

СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ ИНСТИТУТ

АССОЦИАЦИЯ ВЫПУСКНИКОВ И СТУДЕНТОВ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

SAINT PHILARET'S CHRISTIAN ORTHODOX INSTITUTE

STUDENT AND ALUMNI ASSOCIATION
OF SAINT PHILARET'S CHRISTIAN ORTHODOX INSTITUTE

The Light of Christ Enlightens All

THE ACADEMIC PERIODICAL
OF SAINT PHILARET'S
CHRISTIAN ORTHODOX
INSTITUTE

Since May 2007

ISSUE N19 • SUMMER 2016



Moscow • 2016

Свет Христов просвещает всех

АЛЬМАНАХ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКОГО
ИНСТИТУТА

Издается с мая 2007 года

ВЫПУСК 19 • ЛЕТО 2016



СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ
ИНСТИТУТ

Москва • 2016

УДК 264+266+322

ББК 86.372

главный редактор **свящ. Георгий Кочетков**, магистр богословия

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Ю. В. Балакшина, зам. главного редактора, д-р филол. наук
(СФИ; РГПУ им. А. И. Герцена)

Е. М. Верещагин, д-р филол. наук, проф. (Ин-т русского языка)

Г. Б. Гутнер, председатель ред. совета, д-р филос. наук
(Ин-т философии РАН; СФИ)

О. В. Евдокимова, д-р филол. наук, проф. (РГПУ им. А. И. Герцена)

Ф. Н. Козырев, д-р пед. наук (РХГА)

А. М. Копировский, канд. пед. наук (СФИ)

А. В. Костина, д-р филос. наук, д-р культурологии, проф. (МосГУ)

А. А. Красиков, д-р ист. наук, проф. (Ин-т Европы РАН)

А. Б. Мазуров, д-р ист. наук, проф. (Гос. социально-гуманитарный
университет)

А. А. Мелик-Пашаев, д-р психол. наук (Психологический институт РАО)

С. С. Неретина, д-р филос. наук, проф. (Ин-т философии РАН; СФИ)

Ж. Нива, акад. Европейской Академии (Лондон; ун-т Женевы)

Е. А. Островская, д-р социол. наук (СПбГУ)

О. С. Попова, д-р искусствоведения, проф. (ГИИ; МГУ)

П. А. Сапронов, д-р культурологии, доцент (Ин-т богословия
и философии РХГА)

К. Х. Фельми, д-р богословия, проф. (Эрлангенский ун-т)

Н. Н. Фомина, д-р пед. наук, проф., чл.-кор. РАО (ИХОиК РАО)

В. И. Шамшурин, д-р социол. наук, проф. (МГУ; СПбГУ; МГАХ)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

А. Б. Алиева, канд. социол. наук (СФИ)

Д. М. Гзгзян, канд. филол. наук (СФИ)

К. А. Мозгов (СФИ)

Л. Ю. Мусина (СФИ)

К. П. Обозный, канд. ист. наук (СФИ)

Я. Р. Пантуева, канд. филол. наук (СФИ)

М. В. Шилкина, канд. филос. наук, доцент (СФИ)

ISSN 2078–3434

© Свято-Филаретовский
православно-христианский институт,
2016 год

Содержание

Литургика

- 9 О. А. Кудряшова
Обряды на «восьмой день» по крещению и история их совершения в церковной практике
- 26 О. Е. Максимова
Литургические действия в процессе воцерковления катехуменов в III–VI веках
- 49 А. П. Патракова
Репрезентация церковного собрания в чинах елеосвящения (на примере современной практики в Русской и Румынской православных церквях)

Миссия

- 61 В. Е. Логинова
Российская духовная миссия в Китае во второй половине XIX века
- 84 Л. В. Ясонова
Актуальные вопросы православной миссии последователям религиозной организации «Свидетели Иеговы» в современной России

История церкви

- 103 М. В. Озерская
Иосифляне и последователи митрополита Кирилла (Смирнова) о соборности в церковном управлении и проблеме евхаристического единства Русской церкви
- 121 М. Б. Чиликина
Борис Талантов и братство вятских христиан как опыт церковного сопротивления «хрущевским» гонениям на РПЦ

Table of Contents

Liturgics

- 9 O. A. Kudryashova
The Rites on the Eighth Day after Baptism and their History
in Church Practice
- 26 O. E. Maximova
Liturgical Actions within the Process of Initiating Catechumens
into the Church in the III–VI Centuries
- 49 A. P. Patrakova
Representation of Church Gathering in the Anointing of the Sick
Ordinances (as Exemplified by Today’s Practice in the Russian
and Romanian Orthodox Churches)

Mission

- 61 V. E. Loginova
The Russian Spiritual Mission in China
in the Second Half of the XIX Century
- 84 L. V. Yasonova
Actual Problems of the Orthodox Mission
among Members of the Jehovah’s Witnesses Religious
Organization in Modern Russia

Church History

- 103 M. V. Ozerskaya
Josephites and Followers of Metropolitan Kirill (Smirnov)
Speaking on Sobornost in Church Administration
and on the Eucharistic unity of the Russian Church
- 121 M. B. Chilikina
Boris Talantov and the Brotherhood of Vyatka Christians
as an Experience of Church Resistance to Khrushchev’s
Persecution of the Russian Orthodox Church

ЛИТУРГИКА

О. А. Кудряшова

Обряды на «восьмой день» по крещении и история их совершения в церковной практике

Данное литургическое исследование посвящено изучению чинов, совершаемых над новокрещеным по прошествии восьми дней после крещения. В работе разбирается происхождение обрядов и порядок их совершения, структура и состав. Чины рассматриваются с точки зрения совершаемых действий и молитв как завершающий этап таинств крещения и миропомазания, как духовная ступень вхождения неопита в Церковь. Изучается их текстуальная связь с древнейшими христианскими источниками. Особое внимание уделено участию церковного собрания и самого новокрещеного в совершении чинов с учетом их актуальности сегодня.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: крещение, омовение, знаки мира, печать, пострижение, восьмой день, миропомазание.

Возникновение и эволюция обрядов на «восьмой день»

Таинства крещения и миропомазания в опыте Восточной православной церкви неразрывно связаны. Они призваны постепенно ввести новокрещеного в полноценную церковную жизнь, имеют свои этапы; чины восьмого дня литургически фиксируют завершение обрядовой стороны этих таинств.

В чины на «восьмой день» входят: развязывание пояса и снятие белых крещальных одежд с новокрещеного; окропление крещальными поясом и одеждами и омовение специальной губкой знаков мира, предполагающее три молитвы и несколько возгласов-объявлений о происходящем, а также пострижение волос неопита, сопровождающееся двумя молитвами и возгласом-объявлением.

Крещение в Византии обычно совершалось в Великую субботу, а также на Богоявление, Пятидесятницу, в Лазареву субботу [Арранц. Сочинения, 121]. На восьмой день новокрещенные приходили

в храм, чтобы омыть знаки мира. В период с VII до XV в. в Византии и с XV в. вплоть до настоящего времени в Русской церкви известны два варианта этого чина: прямое присоединение к миропомазанию и совершение его на восьмой день после крещения.

Протопр. А. Шмеман называет обряды заключительным актом крещального богослужения, означающим начало христианской жизни [Шмеман, 163]. Наименование чинов на «восьмой день» говорит о том, что рассматривать их следует в контексте предшествующих событий. Семь дней новокрещенные носили белые крещальные одежды. По данным уже III в. им не дозволялось разоблачаться, а тем более омыться в этот период [Алмазов, 431–432]. От первого причащения до обрядов восьмого дня неделя для неофитов состояла из ежедневного участия в литургии с причащением и мистагогического научения [Шмеман, 159]. На восьмой день после крещения и миропомазания они приходили в храм для совершения необходимых обрядов.

В Византии в VIII в. чин представлял собой всего одну молитву — это «Молитва для омовения» [Barber. gr. 336, 137–138]; в Евхологии Порфирия Успенского X в. это «Молитва после семи дней по крещению»¹, в евхологиях Константинопольском и «Афинском» XI–XIII вв. она называется «Молитва чтобы умывать новокрещенных в восьмой день»². Русские служебники и требники XV–XVII вв. содержат в себе следующие названия: «Последование во еже омыти крестившегося» [Требник 4], «Измовение во осьмый день» [Требник 1], «Последование омовения святого мира» [Требник-Чиновник, 91], «Последование еже измыти новопросвещенного в осьмый день» [Требник Петра Могилы]. В изданиях Московской патриархии во второй половине XX в. они названы «Молитвы измовения» [Требник 2], «Обряды на “восьмой день” (по крещении)» [Православное богослужение, 57], «Измовение в восьмой день» [Требник 3]. Из перечисленных наименований можно сделать вывод, что с течением времени чин усложняется по составу.

О том, как и когда появился этот обряд, источники умалчивают. А. И. Алмазов ссылается на Д. Бингама и приводит историческое свидетельство, где сказано, что в IV–V вв. снятые с новокрещенных на восьмой день одежды епископ полагал в ризницу, где

1. Евхологий Порфирия Успенского (РНБ. Греч. 226. X в.)

2. Евхологий Виссариона (Скрыт. Г. β. I, XI–XII вв.) или Гроттаферрата (gr. Gb1, XI–XII вв.) и «Афинский» Евхологий (Athenae gr. 662, XIII в.)

они хранились, символизируя непреложность данных ими крещальных обетов³. Блж. Августин говорит о том, что восемь дней после крещения на всех богослужениях головы неопитов накрывали покрывалом, что означало их молодость и незрелость в духовной жизни [Алмазов, 450]. Св. Кирилл Иерусалимский упоминает обычай IV и V вв., когда новокрещенные в течение восьми дней после крещения стояли на всех церковных службах с покрытыми лицами и головами, чтобы прежде своего окончательного вступления в общество верующих не отвлекаться на посторонние предметы [Алмазов, 450].

Совершение обрядов именно на восьмой день не случайно. Как пишет о. А. Шмеман, восьмой день недели в христианском богословии наполнен глубоким духовным смыслом, который выражен прежде всего в евхаристическом служении церкви [Шмеман, 160 и сл.]. Вероятно, название «обряды восьмого дня» не только фиксирует определенный для этого день их совершения, но и может содержать более глубокий смысл, связанный с восьмым днем как вневременным опытом жизни церкви. Вероятно, в этот период ключевым действием в совершении обрядов было снятие белых одежд. Житие прп. Пелагии Антиохийской († ок. 461) повествует, что на восьмой день после ее крещения, когда священнику в храме полагалось снимать с нее белые одежды, она сделала это сама [Филарет, 111–112]. Первоначальный акцент на снятии белых одежд виден в первой и наиболее древней молитве чина. Житие прмч. Анастасия Персиянина († 628) упоминает о том, что через восемь дней после его крещения пресвитер Илия снял с него возложенные при таинстве белые одежды. В кодексе Барберини присутствует молитва на омовение мира, при этом ничего не говорится о снятии крещальных одежд, следовательно, между V и VII веками произошло смещение акцента от снятия белых одежд к омовению мира.

Непосредственно перед совершением обрядов восьмого дня в богослужебной практике ранней церкви епископ возлагал руку или руки на голову новокрещеного [Шмеман, 164]. Иером. М. Арранц, сопоставляя теории исследователей о возложении рук при поставлении на служение, отмечает, что около 70 г. оно практиковалось евреями и христианами; при этом не было никакой

3. Joseph Binghamus. Origines sive antiquales ecclesiaslice. Vol. III. Ct. IV. Edit. secunda. (Цит. по: [Алмазов, 467].)

особой молитвы или формулы, так как считалось, что кандидат уже призван Духом Святым, а не людьми [Арранц. *Отцовство*, 37–38]. Значит, новокрещеный в этом действии призван к воплощению своего священнического дара, данного при крещении и миропомазании.

Итак, совершение обрядов именно на восьмой день может содержать в себе важные богословские смыслы, которые относятся к вневременному духовному опыту церкви, связанному с совершением Евхаристии. Главным в чинах IV–V вв. являлось снятие белых одежд. С V в. в чине могло присутствовать и снятие одежд, и омовение мира с молитвой. С VII в. омовение точно практиковалось. К VII в. акцент в обрядах сместился от снятия белых одежд к омовению мира.

Первое свидетельство о молитвах, относящихся к обрядам восьмого дня, находится в Евхологии Барберини, в котором зафиксирована одна молитва [Barber. *gr.* 336, 137–138]. Как происходило при этом само омовение знаков мира, неизвестно. Евхологий Порфирия Успенского (X в.) показывает, что чин омовения состоял из трех молитв. Также здесь содержатся указания на проповедь иерея при его совершении⁴. Согласно константинопольскому Евхологию Виссариона (XI в.), новокрещеным всю седмицу от крещения до обрядов восьмого дня указано мало есть, не вкушать мяса и не пить вина; не мыть руки, уста, глаза⁵.

Как совершалось омовение и какой был состав чина на Руси XII в., памятники умалчивают, фиксируя только снятие белых одежд на восьмой день [Алмазов, 416]. Отличие русских обычаев от греческих XIV в. заключалось в том, что на Руси неопита кропили омоченным в воде крещальным поясом и пеленами [Алмазов, 471]. В греческих памятниках относительно окропления есть только одна заметка: «Взяв часть венца, погружает в воду и оттирает голову со лбом, грудь и почки и говорит: “Ты крестился, просветился, освятился, очистился, о человек праведный”, — и отпускает его с миром» (или: «Иди в мире», — и отпускает его) (λαβὼν μέρος τῆς περικεφαλαίας, βάλλει εἰς τὸ ὕδωρ καὶ ἀποσπογγίζει τὸ κάρα σὺν τῷ μετώπῳ, τὸ στήθος καὶ τοὺς νεφροὺς καὶ λέγει· ἐβαπτίσθης, ἐφωτίσθης, ἡγιάσθης, ἐκαθαρίσθης, δίκαιε ἄνθρωπε, καὶ ἀπολύει αὐτὸν ἐν εἰρήνῃ (πορεύου ἐν εἰρήνῃ). Καὶ ἀπολύει αὐτόν) [Дмитриевский. *Первые*, 373]⁶. На Руси в XV в. окропление

4. См.: [Арранц. *Заметки*, 6].

5. Цит. по: [Арранц. *Сочинения*, 155].

6. Пер. с греч. мой. — О. К.

происходило на чтении Пс 22 при входе в храм. Обряд проходил в храме; вероятно там же, где находится церковное собрание на богослужениях.

А. И. Алмазов указывает на чин омовения в одном греческом евхологии XIV в., который состоял только из одной молитвы: «Избавление грехов...». Омование тут тоже имеет особенности: «И тогда, взяв часть венца, погружает в воду и отирает голову со лбом, грудь и почки, говоря: “Ты крестился, просветился, освятился, очистился, о человек праведный”» (καὶ λαβὼν μέρος ἐκ τῆς περικεφαλαίας, βάλλει εἰς τὸ ὕδωρ, καὶ αὐτοπογγίζει τὴν κάραν σὺν τῷ μετώπῳ, τὸ στήθος καὶ τοὺς νεφροὺς, λέγων· ἐβαπτίσθης, ἐφωτίσθης, ἡγιασθης, ἐκαθαρίσθης, δίκαιε ἄνθρωπε)⁷. Следовательно, в греческих памятниках этого времени окончания фраз при омовении различались. С XIV в. в русских требниках уже встречаются указания на вариант сокращения чина в случае соединения его с крещальными чинами [Алмазов, 474]⁸.

В соответствии с практикой XV в. на Руси надлежало помазывать миром и, следовательно, омыwać еще больше частей тела. По сравнению с предыдущим веком в памятниках греческой церкви изменились также слова, произносимые при омовении: «Ты крестился, просветился, освятился, иди в мире» (ἐβαπτίσθης, ἐφωτίσθης, ἡγιασθης, πορεύου ἐν εἰρήνῃ [Алмазов, 469]) (пер. с греч. мой. — О. К.). Так, исчезли слово «очистился» и обращение «о человек праведный».

С XV в. последование омовения в греческой и русской церквях зафиксировано в том виде, в котором оно существует сейчас. Согласно св. Симеону Солунскому, после крещения и причащения новокрещеный с восприемником и родными идет домой со свечами [Симеон, 74]⁹ под пение: «Елицы...». Все семь дней взрослому неопиту предписывается молиться, носить крещальные одежды, вытирать руки этими одеждами и не омываться. Относительно младенца священник говорит матери наставление после крещения, объясняющее смысл обрядов восьмого дня: чтобы она мыла семь дней его белые одежды «прилично», ежедневно причащала, принесла ребенка в храм, дабы священник омыл миропомазанные части его головы и рук; дома же, омыв остальные части тела младенца, она должна была вылить воду в непопираемое место. После омовения от священника взрослый неопит сам благого-

7. Цит. по: [Алмазов, 468]. (Пер. с греч. мой. — О. К.)

8. Эта же заметка есть во всех русских требниках с 1639 г.

9. Еще см.: [Дмитриевский, 305].

вейно омывает остальные части тела, и никто не должен эту воду попить ногами [*Симеон*, 75]¹⁰. Только в этом памятнике есть указания о совершении омовения самим крещеным.

В некоторых греческих памятниках XVI в. все последование состоит из первой молитвы, а слова при омовении мы находим следующие: «Ты крестился, помазался, омылся, освятился во имя Отца...» (ἐβαπτίσθης, ἐμυρώθης, ἐπέλουθης, ἡγιάσθης, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς... [*Алмазов*, 470]) (пер. с греч. мой. — О.К.). В XVII в. обряды восьмого дня русской и греческой церковью тождественны. В потребнике патр. Филарета указывается, что новокрещеный все семь дней проводит в молитве, благодарении и воздержании, не употребляя мяса и не умываясь [*Арранц*, *Чин оглашения*, 93–94].

В требнике 1855 г. говорится о внешнем оформлении обрядов при принятии неправославных христиан через миропомазание. На столе, приготовленном для их совершения, вместе с теплой водой и губкой для отирания лежит также Евангелие, крест и зажжены две свечи¹¹.

Из современных требников ушли указания о ежедневном присутствии новокрещеного на литургии и ежедневном же причащении, а также о его участии в вечернях и утренях от крещения до совершения обрядов¹².

Чин пострижения волос с X в. вошел в последование чинов восьмого дня. Св. Афанасий Великий пишет, что крестообразное пострижение волос младенца совершается, чтобы родители и восприемники помнили — они «отдают своих младенцев в послушание Богу на веки» [*Вениамин*, 336]. К XVIII в. сложились молитвы при пострижении, зафиксированные в Евхологии Барберини, не имеющие, по мнению о. Михаила Арранца, отношения к крещению [*Арранц*, *Заметки*, 68]. Смысл этих молитв сводится к усиленному испрашиванию благословения для ребенка в рамках естественного природного цикла. Можно предположить, что после крещения такое благословение утрачивает актуальность, поскольку важнейшее таинство присоединения к Церкви уже совершено. В VIII в. чин уже окончательно оформился как сложившееся последование. В какое время он совершался — до крещения, после, или в более поздний период — неизвестно. В XV в. чин пострижения в Византии и на Руси прочно соединился с чином кре-

10. Также см.: [*Алмазов*, 413].

11. См.: [*Арранц*, *Сочинения*, 207].

12. Напр., см.: [*Требник 2*; *Требник 3*].

щения, переместившись из обрядов восьмого дня. В памятниках греческой церкви XVI в. молитва на пострижение волос читается именно на восьмой день. Судя по требнику митр. Петра Могилы, чин пострижения волос снова перемещается в обряды, где он и находится по сей день. В греческом евхологии XIX в. пострижение также совершается на восьмой день после крещения. Указание на присутствие новокрещеных на Литургии и их ежедневное причащение в белых одеждах семь дней до омовения сохранялось на Руси до XVIII в. Тайноводственные беседы с VIII в. в памятниках не упоминаются.

Вышеизложенное позволяет сказать, что молитвенная составляющая обрядов возникла к VI–VII вв., с VIII в. чин усложнялся. Обряды могли совершаться отдельно или их присоединяли к миропомазанию. В чинах X в. появляется указание на проповедь; вероятно, это свидетельствует о том, что неофиту нужно объяснять происходящее, а также, что данные обряды включали в себя учительный аспект. По чину и по содержанию молитв обряды восьмого дня скорее предназначались для взрослого человека, исключая главопреклонную молитву чина пострижения. В XVIII в. в славянских памятниках встречаются указания неофитам присутствовать на всех божественных службах и причащаться все восемь дней. Крестообразное совершение омовения мира и пострижения может свидетельствовать об обрядах как печати принадлежности новокрещеного Господу. Это косвенно подтверждается тем, что при любом сокращении в чине остается первая и основная молитва, смысл которой — сохранение духовной печати нерушимой.

Обряды восьмого дня в литургической традиции церкви

К VII в. при совершении таинств крещения и миропомазания литургический акцент смещается со снятия белых одежд на омовение знаков мира, при этом в чине до сегодняшнего дня сохраняется и то и другое действие. Именно этой переменной можно объяснить тот факт, что обряды восьмого дня стали связываться более с продолжением таинства миропомазания, чем с завершением таинства крещения.

Священник, омывая или кропя новокрещеного, обращается к нему: «Ты оправдался, просветился, освятился, омылся именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего!». Затем: «Ты крестился, просветился, миропомазался, освятился, омылся,

во имя Отца...» [*Православное богослужение*, 59]. Слова «омылся именем Господа...» в первом возгласе означают омовение во имя Св. Троицы, во втором — существо происходящего омовения, которое совершается именем Господа и во имя Господа. Это связывает обряды как с крещальным чином: «Крещается... во имя Отца...» [*Православное богослужение*, 48], так и с его церковным завершением.

Для изучения обрядов как завершающего этапа таинств крещения и миропомазания мы сравнили действия, совершаемые при их исполнении и тексты произносимых молитв. В текстах современного требника в этих обрядах можно выявить четыре основных действия: снятие белых крещальных одежд, руковозложение, окропление новокрещеного, омовение знаков мира.

1. Снятие белых одежд восходит к крещальному чину, во время которого новокрещеный облачался в белые одежды. Главопреклонная молитва обрядов восьмого дня говорит об этом: «В Тебя, Христа и Бога нашего облекшийся...» [*Православное богослужение*, 58].

2. Руковозложения в чинах крещения и миропомазания нет, но в обрядах восьмого дня оно может соотноситься с древнейшим способом совершения таинства Святого Духа через руковозложение, а также обозначать практику до VIII в., когда обряды восьмого дня предварялись руковозложением от епископа. Следы этой практики можно обнаружить в словах второй молитвы.

3. Окропление возникло только в русской традиции и только в обрядах восьмого дня с XIV века.

4. Омовение знаков мира в чинах на «восьмой день» по смыслу связано с таинством миропомазания.

Следовательно, литургические действия в обрядах восьмого дня более связаны с таинством миропомазания, чем крещения.

Исследование текста первой молитвы обрядов показывает, какое значение придается печати духовной и важности ее целостности. Фрагмент молитвы перед миропомазанием также говорит о печати. Возгласы при помазании миром «Печать дара Духа Святого» прямо указывают на печать и означают получение новокрещеным дара Святого Духа. Из вышесказанного следует, что в миропомазании дается печать дара Духа Святого, а молитва обрядов восьмого дня вносит дополнительный смысл, который выражен в прошении о сохранении этой печати целостной.

Вторая молитва обрядов говорит о сохранении невредимым залога. О залоге говорится и в молитве чина крещения [*Право-*

славное богослужение, 46], а также в словах великой крещальной ектеньи. Сщмч. Ириней Лионский († II в.) размышляет о залоге Духа, что это дарованная в крещении бессмертная часть в человеке, поглощающая смертное [Энциклопедия, 422–450]. Молитва обрядов, в принципе, повторяет смысл прошения в молитве крещения о том, чтобы Господь помог соблюсти залог непорочным. В этой же молитве чина говорится о возрождении Господом новокрещеного водою и Духом. В первой молитве чинопоследования миропомазания также упоминается о таком возрождении. Таким образом, фрагмент молитвы чина миропомазания совпадает со второй молитвой обрядов.

Слова молитвы Постановлений апостольских по выходе новокрещеного из крещальной купели вторят словам второй молитвы обрядов — о том, чтобы Господь возродил его водою и Духом. Также в молитве выражена идея борьбы со злом, которая присутствует и в главопреклонной молитве обрядов восьмого дня. В первой молитве обрядов также присутствует воинская символика. Молитва на освящение елея в чине крещения содержит слова о доспехах праведности.

Большое сходство молитв обрядов можно заметить, изучая Второе послание к Коринфянам Псевдо-Климента Римского [Второе послание, 180] (II в.): «...будем подвизаться, зная, что век в борьбе... <...> ...чтобы удостоиться венца» [Второе послание, 185]¹³. О тех, которые не сохранили печати (т. е. крещения), сказано: «Червь их не умрет... будут они в позор всякой плоти *¹» [Второе послание, 185]. Есть сходство в текстах послания Псевдо-Климента и первой молитвы обрядов о сохранении печати. Также текстуальное сходство прослеживается в словах о том, что новокрещеный должен проводить свою христианскую жизнь в духовной борьбе, чтобы стать достойным венца от Господа, что почти идентично главопреклонной молитве обрядов. Это же послание повторяет текст о сохранении тела нескверным молитвы после купели из Постановлений апостольских: «...сохраните плоть в чистоте и печать без повреждения...» [Второе послание, 186]. Молитвы обрядов повторяют по смыслу молитвы Постановлений апостольских и почти дословно повторяют фрагменты текста VII главы второго послания Псевдо-Климента.

