович
научный сотрудник Научно-методи-
ческого центра по миссии и катехи-
зации СФИ
vy@sfi.ru

About the authors

Anisimova Marina Vladimirovna
Student at St Philaret's Institute
animav@mail.ru

Budanova Alexandra Valerievna
Student at St Philaret's Institute
s.budanova70@gmail.com

Vlasenko Igor Viktorovitch
Student at St Philaret's Institute
viv2006@list.ru

Rev. Kochetkov Georgy Seraphimovitch
Magister (PhD) of Theology
Rector and Head of Missiology,
Catechetics and Homiletics Department
at St Philaret's Institute
info@sfi.ru

Lavrenova Maria Vladimirovna
Student at St Philaret's Institute
mv.lavr@yandex.ru

Mel'nikov Andrey Nikolaevitch
Smolensk Orthodox Ecclesiastical
Seminary student
kympot@yandex.ru

Podkolzina Olga Ivanovna
Student at St Philaret's Institute
olga.p.info@gmail.com

Sidorov Dmitry Vladimirovitch
Student at St Philaret's Institute
sidorov.psmb@gmail.com

Yakuntzev Vladimir Ivanovitch
Research-fellow at Science-Methodo-
logical Centre of Mission and Catechi-
zation at St Philaret's Institute
vy@sfi.ru

СВЕТ ХРИСТОВ ПРОСВЕЩАЕТ ВСЕХ

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

Подписной индекс 40540
Объединенный каталог «Пресса России»

Выпуск 11 · Лето 2014

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

Издание подготовили
ответственный редактор

К. Мозгов

редакторы

Е. Степанова, И. Кольцова, Л.-И. Скоробогатова

корректор

М. Писаревская

макет

М. Патрушева

верстка

М. Оприщенко

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов

Подписано в печать 29.08.2014

Формат 70×100/16. Объем 8½ печ. л.

Печать офсетная. Бумага офсетная

Гарнитура ГТС Charter (ParaType, 2001)

Тираж 400 экз.

Отпечатано в типографии

издательско-полиграфической фирмы «Реноме»

192007, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 40

Тел./факс: (812) 766-05-66

<http://www.renomespb.ru>

ISSN 2078–3434

© Свято-Филаретовский
православно-христианский институт,
2014