Молитва на пострижение волос в обрядах восьмого дня по содержанию является продолжением торжественного гимна ве-

*¹ Ис 66:24

13. Имеется в виду мученический венец.

личию Бога в чине крещения. В молитве омовения знаков мира Господь восхваляется за премудро и прекрасно сотворенного Им человека. При помазании елеем рук новокрещеного в чине крещения говорится: «Руки Твои сотворили его и создали его» [*Православное богослужение*, 48]. В молитве чина крещения воспевается Бог как Творец и Спаситель всего мира, в обрядах восьмого дня — как премудрый Творец человека. В главопреклонной молитве на пострижение волос в чинах восьмого дня есть обращение к Богу о благословении младенца. Это противоречит смыслу предыдущей главопреклонной молитвы, отображающей готовность новокрещеного к борьбе со злом. В чинопоследованиях крещения и миропомазания, а также в части обрядов, непосредственно посвященных омовению, никакой «младенческой» тематики в молитвах не наблюдается.

Главопреклонная молитва на пострижение впервые зафиксирована в Евхологии Барберини. Здесь она относится к ребенку, а не к младенцу. Уже с X в. в Евхологии Порфирия Успенского она становится молитвой на пострижение волос младенца, входит в обряды восьмого дня или присоединяется к чинопоследованиям крещения и миропомазания. Некоторое нарушение смысла можно отметить в указании на пострижение именно младенца в соединении с упоминанием о призвании человека к царственному служению: «Как Ты благословил царя Давида через пророка Самуила, так благослови и главу чада твоего...» [*Православное богослужение*, 60].

Исследовав евхологический материал и литургические действия чинов восьмого дня, можно обобщить, что все молитвы обрядов имеют характер продолжения таинств крещения или миропомазания. Тематика их текстов перекликается с молитвой новокрещеного сразу после крещальной купели книги Постановлений апостольских, а также с текстом VII главы второго послания Псевдо-Климента Коринфянам, что может указывать на их генетическую связь. По своему содержанию молитвы обрядов восьмого дня не связаны со смыванием знаков мира; вторая молитва обрядов указывает неопиту на его священническое достоинство, которое он воспринял через возложение рук. При этом главопреклонная молитва на пострижение волос в обрядах обращена к новокрещеному как к младенцу, что противоречит смыслу молитв на омовение, обращенных к новокрещеному как к воину Христову. Но при этом молитва содержит важные указания на принятие новокрещеным царского достоинства.

Члены церковного собрания ожидали в храме новокрещеных после купели, чтобы разделить с ними их первую литургию. В требнике 1505 г. зафиксированы следующие особенности: во время Великого входа новопросвещенный с зажженной свечой в руках шел впереди иерея, несущего приготовленные для освящения дары¹⁴. Свидетельство св. Симеона Солунского дает нам представление о том, что после первой литургии с причастием новокрещеный с восприемником идут домой со свечами; перед ними также шествуют родственники и члены церковной общины со свечами с песнопением: «Елицы...». Судя по русским памятникам XVI–XVII вв., новопросвещенный всю неделю после крещения на всех богослужениях должен был стоять с зажженной свечой [Дмитриевский, 305–306].

В церковном собрании особая роль отводилась восприемнику новокрещеного [Симеон, 306]. Он сопровождал неофита в течение всего оглашения до самой купели, находился с ним рядом во время крещения; его участие предполагалось в перспективе дальнейшей христианской жизни. На восьмой день после крещения восприемник приводит новокрещеного в храм для омовения знаков мира и совершения чинов восьмого дня. Такие свидетельства есть во всех русских памятниках с XV¹⁵ по XVII в. [Требник-Чиновник], а также в греческом памятнике XV в. [Симеон, 51], что, по видимому, свидетельствует о существовании этого обычая в более раннее время.

Об участии членов церковного собрания в совершении обрядов восьмого дня свидетельствуют слова первой молитвы: «...милостивым к нему и к нам пребывая...» [Православное богослужение, 57], а также главопреклонной молитвы: «...чтобы пребывал он борцом неодолимым для тщетно враждующих с ним и с нами, и в конце, наградив Своим нетленным венцом, всех нас победителями яви...» [Православное богослужение, 58–59].

Определенно можно сказать лишь о том, что эти молитвы упоминают по крайней мере присутствующих: иерея, совершающего обряды, восприемника и новокрещеного. Таким образом, литургические обряды на «восьмой день» завершают чинопоследования крещения и миропомазания в церковном собрании, и также служат для новокрещеного вратами в последующую новую жизнь.

14. Требник 1505 г. (См.: [Алмазов, 31]).

15. Служебник XV в. (См.: [Алмазов, 471]).

Источники содержат краткие указания на участие церковного собрания в совершении чинов над новокрещеным. При этом основная ответственность поддержки его возложена на восприемника, который приводил новокрещеного в храм и участвовал в совершении обрядов. В византийских памятниках до середины XV в. и в русских служебниках и требниках до XVII в. прослеживается особое участие неопита в богослужебной жизни церковного собрания от крещения до обрядов восьмого дня. Кроме того, молитвы обрядов, исключая молитвы чина пострижения волос, обращены к Богу не только о новокрещеном, но и о присутствующих членах церковного собрания.

Подводя итог исследованию происхождения и эволюции обрядов восьмого дня и степени участия в них церковного собрания, связи обрядов с таинствами крещения и миропомазания, опираясь на источники и свидетельства отцов церкви, а также на исследования литургистов, можно сделать следующие выводы.

Вероятно, чин восьмого дня сформировался в Византии, возможно к IV в. Как представляется, первоначальный обряд заключался в предварительном возложении рук епископом или священником на новокрещеного и снятии с него крещальных одежд на восьмой день после крещения. К VII в. акценты в совершении чина смещаются со снятия белых одежд на омовение миропомазанных частей тела новокрещеного, при этом снятие белых одежд остается частью обряда. В этот же период в Византии формируется евхологическая составляющая этих чинов. Сами обряды могли совершаться как отдельно от чинов крещения и миропомазания на восьмой день, так и присоединяться к ним.

Последование обрядов в VIII в. состояло из одной молитвы. К XIV в. добавились вторичные элементы: вторая и главопреклонная молитвы и пострижение волос. Помимо литургических действий, к XIV в. в обрядах и в Византии, и на Руси уже присутствуют молитвы, которые мы находим и в настоящее время: три молитвы, непосредственно относящиеся к обрядам восьмого дня, и две молитвы из присоединившегося к ним чина пострижения волос. Обряды всегда совершал в храме священник, при этом в XV в. новокрещеный мог омыть самостоятельно дома миропомазанные части тела, кроме головы.

Языческое по происхождению чинопоследование пострижения волос присоединяется к греческим чинам на «восьмой день» с X века. В XV в. в Византии оно появляется в чине миропомаза-

ния, а на Руси в XVI в. — вновь в обрядах на «восьмой день», где находится и сегодня. В византийских литургических рукописях, начиная с XI в., и в славянских рукописях XVI в. содержатся указания на особое время для новокрещеного. В течение семи дней после крещения до совершения обрядов восьмого дня новокрещеный должен проводить в усиленной личной молитве; ему не дозволяется умываться, снимать крещальные одежды, вкушать мясо, пить вино, также он должен воздерживаться от супружеских отношений, поскольку эта седмица связана для него с особым служением Богу. Блж. Августин и св. Кирилл Иерусалимский свидетельствуют о том, что на всех ежедневных богослужениях Светлой седмицы новокрещенные стоят с покрытыми лицами и головами, чтобы не отвлекаться. Данный обычай говорит о том, что обряды восьмого дня и предшествующий им семидневный период призваны привести новокрещеного к определенной духовной зрелости.

Обряды восьмого дня литургически завершают таинства крещения и миропомазания, что проявляется и в содержании обрядовых действий и молитв. Молитвы обрядов особенно схожи по тексту и смыслу со вторым посланием Коринфянам Псевдо-Климента Римского, а также с молитвой новокрещеного после крещальной купели, зафиксированной в VII книге Постановлений апостольских. Обряды восьмого дня можно назвать своеобразной духовной печатью, накладываемой на новокрещеного. Такой вывод может следовать из формы крестообразного омовения знаков мира и крестообразного же пострижения волос, а также из основной и иногда единственной молитвы обрядов — сохранении целостности духовной печати: как знака владычества Господа и Его защиты. Образ печати Духа очевидным образом связан с чином миропомазания. К молитвенному содержанию чинов крещения и миропомазания также восходит смысл второй молитвы обрядов: ходатайство о новокрещеном и о соблюдении им и в нем невидимым залогом Духа. Смысл главопреклонной молитвы заключается в испрашивании для новокрещеного хранения его пути как воина Христова. Чины восьмого дня как печать духовная более тяготееют к литургическому завершению таинства миропомазания. Подразумевается, что новокрещеный получил в таинстве дар Духа и теперь готов им служить Богу.

Участие церковного собрания выражалось в том, что неофита в храм для исполнения обрядов приводил восприемник, в их совершении всегда участвуют епископ или священник, восприем-

ник и новокрещеный. Тексты молитв содержат косвенные указания на присутствие церковного собрания, но могут относиться и к перечисленным членам церкви.

В X в. при совершении обрядов восьмого дня епископ должен был произнести проповедь, что, возможно, указывает на церковное собрание и является воплощением учительной функции епископа. Таким образом, в данном чине присутствовала учительная составляющая, возможно, в качестве компенсации отсутствовавшей к тому времени мистагогии.

На сегодняшний день обряды восьмого дня утратили свой смысл, поскольку в подавляющем большинстве случаев на протяжении седмицы после крещения новокрещеные не участвуют в ежедневных богослужениях и причащении, не носят белых крещальных одежд, для них не проводятся тайноводственные беседы и не звучит проповедь.

Формальность совершения исследуемых обрядов связана также с тем, что святое миро омывается практически сразу после миропомазания, так как отсутствуют все ступени вхождения новокрещеного в церковь при восьмидневном ношении на себе знаков мира. Для восстановления изначального смысла обрядов новокрещеному необходимо в течение восьми дней участвовать в евхаристическом служении и входить в таинственную жизнь церкви. В качестве компромиссного решения проблемы можно воспользоваться предложением протопр. А. Шмемана совершать крещальные литургии. Крещение может происходить, как представляется, на литургии оглашаемых во время трех антифонов; совершение чинов восьмого дня после отпуска в завершение крещальной литургии можно счесть в какой-то степени оправданным [*Schmemann, 169–170*].

В настоящее время в Русской православной церкви уделяется особое внимание катехизическому научению. В частности, об этом говорится в распоряжении святейшего патриарха Московского и всея Руси Кирилла о подготовке к Таинству Крещения от 3 апреля 2013 г. [*Распоряжение*] и документе «О религиозно-образовательном и катехизическом служении в Русской Православной Церкви» [*О служении*]. Чины восьмого дня нуждаются в актуализации, они позволяют восстановить норму церковной практики, содействуют более полноценному вхождению человека в Церковь.

Источники

1. *Второе послание* = Второе послание Псевдо-Климента Коринфянам // Писания мужей апостольских. М. : Издательский совет Русской православной церкви, 2003. 672 с.
2. *Жития* = Жития святых. Кн. 12. М. : Синодальная тип., 1908. 748 с.
3. *О служении* = О религиозно-образовательном и катехизическом служении в Русской Православной Церкви. URL: <https://pravobraz.ru/o-religiozno-obrazovatelnom-i-katexizicheskom-sluzhenii-v-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi/> (дата обращения: 11.08.2015).
4. *Православное богослужение* = Православное богослужение : В пер. с греч. и церковнослав. яз. Кн. 4 : Последование таинств крещения и миропомазания и другие чины воцерковления : С прил. церковнослав. текстов / Пер. свящ. Георгия Кочеткова, Б. А. Каячева, Н. В. Эппле. М. : СФИ, 2008. 192 с.
5. *Распоряжение* = Распоряжение Святейшего Патриарха Кирилла о подготовке к Таинству Крещения от 3 апреля 2013 г. URL: <https://pravobraz.ru/rasporyazhenie-svyatejshego-patriarxa-kirilla-o-podgotovke-k-tainstvu-kreshheniya-ot-Zaprelya-2013-g/> (дата обращения: 11.08.2015).
6. *Симеон* = Симеон Солунский, св. Разговор о священнодействиях и Таинствах церковных // Сочинения блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского. Т. II. СПб. : ВЪ Типографии Королева и Комп, 1856. С. 12–541. (Писания св. отцев и учителей церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения; т. II).
7. *Служебник* = Служебник. М., 1627. URL: <http://dlib.rsl.ru/01002385342> (дата обращения: 10.08.2015).
8. *Требник 1* = Требник. М. : Печатный двор, 1671. 300 л. URL: <http://dlib.rsl.ru/viewer/01002446004#?page=43> (дата обращения: 10.08.2015).
9. *Требник 2* = Требник. Сергиев Посад : Троице-Сергиева Лавра, 1992. 311 с.
10. *Требник 3* = Требник. М. : Изд-во Московской Патриархии, 2015. 768 с.
11. *Требник 4* = Служебник : [Рукопись] [Б. м.], 1474. 362 с. URL: <http://dlib.rsl.ru/viewer/01004698668#?page=1> (дата обращения: 10.08.2015).
12. *Требник Петра Могилы* = Требник митрополита Петра Могилы. Ч. 1. Репр. воспр. изд. 1916 г. Киев : Инф.-видавничий центр Украинской православной церкви, 1996. 872 с.
13. *Требник-Чиновник* = Потребник сиречь Молитвенник... : Требник-Чиновник Патриарха Филарета Романова. М., 1623–25 гг. [перепечатан в единоверческой типографии: М., 1877].
14. *Varber. gr. 336* = Евхологий Барберини гр. 336 / Авт. предисл., авт. прим., изд. Е. Велковской; авт. предисл., авт. прим., изд. С. Паренти;

- пер. с итал. С. В. Голованова, ред. рус. пер. М. Живова. Омск : Голованов, 2011. 512 с.
15. *Const. Ap.* = Постановления апостольские, чрез св. Климента епископа и гражданина Римского преданные : К изучению дисциплины. Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. 238 с.
 16. *Cyr. H. Catech.* = Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайноводственные. М. : Синодальная библиотека, 1991. 340 с.
 17. *Didache* = Учение двенадцати Апостолов // Писания мужей апостольских. М. : Издательский совет Русской православной церкви, 2003. 672 с.

Исследования

1. *Алмазов* = Алмазов А. И. История чинопоследований крещения и миропомазания. Казань : Тип. Имп. ун-та, 1884. 779 с.
2. *Арранц. Сочинения* = Арранц М., иером. Избранные сочинения по литургике. Т. 1 : Таинства Византийского Евхология. М. : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2003. 616 с.
3. *Арранц. Заметки* = Арранц М., иером. Исторические заметки о чинопоследованиях Таинств по рукописям Греческого Евхология. Л. : ЛДА, 1979. Т. 1. 605 с.
4. *Арранц. Отцовство* = Арранц М., иером. Отцовство по Духу и по плоти : Таинства Священства и Брака в византийской традиции. Рим : Самиздат, 2002. 200 с.
5. *Арранц. Чин оглашения* = Арранц М., иером. Чин оглашения и крещения в Древней Руси // Символ. 1998. № 19. С. 69–100.
6. *Вениамин* = Вениамин (Румовский), архиеп. Новая скрижаль или Объяснение о Церкви, о Литургии и о всех службах и утварях церковных : В 2 т. Т. 1. М. : Русский духовный центр, 1992. 255 с.
7. *Даниелу* = Даниелу Ж. Богословие иудеохристианства. URL: http://krotov.info/libr_min/05_d/dan/ielu13.htm (дата обращения: 01.08.2015).
8. *Дмитриевский* = Дмитриевский А. А. Богослужение в Русской Церкви в XVI веке. Казань : Тип. Имп. ун-та, 1884. 611 с.
9. *Дмитриевский. Первые* = Дмитриевский А. А. Богослужение в Русской Церкви за первые пять веков // Православный собеседник. Казань : Тип. Имп. Ун-та, 1883. Вып. 7–8. С. 345–374. URL: <http://www.mhzh.ru/ru/author/36/Dmitrievsky> (дата обращения: 29.07.2016).
10. *Кочетков* = Кочетков Г., священник. Таинственное введение в православную катехетику : Пастырско-богословские принципы и рекомендации совершающим крещение и миропомазание и подготовку к ним : Диссертация на степень *maitrise de theologie*. М. : МВПХШ, 1998. 241 с.

11. *Энциклопедия* = Королев А. А. Ириной, еп. Лионский (Лугдунский) // Православная энциклопедия. Т. 26. М. : ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2000. С. 422–450.
12. *Шмеман* = Шмеман А., протопр. Водю и Духом. М. : Паломник, 2004. 224 с.
13. *Филарет* = Филарет (Гумилевский), архиеп. Жития святых подвижниц Восточной церкви. Репр. воспр. изд. 1885 г. М. : Спасо-Преображенский Валаамский Ставропигиальный монастырь, 1994. 260 с.
14. *Schmemmann* = Schmemmann A. Of Water and the Spirit : a Liturgical Study of Baptism. Crestwood, New York : St. Vladimir's Seminary Press, 1974. 170 p.

O. A. Kudryashova

The Rites on the Eighth Day after Baptism and their History in Church Practice

The present liturgical study analyses the rites administered to the newly baptised on the eighth day after their baptism. The author inquires into the origin of the rites and their sequence, structure and composition. The rites are considered in terms of actions and prayers as the final phase of the sacraments of baptism and chrismation and as a spiritual stage of the neophyte's entry into the Church. Their textual correlation to the ancient Christian sources is also investigated. Taking into account the relevance of these rites today, particular attention is paid to the participation of the church gathering and of the newly baptised.

KEYWORDS: baptism, washing off the Holy Chrism, seal, tonsure, eighth day, chrismation.

О. Е. Максимова

Литургические действия в процессе воцерковления катехуменов в III–VI веках

В III–VI вв. в период от момента принятия в катехумены до завершения светлой седмицы каждое значимое чинопоследование сопровождалось литургическими действиями. Всего выявлено использование 48 различных литургических действий. Их можно объединить в четыре группы по соотношению значимости действия и сопутствующего ему литургического текста: самостоятельные, равнозначные с сопутствующими им молитвами, вспомогательные, технические. Одно и то же действие в разных поместных традициях и чинах может относиться к разным группам. Наличие таких действий в чинопоследованиях вынуждало катехумена бодрствовать и связывало на учение с телесными ассоциациями.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: литургические действия, жесты литургические, катехизация, телесность, богослужение, III–VI вв.

Литургические действия являются в богослужении так называемыми *soft points*, «слабыми местами», как их называет современный литургист архимандрит Роберт Тафт [Тафт, 79]. Действию часто как бы отказано в возможности говорить самому за себя, поэтому, обрастая вторичными по отношению к ним элементами, литургические действия сокращаются в силу общей перегруженности ритуала [Тафт, 79]. В современной практике совершения богослужений они остаются недостаточно осмысленными. Исследования в области антропологии по-новому ставят вопрос о христианском понимании телесности, призывают нас восстановить смысл участия в богослужении всего человека, не только его духа и души, но и его тела, тем самым помогая завершать освящение всего человека в страхе Божьем. Необходимость целостного восприятия человеческой природы во Христе утверждал еще свт. Григорий Богослов: «Не воспринятое не уврачевано, но что соединилось с Богом, то и спасается» [Григорий Богослов]. Данное

исследование может содействовать пониманию смысла конкретных действий, в особенности тех, которые были впоследствии заменены текстом или же исчезли из церковной практики.

Вслед за А. Баумштарком под литургическими действиями мы будем понимать следующие виды богослужебных актов. Первый — «действия, которые в данном богослужении находятся в контексте молитв или даже являются смыслом и центром всего богослужения, которым изначально была присуща пневматологическая и сакраментальная ценность» [Баумштарк, 159]. Это в первую очередь водное крещение, помазание миром, возложение рук. Второй вид — действия «утилитарные», получившие осмысление в ходе развития чинопоследований, например, раздевание, занесение в список, поднятие с колен. Относительно последних А. Баумштарк полагает: «Некоторые чисто утилитарные по сути деяния получают символический смысл благодаря своим литургическим функциям либо текстовым формулам, которые их сопровождают» [Баумштарк, 159].

Для выявления смысла и значения литургических действий мы предлагаем расширить классификацию А. Баумштарка значимости действий в чинопоследованиях до следующих четырех категорий:

- действия, которые являются ведущими по отношению к молитвенным текстам или не сопровождаются текстами (самостоятельные действия);
- литургические действия, равнозначные сопутствующим им молитвам;
- вторичные по отношению к молитве действия, усиливающие молитвенные тексты (вспомогательные действия);
- технические (утилитарные) действия.

Литургические действия на этапе оглашения «слушающих» и «просвещаемых»

Принятие в катехумены. Первые литургические действия, касающиеся оглашаемых, мы находим в обряде принятия в катехумены. Согласно описаниям Иоанна Диакона (V в.), после небольшого вступительного собеседования кандидата помечали печатью креста на лбу в знак того, что он поступал на службу Христу, подобно воину в императорской армии¹. Осенив канди-

1. Цит. по: [Гаврилюк, 233].

дата печатью креста, священнослужитель дул ему в лицо и уши и шепотом произносил экзорцизмы, чтобы выгнать нечистого духа чистым дуновением². Затем священнослужитель возлагал руки на будущего катехумена. В заключение катехумену клали на язык щепотку соли, над которой были предварительно произнесены экзорцизмы. Поясняя вкушение соли, блж. Августин говорит о том, что «принимаемое ими (катехуменами) не является телом Христовым, но, тем не менее, более свято, нежели обыкновенная пища»³. Таким образом, на христианском Западе (в Риме, Гиппоне) с самого начала оглашения Церковь поддерживает катехуменов, помогая им удержаться на выбранном пути с помощью печати креста и через вкушение соли.

В Восточной церкви литургические действия при принятии в катехумены первого этапа встречаются только в Евхологии Барберини и во многом совпадают с действиями, производившимися в Западной церкви. «Иерей разоблачает и разувает кандидата, обращает его к Востоку, дует на него трижды и запечатлевает знаком креста его лоб, уста и грудь» [*Евхологий Барберини*, 114.2], а после произносит соответствующую молитву. По-видимому, чин совершается уже над ребенком или младенцем, так как будущий катехумен сам не может раздеться.

Действия во время молитвы об оглашаемых. Во время этапа оглашения «слушающих» литургические действия, связанные с катехуменами, обнаруживаются только во время общецерковной храмовой молитвы о них. По окончании молитвы об оглашаемых священник призывал их: «Встаньте. Помолитесь, катехумены, об ангеле мира, дабы будущее ваше было мирным... Главы ваши Господу преклоните» [*Златоуст. Беседы на Второе Послание*, 2.8]. Очевидно, что эта молитва сопровождалась каким-то действием самих катехуменов. Возможно, считает о. Хуан Матеос, катехумены во время этой молитвы стояли на коленях [*Матеос. Служение*, 243–245]. Из текста молитвы об оглашаемых из Евхология Барберини следует, что оглашаемые первого этапа во время чтения молитвы склоняли головы в знак покорности Богу [*Евхологий Барберини*, 107]. Преклонение главы является одним из основных литургических действий, означающих смирение катехуменов перед Богом и послушание Ему.

2. Цит. по: [Гаврилюк, 234].

3. Цит. по: [Гаврилюк, 234].

Сразу после главопреклонной молитвы в литургии свт. Иоанна Златоуста следовало еще одно литургическое действие: благословение оглашаемых епископом. Епископ простирал над катехуменами руку, а оглашаемые при этом еще раз склоняли свои главы [Матеев. Развитие, 33]. Свт. Иоанн Златоуст пишет про это благословение: «Подлинно, не человек благословляет, но рукою и устами человека мы подклоняем главы предстоящих Царю небесному» [Златоуст. Беседы на Второе Послание, 2.8]. То есть оглашаемые преклоняют свои главы именно перед Богом, чтобы Он Сам возложил на них Свою десницу. Склонение головы, таким образом, является не только символом смирения, но способом выделить тех, о ком молится собрание, — молящиеся обращаются к Богу, чтобы Он воззрел именно на тех, кто преклонил главы. Кроме того, склонение главы позволяет больше сосредоточиться на тексте молитвы, катехумен не отвлекается на что-то постороннее. Это можно сравнить с действием покрывания лиц катехуменов платом во время экзорцизмов и на литургиях Светлой седмицы, основным смыслом которого является помощь в сосредоточении на тексте молитв.

Интересное указание дает «Апостольское предание» Ипполита Римского: по окончании молитвы на катехуменов возлагает руку не старший в собрании (клирик), а старший над катехуменами, т. е. их катехизатор. «Когда учитель после молитвы возложит руки на оглашенных, то пусть помолится и отпустит их. Клирик ли тот, кто учил, или мирянин — пусть делают это так» [Апостольское предание, 19]. Это одно из двух литургических действий, которое в ходе воцерковления катехуменов совершается над катехуменом не клириком (второе — возложение поручителем белого плата на главу крещаемого по выходе из купели).

Обряд принятия в катехумены второго этапа («просвещаемые»). В Иерусалиме и в Сирии, где мы не встречаем развернутого чина принятия в катехумены первого этапа, такой чин имеется при переходе на второй этап оглашения. Основным литургическим действием здесь является запись в церковную книгу. Сама по себе запись в книгу — чисто техническое действие — это простое составление списка просвещаемых, но оно получает богословское осмысление, когда Феодор Мопсуэстийский соотносит его с «приписыванием к небесам» [Théodore de Mopsueste. Les Homilies catichitiques, 12]. В данном случае мы видим характерный пример развития литургической традиции (о чем писал А. Баумштарк),

который проявляется в следующем: «Некоторые чисто утилитарные по сути деяния получают символический смысл благодаря своим литургическим функциям либо текстовым формулам, которые их сопровождают» [Баумштарк, 159]. В Риме и в Гиппоне, где был развитый чин принятия в катехумены первого этапа, сведений о наличии литургических действий при переходе на второй этап не встречается.

Экзорцизмы. Экзорцизмы, которые проходили во время этапа оглашения «просвещаемых», сопровождались большим количеством вспомогательных действий, осуществляемых для погружения катехумена в покаянное состояние (облачение в хитон кающихся, вставание на власяницу, покрытие лица покрывалом, воздеяние рук, коленопреклонение). Были в чине экзорцизмов и самостоятельные литургические действия, такие, например, как дуновение экзорцистом на оглашаемого. Именно это действие, в сочетании с текстами экзорцизмов, представляет собой центральную часть чинопоследования. Дьякон П. Гаврилюк в своей монографии «История катехизации в древней церкви» пишет, что «экзорцизм совершают над человеком без видимого участия его собственной воли» [Гаврилюк, 251]. На наш взгляд, этот тезис не учитывает волеизъявления катехумена, выраженного телесно. Можно согласиться с тем, что часть литургических действий совершалась *над* оглашаемым, также все молитвы произносились не им. Тем не менее, некоторые литургические действия катехумен осуществлял самостоятельно: он вставал на власяницу, преклонял колени, воздевал руки, т. е. достаточно явственно выражал свое участие в происходящем.

Прочие литургические действия во время оглашения «слушающих» и «просвещаемых». Есть свидетельство⁴, что в Северной Африке «таинство соли» «стремящиеся» продолжали вкушать на протяжении всего Великого поста. Вероятно, вкушение соли «стремящимися» было призвано поддержать их в этот особо напряженный период оглашения. Из текстов блж. Августина Гиппонского мы узнаем о том, что в Северной Африке был известен обряд предкрещального омовения ног [Фёльнер, 275]. Он ассоциировался с омовением ног Иисусом Своим ученикам и совершался в Великий четверг, в отличие от римского обряда омовения ног, совершаемого после водного крещения.

4. Третий Карфагенский собор. Правило 5. (Цит. по: [Гаврилюк, 234].)

Второй этап оглашения традиционно был связан с постом. Хотя это действие сложно назвать литургическим, поскольку оно не входит в состав богослужения, мы уделяем ему внимание, так как оно оказывает существенное влияние на состояние человека — как его тела, так и его духа. Тертуллиан пишет, что готовящиеся к скорому принятию Крещения призываются «часто молиться, поститься, преклонять колени, (совершать) бдения, а также исповедовать все свои грехи» [Тертуллиан, 20]. В римской практике постные недели перемежались с непостными, что сокращало длительность поста в два раза. Блж. Августин, еп. Гиппонский, предписывает «стремящимся» ничего не есть до трех часов дня. В оставшееся время они должны были довольствоваться лишь самым необходимым, исключив из своего рациона вино и мясо. Помимо этого, «просвещаемые» воздерживались от супружеских отношений и купания в общественных банях [Mingana, 312]. Пост позволял оглашаемым полнее посвятить свою жизнь подготовке к крещению, к вступлению в Церковь.

Еффафа. За несколько дней до прохождения чина отречения от сатаны и сочетания со Христом в Милане проводился обряд «отверстия ушей и ноздрей», также он назывался «Еффафа» [Гаврилюк, 254]. Данный обряд восходит к исцелению, описанному в Мк 7:32–33. Однако в евангельском повествовании речь идет об отвержении уст, а не ноздрей. Подобное отличие церковной практики от ее прототипа свт. Амвросий Медиоланский объясняет соображениями приличия: священнику не подобает дотрагиваться до губ женщин-просвещаемых [Амвросий Медиоланский. *О таинствах*, 1.3–4]. Епископ поясняет назначение данного чинопоследования следующим образом: чтобы «каждый, приходящий к благодати, осознавал, о чем его спрашивали, и обязательно помнил о своих ответах» [Амвросий Медиоланский. *О тайне*, 3]. Помазание же ноздрей необходимо для того, чтобы они могли вдыхать «Христово благоухание», как апостол Павел образно именуется проповедь Евангелия^{*1}. Кроме приведенного выше объяснения, также можно предположить, что обряд отвержения ушей и ноздрей был введен непосредственно перед временем принесения крещальных обетов для того, чтобы во время крещения просвещаемый мог с максимальной ясностью слышать и понимать задаваемые ему вопросы, а также трезво и ответственно давать на них ответы. Нигде более данное последование не встречается.

Отречение от сатаны. Чин отречения от сатаны можно считать завершающим весь период экзорцизмов, поскольку отрече-

*1 2 Кор 2:15

ние призвано засвидетельствовать, что просвещаемый очищен от чуждых духов и готов к крещению [Савескул, 40]. По составу литургических действий эти два чина (отречения и экзорцизмов) весьма схожи. Важное различие между ними — в способе осуществления центрального действия — дуновения. Во время экзорцизмов второго этапа оглашения экзорцист дул на оглашаемого, чтобы избавить его от злых духов, «выдуть» их из него. Дуновение в чине отречения также носит характер экзорцизма, однако здесь катехумен избавляется от чуждого духа тем, что сам выдыхает его из себя [Кирилл Иерусалимский. Поучение предоглашительное, 9; Барберини, 143.12]. На данном этапе у катехумена уже есть силы совершить это действие самому.

Несмотря на различие используемых литургических действий в чине отречения в разных церквах, везде этот чин целостно воздействует тело оглашаемого. Так, облачившись в хитон кающихся, встав на власяницу и преклонив колени, с воздетыми руками, подняв взор к небу, катехумен всем своим телом и всеми чувствами оказывается сосредоточен на происходящем. Наиболее характерное вспомогательное литургическое действие чина — поворот на Запад — лицом к тьме, от которой надлежит отречься. Литургических действий, которые имеют самостоятельное значение, можно отметить только два: это крестное знамение, налагаемое на себя катехуменом в начале чина, описанное в Евхологии Барберини, и дуновение на сатану, которое встречается в церковной практике почти на всем христианском Востоке. Отдельно стоит обратить внимание на крестное знамение: до этого времени оглашаемого всегда осенял крестом клирик или катехизатор, и только перед началом чина отречения от сатаны встречается указание о самостоятельном наложении на себя крестного знамения катехуменом. Возможно, это обозначает большую зрелость катехумена к концу основного этапа оглашения.

Интересно отметить, что в Сирии, как указывает «Апостольское предание» Ипполита Римского, сразу после отречения от сатаны следовало крещение [Апостольское предание, 21]. То есть чин сочетания со Христом в Сирии в III в. отсутствовал. По этой причине отречение от сатаны здесь не связывалось с обращением в сторону Запада, так как не было второго парного чина с обращением к Востоку. Однако в текстах Псевдо-Дионисия (V–VI вв.) мы уже обнаруживаем наличие поворотов на Запад и на Восток в чине отречения от сатаны и сочетания со Христом:

Поставив его (катехумена) лицом на Запад с простертыми руками, обращенными к той же стороне, повелевает ему трижды дунуть на сатану и вслед за этим произнести слова отрицания [О церковной иерархии, 2.6].

Таким образом, здесь мы видим развитие чинопоследования в сторону увеличения числа литургических действий.

Сочетание со Христом. В паре с чином отречения от сатаны совершался чин сочетания со Христом. Основным литургическим действием в нем является поворот на Восток — ко Христу. Везде, кроме Миланской церкви, крещаемые после поворота на Восток произносили слова сочетания со Христом. В миланской же практике после отречения от сатаны крещаемые поворачивались на Восток и ничего не произносили. «Ты обращаешься к Востоку, ибо тот, кто отрекается от диавола, обращается к Христу и взирает прямо на Него» [Амвросий Медиоланский. О тайне, 7–8]. То есть в Милане поворот на Восток из действия вспомогательного становится самостоятельным. Очень важным представляется аргумент, который приводит свт. Амвросий для того, чтобы показать содержательность простого взгляда катехумена прямо перед собой. Он ссылается на 2 Кор 4:18: «Ибо видимое временно, а невидимое вечно» и при этом говорит:

Ты веришь в Его действие, а в Его присутствие не веришь? Откуда же происходит действие, если ему не предшествует присутствие? [Амвросий Медиоланский. О тайне, 8].

Таким образом, взгляд, устремленный вперед, действительно трактовался как взгляд, обращенный ко Христу, а не в пустоту.

В Антиохии после обряда сочетания со Христом, по свидетельству Феодора Мопсуэстийского, поручители во время совершения чина стояли за спиной своих поручаемых, поднимали их с колен и полагали им на головы белый плат, который имели право носить только свободные граждане [Theodore de Mopsueste. *Les Homilies catichitiques*, 13.19]. Это действие означало, что теперь крещаемые, независимо от их социального положения, перестают быть рабами сатаны; кандидаты опускались на колени рабами тьмы и восставали с колен сынами Света [Гаврилюк, 205]. Это второй случай, когда действие над катехуменом совершает не клирик. У других авторов описаний данного литургического действия не встречается.

Литургические действия в чинах крещения и миропомазания и в период мистагогии

Предкрещальное помазание. Первое литургическое действие в чине крещения — это помазание миром или елеем. Оно встречалось повсеместно, однако значение его было различно. Изначальным действием, сообщавшим дар Св. Духа, было апостольское возложение рук; к III в. к нему добавилось помазание — «как древние священники и цари были помазуемы в Израиле»⁵; потом возложение рук исчезло, а елей предкрещального помазания стал экзорцистским [*Апостольское предание*, 21; *Кирилл Иерусалимский. Поучение тайноводственное*, 2.3]. Таким образом, изменилась не только форма, но и значение действия: от передачи Духа к изгнанию злых сил. Интересно, что при этом действие все время продолжало оставаться самостоятельным.

Освящение воды. Трактат Псевдо-Дионисия «О церковной иерархии» содержит указание на использование освященного елея для освящения крещальной воды: вода освящается «тремя крестовидными возлияниями всеосвященного мира и равночисленно со всесвященным возлиянием мира»⁶. В константинопольском чине также описывается троекратное освящение крещальной воды. Здесь оно состоит из двух видов литургических действий: «(Иерей) дует на воду и запечатлевает ее пальцем своим трижды и говорит: Да сокрушатся под знамением Креста Христа Твоего все враждебные силы!» [*Евхологий Барберини*, 122.3–4]. Без освящения вода, по слову свт. Амвросия, не может очищать и является обычным веществом, бесполезным для таинства [*Амвросий Медиоланский. О тайнах*, 14–19]. Интересно, что в Новом завете не содержится указаний, что воду для крещения следовало освящать^{*1}. То есть мы опять встречаемся со случаем усложнения ритуала с течением времени.

Водное крещение. В практике всех церквей в воды крещальной купели катехумены входили обнаженными. Снятие одежд проходило либо перед чином отречения от сатаны⁷, либо перед предкрещальным помазанием [*Кирилл Иерусалимский. Поучение тайноводственное*, 2.2; *О церковной иерархии*, 2.7]. Один из вариантов осмысления снятия одежд перед погружением в купель,

5. Дидаскалия. (Цит. по: [Бухингер, 224].)

6. Цит. по: [Finn, 102].

7. См.: [Евхологий Барберини, 143; *Апостольское предание*, 21].

*1 См. Деян 8:38

приводимый свт. Иоанном Златоустом, таков: «Итак, почему же нагого (низводит тебя иерей)? Он напоминает тебе о прежней наготе, когда ты был в раю и не стыдился»⁸. Ведь именно грех открыл Адаму и Еве их наготу и заставил прикрыть ее одеждой⁹. Согласно другому толкованию, просвещаемые снимали одежды, «совлекая с себя ветхого человека, и оставались совершенно наги, подражая наготе распятого Христа, чтобы вместе с Ним восторжествовать над силами зла» [*Кирилл Иерусалимский. Поучение тайноводственное, 2.2*]. Интересно, что несмотря на столь глубокие толкования этого действия, ни в одной практике снятие одежд не связано с какими-либо молитвами.

Само действие водного крещения происходило в разных традициях достаточно единообразно. Епископ или священник возлагал руку на голову крещаемого и трижды погружал его в купель. Крещаемый перед каждым погружением свидетельствовал о своей вере в Отца, Сына и Святого Духа, отвечая утвердительно на вопросы крестившего [*Амвросий Медиоланский. О таинствах, 2, 16, 20*]. То, что крещение происходило тройным погружением в крещальную купель, а не одинарным, хорошо соотносится с законом литургического развития А. Баумштарка: литургические элементы развиваются от простоты к возрастающей сложности [*Баумштарк, 40*]. В евангельских текстах, к которым восходит это действие, ничего не говорится о тройном погружении.

Свт. Кирилл Иерусалимский предостерегал своих оглашаемых от магического отношения к погружению в купель: «Если ты останешься в злом произволении своем... не надейся получить благодать. Вода тебя примет, но Дух не примет» [*Кирилл Иерусалимский. Поучение предогласительное, 4*]. Но также он предостерегал и от поверхностного отношения: «В момент погружения в воду не думай так, как если бы это была только вода, но действием Святого Духа получай спасение» [*Кирилл Иерусалимский. Поучение предогласительное, 4*]. Взятое из иудейской традиции омовение как способ очищения стало, вместе с миропомазанием, центральным литургическим действием христианского посвящения.

Облачение в белые одежды. Выйдя из воды, крещаемые облачались в белые одежды [*Кирилл Иерусалимский. Поучение тайноводственное, 3.1*]. Говоря о происхождении этого литургическо-

8. Цит. по: [*Пролыгина, 43*].

9. Peterson E. Religion et vètement. P. 4. Цит. по: [*Шмеман, 93*].

го действия, следует отметить иудейскую традицию облачения в белые одежды. Иосиф Флавий в Иудейской войне свидетельствует, что при первом омовении у ессеев выдавалась белая одежда. Сходство деталей позволяет предположить, что ессейские обряды могли оказать влияние на христианские обряды крещения. Свт. Амвросий Медиоланский сравнивает белую крещальную одежду с одеждами Христа, просиявшими в Преображении, с возвращением человека к своей истинной природе, к отображению в нем вечной божественной славы [Амвросий Медиоланский. *О таинствах*, 34]. Епископ также сравнивает белую одежду новокрещеных с брачным платьем невесты. В Постановлениях апостольских мы видим соотнесение самого крещения с одеждой: «...сподобив их бани пакибытия, одежды нетления, истинной жизни...» [Постановления апостольские, 8. 6]. Таким образом, облачение в белые одежды зримо подтверждает то, что уже совершилось с катехуменами при погружении.

В действии облачения в белые одежды просматриваются черты изначально практического (утилитарного) свойства. Выйдя из купели, новокрещеным в любом случае необходимо было во что-то одеться. Возможно, облачение в белые одежды постепенно сакрализовалось еще в общинах ессеев и в христианство попало уже как действие, наделенное особым смыслом.

Омовение ног. В Милане после крещения диаконы омывали ноги кандидатов после выхода из крещальной купели. Это действие соотносилось с омовением ног на Тайной вечере *¹. Это литургическое действие описывается и в сирийском источнике «Деяния Фомы», здесь омовение ног сопровождается призыванием Божественных Имен¹⁰. Свт. Амвросий весьма неожиданно толкует это действие, говоря о том, что каждому человеку необходимо дополнительно отереть со ступни яд змия, который ужалил его в пятую после грехопадения [Амвросий Медиоланский. *О таинствах*, 3. 7].

В омовении ног сразу после выхода из купели, несмотря на отсылки к евангелию, видится некоторое дублирование крещального омовения. Дублирование действия с целью усиления — достаточно часто встречающийся ход развития чинопоследований [Баумштарк, 40]. Сопоставляя интерпретацию назначения освящения воды и послекрещального омовения ног, мы видим, что эти действия появляются как бы для усиления самого водного крещения как погружения. Следуя логике свт. Амвросия Медиоланского

*¹ Ин 13:10

10. Цит. по: [Бухингер, 224].

[*Амвросий Медиоланский. О тайнах, 14–19*], водного крещения в том виде, как оно описано в текстах Нового завета, уже недостаточно, и к нему требуются дополнительные «очистительные» действия.

Помазание миром (послекрещальное помазание). После водного крещения в большинстве церквей происходило миропомазание. Исключение составляют те церкви, где помазание миром было предкрещальным — это Сирийские церкви до IV в. [*Меррас, 288*] и Антиохия.

В Милане было принято совершать два послекрещальных помазания. Об этом пишет свт. Амвросий в проповедях «О таинствах» и «О тайнах»: помазание всего тела елеем благодарения происходило непосредственно после Крещения и затем, после епископской молитвы с возложением рук, помазывалась голова новокрещеного [*Фёльнер, 272*]. О двойном помазании говорится и в «Апостольском предании». Согласно этому источнику, послекрещальное помазание происходило после возложения руки епископом на голову новокрещеного сразу по выходе его из купели, до облачения в белые одежды [*Апостольское предание, 21*]. И именно с возложением руки, а не с помазанием связывается сообщение дара Духа Святого. После возложения руки и соответствующей молитвы епископ, наливая освященный елей себе в руку и возлагая ее на голову (крещаемого), пусть говорит: «Помазываю тебя святым елеем, во (имя) Господа Отца Всемогущего и Иисуса Христа и Святого Духа». Помазывая лоб новокрещеного, епископ давал ему лобзание и говорил: «Господь с тобою» [*Апостольское предание, 21*]. В Иерусалиме, как пишет свт. Кирилл Иерусалимский, новокрещенные были помазуемы сразу в четырех местах: на челе, на ушах, на ноздрях и на груди [*Кирилл Иерусалимский. Поучение тайноводственное, 3.4*].

Свт. Кирилл разъясняет, почему Христос не был помазан миром, а христианину это надлежит:

Ибо елеем, или миром телесным, Христос от человек не был помазан, но Отец, предпоставив Его во Спасителя всему миру, помазал Духом Святым... вы же помазались миром, сделавшись общниками Христу и причастниками [*Кирилл Иерусалимский. Поучение тайноводственное, 3.2*].

Все свидетельства, как в Восточной, так и в Западной церкви, подчеркивают пневматологический характер послекрещального помазания. Блж. Августин говорит о послекрещальном помазании миром как о таинстве, по своей важности равнозначном

крещению. Само помазание миром очевидно является самостоятельным литургическим действием.

*1 Деян 8:17

*2 См. Быт 48:14

Возложение рук. Возложение рук — это действие, которое было изначальным способом сообщения Духа Святого, описанным в текстах Нового завета *1. Само по себе возложение рук имеет ветхозаветное происхождение. Так передавалось благословение от старшего к младшему *2. Указания на совершение этого литургического действия в таинстве просвещения встречаются в практике всех поместных церквей, за исключением Иерусалима и Константинополя. Везде, кроме Сирии, оно происходило после водного крещения. И везде, включая Сирийский регион, оно соотносилось с ниспосланием Духа Святого на катехумена, что соответствует значению, зафиксированному в Новом завете ¹¹.

Знаменование крестом. После молитвы с возложением рук в некоторых церквях происходило помазание елеем лба новокрещеного в виде знака креста — описание этого литургического действия встречается в «Апостольском предании» Ипполита Римского и у сщмч. Киприана Карфагенского [*Апостольское предание*, 21; *Фёльнер*, 262]. Слова сщмч. Киприана Карфагенского о «печати Господней», по мнению Х.-Ю. Фёльнера, нужно понимать как знаменование крестом («консигнацию») лба новокрещеного елеем в конце обряда епископского возложения руки [*Фёльнер*, 263]. Согласно Тертуллиану, который совершал свое пресвитерское служение в Карфагене, напротив, вначале совершалось знаменование крестом, а после — молитва с возложением рук. Как полагает Х.-Ю. Фёльнер, послекрещальная консигнация богословски оправдана ссылкой на апостольский прецедент, содержащийся в Деян 8:17 [*Фёльнер*, 263].

Целование мира. Целование мира впервые подавалось новокрещеному по завершении чина крещения и миропомазания. Новокрещеный получает поцелуй мира, так как он уже соделан достойным царственно-священнического служения [*Дашевская*, 136]. Согласно «Апостольскому преданию» Ипполита Римского, епископ сразу по миропомазанию дает новокрещеному поцелуй мира со словами: «Да будет Господь с тобою!» — на что тот отвечает: «И со духом твоим!»; прочие члены церкви дают ему целование мира уже во время литургии [*Апостольское предание*, 21]. Апокрифическая сирийская «История Иоанна, сына Зеведеева»,

11. См.: [Тертуллиан, *О крещении*, 8; *Апостольское предание*, 21].

составленная, скорее всего, на рубеже IV и V вв., содержит чин крещения, который также завершается поцелуем мира с соответствующим приветствием [Бухингер, 227]. И. В. Пролыгина, комментируя проповеди свт. Иоанна Златоуста, пишет о том, что в Антиохии «после выхода из купели все присутствующие поздравляли новокрещеных, обнимали и целовали» [Пролыгина, 44]. Сам святитель Иоанн таким образом поясняет значение данного литургического действия: «Телами мы разделены, души же соединяем целованием» [Златоуст. *Огласительные гомилии*, 129]. Таким образом, целование мира требуется, чтобы все члены Церкви стали единым целым.

Особенности первого причастия. На первой для катехуменов евхаристии в Риме, Милане, Карфагене и в Сирийском регионе неопитам подавали помимо чаши с вином также две другие чаши. В Миланской церкви, где совершал свое служение свт. Амвросий Медиоланский, новокрещеным давали чаши с молоком и медом¹². Иоанн Диякон также упоминает о чаше с молоком и медом, преподаваемой во время первого причастия [Фёльнер, 271], то же говорится и в трактате Тертуллиана «О крещении». Согласно Апостольскому преданию, в дополнительных двух чашах были молоко, смешанное с медом, и вода [Апостольское предание, 21]. Значение употребления чаши с водой Апостольское предание не разъясняет. Это второе литургическое действие за весь период катехизации, которое обращено к вкусовым ощущениям катехуменов. В начале катехизации в поместных практиках того же региона — Риме, Карфагене, Гиппоне встречается вкушение соли. Однако смысл вкушения соли сосредоточен в первую очередь не на вкусовых ощущениях, а на том, что соль является освященной пищей и служит для укрепления ума «солью мудрости и проповеди слова Господня». При причащении из чаши с молоком и медом начинает иметь значение именно вкус, как символ наслаждения жизнью в новой «земле обетованной», где текут молоко и мед [Апостольское предание, 21].

Ношение белых одежд. Все семь дней новокрещенные носили белые крещальные одежды. Уже в III в. им не дозволялось разоблачаться, а тем более омываться в этот период [Алмазов, 431–432]. Иоанн Златоуст сравнивает ношение белых одежд с праздничным брачным нарядом: «Чтобы вы сохранили чистым брачное

12. Цит. по: [Гаврилюк, 239].

одеяние... и человеческие брачные торжества продолжаются семь дней, так и мы столько же продолжаем это духовное брачное торжество» [*Златоуст. Огласительные поучения*]. Ношение белых одежд было призвано постоянно напоминать новоцерковленным об их новом жизненном статусе, о сделанном ими выборе. Также это было видимым свидетельством и для окружающих их людей, в том числе нецерковных.

Ношение покрывала. Блж. Августин говорит о том, что все восемь дней после крещения на всех богослужениях головы новокрещеных были накрыты покрывалом, что обозначало их «молодость и незрелость в духовной жизни»¹³. Об этом же пишет и свт. Кирилл Иерусалимский¹⁴, но дает этому явлению иную интерпретацию: новокрещеные в течение всех восьми дней после крещения стояли на всех церковных службах с покрытыми лицами и головами, чтобы прежде своего окончательного вступления в собрание верующих не отвлекаться ни на что постороннее.

Возложение рук. Непосредственно перед совершением обрядов на «восьмой день» в богослужебной практике ранней церкви епископ возлагал руку или руки на голову новокрещеного [*Шмеман, 164*]. Иером. Михаил Арранц, сопоставляя теории различных исследователей о феномене возложения рук при поставлении на служение, отмечает, что возложение рук ок. 70 г. практиковалось как иудеями, так и христианами. В раннехристианской практике возложение рук не сопровождалось какой-либо особой молитвой или формулой, так как считалось, что кандидат уже призван Духом Святым, а не людьми [*Арранц, 37–38*].

Снятие белых одежд и омовение знаков мира. Светлую седмицу завершали так называемые обряды восьмого дня. В обряды на «восьмой день» по крещении входило снятие белых крещальных одежд с новокрещеного и омовение знаков мира. Для проведения данного чина новокрещеного приводил в храм восприемник, сам обряд совершался епископом или пресвитером [*Алмазов, 466–467*]. Главным литургическим действием в обрядах восьмого дня в IV–V вв. являлось снятие белых одежд [*Кочетков, 61*]. Точных свидетельств о существовании особого чина и молитв для него в описываемое время не сохранилось [*Кудряшова, 19*]. Между V и VII вв. произошло смещение акцента в обрядах восьмого дня от снятия белых одежд к омовению знаков мира.

13. Цит. по: [*Алмазов, 450*].

14. Цит. по: [*Алмазов, 450*].

Первое свидетельство о молитвах, относящееся к этим обрядам, находится в Евхологии Барберини — «Молитва на омовение». А. И. Алмазов приводит историческое свидетельство, в котором сказано, что епископ в IV–V вв. полагал снятые с новокрещеных на восьмой день одежды в ризницу, где они хранились, символизируя непреложность данных неопитами крещальных обетов [Алмазов, 467].

В снятии белых одежд и омовении знаков мира можно увидеть зеркальное отражение литургических действий облачения в белые одежды и помазания миром. Обряды восьмого дня литургически завершают таинства крещения и миропомазания, что проявляется и в литургических действиях, и в содержании молитв. Эти обряды можно назвать своеобразной духовной печатью, накладываемой на новокрещеного. Образ печати Духа очевидным образом связан с помазанием миром. Видимая печать, а именно знаки мира, ныне омыты, и теперь эта печать должна невидимо присутствовать в сердце новокрещеного. Смысл главопреклонной молитвы, завершающей этот обряд, заключается в испрашивании для новокрещеного хранения его пути как воина Христова. Подразумевается, что новокрещеный получил в таинстве дар Духа и теперь готов им служить Богу.

В результате проведенного анализа можно сделать следующие выводы:

1. В период от момента принятия в катехумены до завершения светлой седмицы выявлено использование 48 различных литургических действий, сопровождавших катехуменов. Все их можно объединить в группы по формальным признакам — это действия определенной частью тела или вариации одного и того же действия, но предполагающие участие разных частей тела: а) осенение крестным знаменем тела и крещальной воды, б) прочие жесты руками, в) дуновение, г) прочие действия устами, д) поклоны, е) покрывание головы, ж) взгляд, з) поворот, и) омовение, л) помазание елеем или миром, м) действия с одеждой. К литургическим относятся также два действия, которые не входят ни в одну из групп: это занесение имен катехуменов в список и вставание ими на власяницу.

2. Наиболее часто встречающиеся действия на этапах оглашения «слушающих» и «стремящихся» связаны с осенением крестным знаменем разных частей тела. Это осенение совершает клирик по отношению к катехумену, а не сам катехумен.

Таблица 1. Продолжение.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
покрытие головы	покрывание лица покрывалом						Д					Д
	возложение на голову Евангелия			П								
	положение плата на голову							В				
взгляд	вверх						Д	Д				
	прямо							В				
поворот	на Восток	В							Р			
	на Запад						Д					
помазание елеем или миром	ушей						П				В	
	ноздрей						П				В	
	лба							В	Р		В	
	груди										В	
	головы								Р		В	
	елеем всего тела						В	П			В	
	(не указано чего)								Р		В	
омовение	погружение в воду									В		
	омовение ног				В					В		
	омовение знаков мира											В
действия с одеждой	раздевание	Т				Т	Т		Т			
	облачение в хитон кающихся					Д	Д					
	облачение в белые одежды									В		
	ношение белых одежд											В
	снятие белых одежд											В
прочее	занесение в список			Т								
	вставание на власяницу					Д	Д					

В Литургические действия, являющиеся ведущими по отношению к молитвенным текстам или не сопровождающиеся молитвенными текстами

П Литургические действия, идущие в паре, имеющие взаимодополняющее значение с сопутствующими им молитвами

Д Литургические действия, вторичные по отношению к молитве, усиливающие молитвенные тексты

Т Технические (утилитарные) действия, получившие символическое осмысление в богослужении

Р Литургические действия, имеющие различное значение в разных источниках

Действия над оглашаемым

Действия оглашаемого

Действия пресвитера не с оглашаемым

Первое указание на крестное знамение, которое оглашаемые должны совершить сами, содержится в чине отречения от сатаны, что может быть связано с духовным взрослением катехумена. Во время совершения чинопоследований крещения и миропомазания, а также в период светлой седмицы наиболее распространенным действием является помазание катехумена елеем или миром. С помазанием связано и омовение знаков мира — литургическое действие, завершающее весь процесс катехизации.

3. Литургические действия, совершающиеся в процессе катехизации, можно объединить в четыре группы по соотношению значимости действия и сопутствующего ему литургического текста: самостоятельные, равнозначные с сопутствующими им молитвами, вспомогательные, технические. Следует отметить, что одно и то же действие в разных чинах и поместных традициях может относиться к разным типам. В ряде случаев имеет место вариативность в отношении смысловой нагрузки одного и того же действия в зависимости от традиции поместной церкви и развития данного обряда в течение времени.

К действиям, являющимся ведущими по отношению к молитвенным текстам или не сопровождаемым молитвенными текстами, можно отнести: осенение крестом, возложение рук, дуновение на сатану, вкушение соли, омовение ног, возложение на голову белого плата, поклонение Христу на чине сочетания со Христом, взгляд прямо на Христа, погружение в воду, омовение ног, возложение рук, помазание миром и омовение знаков мира, вкушение молока и меда, поцелуй мира, облачение новокрещеного, ношение и снятие белых одежд. К действиям, имеющим паритетное отношение, с сопутствующими им молитвенными текстами, можно отнести: дуновение на оглашаемого в чине экзорцизма, возложение на голову Евангелия, помазание ушей и ноздрей в чине Еффафа, крестовидное возлияние елея и дуновение на воду в чине освящения воды. Дополнительное значение по отношению к текстам имеют такие действия: вставание на власяницу, облачение в хитон кающихся, взгляд вверх, покрывание лица покрывалом, поклоны (за исключением чина сочетания со Христом), воздевание рук, указание рукой на Запад, склонение главы. К действиям «утилитарным» относятся: занесение в список, раздевание, опускание рук во время сочетания со Христом, поднятие с колен (см. приложение).

4. На христианском Западе можно отметить следующие уникальные литургические действия: вкушение соли, возложение

рук при принятии в катехумены на начальный этап оглашения, предкрещальное омовение ног катехуменов. На христианском Востоке среди уникальных литургических действий можно выделить запись катехуменов в церковную книгу при приеме на основной этап оглашения.

5. Наибольшее единообразие наблюдается в водном крещении — это действие встречается в практиках всех поместных церквей. К началу III в. практика однократного погружения развилась до трехкратного погружения. Устроение погружений соответствует закону развития литургических элементов от простоты к возрастающей сложности.

Подводя итог, следует отметить, что в период катехизации литургические действия относились ко всему человеку в его целостности, от макушки до подошв стоп, и были обращены ко всем органам чувств: зрению, обонянию, осязанию, вкусу и слуху. Участие духа, души и тела катехумена было принципиально важным для целостного воцерковления человека. Проведенное исследование показывает, что каждое значимое чинопоследование во время оглашения катехуменов в III–VI вв. сопровождалось литургическими действиями. Если значимость чинопоследования падала, то оно лишалось присущих ему литургических действий.

Литургические действия, связанные с телом, были призваны помочь катехумену соотносить слово научения с реальностью своей жизни и всем своим существом переживать происходящее. В процессе катехизации они усиливали действенность научения через воздействие на тело человека. Наличие этих действий вынуждало катехумена бодрствовать и связывало научение с телесными ассоциациями.

Источники

1. *Августин Аврелий* = Августин Аврелий, блж. Собрание творений : В 4 т. СПб. : Алетейя; Киев : УЦИММ-Пресс, 2000. 742 с.
2. *Амвросий Медиоланский. О таинствах* = Амвросий Медиоланский, свт. О таинствах // Собрание творений. Т. I. М. : ПСТГУ, 2012. С. 300–321.
3. *Амвросий Медиоланский. О тайне* = Амвросий Медиоланский, свт. О тайне // Собрание творений. Т. I. М. : ПСТГУ, 2012. С. 367–384.
4. *Апостольское предание* = Апостольское предание Ипполита Римского // Богословские труды. 1970. Вып. 5. URL: http://www.btrudy.ru/archive/bt_5.html (дата обращения: 02.12.2016).

5. *Григорий Богослов* = Григорий Богослов, свт. Послание 3, к пресвитеру Кледонию, против Аполлинария — первое. URL: http://www.odinblago.ru/sv_grigoriy_t2/3 (дата обращения: 16.07.2016).
6. *Евхологий Барберини* = Евхологий Барберини гр. 336 / Авт. предисл., авт. примеч., изд. Е. Велковская, авт. предисл., авт. примеч., изд. С. Паренти, пер. с итал. С. В. Голованов, ред. рус. пер. М. Живова. Омск : Голованов, 2011. 512 с.
7. *Златоуст. Беседы на Второе Послание к коринфянам* = Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Второе Послание к коринфянам. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_65/ (дата обращения: 02.12.2016).
8. *Златоуст. Огласительные гомилии* = Иоанн Златоуст, свт. Огласительные гомилии / Сост., введ., пер. с древнегреч., коммент., библиогр. И. В. Пролыгиной. Тверь : Герменевтика, 2006, 254 с.
9. *Иосиф Флавий* = Иосиф Флавий. Иудейская война / Пер. с нем. Я. Л. Чертка. СПб., 1900. Переизд. с прим. К. А. Ревяко, В. А. Федосика. Минск : Беларусь, 1991. 512 с.
10. *Кирилл Иерусалимский. Поучение предогласительное* = Кирилл Иерусалимский, свт. Поучение предогласительное // Он же. Поучения огласительные и тайноводственные. Репр. воспр. изд. 1822. М. : Синодальная библиотека Московского Патриархата, 1991. 430 с. URL: <http://kateheo.ru/library/fathers-texts/kirill-ierusalimskii-svt-pouchenija-oglasitelnye-ita#node-57726539ab205> (дата обращения: 02.12.2016).
11. *Кирилл Иерусалимский. Поучение тайноводственное* = Кирилл Иерусалимский, свт. Поучение тайноводственное // Он же. Поучения огласительные и тайноводственные. Репр. воспр. изд. 1822. М. : Синодальная библиотека Московского Патриархата, 1991. 430 с. URL: <http://kateheo.ru/library/fathers-texts/kirill-ierusalimskii-svt-pouchenija-oglasitelnye-ita#node-57726539ab205> (дата обращения: 02.12.2016).
12. *О церковной иерархии* = Корпус Ареопагитикум // Восточные отцы и учителя церкви V века : Антология. М. : МФТИ, 2000. С. 243–416.
13. *Постановления апостольские* = Постановления апостольские, чрез св. Климента епископа и гражданина Римского преданные : к изучению дисциплины. Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. 238 с.
14. *Тертуллиан* = Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. О крещении. Киев : Киевская Духовная Академия, 1915. С. 35–59. (Библиотека Отцов и Учителей Церкви Западных; 31).
15. *Théodore de Mopsueste* = Théodore de Mopsueste. Les Homilies catichitiques. Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticano, 1949. P. 120–167. (Studie e Testi; 145).

Литература

1. Алмазов = Алмазов А. И. История чинопоследований крещения и миропомазания. Казань : Тип. Импер. Ун-та, 1884. 779 с.
2. Арранц = Арранц М., иером. Отцовство по Духу и по плоти : Таинства Священства и Брака в византийской традиции. Рим : Самиздат, 2002. 200 с.
3. Баумштарк = Баумштарк А. Сравнительная литургика : Принципы и методы исторического изучения христианских богослужений. Омск : Голованов, 2014. 256 с.
4. Бухингер = Бухингер Х. Ранние сирийские источники о крещении и миропомазании // Православное учение о церковных таинствах : Материалы V международной богословской конференции Русской Православной Церкви, Москва, 13–16 ноября 2007 г. : В 3 т. Т. 1 : Таинства в целом. Крещение и миропомазание. Евхаристия: литургические аспекты. М. : Синодальная библейско-богословская комиссия, 2009. С. 222–233.
5. Гаврилюк = Гаврилюк П. Л. История катехизации в древней церкви / Под ред. свящ. Георгия Кочеткова. М. : Свято-Филаретовская МВПХШ, 2001. 320 с.
6. Дашевская = Дашевская З. М. Целование мира // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского института. 2011. Вып. 3. С. 130–146.
7. Кочетков = Кочетков Георгий, свящ. Таинственное введение в православную катехетику : Пастырско-богословские принципы и рекомендации совершающим крещение и миропомазание и подготовку к ним : Диссертация на степень *maîtrise de théologie*. М. : Свято-Филаретовская МВПХШ, 1998. 243 с.
8. Кудряшова = Кудряшова О. А. Обряды на «восьмой день» по крещении и история их совершения в церковной практике // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского института. 2016. Вып. 19. С. 9–25.
9. Матеос. Развитие = Матеос Х., свящ. Развитие византийской литургии. Киев : QUO VADIS, 2009. С. 6–76.
10. Матеос. Служение = Матеос Х., свящ. Служение слова в византийской литургии. Омск : Голованов, 2010. 211 с.
11. Меррас = Меррас М. Некоторые важнейшие аспекты Крещения и Миропомазания в ранневизантийской традиции // Православное учение о церковных таинствах : Материалы V международной богословской конференции Русской Православной Церкви, Москва, 13–16 ноября 2007 г. : Т. 1. М. : Синодальная библейско-богословская комиссия, 2009. С. 280–294.

12. *Прольгина* = Прольгина И. В. Введение // Иоанн Златоуст, свт. Огласительные гомилии. Тверь : Герменевтика, 2006. С. 9–61.
13. *Савескул* = Савескул В. А. Смысловые аспекты чина отречения от сатаны и сочетания со Христом // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского института. 2014. Вып. 12. С. 140–148.
14. *Тафт* = Тафт Р. Ф., архим. Как растут литургии // Развитие византийской литургии. Киев : QUO VADIS, 2009. С. 77–119.
15. *Фёльнер* = Фёльнер Х. Ю. Таинства Крещения и Миропомазания в западной традиции до VIII века // Православное учение о церковных таинствах : Материалы V международной богословской конференции Русской Православной Церкви, Москва, 13–16 ноября 2007 г. : Т. 1. М. : Синодальная библейско-богословская комиссия, 2009. С. 257–279.
16. *Шмеман* = Шмеман А., протопр. Водюю и Духом. М. : Гнозис-Паломник, 1993. 223 с.
17. *Finn* = Finn T. Early Christian baptism and the catechumenate: West and East Siria. Collegeville, MN : Liturgical Press, 1992. 218 p.
18. *Mingana* = Mingana A. Synopsis of Christian Doctrine in the Fourth Century According to Theodore of Mopsuestia // Bulletin of the John Rylands Library. Vol. 5 : 1918–1920. С. 296–316.

О. Е. Maximova

Liturgical Actions within the Process of Initiating Catechumens into the Church in the III–VI Centuries

In the III–VI centuries, from the moment of admission to the catechumenate till the end of the Bright Week, every significant order of service was accompanied by liturgical actions. In total, 48 different liturgical actions were identified. According to the correlation between the significance of an action and its liturgical text, these actions can be grouped into four categories: independent, equivalent to the accompanying prayers, auxiliary, and technical ones. In various local traditions and orders of service one and the same action can refer to different groups. The presence of such actions in orders of service impelled catechumens to stay sober and to see the connection between the learning and corporality.

KEYWORDS: liturgical actions, liturgical gestures, catechesis, corporality, worship, III–VI centuries.

А. П. Патракова

Репрезентация церковного собрания в чинах елеосвящения (на примере современной практики в Русской и Румынской православных церквях)

В статье рассматривается современная практика совершения елеосвящения в Русской и Румынской православной церквях. Особое внимание автор уделяет искажениям смысла этого таинства в церковном сознании, которые в значительной степени обусловлены утратой взаимосвязи между Евхаристией и елеосвящением. Это привело к широкому распространению индивидуалистического и магически-потребительского отношения к соборованию, в котором на первый план выходит вещество таинства, а не церковное собрание. Обращение к литургическим источникам позволяет заключить, что без участия церковного собрания елеосвящение, как и другие таинства, теряет свой изначальный смысл.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: елеосвящение, церковное собрание, история богослужения, Русская православная церковь, Румынская православная церковь, литургические источники, современная практика.

Изучение чинов елеосвящения представляется весьма актуальным в связи с тем, что в современной церковной практике наблюдаются разного рода искажения в понимании и совершении этого таинства.

Отправной точкой для этой статьи послужило наблюдение за современной практикой совершения елеосвящения, достаточно широко распространенной в Румынской православной церкви, а также в Православной церкви Молдовы, принадлежащей Русской православной церкви. Так, в отдельных приходах, как сельских, так и городских, а также в некоторых монастырях соборование может совершаться еженедельно, чаще вечером в будний день, с участием многих прихожан, а не только тяжело болящих. Дело в том, что существует суеверие, будто участие в соборовании прощает забытые грехи [*Pruteanu, 29*].

Кроме того, на молдавских приходах прижился суевеерный обычай приносить для помазания елеем одежду и личные вещи болящих — не только присутствующих на богослужении, но даже и отсутствующих [*Pruteanu*, 68]. Все это свидетельствует о магически-потребительском отношении к этому таинству.

Серьезная проблема заключается не только в том, что подобные суевеерия широко распространены в народе, но и в том, что некоторые священнослужители не разъясняют нехристианской сути этих обычаев, и, напротив, могут в чем-то даже поощрять.

При достаточно обширной историографии по вопросу о развитии чинопоследования елеосвящения репрезентация церковного собрания в чинах этого таинства остается практически неизученной. С одной стороны, можно предположить, что в силу специфики елеосвящения присутствие полного церковного собрания и не предполагается. С другой стороны, елеосвящение, как и любое другое церковное таинство, в норме должно иметь церковное измерение и не сводиться к разновидности частной требы.

Основные литургические источники

К числу наиболее ранних можно отнести литургические источники II–III вв., в которых содержатся молитвы благословения елея и помазания им болящих. Примечательно, что одна из ранних молитв, где некоторые исследователи видят зачатки сложившегося впоследствии чинопоследования елеосвящения, называется «Евхаристия воды и елея» (Εὐχαριστία ὕδατος καὶ ἐλαίου)¹.

Позднее, в V–VI вв. помазание болящих елеем стало оформляться в виде церковного обряда, который могли совершать только священнослужители. Важно подчеркнуть, что в этот период обряд помазания елеем был связан с Евхаристией и в таком виде сохранялся до XIII–XIV вв.

В большинстве евхологиев отсутствует полный чин елеосвящения, есть лишь отдельные молитвы — в особенности молитва на освящение елея и молитва при помазании больного [*Арранц*, 599]. Так, например, в Кодексе Барберини 336 (VIII в.) еще нет чинопоследования елеосвящения, но есть пять молитв о болящих без каких-либо дополнительных текстов или пояснений².

1. Fountoulis I. M. [Γωάου Μ. Φουντουλή]. Ἀκολουθία τοῦ Εὐχελαίου (Order of the Euchelaion). Vol. 15. Κείμενα : Λειτουργικῆς (Liturgical Texts). Thessaloniki, 1978. Σ. 5. (Цит. по: [Bissias, 264].)

2. Ica jr I., diac. Canonul Ortodoxiei. I. Canonul apostolic al primelor secole. Sibiu : Deisis, 2008. P. 996–998. (Цит. по: [*Pruteanu*, 44].)

В X–XII вв. появляется большинство элементов нынешнего чинопоследования елеосвящения. При этом сформировались по меньшей мере четыре традиции его совершения, которые со временем наложились друг на друга.

Как указывают источники, с X в. чин елеосвящения значительно усложняется и удлиняется, при этом акцент делается на символическом числе семь: помазание совершается семь дней подряд семью священнослужителями, а соответствующие молитвы — на освящении елея и при помазании больного — читаются семь раз [Арранц, 534].

М. Арранц в фундаментальном исследовании «Таинства византийской традиции» уделяет особое внимание итало-греческим евхологиям X–XI вв. из гроттаферратского собрания рукописи *Cryptenses Gb2, Gb4, Gb10*, отмечая, что в них содержится большое число оригинальных молитв [Арранц, 487].

В XIII–XIV вв. елеосвящение отделяется от литургии. В это же время оно начинает рассматриваться как одно из семи таинств, и его чинопоследование приобретает чрезвычайно сложную форму, включающую в себя молитвы разных традиций и периодов.

К XVII в. чинопоследование складывается в том виде, в котором оно совершается по сей день [Pruteanu, 45].

В данной статье рассматриваются главным образом православные последования елеосвящения на русском и румынском языках, используемые на современном этапе, а также евхологии, которые приводит М. Арранц в соответствующем разделе своего труда «Таинства византийской традиции»: Евхологии св. Марка (BAR — рукопись Barberini 336), Евхологии Виссариона (рукопись Grottaferata Gb1), Синайский Славянский Евхологий (ESS), Евхологий Стратигия (COI) и др.

Нынешняя семикратная структура основной части последования — с чтением Апостола и Евангелия, краткой сугубой ектеньей, молитвой и помазанием — указывает на константинопольскую традицию X–XI вв., когда в течение семи дней подряд совершались семь литургий.

В рамках нашей темы вопрос взаимосвязи Евхаристии и елеосвящения представляется чрезвычайно важным, особенно если учесть тот факт, что эта взаимосвязь в современной церковной практике уже утрачена, что, в свою очередь, повлекло за собой дальнейшие искажения смысла этого таинства.

Таблица 1. Последование елеосвящения, совершаемое семью пресвитерами, собравшимися в храме или в доме³

(1) Приготовление
1. Благословен Бог наш...
2. С Трисвятого по Отец наш Небесный. Господи, помилуй. Слава, и ныне. Придите, поклонимся.
3. Псалом 142.
4. Малая ектения.
5. Тропари.
6. Псалом 50.
7. Канон свт. Арсения, архиеп. Керкирского.
8. Эксапостиларий.
9. Стихиры на «стихах».
10. С Трисвятого по Отец наш Небесный.
11. Тропарь.
12. (В древности далее могли следовать сугубая ектения и отпуст.)
(2) Освящение елея (масла)
1. Благословен Бог наш...
2. С Трисвятого по Отец наш Небесный. Господи, помилуй. Слава, и ныне. Придите, поклонимся.
3. Псалмы 50 и 90.
4. Символ веры.
5. Четыре стихиры.
6. Великая ектения.
7. <i>Молитва на освящение елея.</i>
8. Тропари и кондаки. Богородичен.
(3) Семикратное помазание
1. <i>Первое помазание первым священником:</i>
а. чтение Апостола (Иак 5:10–16);
б. чтение Евангелия (Лк 10:25–37);
с. краткая сугубая ектения;
д. молитва 1;
е. помазание с чтением молитвы елеосвящения.
2. <i>Второе помазание вторым священником:</i>
а. чтение Апостола (Рим 15:1–7);
б. чтение Евангелия (Лк 19:1–10);
с. краткая сугубая ектения;
д. молитва 2;
е. помазание с чтением молитвы елеосвящения.

3. См.: [Православное богослужение, 37–84]. Аналогичный чин на румынском языке см.: [Pruteanu, 109–153].

Таблица 1. *Продолжение*

3. <i>Третье помазание третьим священником:</i> а. чтение Апостола (1 Кор 12:27–13:8); б. чтение Евангелия (Мф 10:1, 5–8); в. краткая сугубая ектения; г. молитва 3; д. помазание с чтением молитвы елеосвящения.
4. <i>Четвертое помазание четвертым священником:</i> а. чтение Апостола (2 Кор 6:16–7:1); б. чтение Евангелия (Мф 8:14–23); в. краткая сугубая ектения; г. молитва 4; д. помазание с чтением молитвы елеосвящения.
5. <i>Пятое помазание пятым священником:</i> а. чтение Апостола (2 Кор 1:8–11); б. чтение Евангелия (Мф 25:1–13); в. краткая сугубая ектения; г. молитва 5; д. помазание с чтением молитвы елеосвящения.
6. <i>Шестое помазание шестым священником:</i> а. чтение Апостола (Гал 5:22–6:2); б. чтение Евангелия (Мф 15:21–28); в. краткая сугубая ектения; г. молитва 6; д. помазание с чтением молитвы елеосвящения.
7. <i>Седьмое помазание седьмым священником:</i> а. чтение Апостола (1 Фес 5:14–23); б. чтение Евангелия (Мф 9:9–13); в. краткая сугубая ектения; г. молитва 7; д. помазание с чтением молитвы елеосвящения.
8. Молитва 8 (с возложением Евангелия на главу больного).

(4) Заключение

1. Краткая сугубая ектения.
2. Стихиры самогласны.
3. [У греков: краткая сугубая ектения; молитва «Услыши нас, Боже»; молитва главопреклонная.]
4. Слава, и ныне. Господи, помилуй. Благослови!
5. Отпуст

Церковное собрание в контексте взаимосвязи между Евхаристией и елеосвящением

Самые ранние литургические источники свидетельствуют о том, что елей освящался во время проскомидии, а больного помазывали после причащения [Арранц, 534]. В константинопольском Евхологии Стратигия (СОI, XI в.) содержатся чины, которые совершались в рамках литургии в течение семи дней подряд. Здесь мы также видим, что молитву на освящение елея читают в конце, а помазание больного происходит после причащения [Арранц, 488]. Предположительно, это было не исключением, а вполне распространенной практикой в константинопольской традиции того времени [Арранц, 600].

В том же Евхологии Стратигия мы видим следующее указание:

После того, как была прочитана заамвонная молитва, преломление хлеба бываемое по домам не делается, но сразу погружают готовые стручцы с хлопком иереи в кандило и *поют все, не одни иереи, но и все миряне дома*: Источник исцелений имуще, читают иереи все, начиная с того, который литургисал, над хозяином дома и после него, *над всеми, которые в этом доме*, молитву сию: Отче святыи, врачу душ и телес... <...> И после того как всех помазали, снова погружают свои стручцы и обходят весь дом, поющие тот же тропарь⁴. (Курсив в цитате мой. — А. П.)

Обращает на себя внимание тот факт, что освященным елеем помазывается не только болящий, но и все присутствующие в доме.

Почему происходит разрыв между чинопоследованиями литургии и елеосвящения? По предположению М. Арранца, одной из возможных причин могло быть то, что стало больше людей, которые редко приступали к причастию из покаянных мотивов [Арранц, 600]. Так или иначе, елей для помазания больных стали освящать отдельно от литургии, на что указывают, например, константинопольские евхологии XIII в.⁵

По внешней структуре чинопоследований, содержащихся в рассмотренных М. Арранцем евхологиях, трудно судить о том, в какой мере предполагается участие полного церковного собрания. Тексты тробников указывают на то, что елеем помазывается

4. Цит. по: [Арранц, 537].

5. См.: Athenae 662 (EVE-II): f. 258–286. (Цит. по: [Арранц, 554].)

только один болящий. В этой связи саму постановку вопроса о репрезентации церковного собрания в чинах елеосвящения можно было бы считать несостоятельной. Однако существующая практика так называемого общего елеосвящения, при котором елеем помазывают всех присутствующих — не только тяжело больных, но и вполне здоровых, обостряет проблему церковного собрания в контексте этого таинства.

Так, например, в современной греческой традиции общее елеосвящение принято совершать после утрени Великого четверга и в навечерие Рождества Христова [*О чинопоследовании*]. Такое чинопоследование может отличаться тем, что помазания елеем происходят не семь раз, после каждого цикла чтения Апостола и Евангелия, а лишь в самом конце, когда верующие подходят для целования к Евангелию [*Ткаченко, 332*]. Вместе с тем, в последние десятилетия получила довольно широкое распространение практика совершения общего елеосвящения не с одним, а с семью помазаниями — не только в Румынии и Молдове, но и в России, Украине и Белоруссии [*Ткаченко, 332*].

По всей видимости, корень проблемы заключается в переносе акцентов с церковного собрания на вещество таинства. Эта проблема существует в отношении не только елеосвящения, но и самой Евхаристии, крещения и других таинств. Именно поэтому представляется важным подчеркивать принципиально иное отношение к таинствам — церковное и личностное. Так, например, свящ. Дэвид Биссиас указывает на то, что в таинстве преобразуется не елей, а сами члены Тела Христова, и только в контексте общины верных освященный елей выполняет свое предназначение как символ исцеления, даруемого Богом-Отцом [*Bissias, 158*].

Анализ литургических источников, содержащих чины елеосвящения с древних времен и до наших дней, показал, что со временем произошла серьезная подмена именно в связи с церковным измерением этого таинства и участием церковного собрания в нем. Так, если в константинопольской традиции X–XI вв. чин елеосвящения был естественным образом включен в литургию, то после утраты связи с Евхаристией представления о соборовании стали претерпевать серьезные искажения в сакраментальном сознании большинства церковного народа.

Так, утрата взаимосвязи между чинами литургии и елеосвящения стала приводить к тому, что в представлениях людей участие в соборовании стало восприниматься более значимым, нежели в

литургии. При существующем магически-потребительском отношении к таинствам многие люди, не являющиеся тяжелобольными, воспринимают свое участие в елеосвящении как замену исповеди и причастия. Это особенно ярко видно по сравнительной частоте участия в таинствах. В Румынской православной церкви и Православной церкви Молдовы можно наблюдать, как люди еженедельно участвуют в соборовании, но при этом исповедуются и причащаются не чаще, чем четыре раза в год, если не реже.

Острота этой проблемы выявляется как раз на срезе вопроса о церковном собрании, участвующем в том или ином таинстве. С одной стороны, мы можем предполагать присутствие церковного собрания в обоих случаях — и на древних литургиях, в чин которых были включены молитвы об освящении елея и исцелении помазываемого им больного, и в современной практике совершения общего елеосвящения. С другой стороны, можно предположить, что качество таких собраний принципиально различается в зависимости от того, с какой целью люди собрались на совместную молитву. Одно дело — качество собрания верующих, пришедших на литургию, другое — совокупность людей, присутствующих на общем елеосвящении, которая может и не быть по содержанию церковным собранием, хотя и являться таковым по видимости.

Проблема в том, что и участие в Евхаристии может быть индивидуалистическим и магически-потребительским. Поэтому вряд ли будет справедлив однозначный вывод о том, что собрание людей на Евхаристии априори качественно отличается от собрания людей на общем елеосвящении. Скорее, следует рассматривать вопрос о качестве церковного собрания, участвующего в таинстве елеосвящения, не только в историко-литургическом, но и в сакраментологическом и экклезиологическом контекстах. Так, в существующих распространенных представлениях, рассмотренных на примере современной практики в Румынии и Молдове, преобладает взгляд на церковь как на лечебницу. С большой долей уверенности можно предположить, что такое представление о церкви сформировалось достаточно давно, однако это никоим образом не может быть основанием для признания его «традиционности». Действительно, каждый человек, приходя к Богу, нуждается в исцелении духа, души и тела, однако призвание церкви этим далеко не исчерпывается.

Примечательно, что в русском языке таинство елеосвящения также называется соборованием, что указывает на присутствие

церковного собрания, хотя и не всегда во всей его полноте, в лице не одного совершителя таинства, но, по меньшей мере, нескольких священнослужителей. Содержание молитв елеосвящения позволяет заключить, что внутренний смысл этого таинства состоит в соборной молитве церкви о болящем, чтобы он не просто получил исцеление, но и мог вернуться в церковное собрание, к общению и служению.

Источники и литература

1. *Арранц* = Арранц М. Избранные сочинения по литургике. Т. 2 : Таинства византийской традиции. Рим ; М., 2003. 670 с.
2. *О чинопоследовании* = О чинопоследовании Елеосвящения : [Официальный документ Межсоборного присутствия Русской православной церкви от 26.12.2012]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2674617.html> (дата обращения: 31.05.2016).
3. *Православное богослужение* = Православное богослужение : В пер. с греч. и церковнослав. яз. Кн. 5 : Последования таинств покаяния, елеосвящения, срочного причащения тяжелобольного, церковного брака, поставлений на служение Церкви : С прил. церковнослав. текстов / Пер. свящ. Георгия Кочеткова, Б. А. Каячева, Н. В. Эппле; сост. и предисл. свящ. Георгия Кочеткова. М. : СФИ, 2008. 304 с.
4. *Ткаченко* = Ткаченко А. А. Елеосвящение // Православная энциклопедия. М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. Т. 18. 752 с.
5. *Bissias* = Bissias D. G., pr. Sfântul Maslu : Taina vindecării. Iași : Doxologia, 2012. 290 p.
6. *Pruteanu* = Petru (Pruteanu), ierom. Sfântul Maslu și alte slujbe de vindecare: istorie și actualitate. București : Editura Sophia, 2016. 188 p.

A. P. Patrakova

Representation of Church Gathering in the Anointing of the Sick Ordinances (as Exemplified by Today's Practice in the Russian and Romanian Orthodox Churches)

The article addresses the current practice of administering the anointing of the sick in the Russian and Romanian Orthodox Churches. The author pays special attention to the fact that the meaning of this sacrament in the church people's mentality was distorted, largely due to the loss of the interrelation between Eucharist and anointing of the sick. As a result, the individualistic, magical and consumerist attitudes towards this sacrament get widespread, producing a shift in emphasis from the church gathering to the substance of the sacrament. The liturgical sources suggest that without a church gathering the anointing of the sick, as well as the other sacraments, loses its initial meaning.

KEYWORDS: anointing of the sick, church gathering, history of worship, the Russian Orthodox Church, the Romanian Orthodox Church, liturgical sources, today's practice.

МИССИЯ

В. Е. Логинова

Российская духовная миссия в Китае во второй половине XIX века

В статье исследуется деятельность Российской духовной миссии в Китае — стране со специфической культурой — во второй половине XIX в. Описывается шестилетний опыт 14-й духовной миссии под руководством архим. Гурия (Карпова) (1858–1864 гг.), а также попытки его воплощения последующими миссиями вплоть до 1900 г, когда миссия была разгромлена восстанием ихэтуаней и затем возрождена в начале XX в. Особое внимание уделено анализу роли личности миссионера в деле успеха миссии.

ключевые слова: Российская духовная миссия, Пекинская миссия, миссия в Китае, катехизация, албазинцы, архим. Гурий (Карпов), иером. Исаия (Поликин).

Российская императорская миссия в Китае была основана в 1700 г. для поддержания православия среди пленных албазинцев¹, но так как миссионерская деятельность по распространению христианства преследовалась китайским правительством, до середины XIX в. она исполняла прежде всего дипломатическую функцию. Разделение миссии на дипломатическую и духовную произошло в середине XIX в. после подписания «Трактата между Россией и Китаем об определении взаимных отношений», когда китайские власти разрешили миссионерскую проповедь. Духовная миссия была выведена из компетенции Министерства иностранных дел и передана Святейшему синоду [Бэй-Гуань, 98].

Но смогли ли миссионеры воспользоваться открывшимися возможностями? Ответ на этот вопрос актуален и сегодня, так как в современном Китае наблюдается пробуждение подлинного интереса к христианству, в частности к православию, несмотря

1. В 1865 г. в ходе взятия крепости Албазин были захвачены и депортированы в Китай казаки, впоследствии принятые на службу китайским императором. Также см.: [Смолич, 259–260].

на атеистический режим, который установился после «культурной революции» 1956 г. Есть надежда, что, как и в XIX в., откроются новые возможности для миссии, и поэтому сегодня особенно важно знать историю Российской миссии в Китае — стране со специфической культурой, опыт ее успехов, а также, что немало важно, ошибок.

Для ответа на этот вопрос потребовалось исследование, которое было затруднено тем, что архив миссии уничтожался два раза: в 1900 и в 1956 г. Во время восстания ихэтуаней в 1900 г. была сожжена библиотека миссии. Для воссоздания архива члены 18-й миссии под руководством еп. Иннокентия (Фигуровского) скопировали и частично опубликовали документы, касающиеся прежних миссий, которые сохранились в Азиатском департаменте МИДа и в Синоде. Сборник документов под названием «Краткая история русской православной миссии в Китае» вышел в Пекине в 1916 г. Второй раз архив миссии уничтожили в 1956 г. сотрудники посольства СССР, находящиеся в Пекине. Последнему начальнику миссии архиеп. Виктору (Святину) удалось спасти часть документов, которые после его смерти были переданы в Отдел рукописей Российской национальной библиотеки Санкт-Петербурга. При их сравнении с публикациями, сделанными членами 18-й миссии, выявилось несоответствие: публикации не раскрывали всех трудностей и нелицеприятных моментов, содержали купюры в местах, касающихся недостойного поведения членов миссии, и именно на эти статьи опираются многие современные издания. Особенную ценность представляет дневник миссионера 14-й миссии иеромонаха Исаии (Поликина), в котором он подробно описывал происходящие события. Части этого дневника были найдены в Иркутских епархиальных ведомостях середины XIX века.

В 1958 г., после отделения духовной миссии от дипломатической, в Китай была послана 14-я миссия, которая состояла из 10 человек под началом архим. Гурия (Карпова). В своем отчете по итогам миссии он изложил свой положительный и отрицательный шестилетний опыт в устройстве миссионерско-просветительской деятельности в Китае и дал практические рекомендации Святейшему синоду по ее реорганизации. Этот отчет был положен в основание новой миссионерской инструкции 1864 г., положения которой оставались актуальными для всех последующих миссий вплоть до 1900 г.

Российская духовная миссия 1858–1864 годов

В начале деятельности 14-й Пекинской духовной миссии (1858–1864 гг.) миссионерская проповедь была затруднена, так как, с одной стороны, в Китае сложилась крайне неблагоприятная политическая обстановка; с другой, миссионеры были ограничены инструкцией Святейшего синода, который не давал санкций на широкую миссию в Китае.

Такому положению дел предшествовал ряд исторических событий.

Исследователи считают, что Российское правительство, которому до середины XIX в. китайцы не позволяли создать дипломатическое представительство в Пекине, использовало духовную миссию, чтобы получать необходимые для политики и торговли сведения о стране. Для этого было необходимо доказать китайцам, что в Китае есть паства, и миссия нужна для обслуживания ее религиозных нужд. Сначала пытались представить, что духовная миссия требуется для окормления русских купцов, но китайские власти это отклонили, поскольку русских купцов в стране было немного. Тогда русские посланники вспомнили об албазинцах и представили их китайскому правительству как ревностных православных христиан. Самим албазинцам постоянно напоминали, что они — потомки героев-защитников Албазина, а в своих донесениях в Россию представляли албазинцев как почти ассимилированных китайцами, многие из которых были практически лишены нравственных устоев и лишь держали дома, скорее как фетиш, нательные кресты и иконы [Балмасов].

Это подтверждается инструкцией 1858 г., в которой Святейший правительствующий синод возложил на архим. Гурия «звание и права начальника Российской императорской духовной в Пекине миссии» и дал следующее указание: не оставлять «народа православного без поучения», а также всех, «кои готовы внимать глаголам истины». Более всего следовало обращать внимание «на потомков доблестных защитников Албазина», среди которых есть отпавшие от православной веры, чтобы «возгревать в них охладившееся чувство христианского благочестия» [Инструкции, 167]. В обязанности миссионерам вменялось только знание китайского языка, за его изучение давалась пенсия [Гурий (Карпов), 3332].

Несмотря на узко поставленную задачу и неблагоприятную обстановку, архим. Гурий был уверен, что Российская духовная

миссия может и должна приложить усилия как для поддержания православия, так и для «приобретения новых чад церкви среди самого китайского народа» [Гурий (Карпов), 3312], и не вправе пренебрегать для этого всеми открывающимися возможностями. Для выполнения этой задачи он считал необходимым, чтобы в миссии были специально подобранные и подготовленные люди.

В составе миссии было 10 членов, причем, только 4 из них — духовные, остальные 6 — светские, которые только числились при миссии, они занимались порученными им исследованиями и не считали своей обязанностью распространение веры. Архим. Гурий пишет, что они даже не свидетельствовали о христианской вере своей добропорядочной жизнью [Гурий (Карпов), 3314–3320].

Согласно отчету архимандрита, не все из оставшихся четырех духовных членов оказываются в числе миссионеров. Так, иером. Александр (Кульчицкий)², которому по прибытии миссии в Пекин был вверен приход, ради получения награды в виде пенсии начал массово крестить людей за вознаграждение без соответствующей подготовки. Мужчинам давали при крещении по 40 лан (около 90 рублей серебром), молодым женщинам — еще больше. Эта информация быстро распространилась по всему Пекину, что нанесло ущерб репутации миссии. Когда это обстоятельство вскрылось, иером. Александр попросил уволить его из состава миссии «по состоянию здоровья», его просьба была удовлетворена [Гурий (Карпов), 3314–3320]. Все имеющиеся на сегодняшний день публикации опускают этот нелицеприятный момент, характеризуя вышеописанные крещения как быстрый и несомненный успех миссии. Известна реакция митр. Филарета (Дроздова): «С деньгами наwerbовать христиан — будет ли истинное приобретение для Церкви Христовой?.. Лучше не восходить, чтобы не падать» [Смолич, 266].

Второй член 14-й миссии, иером. Антоний (Люцернов)³ выполнял обязанности казначея и эконома и не находил времени на исполнение миссионерских обязанностей. Ради получения пен-

2. Кульчицкий Александр Иванович (1823–1888), будущий епископ Костромской и Галичский. Происходил из дворянского рода, давшего России святителя Иннокентия Иркутского (1682–1731) (см.: Александр Кульчицкий // Большая биографическая энциклопедия. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_biography/1756/Александр (дата обращения: 11.03.2016)).

3. Архим. Гурий отзывался о иером. Антонии (Люцернове) так: «Студент Новгородской семинарии — из вдовых священников, хороший эконом, в совершенстве знакомый с требоисправлением, но человек горячий, плохо разумеющий китайский язык и в добавок питающий положительное отвращение к китайцам» (см.: [Гурий (Карпов), 3319]).

сии он выучил китайский язык, написал научные исследования⁴, но не участвовал в делах миссии.

Иером. Исаия (Поликин) оказался единственным сотрудником миссии, всерьез воспринявшим ее задачи. О нем архим. Гурий писал: «Кандидат С-Петербургской Духовной Академии, порядочно успевший в китайском языке, но человек молодой, совершенно незнакомый с приходскими делами, весьма неопытный, нрава крутого, нежертливый, и не всегда трезвый» [Гурий (Карпов), 3319]. Он, хоть и желал сохранить право на пенсию, помогая архим. Гурию с переводами на китайский, но был неопытен и «сотрудник очень незавидный» [Гурий (Карпов), 3319]. Несмотря на нелестный первоначальный отзыв, данный ему архим. Гурием, впоследствии, когда тот предложил Исаие остаться в Китае в составе 15-й миссии, он охотно согласился и не покинул свою паству.

Архим. Гурий выбрал его на замену иером. Александру (Кульчицкому) для исправления неблагоприятной ситуации на приходе. Тех, кого иером. Александр крестил без предварительной подготовки, иером. Исаия поручил для научения «людям сведущим»⁵ и стал допускать до крещения лишь изъявляющих желание креститься и только после прохождения испытаний: требовалось знать наизусть, по крайней мере, Символ веры, 10 заповедей и молитву Господню [Гурий (Карпов), 3320]. Детей крестил только после изучения ими краткого катехизиса и заучивания ежедневных молитв, для чего он направлял их в училище. В результате крещения стали более редкими, тем не менее к концу 1860 г. иером. Исаия лично крестил 30 человек и еще 50 подготовил к крещению [Гурий (Карпов), 3319].

Главную проблему архим. Гурий видел в том, что не весь состав миссии имеет желание и способность к миссионерской деятельности, ее члены приезжают в Китай неподготовленными и не настроенными на миссию. В связи с этим архимандрит предлагал отменить пенсии, так как они привлекают людей с корыстными интересами. Он не отрицал важность духовного образования миссионера, но был убежден, что для простых и малообразован-

4. «Иером. Антоний занимался литературой по сельскому хозяйству, прочитал два лучших сочинения по шелководству. Сделал выписки из уложений финансовой палаты о количестве оброчной пахотной земли. Записал сведения о постройке домов, маслобоен, мельниц, орошения полей, изделий из фарфора, бумаги, туши, лаковых вещей, из дерева и слоновой кости. Справочные цены на матери-

алы, поденную и издельную работу. Приобрел несколько моделей земледельческих орудий». (См.: [Бэй-Гуань, 101].)

5. Всех неготовых иером. Исаия перепоручил местному жителю Владимиру, который был крещен еще во время 12-й миссии и окончил два класса училища для мальчиков в Пекине. (См.: [Гурий (Карпов), 3320].)

ных китайцев, которые составляли подавляющее большинство населения, куда полезнее и назидательнее видеть в христианине-наставнике пример благочестивой жизни, особенно если он священник. По его мнению, «только начальник миссии должен быть многосторонне и хорошо образован» [Гурий (Карпов), 3334], потому что ему приходится иметь дело не только с китайцами, но и с инославными миссионерами. Это также важно для христианского свидетельства китайской элите: солидным ученым, состоятельным людям, которые придерживались конфуцианства и с трудом принимали христианское учение [Китайский благовестник. 1914. Вып. 15/16, 21]. С другой стороны, архим. Гурий подчеркивал, что миссия китайским ученым невозможна, если миссионеры сами не идут тем путем, «который хвалят и рекомендуют другим» [Гурий (Карпов), 3333–3334].

Архимандрит понимал, что без знания языка миссия в Китае невозможна. Шестилетнего срока пребывания в Китае достаточно для того, чтобы освоить китайский язык и его тонкости, но мало для того, чтобы принести пользу, каждая миссия начинала с нуля. Поэтому членам миссий нужно изучать язык еще до прибытия в страну, для этого архим. Гурий предлагал открыть в Петербурге преподавание языка при Академии или семинарии. В подготовку также должно было войти изучение понятий и выражений, свойственных вероучениям, наиболее распространенным в Китае (буддизму, магометанству, конфуцианству). «Прослушав такой курс, миссионер приедет в Китай, как в место ему знакомое. Ему не придется теряться в догадках и... ощупью добираться до истины...» [Гурий (Карпов), 3332].

Все вышеизложенное архим. Гурий вывел из собственного опыта, когда был членом 12-й миссии. В 1856 г., готовясь к поездке в качестве начальника 14-й миссии, он снял на пять месяцев 9-комнатную квартиру в Петербурге (до апреля 1857 г.) и проводил там занятия по китайскому языку с назначенными членами миссии. За это короткое время члены миссии усвоили язык в необходимом объеме [Бэй-Гуань, 96–97].

Формы и методы миссии различались в зависимости от ее адресата. С одной стороны, албазинцы были той паствой, духовное попечение о которой архим. Гурию поручил Синод. В деревне Дундин-ань⁶ в 50 верстах от Пекина большинство жителей составляли

6. Дун-Динь-ань (в переводе — Твердый восточный мир).

албазинцы. В ней жили 10 христиан мужчин, крещеных еще во время 12-й миссии, у которых были некрещеные семьи, расположенные к христианству. Несмотря на сопротивление язычников⁷, для обращения албазинцев было достаточно однократной миссионерской проповеди. Прибывший в деревню иером. Исаия сразу окрестил 30 человек, но желающих креститься явилось к нему так много, что крещение пришлось отложить до того времени, когда они «более ознакомятся с христианством» [Гурий (Карпов), 3324].

С другой стороны, по мере укрепления веры и нравов среди албазинцев к православным стали присоединяться язычники. Из сохранившихся воспоминаний современников архимандрита видно, что языческая религия не могла предложить духовного основания, так как состояла из одних наружных форм, церемоний, старинных обычаев и суеверий [Путешествия, 158–159]. Путешественник Петр Добель характеризует китайский народ в целом как людей трезвых, умеренных и деятельных [Путешествия, 94], которые из-за строгих законов и жестокой системы наказаний [Путешествия, 160–163], чтобы выжить, с самого раннего возраста были вынуждены учиться обманывать. Оправданием их безнравственного поведения могла служить традиция почитания родителей: если китаец исполняет все нужные обряды и церемонии, если он послушен родителям при их жизни, а после смерти ежегодно отдает должное почтение их гробницам, он полагает все свои прочие грехи ничтожными в сравнении с пренебрежением этими священными обязанностями. Считалось, что грехи могут быть заглажены молением к низшим божествам [Ведомости. 1869. № 38. 408]. Таким образом, самые безнравственные люди могли быть великими почитателями Конфуция и знали все его поучения наизусть [Путешествия, 171–172].

Архим. Гурий и иером. Исаия считали, что поклонение родителям и старшим является коренным обычаем в Китае и не имеет для них никакого религиозного значения, поэтому, в отличие от последующих миссионеров, не запрещали китайцам-христианам, бывшим язычникам, исполнять его [Ведомости. 1869. № 37, 403–407].

Таким образом, в общении с язычниками миссионерам приходилось приобретать особую компетенцию в апологетике христианства и монотеизма, а также разбираться в китайских божествах и знать обычаи, связанные с поклонением им.

7. В частности жена некоего Вонифания (старшего в деревне) была против христианства. Ее два сына были крещены в молодости и умерли, и старуха

считала, что «Будда мстит за измену». (См.: [Гурий (Карпов), 3324].)

Труднее всего продвигалась миссия высокопоставленным китайцам, принадлежащим Дому императора. Они более всех были обязаны исполнять древние обычаи страны, в которой деспотизм был доведен до высочайшей степени, причем не из-за самовластия правителя, а потому, что сам Богдыхан являлся первым рабом «низменных обычаев» страны, которой он лишь внешне управлял [*Путешествия, 160–163*].

Поэтому можно назвать прецедентом ситуацию, когда в 1861 г. весь дом графа Эль изъявил желание ознакомиться с христианством. Этому предшествовала длительная подготовка. Были уже приготовлены около 40 человек (не только господа, но и вся их прислуга) и тут у старших не хватило духу объявить себя христианами, так как они испугались испортить служебную карьеру молодого графа. Они говорили, что их не станут наказывать за принятие христианства⁸, но найдут другой предлог, так что и русское посольство не сможет их защитить [*Гурий (Карпов), 3329*]. Впоследствии из этого дома была крещена графиня (вторая жена графа) и ее тетка, в крещении они получили имена Мария и Анна. Они попросили окрестить их тайно. Для крещения в дом к графине была послана Мария, старшая наставница при женском училище, графиня позже явилась в церковь для совершения миропомазания. В своем отчете архим. Гурий пишет об этом событии: «За два года томительных хлопот — и только две души! И за то благодарение Господу. Бывали хлопоты и томительные, но совершенно безуспешные» [*Бэй-Гуань, 107*].

С 1862 г. число обращений в христианство пошло на спад. Дело в том, что, проповедуя среди албазинцев, миссионеры действовали в подготовленной среде, поэтому их первоначальные труды были успешнее. Когда они перешли «на почву новую, еще не тронутую» [*Гурий (Карпов), 3328–3329*], то встретили больше трудностей и при более значительных усилиях результаты оказались менее значительными.

Одной из основных форм миссии синодального периода являлись переводы Священного писания и богослужебных текстов на языки коренного населения. Миссия в Китае не была исключением: в данной ей инструкции предписывалась необходимость перевода на китайский язык Священного писания, богослужебных книг, краткого катехизиса [*Инструкция*]. За переводческие труды полагалась пенсия [*Гурий (Карпов), 3332*]. Зная благогове-

8. В связи с Тяньцзинским трактатом.

ние китайцев, которые «приучены на книгу смотреть, как на что-то священное» [Гурий (Карпов), 3336], архим. Гурий настаивал, чтобы переводы были напечатаны. Это был единственный способ привлечь внимание ученых, а также высокопоставленных китайцев императорского Дома, так как «никем не замечаемый китаец с большой охотой и удобством прочтает книгу и без помехи подумает о написанном» [Гурий (Карпов), 3336].

Архимандрит организовал в Пекине печать китайским способом: гравированными деревянными досками, которые после использования хранились в библиотеке миссии. Контроль за процессом печати архим. Гурий осуществлял лично.

Для проведения катехизических бесед архимандрит использовал переводы огласительных книг, сохранившихся со времен 12-й миссии, внося в них необходимые исправления, а также сделал переводы новых книг. В итоге им были переведены: «Священная история Ветхого и Нового завета с краткой церковной историей», «Краткая История Ветхого Завета в виде руководства для школьников», «Соборное послание св. Апостола Иакова», «Пространный катехизис», «Разговор между испытующим и уверенным», «Краткие жития святых за год» и др.

Еще одна типовая форма миссии синодального периода — использование языка просвещаемого народа и привлечение к церковному служению новообращенных из местного населения [Стамулис, 139]. Архим. Гурий видел острую необходимость в переводе богослужения на китайский язык, «дабы китайцы могли... присутствовать при богослужении с большим назиданием» [Гурий (Карпов), 3337]. Случалось, на богослужение из любопытства приходили язычники, это приветствовалось [Ведомости. 1869. № 36, 395]. Во времена 14-й миссии службы совершались на славянском языке; на литургии пели по-китайски только Символ православной веры, «Достойно есть» и «Отче наш». Архим. Гурий предпринял большие усилия для перевода всего богослужения на китайский язык. В итоге за время его пребывания в 14-й миссии им были переведены: «Литургия Златоуста, Псалтырь, Требник, Служебник, Последование Всенощного бдения и др.» [Бэй-Гуан, 140].

Опираясь на инструкцию, п. 11 которой предписывал беседовать о вере с теми, кто принял крещение, «в кратких словах, наглядно в примерах, доступных понятию и простого слушателя», архим. Гурий организовал беседы, в которых принимали участие все новокрещенные. Во время таких бесед все «недоумения», «разные трудности», а также «принятые обычаи» предлагалось

совместить с требованиями евангелия и предложить разрешение на каждое «недоумение», на каждую «трудность» — согласование с евангельским духом. А если что-то не согласовалось, то вместе находили способ, как это преодолеть. В конце беседы было очередное чтение из книг: «Катехизиса», «Священной истории» или других книг духовного содержания, имеющих на китайском языке. После прочтения оно становилось темой нового разговора с точным и полным объяснением на понятном для китайцев языке [Гурий (Карпов), 3319].

Еще во время 12-й миссии между 1844 и 1848 г. архим. Гурий собрал часто задаваемые вопросы, прозвучавшие во время аналогичных бесед. Три тетради с его записями впоследствии представили большую ценность для миссионерского дела. Они содержали вопросы о посте, молитве, исповеди и св. причащении.

Первое время беседы с прихожанами проходили три раза в неделю, что занимало значительную часть времени и в результате его не хватало на работы по переводу Священного писания, которое было необходимо для тех же бесед. С Пасхи 1862 г. было решено собираться для катехизических бесед только по воскресеньям после литургии. Беседы заканчивались не ранее 14 часов. Причем у каждого желающего сохранялась ежедневная возможность прийти и задать вопрос с 12 до 14 часов дня. Евангелие читали в воскресенье. В будние дни, когда беседы проводились три раза в неделю, на них читали и обсуждали «Краткий катехизис», «Священную историю Ветхого Завета», «Жизнь Господа нашего Иисуса Христа» и другие книги. Также изучались молитвословия на разные случаи, значения обрядов и действий при совершении семи таинств, состав вечернего и утреннего богослужения, литургии, история Церкви Христовой до нашего времени (кратко), «О возникновении разных ересей и созванных против них соборах, а также причины отделения Западной Церкви от Восточной» [Гурий (Карпов), 3322].

«Ищущих наставлений в вере так много, что мне почти нет времени заниматься переводами, а казенною перепискою еще меньше», — писал архим. Гурий. Ищущие приходили к нему и в неурочные дни с вопросами, о чем он размышлял, «что это очень приятно, но не по силам одному человеку». Ему очень хотелось «иметь священника из китайцев», которому он мог бы порекомендовать чтения катехизиса с необходимыми пояснениями. Он надеялся, что зародившаяся вера распространится за пределы этого «маленького кружка».

Архим. Гурий понимал, как важно обучать в училищах детей албазинцев, чтобы через это научались и взрослые. Китайцы-христиане по бедности и необразованности не могли дать своим детям образования. Еще тяжелее была ситуация у язычников, которые от чрезвычайной нищеты оставляли своих детей на улицах, или воспитывали мальчиков, чтобы сделать из них комедиантов, а девочек отдавали в распутство, так как это были самые выгодные ремесла в стране [*Путешествия*, 175–176].

Архимандрит предложил устроить при миссии в Пекине училище для албазинских мальчиков с трехклассовой программой обучения. Окончив такой курс, они могли бы стать катехизаторами или священнослужителями, не только хорошими христианами, но и надежными помощниками в деле распространения веры.

Большую пользу Гурий (Карпов) видел в открытии училища для девочек, что было в Китае несслыханным нововведением. Только богатые китайцы могли учить своих дочерей, но делали они это втайне. Училище для всех девочек, преимущественно бедных, желающих научиться христианству, а также рукоделию, необходимому в быту, не могло не поражать китайцев. Архимандрит рассуждал, что воспитанные в духе христианского благочестия девицы могут позаботиться о воспитании своих детей и сохранить мужей в вере. Также со временем они могут стать помощницами в деле проповеди, им можно будет поручить христианское просвещение женщин и девиц перед крещением. При наличии таких помощниц и самим миссионерам было бы спокойнее больше времени уделять мужской половине [*Гурий (Карпов)*, 334]. И к августу 1861 г. 14 воспитанниц в училище изучали Священную историю, катехизис, китайскую грамоту и рукоделия, в том числе и «вышивание иголками» [*Ведомости*. 1863. № 17, 243].

В Китае сложилась отличная от христианской европейской культуры особенность: китайцам казалось непонятным христианское милосердие, у них не было ни одного благотворительного заведения, кроме казенных магазинов, в которых в голодные годы продавали рис по обычным ценам, причем не из соображений милосердия, а для предупреждения бунтов и возмущений, которые случались в голодное время [*Путешествия*, 173]. Китайцы всегда удивлялись, когда члены миссии являли милосердие, ведь даже в многолюдном Пекине редко можно было увидеть, «чтобы китаец подал грош бедняку, умирающему от голода и холода» [*Ведомости*. 1863. № 24, 373]. Архим. Гурий предложил

организовать при миссии небольшую больницу на 6 коек: 3 для женского отделения, 3 — для мужского, понимая, насколько это нужно. К сожалению, его идея так и не воплотилась в жизнь, благотворительную помощь в окормляемых им деревнях оказывал лишь иером. Исаия, используя походную аптечку и свои личные познания в европейской медицине, что служило делу миссии и помогало обращению язычников [*Ведомости. 1863. № 25, 389*].

Также миссионеры практиковали материальную помощь бедным братьям по вере, что привлекало язычников с корыстными интересами. Зная, насколько это опасно для репутации православного христианства, миссионеры тщательно блюли честь миссии и отказывали тем, что пришел креститься в надежде на получение последующего содержания [*Ведомости. 1863. № 25, 372–373*].

Архим. Гурий (Карпов) отмечал острую нужду в рукоположении священников и дьяконов из китайского народа. Они были бы лучшими проповедниками в стране, русским никогда не усвоить всех оттенков произношения, многочисленных нюансов речи и приличного поведения, без которых человек здесь не может быть уважаем. Архимандрит считал немаловажным и привлечение в дело миссии помощников-катехизаторов. Есть свидетельство, как эта его идея воплотилась: в деревне Дун-Дин-ань миссия обрела катехизаторов из местных жителей — Владимира и Ивана Юй [*Ведомости. 1864. № 18, 426*].

В деле успеха миссии далеко не последним стоял вопрос финансирования. Миссионерам были необходимы средства, а их все время не хватало: государство выделяло 15 тыс. руб. серебром в год [*Гурий (Карпов), 3346*]. В своих донесениях архим. Гурий старался со всей учтивостью, но настойчиво и аргументированно обосновывать необходимость дополнительного финансирования миссии, подчеркивая его пользу и важность. В результате от имени императрицы для новокрещенных китайцев были пожалованы (однократно) нательные крестики, образки и иконы⁹, а также 2 тыс. руб. серебром для училища для девочек, которое ранее поддерживалось только за счет миссии с помощью экономного расходования средств.

Благодаря огласке деятельности миссии в церковных изданиях, туда поступали подарки от различных жертвователей [*Ведо-*

9. «С сентябрьской почтою мы получили в двух ящиках а) 65 икон превосходного письма на медных досках, б) 200 серебряных вызолоченных крестиков и в) 25 финифтяных образков, в сере-

бряной оправе под позолоту. Дар — по изящной работе и ценности — действительно царский! Излишне говорить о том, с какою благодарностью мы приняли этот дар христианского усердия. Мы

мости. 1864. № 5, 82–86]. Кроме того, тесное духовное общение архим. Гурия с русскими купцами в Китае способствовало тому, что они также охотно и с благодарностью жертвовали средства и привозили дары. В частности, купцы пожертвовали большую сумму на постройку молитвенного дома в Дун-дин-ане.

Для будущего материального самообеспечения миссии архим. Гурий планировал приобретение имений, на что также просил дополнительных средств у государства [*Гурий (Карпов), 3346*].

Итогом миссии этого периода стало 200 обращенных в христианство жителей Китая.

Российская духовная миссия 1864–1900 годов

Как было сказано ранее, все последующие миссии руководствовались инструкцией, которая учла опыт 14-й миссии в Китае, и казалось, что все последующие должны стать успешными. Но этого не произошло. Рассмотрим причины.

Несмотря на рекомендации архим. Гурия, а вслед за ним и Святейшего синода о том, чтобы в миссию набирались только люди, свободно захотевшие послужить делу Божьему, это так и не было осуществлено. Министерство решило, что теперь каждый раз при смене миссии «способнейший» из миссионеров будет оставаться в Китае. Таким способнейшим являлся, по общему мнению, иером. Исаия, который и сам изъявил желание остаться в миссии.

Это был редкий тип монаха, соединявшего в себе качества деятельного администратора и хозяина с более высоким призванием убежденного проповедника. <...> О. Исаия с ничтожными средствами много сделал для распространения и укрепления православия среди албазинцев и язычников, и не его вина, если успехи... в этой области впоследствии замедлились или даже совсем остановились [*Коростовец, 73–74*].

Далее миссия в Китае не складывалась, так как не только приезжавшие члены миссий, но и сами начальники не видели в миссионерской деятельности своей основной задачи. Так, сменивший архим. Гурия архим. Палладий (Кафаров)¹⁰ (бывший на-

видим в нем знамение Божия благословения, залог небесной помощи в деле проповеди Слова Божия, видим это, потому что о пособии от Ее Величества и помыслить не смели» [*Гурий (Карпов), 3328*].

10. Архим. Палладий (Кафаров) (в миру — Петр Иванович Кафаров, 1817–1878) — синолог, сын священника, учился в казанской семинарии; с первого курса Санкт-Петербургской духовной академии

чальник 13-й миссии) углубился в научные занятия, часто уезжал для исследований, предоставляя заботу о пастве иером. Исаие.

Прибывший вместе с новым составом 15-й миссии и направленный в Ургу иером. Сергей (Артамонов) не занимался миссионерской деятельностью, а обслуживал духовные потребности русского населения в Монголии, где не смог выжить и одного года и «подпал слабости винопития» [*Бэй-Гуань*, 112]. Другой иером. Пимен (Сипягин) после двух лет жизни в Пекине разочаровался в миссии и, сняв с себя сан и монашество, вернулся в Россию [*Бэй-Гуань*, 128].

В 1874 г. 15-я миссия была усилена иером. Флавианом (Городецким)¹¹, который после отъезда архим. Палладия в 1878 г. был назначен начальником 16-й миссии и возведен в сан архимандрита¹². Архим. Флавиан тяготился пребыванием в Пекине, было время, когда он оставался единственным членом миссии в Пекине. Он писал:

...Весьма скучаю и отчасти даже и скорблю, что выпал мне жребий такой службы... я никак не могу допустить мысли, чтобы не только остаться навсегда в Пекине, но даже и на продолжительное время... Я вот уже полтора года живу в Пекине... но говорить много по-китайски еще не могу. Жизнь здесь очень скучная; нужно все сидеть дома; никуда нельзя ни пойти, ни поехать. Хотелось бы мне очень поскорее воротиться в Россию... В сравнении с настоящим положением, в Симферополе... я просто катался как сыр в масле. <...> Людей видишь редко; занятие только перевод с русского на китайский [*Бэй-Гуань*, 123–124].

В 1883 г., когда исполнилось 10-летие службы¹³, архим. Флавиан, «чувствуя утомление» [*Китайский благовестник*. 1912. Вып. 2, 5], попросил его уволить и вернуть в Россию.

пострижен в монахи и отправился в Китай с 12-й духовной миссией. Рукоположенный в иеромонахи и назначенный начальником 13-й миссии, он в 1849 г. вторично прибыл в Китай, где оставался до 1859 г.; после того был настоятелем церкви русского посольства в Риме. В 1864 г. он снова стал во главе китайской миссии; совершил, по предложению географического общества, экспедицию в Уссурийский край для этнографических и археологических исследований (1870–1871).

11. Архим. Флавиан (Городецкий), в миру Николай Николаевич Городецкий; (1841–1915) — епископ Русской православной церкви, митрополит Киевский и Галицкий. Духовный писатель.

12. В январе 1879 г. иером. Флавиан был официально назначен Св. синодом главой новой миссии. В связи с отсутствием епископа, по благословению митр. Исидора он не выехал из Пекина для возведения в сан архимандрита, а сам возложил на себя знаки, присвоенные этому сану. См.: [*Дацьшен*, 202].

13. 10 лет — это был срок, после которого по инструкции полагалось пожизненное пособие.

В 1882 г. был рукоположен священник о. Митрофан Цзи, бывший катехизатор и учитель школы. За неимением епископа в Пекине он был рукоположен в Японии еп. Николаем (Касаткиным). Это был первый случай принятия православным китайцем священного сана. По свидетельству современников, свящ. Митрофан Цзи не хотел рукополагаться, а после этого не занимался своими прихожанами в деревне Дун-Дин-ань, «запустил церковную службу и, в конце концов, заболел меланхолией» [*Коростовец*, 82]. Освидетельствовавший его врач Императорской Российской дипломатической миссии Николай Вент в апреле 1892 г. поставил диагноз: «слабоумие» и дал заключение:

Предсказание о выздоровлении неблагоприятно, так как сопутствующая этому состоянию атрофия мозга обыкновенно продолжает развиваться до самой смерти. А потому больной не может быть способен исполнять обязанности священнослужителя, как вообще заниматься делом, требующим продолжительного внимания [*Амфилохий*, 2756].

С его уходом другого кандидата на должность священника не нашлось.

На место начальника Пекинской миссии в 1883 г. был назначен архим. Амфилохий (Лутовинов)¹⁴. Он также не уделял никакого внимания миссии, почти никуда не выезжал, занимался историей христианства в Китае, собирал китайские древности и «даже ухаживал за редкими видами растений в миссионерской оранжерее» [*Дацышен*, 205].

Таким образом, по словам еп. Николая (Касаткина), во времена 17-й миссии «проповедь не проникала за ограду монастыря» [*Бэй-Гуань*, 126]. Еп. Николай (Касаткин) с горечью свидетельствовал о том, что «в Пекине наша миссия мертвая» [*Дневники*, 504], и писал о необходимости «усиления миссии в Китае, где наши миссионеры не слышно, чтобы что делали» [*Дневники*, 401]. В 1890-х гг. для усиления миссии Святейший синод сделал запрос в духовные заведения (Киевскую, Московскую, Петербургскую, Казанскую духовные академии, Иркутскую семинарию), чтобы найти желающих поступить на службу в Пекинскую миссию

14. Архим. Амфилохий (Лутовинов Александр; † 1905, Тифлис), глава 17-й Пекинской духовной миссии, китаист. Родился в дворянской семье в Курской губернии.

с принятием монашеского сана. Но из-за условий пребывания в ней, которые предлагала инструкция (отсутствие пенсий, длительные сроки пребывания), никто из студентов не изъявил желания поехать [Амфилохий, 2756].

Приезжающие в Китай миссионеры сами не верили в возможность широкого распространения православия и ничего не предпринимали для этого¹⁵. Они попадали в страну неподготовленными, не зная языка, и даже проживая длительное время в Пекине, плохо знали его. Члены миссии ссорились между собой, среди них не было единодушия, необходимого в деле евангельской проповеди.

Было единичное исключение: родной брат иером. Исаии, иером. Корнилий, студент Петербургского университета, в 1873 г. решил посвятить свою жизнь службе в Пекинской миссии, но умер в дороге, не доехав до Пекина всего двенадцати верст [Бэй-Гуань, 113].

По приезде в 1897 г. начальника 18-й миссии еп. Иннокентия (Фигуровского) еп. Николай (Касаткин) высказал следующее мнение: «Хороший он человек, но вряд ли обновит Пекинскую Миссию» [Дневники, 594]. Однако, как оказалось, именно еп. Иннокентий более других послужил возрождению миссии в Китае в XX в.

Таким образом, с 1864 г. успехи миссии связаны только с именами архим. Гурия (Карпова) и иером. Исаии (Поликина), продолжавшего трудиться над просвещением и воспитанием албазинцев, что было главным предметом его заботы. Когда он вернулся из отпуска, который ему дали по окончании 14-й миссии, он нашел свою паству в тяжелом нравственном состоянии.

...С возвращением в Пекин (из отпуска), открылось для меня широкое поле работы, и, слава Богу, работа идет успешно; потому что хотя деятелей и мало, но зато одна воля и одна душа. Христианство принимают больше чем прежде, хотя строгости и решительности в действиях больше. Прежде ложно думали, что шитьём одежд и раздачею денег можно удержать, особенно албазинское старье, в недрах Церкви. И теперь было некоторые пробовали говорить, что если «шеньфу-бу-шан ишан, вомынь бу нын шан тан!»¹⁶. И не ходите, отвечал я: таких дурней и не нужно. В следующее воскресенье прочитал им одно из апостольских правил, что кто без основательной причины три недели не посещает храма Божия, тот подвергается отлучению.

15. Однажды на вопрос: «Когда Китай станет христианским государством?», архим. Флавиан ответил: «Никогда» [Дацьшен, 212].

16. Если священник не даст нам платя, мы не пойдем в церковь (пер. «Русский архив»).

И не стали ходить. Но вообще скажу, что много нужно слов и дела, чтобы выветрить из албазинских дудз (животов) старинные странные понятия [Коростовец, 80–81].

Благодаря тому, что он не шел на компромиссы, не мирился с их идолами, ленью и грехом, доступно проповедовал [Ведомости. 1870. № 16–17, 408], оказывал медицинскую помощь, научал благотворительности и милосердию, ситуацию удалось выровнять. Желających принять христианство стало еще больше, чем прежде, приходили даже из других деревень. Иером. Исаия так отзывался о своей пастве:

...В новопросвещенных много есть отрадных явлений; но вообще все они точно почва г. Пекина: нужно над ними трудиться, вырвать весь этот мусор лени, тунеядства, спеси и пр., пока дороешься до настоящей земли, до сокровенных желаний их человеческого духа [Коростовец, 81].

Смерть иером. Исаии в 1871 г. была невосполнимой утратой для миссии. В источниках, отражающих более позднее время¹⁷, не выявлено ни одного случая миссии. Деревня Дун-дин-ань оказалась заброшенной, члены миссии посещали ее не более двух раз, но никого не исповедовали, не причащали, так как не знали китайского языка. По свидетельству еп. Николая (Касаткина) «католическая миссия, видя это стадо без пастыря, обратилась к нашему посланнику, тот к французскому, и сей запретил католической миссии касаться Дун-динь-анцев; так они и до сих пор остаются заброшенными. О. Митрофан назначен был жить у них, — для того, кажется, и иереем поставлен был здесь, в Японии, — но не захотел, куда-де в такой деревне! И пребывает ныне, кажется (sic), в умопомешательстве» [Дневники, 505].

Тем не менее, во время пребывания архим. Амфилохия число православной паствы достигло 459 человек. По признанию самого архимандрита, «денежные подачки и поддержки миссии, в случаях притеснения местных властей, занимают не последнее место в числе побуждений, заставляющих китайцев оставаться верными православию. <...> ...В нравственном же отношении это (албазинец) в лучшем случае тунеядец, рассчитывающий на поддержку миссионеров, а в худшем — пьяница и мошенник.

17. До конца XIX в. — В. Л.

Буйство и разбой — заурядные явления в албазинской колонии, поставляющей кандидатов для тюрьмы и для ссылки. При таких вкусах албазинцы очевидно мало склонны к посещению церкви, куда являются в большие праздники, когда предстоит раздача денег» [*Коростовец*, 83–84]. Больше не было случаев обращения язычников, денежные подачки развращали паству. Албазинцы жили в качестве прислуги в дипломатической и духовной миссии (старшие слуги, повара, дворники, певчие, и т.п.) и образовывали сплоченную группу, «албазинскую паутину», которой «опутывали» русских. Слуги имели многочисленную безработную родню вне подворий и поддерживали их.

Если ваш слуга — албазинец — лентяй и вор, и вы желаете от него избавиться, то вам представляется одно из двух: примириться с этими недостатками или же взять вместо него другого албазинца, еще более ленивого и вороватого. Нанять не-албазинца трудно, ибо вся шайка албазинцев восстанет против пришельца и постарается выжить его из подворья. Впрочем, в последнее время в дипломатической миссии сделаны попытки освободиться от албазинской зависимости, и прежняя преемственность в деле найма слуг непременно из этой среды начинает исчезать [*Коростовец*, 83–84].

Причина, из-за которой не велась миссия, объяснялась недостатком выделяемых средств, хотя ежегодная сумма была значительно выше, чем у других миссий¹⁸, к тому же были и другие источники дохода в виде процентов с небольшого капитала, а также со сдачи в аренду имеющейся в собственности земли. За все время пребывания архим. Амфилохий только два раза выезжал для окормления русских купцов, хотя они многократно его об этом просили [*Дацышен*, 210].

Члены 15-й миссии сделали перевод воскресных служб и Октоиха, было напечатано свыше 20 сборников, содержащих православное богослужение на китайском языке. Иером. Исаией составлен китайско-русский разговорник.

Иером. Исаия делал переводы на простонародный язык (сухуа), и в 1866 г. состоялось первое богослужение полностью на китайском языке. Но после его смерти архим. Палладий, действуя в соответствии со ст. 14–15 новой инструкции, изъясил

¹⁸. Выделялась сумма более 20.000 руб. серебром в год.

переводы из употребления. Архим. Палладий был ярким противником простонародного языка в богослужении, находя его слишком вульгарным и несоответствующим «величию и важности священнослужения» [*Китайский благовестник*. 1912. Вып. 2, 4]. Он рекомендовал употреблять для этой цели книжный язык (вэнь-хуа), а так как переводов еще не было, вернул богослужение на церковнославянский язык. Архим. Флавиана не устраивало такое положение вещей: он сделал перевод на литературный язык и начал богослужение на китайском языке снова, но малообразованные китайцы плохо понимали его.

Архим. Гурий и иером. Исаия осознавали невозможность проповеди через толмачей¹⁹. Иером. Исаия в своих дневниках писал:

Без знания же китайского языка, по нашему мнению, проповедь христианства в Китае и не мыслима. Мы никак не можем понять, как может влиять на народ проповедь, совершаемая чрез толмача? — Если проповедовать чрез толмача, то... можно делать это... когда сам толмач вполне ознакомился с христианским вероучением и во время передачи проповеди до глубины души своей проникнут духом и силой речи проповедника. <...> Показываешь ему дневное Евангелие, объясняешь неясные места, делаешь нравственные выводы и раза два проговоришь ему почти всю проповедь. Все поймет, перескажет отлично, станет говорить к народу, выходит то, да не то; не тот дух, нет необходимой силы; если дело коснется обличений местных заблуждений, недостатков, он непременно сгладит; потому что, по китайским обычаям, как де можно прямо в глаза говорить человеку, что он дурно себя ведет или что признаваемая им вера ведет его прямым путем в ад! [*Ведомости*. 1869. № 38, 415].

Теперь же члены миссии не знали языка и проповедовали только во время богослужения по поучениям, сохранившимся после иером. Исаии, через толмачей, которых называли катехизаторами.

Практика таких бесед сохранялась до тех пор, пока в миссии были катехизаторы. Когда последний катехизатор умер, не нашлось человека, который мог бы заменить его, поэтому прекратились проповеди на богослужениях и катехизация. Архим. Флавиан хотел восстановить беседы, назначив катехизатором специально для этих целей рукоположенного свящ. Митрофана Цзы, но все

19. Толмач (стар.) — переводчик (В. Л.)

сборники поучений исчезли, их нигде не могли найти. Позже выяснилось, что «их положили в гроб последнему умершему катехизатору Антонию» [*Китайский благовестник. 1912. Вып. 2, 3–4*]. Этот факт говорит о том, что катехизические поучения, возвещаемые через толмачей, были не действенными: жизнь язычников не менялась, они не понимали сути христианской жизни, у них сохранялись языческие обряды и обычаи. Архим. Флавиану пришлось сделать повторный перевод, но свящ. Митрофан Цзы, как было сказано выше, заболел и не смог проводить беседы. Таким образом практика бесед прекратилась.

Школа при миссии также пришла в упадок. В ней учились дети от 6 до 16 лет, 27 мальчиков и 28 девочек²⁰. Ученикам и ученицам давали праздничную одежду, а их родителям — пособие от 50 коп. до 1 рубля в месяц, чем и объяснялось посещение их детьми школы, без этого она бы пустовала. Дети учились небрежно, не понимая смысла. Задуманное архим. Гурием влияние школы на нравственное состояние детей было ничтожно, поскольку они оставались в школе недолго, а оставшуюся часть дня проводили дома среди безнравственности, безверия и суеверия язычников, ведь язычники и христиане жили вместе. Предполагалось сделать школу закрытой, расширить образовательную программу, поместить учеников под присмотр и влияние наставников, но осуществить это не удалось из-за недостатка средств.

Хотелось бы привести высказывание одного известного западного миссиолога о миссии: «свидетельствование, служение, справедливость, исцеление, примирение, освобождение, мир, благовестие, общение, создание церквей» [*Бош, 640*]. Если рассматривать Российскую духовную миссию в Китае во второй половине XIX в., то можно с уверенностью утверждать, что такая миссия существовала во времена архим. Гурия и его последователя иером. Исаии. К рубежу XIX и XX вв., когда вспыхнуло восстание ихэтуаней, которое современная литература описывает как разгромившее Российскую духовную миссию, миссионерская деятельность в Китае уже практически не велась. Следует отметить, что Церковь канонизировала 222 китайских мученика, убитых во время восстания ихэтуаней, среди которых оказался свящ. Митрофан Цзы. Но до сих пор не канонизирован миссионер, обративший в христианскую веру целую деревню, который добровольно остался в Китае после окончания миссии и разделил

20. Сведения на 21 апреля 1893 г.

жизнь со своей паствой — иером. Исаия (Поликин). Таким образом, опыт Российской духовной миссии во второй половине XIX в. свидетельствует о том, что качество и плоды миссии в очень большой степени зависят от личности миссионера.

Источники

1. *Амфилохий* = Рапорт Пекинской Духовной Миссии архимандрита Амфилохия от 24 августа 1892 г. № 39 с приложением // РГИА. Ф. 796 : Канцелярия синода. Оп. 173. С. 2756.
2. *Гурий (Карпов)* = Гурий (Карпов), архим. Отчет начальника императорской миссии в Пекине, 1864 : [Копия] // ОР РНБ. Ф. 1457 : Виктор (Святин), митрополит Краснодарский и Кубанский. Д. 178. С. 3312–3346.
3. *Ведомости. 1863. № 17; Ведомости. 1863. № 24; Ведомости. 1863. № 25; Ведомости. 1864. № 5; Ведомости. 1864. № 18; Ведомости. 1869. № 36; Ведомости. 1869. № 37; Ведомости. 1869. № 38; Ведомости. 1870. № 16–17* = Иркутские епархиальные ведомости за 1863–1873 гг. URL: http://www.orthodox.cn/localchurch/irkutskeparchyvedomosti/index_ru.html (дата обращения: 11.03.2016).
4. *Инструкции* = Инструкции архимандриту Гурию, начальнику 14-й духовной миссии // ОР РНБ. Ф. 1457 : Виктор (Святин), митрополит Краснодарский и Кубанский. Д. 167.
5. *Китайский благовестник. 1912. Вып. 2; Китайский благовестник. 1914. Вып. 15/16* = Китайский благовестник. URL: http://www.orthodoxchina.info/localchurch/kitajskijblagovestnik/index_ru.html (дата обращения: 11.03.2016).
6. *Коростовец* = Коростовец И. Я. Русская духовная миссия в Пекине // Русский архив. 1893. Вып 9. С. 57–86. URL: <http://www.runivers.ru/lib/book7627/413540/> (дата обращения: 11.03.2016).

Литература

1. *Бош* = Бош Д. Преобразование миссионерства : Сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности. СПб. : Христианское общество «Библия для всех», 1997. 640 с.
2. *Балмасов* = Балмасов С. Белоэмигранты на военной службе в Китае. URL: <http://knigosite.org/library/read/93308> (дата обращения: 11.03.2016).
3. *Бэй-Гуань* = Бэй-Гуань : Краткая история российской духовной миссии в Китае / [Сост. Б. Г. Александров]. М.; СПб. : Альянс–Архео, 2006. 264 с.

4. *Дацышен* = Дацышен В. Г. История Российской Духовной Миссии в Китае. Гонконг : Братство свв. первоверх. апп. Петра и Павла, 2010. 448 с.
5. *Дневники* = Дневники святого Николая Японского : В 5 т. / Сост. К. Никамура. СПб. : Гиперион, 2004. Т. 2. 880 с.; Т. 3. 896 с.
6. *Кульчицкий* = Кульчицкий Александр // Большая биографическая энциклопедия. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_biography/1756/Александр (дата обращения: 11.03.2016).
7. *Путешествия* = Добель П. В. Путешествия и новейшие наблюдения в Китае, Манилле и Индо-Китайском архипелаге бывшего русского генерального консула на Филиппинских островах, коллежского советника Петра Добеля : В 2 ч. / Сост. и пер. с англ. А. Дж. Ч. 1. СПб. : Тип. Н. Греча, 1833. 237 с.
8. *Смолич* = Смолич И. К. История Русской Церкви : [В 9 кн.] Кн. 8. Ч. 2 : 1700–1917. М. : Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. 797 с.
9. *Стамулис* = Стамулис И. Православное богословие миссии сегодня. М. : ПСТБИ, 2003. 448 с.

Список сокращений

ОР РНБ	Отдел рукописей Российской национальной библиотеки
РГИА	Российский государственный исторический архив

V. E. Loginova

The Russian Spiritual Mission in China in the Second Half of the XIX Century

The article deals with the missionary activities of the Russian Spiritual Mission in China, a country with a specific culture, in the second half of the XIX century. The author describes a six-year experience of the XIV Spiritual Mission led by Archimandrite Gury (Karpov) (1858–1864) and the attempts by the posterior missions to continue these efforts until 1900 when the mission was crushed by the Boxer Rebellion and then revived in the early XX century. Particular attention is paid to analysing the role of the missionary's personality in relation to the success of mission.

KEYWORDS: Russian Spiritual Mission, Beijing Mission, missionary work in China, catechesis, Albazinians, Archimandrite Gury (Karpov), Hieromonk Isaiah (Polikin).

Л. В. Ясонова

Актуальные вопросы православной миссии последователям религиозной организации «Свидетели Иеговы» в современной России

Распад СССР привел к серьезному духовному кризису многих россиян. На проповедь приехавших в Россию западных проповедников, в том числе и «свидетелей Иеговы», откликнулось немало потерявших жизненные ориентиры граждан, в том числе малоцерковленных православных верующих. Церковь не могла не отреагировать на прозелитическую деятельность религиозной организации «Свидетели Иеговы». В статье рассмотрены существующие на сегодняшний день в РПЦ направления миссионерского делания по отношению к последователям данной религиозной организации, выявлены причины неудач миссии, а также способы выхода из создавшегося кризиса.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: свидетели Иеговы, антисектантская борьба, прозелитизм, миссия, диалог.

В настоящее время наиболее многочисленным религиозным объединением России, которое руководство РПЦ относит к «тоталитарным» и «псевдохристианским» сектам¹, является организация «свидетели Иеговы» (далее СИ. — Л. Я.). Отличительной особенностью данного религиозного объединения является высокая

1. Секта, в современном представлении РПЦ, это закрытая религиозная группа, противопоставляющая себя основной культуuroобразующей религиозной общине (или основным общинам) страны или региона. Однако в Церкви есть и другой взгляд на природу сект. Согласно протопр. И. Мейендорфу, «секта — это сравнительно небольшая замкнутая группа людей, которые считают, что только они спасутся, а остальные погибнут, и которые получают глубокое удовлетворение от осознания этого» [*Свидетель Истины*, 180].

Тоталитарная секта — в РПЦ это понятие впервые было озвучено на Международном христианском семинаре «Тоталитарные секты в России» (16–20 мая 1994 г., Москва) [*Альфа и Омега*, 161–166]. Согласно определению автора этого термина А. Л. Дворкина, тоталитарными сектами или деструктивными культами называются «секты, нарушающие права своих членов и наносящие им вред путем использования определенной методологии, называемой “контролирование сознания”» [*Десять вопросов*, 3]. СИ впервые были

прозелитическая² активность, которая направлена в том числе и на малоцерковленных верующих православной церкви.

Активная деятельность Организации началась сразу после распада СССР и выхода закона «О свободе вероисповедания» [Закон]. Многие россияне, выросшие в ситуации жесткого идеологического контроля, оказались неспособными нести ответственность за выбор и формирование собственного мировоззрения и поэтому чаще всего предпочитали соотносить свои моральные установки с той или иной идеологией. Кризис советской идеологии в переходный период породил и кризис убеждений, жить без которых оказалось крайне мучительно и тяжело. Поэтому появление иностранных проповедников с твердыми религиозными убеждениями, свободных от страхов и опыта идеологического контроля со стороны тоталитарного государства, многими россиянами воспринималось как возможность обретения опоры в жизни через веру проповедников.

До недавнего времени последователи СИ были очень успешными конкурентами в миссионерском служении РПЦ. В начале 1990-х годов их успеху способствовали высокие требования к духовной жизни и служению членов самой Организации, а также практически полное отсутствие просветительской деятельности и неустроенность духовной жизни в РПЦ. Многие ищущие веры люди приходили в храм в надежде получить ответы на мучившие их вопросы и уходили оттуда ни с чем, часто встречаясь с безразличием, а то и откровенной грубостью и невнимательностью со стороны верующих, которые сами в большинстве своем были мало укоренены в православной традиции. Не получив ответов в православной церкви, такие люди знакомились со «свидетелями Иеговы», хорошо на первый взгляд знающими Писание (в первую очередь Ветхий завет) и живущими в соответствии с библейскими

классифицированы как тоталитарная секта в «Итоговом заявлении участников российской научно-практической конференции “Тоталитарные секты (деструктивные культы) и права человека”» (11–12 января 1996 г., Санкт-Петербург) [*Миссионерское обозрение*, 3–4].

Псевдохристианская секта — впервые это словосочетание было озвучено на Архиерейском соборе РПЦ в 1994 г., однако четкого определения этому понятию до сих пор не существует.

2. Прозелитизм (от греч. *προσῆλυτος* — «обращенный, нашедший свое место») — стремление обратить других в свою веру, а также деятельность, направленная на достижение этой цели.

нормами. В настоящее время ситуация с духовным образованием в РПЦ не очень сильно изменилась, поэтому и сейчас из церкви к СИ уходят маловероующие.

Очевидно, что православная церковь не могла не реагировать на активную прозелитическую деятельность СИ.

К 1994 г. внутри РПЦ четко определились три направления, придерживающиеся разных позиций по отношению к деятельности «свидетелей Иеговы». У истоков первого направления стоял президент Информационно-консультативного Центра им. сщмч. Ириней Лионского А. Л. Дворкин. Центр был основан в сентябре 1993 г. при Отделе религиозного образования и катехизации. Вдохновителем его организации стал руководитель одного из секторов Синодального отдела религиозного образования и катехизации прот. Глеб Каледа, а ближайшими единомышленниками — патриарх Алексий II, благословивший рождение Центра, председатель Издательского совета РПЦ митрополит Новосибирский и Бердский Тихон, а также настоятель Александро-Невского собора в Новосибирске прот. Александр Новопашин³. Представители этого направления отличались радикальной позицией по отношению ко всем инакововеряющим, которая впервые отражена в принятом на Архиерейском соборе 1994 г. определении «О псевдохристианских сектах, неоязычестве и оккультизме». В нем указано на недопустимость «пропаганды своих воззрений» последователями новых религиозных течений, так как они «разрушают традиционный уклад жизни, сложившийся под влиянием Православной Церкви, единый для нас духовно-нравственный идеал, угрожают целостности национального самосознания и культурной идентичности» [*Архиерейский собор, 178*]. Дальнейшее развитие она получила на Первом съезде епархиальных миссионеров (1996 г.), а также на следующем Архиерейском соборе (1997 г.).

В декабре 1995 г. при Синоде был создан Миссионерский отдел, призванный координировать все миссионерские программы РПЦ. Центр им. Ириней Лионского стал с ним активно сотрудничать, поддерживая тесные связи со многими антисектантскими центрами при миссионерских отделах епархий РПЦ.

Действующие в этом направлении миссионеры являются сторонниками теории тоталитарного сектантства⁴. Важнейшей чер-

3. Подробнее см.: [Индинок].

4. Концепция тоталитарного сектантства в развернутом виде представлена в брошюре А. Дворкина «Десять вопросов навязчивому незнакомцу» [*Десять вопросов*].

той сект, по их мнению, является деструктивность, которая, как и тоталитарность, «определяется не их верованиями, а их методами деятельности» [*Десять вопросов*, 8]. Поэтому никакого отношения к христианству подобные секты не имеют. В связи с этим основной упор делается не на миссии, а на распространении «достоверной информации об учении и деятельности тоталитарных сект и деструктивных культов»⁵ при активном сотрудничестве с государственными структурами и средствами массовой информации по ограничению их деятельности. Таким образом все сводится к антисектантской борьбе, смыкающейся со светским антикультовым движением⁶.

Ко второму направлению можно отнести тех верующих РПЦ, кто стремится вести не антисектантскую борьбу, а реальную миссию по отношению к последователям разного рода религиозных течений, в том числе организации «Свидетели Иеговы». Его представители в середине 90-х гг. понимали данную миссию исключительно в форме прозелитизма, желая во что бы то ни стало обратить заблудших «сектантов» в православие, оставаясь при этом благожелательными по отношению к ним. Первым таким центром по борьбе с сектами стал организованный в 1993 г. Центр реабилитации жертв нетрадиционных религий памяти А. С. Хомякова во главе со священ. О. Стеняевым, посвятившим много времени полемике со «свидетелями Иеговы».

Деятельность Центра была акцентирована на поиске путей общения с сектантами, дабы «дать человеку правильное понимание Священного Писания в свете Священного Предания, объяснить ему, что значит согласование библейских текстов и “согласие отцов”», а также донести до собеседника значимость для православных святых таинств. При этом лучшим доказательством жизненности православной церковности миссионерами данного направления считалась ее принципиальная «неопределимость» [*Стеняев*, 76].

В основе миссионерской деятельности участников этого направления лежит вера в то, что среди сектантов есть люди, которые «горят духом и любовью к Богу и к ближним гораздо более,

5. Именно таким образом сформулирована главная задача деятельности Центра им. Ириныя Лионского. (См.: [О Центре].)

6. Антикультовое движение — общее название объединений, выступающих против новых религиозных движений (НРД). Основной адресат — органы государственной власти, правоохранительные структуры, СМИ. Антикультисты стремятся пред-

ставить НРД общественно опасными, криминальными по своей природе, против которых необходимо вести решительную борьбу. Особенностью антикультового движения в России стало слияние его с ведущими религиозными организациями — РПЦ, КП, буддистской и мусульманской общинами [*Иваненко*, 57–62].

чем иные православные», и что этот дух горения и «есть признак истинного, жизненного Православия» [Иоанн (Шаховской), 71]. Самых «свидетелей Иеговы» прот. О. Стеняев называет не иначе, как «добрыми самарянами» [Стеняев, 21–26].

Основную задачу миссионерской деятельности представители этого направления видят в том, чтобы стать «заботливыми братьями для тех, кто заблудился» [Стеняев, 90]. Для этого они предлагают в соответствии с определением Архиерейского собора «О псевдохристианских сектах, неоязычестве и оккультизме» проповедовать Евангелие, «создавать катехизические школы, разъяснять людям пагубность лжеучений, помогать тем, кто временно оступился, поддавшись пропаганде сектантских проповедников», оставаясь терпимыми «к носителям несовместимых с христианством учений» [Архиерейский собор, 178].

Это направление активно и сейчас. Наиболее ярким его представителем на данный момент является руководитель миссионерского отдела Калининградской епархии свящ. Александр Пермяков. Его наработки по общению со «свидетелями Иеговы» изложены в книге «“Вефильский гамбит”, или свидетели Иеговы начинают и проигрывают». Основной акцент в своей миссионерской деятельности он ставит на научении верующих в дискуссиях грамотно противостоять сектантам-СИ:

Технология «Вефильского гамбита» рассказывает о принципах такого общения со Свидетелями Иеговы, которое должно помочь им думать самостоятельно и не зависеть от стихийно меняющейся вероучительной конъюнктуры их организации [Пермяков, 4].

По мнению автора, с применением методики, описанной в работе, общение со «свидетелями Иеговы» будет внешне напоминать игру в шахматы по определенному сценарию, что непременно должно обеспечить успех.

Однако без внутреннего напряжения, без сочувствия к этим людям, которые запутались в сетях сектантской пропаганды, без молитвы за этих людей и желания служить им и после их выхода из секты моя технология (даже если она выполнена со скрупулезной точностью) вряд ли сможет вам действительно пригодиться [Пермяков, 4].

К третьему направлению следует отнести деятельность некоторых сотрудников миссионерско-апологетического центра

«Ставро»⁷, учрежденного в 2010 г. на базе миссионерского отдела Санкт-Петербургской епархии (ныне митрополии), а также личное свидетельство православных верующих на форуме «*Wforum: открытый диалог о свидетелях Иеговы*»⁸. Отличительной особенностью проповедников этого направления является убеждение, что ответственность за столь быстрое и беспрепятственное распространение разного рода религиозных групп и течений, а также уход в них многих не укорененных в вере православных лежит в первую очередь на верующих самой церкви. Поэтому в своей деятельности они придерживаются принципа, сформулированного свт. Григорием Богословом: «Мы добиваемся не победы, а возвращения братьев, разлука с которыми терзает нас!» [*Слово, 47*].

Сотрудники миссионерско-апологетического центра «Ставро» поставили целью своей деятельности изучение существующих на сегодняшний день вызовов против Церкви, в первую очередь со стороны различных сект, а также разработку практических рекомендаций по апологетической и миссионерской работе, как ответ на эти вызовы. Руководители Центра изначально придерживались мнения, что для успешного свидетельства СИ необходимо наличие образованных миссионеров, хорошо знакомых с вероучением как православной церкви, так и адресата миссии. Основной формой миссии они считают диалог, в котором предлагают своим оппонентам на равных началах испытание истинности как Православия, так и учений их религиозных организаций, поскольку, как считает один из миссионеров Центра В. Питанов, «никакой психически нормальный человек не желает себе зла, каждый человек себе желает лучшего, поэтому здоровое учение о Боге и духовной жизни не будет отвергнуто, если человек убедится в его истинности» [*Питанов*].

Очень важная особенность деятельности миссионеров «Ставро» — реальная жалость к заблудшим и искреннее желание помочь освободиться от лжеучений религиозных организаций, членами которых они являются. Сотрудники движения хорошо понимают, что миссия возможна только при условии, что у человека, исповедующего ту или иную веру, есть интерес к правосла-

7. Наиболее серьезным миссионером Центра среди последователей СИ в настоящее время является бывший член Организации, ранее являвшийся сотрудником издательского отдела главного Управления российского отделения СИ в пос. Солнечное, Артем Григорян. Его выступления и статьи (в том

числе под псевдонимом Г. Светлов) в большом количестве можно найти на сайте миссионерско-апологетического центра «Ставро»: <http://stavroskrest.ru>.

8. Форум создан в 2005 г. бывшими свидетелями Иеговы.

вию, возникли вопросы, в том числе относительно православной веры. Наиболее важным фактором успешности миссии «заблудшим сектантам» миссионеры Центра считают наличие крепкой приходской общины, в которой имеются евангельские группы, активная приходская жизнь и близкие открытые отношения прихожан со священниками. По мнению А. Григоряна, «миссионеры и книги делают свое дело, а вот наша задача номер один — превратить православную веру в личную и общинную жизнь наших приходов» [Григорян].

К наиболее серьезным православным верующим, занимающимся личным свидетельством и апологетической деятельностью на форуме «*JWforum*: открытый диалог о свидетелях Иеговы» следует отнести преподавателя миссиологии Свято-Филаретовского института Н. Адаменко, бывшего старейшину СИ Д. Корниенко и автора данной статьи. Проблемы диалога с бывшими членами данного религиозного объединения на форуме достаточно подробно описаны в тезисах доклада Н. Адаменко на Рождественских чтениях 2009 г. «Как открыть им красоту православия». Основной задачей православного христианина в общении с бывшими СИ, по ее мнению, является возможность показать человеку, что «жизнь не кончается с выходом из Организации, а начинается, что есть (и всегда были) и другие христиане в мире, которые тоже хотят жить вместе по Евангелию, что есть Церковь в мире и Бог действует через нее» [Адаменко, 1–2]. Только в этом случае у бывших СИ восстанавливается сознание собственной ценности, проходит чувство вины, и появляется интерес к жизни и другим людям.

Несмотря на довольно активную деятельность всех трех направлений, проблема свидетельства СИ, а также ухода к ним православных малоцерковленных верующих так и не решена. В связи с этим представляется необходимым выяснить, в чем причина неудач миссии по отношению к верующим и бывшим членам СИ? Найти ответ на этот вопрос может помочь исследование вероучения, организации собраний, а также служения членов данного религиозного объединения и сопоставление их с православным вероучением, устройством церковной жизни в современной РПЦ. Для выявления различий мы обратились к ряду книг СИ, таких как [Организованы]⁹, [Чему учит Библия]¹⁰, а также

9. Книга является учебным пособием по экклезиологии СИ, а также кратким катехизисом в виде вопросов-ответов для готовящихся к принятию крещения.

10. Книга предназначена для желающих поближе познакомиться с учением СИ и Библией.

статьям известных российских СИ-апологетов. Рассмотрим некоторые из них.

1. Свидетели Иеговы называют себя Всемирной теократической организацией, управляемой самим Иеговой, идущей вперед под руководством их Вождя и Мессианского Царя Иисуса Христа ^{*1} [*Организованы*, 5] и руководствующейся в своем служении, как они это видят, библейскими принципами, заповедями, законами, постановлениями и учениями ^{*2}. Благодаря тому, что народ Иеговы, как считают последователи СИ, следует основанному на Библии руководству, среди него царят мир и единство ^{*3} [*Организованы*, 6]. То единство, которого они не видят среди верующих христианских церквей, и особенно в РПЦ. Недоумения по этому поводу, равно как и по поводу многих других болезней церкви, высказаны, например, в статье известного СИ-апологета Антона Чивчалова «Вопросы православной церкви»:

^{*1} Ис 55:4;
Откр 6:2; 11:15

^{*2} Пс 18:8–10

^{*3} Пс 132:1;
Ис 60:17;
Рим 14:19

- Почему прихожане храмов не только не любят друг друга как братья, но чаще всего даже не знакомы друг с другом?
- Почему Церковь не может преодолеть раздоры и ненависть даже среди собственного священства (что нередко замечают и осуждают сами священники), не говоря уже о пастве?
- Не считает ли Церковь, что это позор для христианства — публично ссориться и интриговать с собратьями из других поместных церквей (отношения с Константинополем все последние годы)? [*Чивчалов*].

2. СИ считают, что Сам Иегова через свой дух направляет Организацию туда, куда желает. Для верного «свидетеля» непременным условием его членства является необходимость идти в ногу с организацией Иеговы, что должно воплощаться не только в посещении встреч и обязательном участии в служении, но и в духовном возрастании. Для этого верующим необходимо изо всех сил стремиться к тому, чтобы использовать с наибольшей отдачей те духовные и материальные дары, которые Иегова, как считают СИ, доверил им для исполнения Его воли [*Организованы*, 7]. К сожалению, в РПЦ последователи Организации не видят какого бы то ни было всеобщего реального служения Богу, в котором только и может происходить реальное духовное возрастание в вере и служении.

3. СИ считают Христа своим Искупителем, Первосвященником и Главой их (как они считают, христианского) собрания, поэтому они не нуждаются в вождях из людей [*Организованы*, 8–10]. Таковыми вождями в РПЦ они воспринимают церковную иерар-

хию. Об этом судят и на основании того, что от иерархов церкви очень редко приходится слышать о Христе как о главе Церкви. Старших же в собрании сами СИ воспринимают исключительно как тех, через кого Христос продолжает руководить собранием посредством святого духа — силы, исходящей от Иеговы, и Священного Писания.

4. Надзор за делом Царства на земле, а также предоставление Божьему народу духовной пищи «вовремя», по учению СИ, Христос доверил «верному и благоразумному рабу»^{*1}. Это одно из центральных учений «свидетелей Иеговы». СИ верят, что всеми собраниями («имением») «Свидетелей Иеговы» управляет Сам Христос через «организованный канал сообщения», так называемого «верного и благоразумного раба» (Руководящий совет Организации), который должен раздавать «духовную пищу» вовремя и заботиться о всем Его «имении»^{*2} [*Организованы, 11–14*]. Ответственность за изучение рассылаемой литературы («духовной пищи») лежит на старейшинах собраний, которые проводят специально организуемые для этого встречи несколько раз в неделю. Для проведения такого рода встреч старейшины учатся в школах проповеднического служения. СИ не видят заботы Православной церкви в целом и священников на приходах о духовном просвещении верующих. По мнению СИ, в РПЦ до сих пор не решена не только проблема просвещения мирян, но и духовного образования священников. Очень часто православные апологеты, защищая православие, апеллируют к непрерывности апостольской традиции через рукоположение епископов. Однако СИ не считают православных иерархов приемниками апостолов именно потому, что не видят в их лице старших, заботящихся о верующих, пекущихся об их духовном просвещении и вдохновляющих на проповедническое служение. В своих сомнениях они апеллируют не только к своим наблюдениям за церковной жизнью, но и к трудам российских миссионеров, например В. Марцинковского:

*1 Мф 24:3,
42–47

*2 Мф 24:45–47

*3 Иак 4:17

Если церковь «знает, как делать то, что правильно, но не делает, то грешит»^{*3}. А если она грешит теми же грехами, что были ей присущи, как следует из выводов того же Марцинковского, и сто лет назад, и гораздо больше? <...> Почему духовное состояние и самих клерикалов, и церковной паствы столетиями остается в неизменно удручающем положении? И, главное, почему по большому счету это положение вполне устраивает как тех, так и других? Уж позвольте засомневаться... <...> ...в той церковной структуре, которая претендует на руководство с его (Святого Духа. — Л. Я.) стороны [*Иванов*].

5. Свидетели Иеговы считают, что главным служением христиан должно быть исполнение заповеди Христа идти и сделать учениками все народы [*Организованы*, 49]. Иисус дал наказ Своим ученикам быть Ему «свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли»^{*1}, и именно эта проповедническая деятельность привела к появлению собраний Организации в наше время. Отсутствие или крайняя скудость в РПЦ, равно как и в иных христианских конфессиях, живого свидетельства личной веры для СИ ставит под сомнение убеждение, что члены Церкви являются настоящими христианами:

^{*1} Деян 10:1–48

Весть о царстве Бога — это весть надежды, облегчения, утешения. Сегодня она нужна человечеству как никогда. Увы, римская церковь и ее современные наследники, крупные конфессии, никогда не несли эту весть страдающему человечеству. Хотя они могут упоминать «Царство Божье», но вместо проповеди о правлении Божьего царя они используют этот термин как вывеску для собственных философских, мистических или политических теорий, либо нивелируют это учение до моральных деклараций о том, что все люди должны любить друг друга. Веками учение о небесном царе, Божьем помазаннике Иисусе, оставалось неизвестным широким массам [*Чивчалов*].

6. Чтобы стать действующим «свидетелем Иеговы», требуется не просто крещение, как это по большей части практикуется в православной церкви, но довольно серьезный пересмотр своей жизни. Прежде чем креститься в Организации, заинтересованные проходят поэтапное изучение Библии с возвещателями по публикациям от «верного и благоразумного раба». Необходимым условием крещения является не просто заучивание вероучения Организации, но реальная перемена жизни, готовность исповедовать свою веру перед единоверцами и внешними, а также выход на служение (на проповедь) уже в период научения вере. Перед тем как заинтересованный решает стать некрещеным возвещателем, с ним обязательно проводит собеседование один из старейшин местного собрания, чтобы проверить серьезность его намерений и усвоение изученного материала. То же самое происходит и перед крещением. С готовящимся принять крещение обязательно проводят три собеседования для выяснения его готовности к крещению и его реальных мотивов. Подготовка происходит по вопросам из книги «Организованы, чтобы исполнять волю Иеговы...», которую заинтересованному выдают

на первом собеседовании. Все время научения за него берут ответственность перед Иеговой возвещатели, которые проводят обучение. Именно по причине отсутствия серьезной катехизации в православной церкви многие малоцерковленные верующие в поисках ответов на мучающие их вопросы уходят к «свидетелям Иеговы».

7. В Залах Царства, где проходят собрания СИ, служба всегда проходит на понятном верующим языке с обязательным изучением отрывков из Писания. Проповеди на них направлены на побуждение верующих к проповедническому и иным видам служения.

Последняя, очень важная причина неприятия свидетелями Иеговы РПЦ — позиция самой церкви по отношению к Организации. В настоящее время Русская православная церковь вместе с органами государственной власти пытается силовыми способами запретить деятельность СИ. Начиная с 2009 г. «свидетелям Иеговы» предъявляются обвинения в религиозном экстремизме. Во многих городах проходят судебные процессы, касающиеся проповеднического служения СИ, а также признания их литературы экстремистской¹¹. Особенно эти процессы ужесточились в 2015 г. 8 декабря в Госдуме на круглом столе на тему «Секты и деструктивные культы как вызов национальной безопасности России» были приняты «особые меры» и их оправдание в отношении СИ (впрочем, как и других «сектантов»). Организаторами круглого стола выступили Комитет Государственной Думы по делам общественных объединений и религиозных организаций и Синодальный миссионерский отдел РПЦ [*Ксенофобия*].

Все это вызывает негативное отношение «свидетелей Иеговы» к РПЦ в целом и особенно в связи со стремлением ее руководства сотрудничать с государственной властью и участием иерархии в политике.

В результате довольно много сомневающихся СИ при уходе из Организации и не имея возможности соприкоснуться с опытом подлинного православного свидетельства о живой вере уходят в агностицизм. В самом благоприятном случае они становятся внеконфессиональными христианами. По мнению Б. Фаликова, этот процесс идет во всем мире и во многом связан именно с кризисом духовной жизни самой церкви:

11. Довольно подробно информация о притеснениях СИ в России дана на официальном информационном сайте в отделе новостей: <http://www.jw-russia.org/news/news.htm>.

Контркультурные бунтари, напряженно искавшие альтернативу официозу, в том числе и религиозному, столкнулись с серьезной проблемой — новый духовный авторитет слишком легко превращался в авторитарность. Часто получалось, что возвращались к тому, от чего бежали. Для свободолобивой публики это неприемлемо. Поэтому сейчас все чаще встречается такой тип богоискателя, который предпочитает не связывать себя долговременными обязательствами. Он что-то сам читает, ходит на лекции всяких наставников, даже посещает кружки для совместных молитв и медитаций, а то и церковь, но всегда сохраняет за собой право оторваться от коллектива и двигаться дальше. Он доверяет своей собственной религиозной интуиции и старается держаться независимо даже по отношению к тем, кого считает духовно продвинутыми людьми [Фаликов, 4].

Однако, как нам видится, есть и более глубокая причина неудач православной миссии среди СИ. Это отсутствие понимания большинством верующих, и в первую очередь иерархов, что все доброе в этом мире так или иначе создано Христом и Господь действует, где Ему угодно. Известный современный миссионер, епископ Антиохийской православной церкви, митр. Георгий (Ходр) в своей книге «Призыв Духа», обращаясь к христианам, говорит, что обещание Бога исполнить их Духом совершенно не означает, что Он считает возможным сделать только их хранителями благодати [Георгий (Ходр), 13]. По мнению митр. Георгия, преобразовывать мир ради всеобщего блага христиане должны совместно со всеми прочими людьми — и верующими и неверующими.

В настоящее время у православных миссионеров опыта выведения верующих СИ из Организации гораздо больше, чем удачного свидетельства о красоте Православия и о Церкви. Почему? Митрополит Георгий (Ходр) считает: чтобы миссия приносила плод, необходимо горение Духа. Тогда диалог не придется строить исключительно на текстах Писания. Настоящему Христову свидетелю, по мнению митр. Георгия, совершенно не обязательно заниматься сравнительным богословием и даже полемикой. Христианин должен быть чуток к духовной красоте инаковерующего и уметь принимать ее как дар Духа [Георгий (Ходр), 64].

Позиции митр. Георгия близко восприятие миссии протестантского богослова Дэвида Боша¹². В отличие от российских сектове-

12. Д. Бош (1929–1992) — известный богослов и миссионер Голландской Реформатской Церкви в ЮАР, преподаватель миссиологии в Южноаф-

риканском университете (Претория, ЮАР), автор книги о пост-колониальной христианской миссии «Преобразование миссионерства».

дов, он видит в вероучениях протестантских и неопротестантских течений нового времени поиск путей выхода из создавшегося кризиса христианства. К таковым он относит оживление ожидания второго пришествия Христа у адвентистов, восстановление значения даров Духа у пятидесятников и харизматических групп, создание церковной модели без иерархической системы и духовенства у Плимутских братьев, отвержения крещения младенцев, как формы автоматического принятия в Церковь без личного решения человека. Даже марксистская критика санкционирования церковью классовых различий воспринимается автором, как некоторый этап в очищении Церкви от имперских амбиций. В этом ряду «свидетели Иеговы», как нам представляется, могут занять вполне достойное место в качестве ревнителей возвращения в церковь миссии и научения вере.

В настоящее время миссионерская парадигма церкви представляется в виде диалога с верующими других религий, в том числе и нетрадиционных. Для нее характерно в первую очередь смиренное признание инаковости других религий, их образа действий и взглядов. Известный миссионер Голландской Реформатской Церкви в ЮАР Д. Бош считал, что в диалоге должно быть исключено одностороннее движение, монолог, равно как и любого вида воинственность. Он возможен только в условиях равенства позиций собеседников и взаимного уважения при твердой укорененности в собственной вере. Важнейшим условием является вера в то, что во взаимном движении навстречу друг другу участников диалога ожидает встреча с Богом, который Сам подготавливает собеседников к встрече с Собой и христианством и действует путями, превосходящими человеческое понимание. Д. Бош называет такую встречу таинством, поэтому к любой другой религии и ее приверженцам он предлагает подходить «с благоговением, сняв башмаки, как к священному месту» [Бош, 537]. Такая встреча предполагает смирение со стороны христиан. Ближе подойти к людям, по мнению автора, возможно не тогда, когда мы чувствуем себя уверенно и спокойно, но когда сталкиваемся с противоречием и испытываем затруднение. Те, кого нужно привести к Христу, должны всегда иметь возможность распять христианина.

Обозревая четвертьвековую историю отношений в постсоветское время Русской православной церкви с верующими религиозной организации «Свидетели Иеговы» мы вынуждены констатировать, что и по сей день, несмотря на все гонения со стороны

антисектантских организаций и государственной власти, они являются одним из самых серьезных конкурентов РПЦ в деле проповеди Евангелия. Имеющиеся на данный момент миссионерские и антисектантские проекты не в состоянии преодолеть этой конкуренции. Вопреки активной антисектантской пропаганде в СМИ и среди православных, до сих пор некоторые верующие уходят из церкви к «свидетелям Иеговы».

Возможно ли изменение данной ситуации? Нам представляется, да. Но для этого церкви, во-первых, необходимо избавиться от своих имперских амбиций и перестать считать всех россиян потенциальными или действительными своими членами, во-вторых, увидеть реальные плюсы в жизни «свидетелей Иеговы», которые присутствуют в их вероучении и служении, и в-третьих, всерьез заняться обновлением церковной жизни.

Многочисленные личные беседы автора статьи с действующими членами Организации позволяют прийти к выводу, что они практически ничего не знают о реальной жизни в Православии и с большим интересом с ней знакомятся, если свидетельствовать о ней в мирном духе и общаться с собеседником уважительно и на равных. Обновление церковной жизни в Русской православной церкви неизбежно поставило бы перед «свидетелями» вопрос: действительно ли деятельность Организации уникальна? В то же время все более активное участие РПЦ в притеснениях СИ ставят под сомнение возможность диалога. Тем не менее мы убеждены, что здоровым силам церкви необходимо искать точки мирного и конструктивного взаимодействия с теми представителями этого течения, которые готовы к нему, не ожидая обязательного обращения и будучи готовыми быть отвергнутыми в своем свидетельстве. Только такое общение может снизить уровень межрелигиозного напряжения, которое существует на современном этапе, и повлиять на духовную ситуацию в современной России.

Что же касается проблемы ухода к СИ малоцерковных православных верующих, то о путях ее решения ярко свидетельствует опыт современных миссионерских приходов¹³ и братств¹⁴, уделяющих много внимания просвещению прихожан, а также их включенности в приходскую и братскую жизнь.

13. Примером таких приходов могут служить приходские общины при соборе Феодоровской иконы Божьей Матери в Санкт-Петербурге и храме св. ап. Андрея Первозванного в Калининграде.

14. Примером такого братства можно назвать Преображенское братство (духовный попечитель — свящ. Георгий Кочетков).

Источники и литература

1. Адаменко = Как открыть им красоту Православия? : Тезисы доклада Н. Адаменко «Опыт апологетики и миссии на интернет-форуме “Открытый диалог о свидетелях Иеговы”» // Миссионерское обозрение : Приложение к газете «Кифа», № 3 (93). 2009. № 32. С. 2.
2. *Альфа и Омега* = Итоговое заявление Международного христианского семинара «Тоталитарные секты в России», Москва, 16–20 мая 1994 г. // *Альфа и Омега*. 1994. № 2. С. 161–166.
3. *Архиерейский собор* = Архиерейский собор РПЦ 29 ноября — 2 декабря 1994 г. : Документы, доклады. М. : Московская патриархия, 1995. 208 с.
4. *Богослов* = Григорий Богослов, свт. Слово 41 на Святую Пятидесятницу // Святитель Григорий Богослов : Слова на праздники. М. : Храм свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 2004. 112 с.
5. *Бош* = Бош Д. Преобразование миссионерства : Сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности. СПб. : Христианское общество «Библия для всех», 1997. 640 с.
6. *Георгий (Ходр)* = Георгий (Ходр), митр. Призыв Духа / Пер. с фр. Д. Каратеева, Киев : Дух і літера. 284 с.
7. *Григорян* = Григорян А. Возвращение братьев... . URL: <http://www.eparhia-ufa.ru/libraries/publications/artem-grigoryan-vozvrashchenie-bratev> (дата обращения 15.09.2015).
8. *Десять вопросов* = Дворкин А. Л. Десять вопросов навязчивому незнакомцу или Пособие для тех, кто не хочет быть завербованным. М. : Изд. Инф.-конс. Центра свщмч. Ириния еп. Лионского, 1995. 44 с.
9. *Закон* = Закон РСФСР от 25.10.1990 № 267-1 «О свободе вероисповеданий» // Ведомости СНД и ВС РСФСР. 1990. № 21. С. 240.
10. *Иваненко* = Иваненко С. И. Антикультовое и контркультовое движения с религиоведческой точки зрения / Новые вызовы свободе совести в современной России. М. : Дерево жизни, 2012. 168 с.
11. *Иванов* = Иванов С. Хроническая болезнь церкви. Идут века, диагноз тот же... / Блог Сергея Иванова. URL: http://sergeiivanov.blogspot.ru/2015/09/blog-post_30.html (дата обращения: 12.12.2015).
12. *Индинок* = Индинок Д. Александр Дворкин: «В России удалось создать противосектантское движение». URL: <http://www.pravoslavie.ru/81472.html> (дата обращения: 22.12.2015).
13. *Иоанн (Шаховской)* = Иоанн (Шаховской), архиеп. Сектантство в Православии и Православие в сектантстве // Православная община. 1992. № 10. С. 71–77.

14. *Ксенофобия* = Лункин Р. Свидетели Иеговы и ксенофобия. URL: http://www.sclj.ru/news/detail.php?SECTION_ID=436&ELEMENT_ID=6600 (дата обращения: 10.11.2015).
15. *Миссионерское обозрение* = Итоговое заявление участников российской научно-практической конференции «Тоталитарные секты (деструктивные культы) и права человека», Санкт-Петербург, 11–12 января 1996 г. // Миссионерское обозрение (Белгород). 1996. № 3. С. 4–6.
16. *Организованы* = Организованы, чтобы исполнять волю Иеговы : «Я желаю исполнить волю Твою, Боже мой» : Пс 39:9 / Пер. с англ. Taunus : Wachturm Bibel — und Traktat-Gesellschaft der Zeugen Jehovas, e. V., 2005. 147 с.
17. *О Центре* = О центре // Центр религиозных исследований во имя священномученика Иринея Лионского. URL: <http://iriney.ru/main/o-szentre/> (дата обращения: 03.07.2014).
18. *Пермяков* = Пермяков А., священник. «Вефильский гамбит», или Свидетели Иеговы начинают и проигрывают : Структурный анализ одной из самых эффективных методик реабилитации адептов секты «Свидетели Иеговы». Калининград, 2011. 54 с.
19. *Питанов* = Питанов В. Ю. Методология апологетической деятельности православных апологетов и миссионеров. URL: <http://stavroskrest.ru/content/metodologiya-apologeticheskoj-deyatelnosti-pravoslavnyh-apologetov-i-missionerov> (дата обращения: 14.05.2014).
20. *Светлов* = Светлов Г. Фундаментальные ошибки богословия или о том, почему я не могу быть «Свидетелем Иеговы». URL: <http://stavroskrest.ru/content/fundamentalnye-oshibki-bogosloviya-ili-o-tom-pochemu-ya-nemogu-byt-svidetelem-iegovy> (дата обращения: 11.02.2015).
21. *Свидетель истины* = Свидетель истины : Памяти протопресвитера Иоанна Мейендорфа / Сост. А. В. Левитский. Екатеринбург : Инф.-изд. отдел Екатеринбургской епархии, 2003. 476 с.
22. *Священное Писание* = Священное Писание : Перевод нового мира / Пер. с англ. New York : Brooklyn Watchtower Bible and Tract Society of New York, Inc., 2007. 1788 с.
23. *Стеняев* = Стеняев О., прот. Школа диспута. М. : Три сестры, 2010. 224 с.
24. *Чему учит Библия* = Чему на самом деле учит Библия? / Пер. с англ. Taunus : Wachturm Bibel — und Traktat-Gesellschaft der Zeugen Jehovas, e. V., 2011. 224 с.
25. *Чивчалов 1* = Чивчалов А. Благая весть — о чем? URL: http://chivchalov.blogspot.ru/2012/06/blog-post_04.html (дата обращения: 12.12.2015).

26. Чивчалов 2 = Чивчалов А. Вопросы православной церкви. URL: <http://chivchalov.blogspot.ru/2010/05/blog-post.html> (дата обращения: 12.12.2015).
27. Фаликов = Фаликов Б.З. Верующие отрываются от коллектива // НГ-религии. 2012. № 9 (313). С. 4.

L. V. Yasonova

Actual Problems of the Orthodox Mission among Members of the Jehovah's Witnesses Religious Organization in Modern Russia

The collapse of the Soviet Union led to a serious spiritual crisis among many Russians. Quite a few of them responded to the missionary activity of Western preachers including Jehovah's Witnesses. Orthodox believers who were not properly established in their faith were among them. The Orthodox Church could not but respond to the proselytising activity of the Jehovah's Witnesses religious organization. In this article the author considers the current missionary work of the Russian Orthodox Church among members of this religious organization and identifies reasons behind the failure of the mission and ways to overcome the present crisis.

KEYWORDS: Jehovah's witnesses, anti-sectarian struggle, proselytism, mission, dialogue.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

М. В. Озерская

Иосифляне и последователи митрополита Кирилла (Смирнова) о соборности в церковном управлении и проблеме евхаристического единства Русской церкви

В статье предпринята попытка проанализировать и сравнить взгляды представителей двух основных ветвей правой церковной оппозиции, иосифлян и последователей митр. Кирилла (Смирнова), на церковную политику митр. Сергия (Страгородского). Автор показывает, что именно они считали нарушениями принципа соборности в церковном управлении митр. Сергия и почему разорвали евхаристическое общение с ним.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Декларация митрополита Сергия, правая церковная оппозиция, движение непоминающих, иосифляне, круг последователей митрополита Кирилла (Смирнова), евхаристическое единство, соборность.

После выхода Декларации лояльности советской власти 1927 г. в церкви возникло мощное движение сопротивления политике Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского). Одной из причин этого стало недовольство тем, что митрополит допустил вмешательство светской власти во внутренние дела церкви: епископы поставлялись на служение, перемещались, удалялись с кафедр и запрещались по политическим мотивам, по указаниям ОГПУ. Митр. Сергей учредил неканонический Временный Патриарший Священный синод без согласования с Патриаршим Местоблюстителем. Все это многие восприняли как превышение полномочий и узурпацию власти, что и спровоцировало отход от митрополита Сергия значительной части духовенства и мирян¹.

1. По данным М. В. Шкаровского, в 1928 г. около 2400–2700 приходов (11,5 % от общего количества действующих православных храмов) отошли от Заместителя Патриаршего Местоблюстителя.

Численность только иосифлянского духовенства составляла как минимум 3,5 тыс. человек [Шкаровский. Судьбы, 15]. В течение 2–3 лет после издания июльской Декларации 1927 г. в оппозиции

Они стали именовать себя «непоминающими» (не поминали во время богослужения гражданскую власть и митр. Сергия) или членами ИПЦ (истинно-православной церкви). Позднее в церковно-исторической литературе эти движения получили также название «правой церковной оппозиции».

Правая церковная оппозиция была неоднородным явлением. В период с 1927 по 1929 г. в ней выделились группы или «ветви», названные по именам возглавлявших их епископов и священников: «иосифляне», «мечевцы», «кирилловцы», «бுவевцы», «викторовцы», «даниловцы» (от Даниловского монастыря в Москве).

Самое крупное течение, иосифлянство, возникло в петроградской епархии и быстро распространилось по стране, включив в себя бுவевцев и викторовцев. Иосифляне были наиболее многочисленной и организованной группой непоминающих. Движение названо по имени петроградского митр. Иосифа (Петровых). Многие иосифляне придерживались довольно радикальных взглядов по отношению к курсу митр. Сергия.

Более умеренной была позиция кирилловцев — последователей митр. Кирилла (Смирнова). Вокруг этого замечательного иерарха постепенно сплотились мечевцы и даниловцы. Заметим, что термин «кирилловцы», фигурировавший уже в следственных делах 1930-х гг., принимается не всеми историками. А. В. Журавский в статье «Светская и церковная историография о взаимоотношениях правой оппозиции и митрополита Сергия (Страгородского)» [*Журавский, 772–809*] и в других своих работах допускает употребление этого термина. Однако нам представляется более приемлемым название «круг последователей митр. Кирилла», так как входящие в этот круг люди были связаны лишь общностью взглядов на церковные события и не занимались организационной деятельностью, в отличие от иосифлян. Понятие «круг последователей митр. Кирилла» используют в своих монографиях и статьях, посвященных правой церковной оппозиции, свящ. А. Мазырин и О. В. Косик².

Анализируя взгляды непоминающих, большинство исследователей приходят к выводу, что причины неприятия курса митр. Сергия чаще всего находятся отнюдь не в сфере политических пристрастий, а в области сугубо церковных вопросов, касающихся этики, каноники, экклезиологии и мистики. Среди

митр. Сергию оказалось около 40 архиереев (всего в русской церкви их тогда было порядка 200), не считая зарубежных епископов. Следовательно,

число иерархов правой церковной оппозиции составляло около четверти всего епископата.

2. См., напр.: [*Мазырин*], [*Алчущие правды*].

непоминающих были люди разных, иногда противоположных политических убеждений, что не помешало им быть единомышленниками в области церковных воззрений. Следует отметить, что взгляды непоминающих, в том числе их экклезиологические представления, пока мало изучены. В данной статье предпринята попытка осветить критику нарушений принципа соборности в церковном управлении митр. Сергия со стороны иосифлян и кирилловцев, а также рассмотреть и сравнить их взгляды на проблему евхаристического единства Русской церкви.

Нарушения принципа соборности в церковном управлении

Всероссийский Поместный собор 1917–1918 гг. утвердил принцип соборности в качестве нормы церковной жизни. Одним из важных деяний Собора стало избрание Патриарха, который был наделен правами, соответствующими 34 Апостольскому правилу и 9 правилу Антиохийского собора. Были образованы органы высшего церковного управления в период между соборами — Священный синод и Высший церковный совет, их члены избирались на Соборе. В соборных документах говорилось, что высшей властью в церкви обладает Поместный собор. Патриарх — первый среди равных епископов и подотчетен Собору. Регламентировались права и обязанности Местоблюстителя, который должен избираться Священным синодом и Высшим церковным советом на время отсутствия Патриарха. Главное дело Местоблюстителя — довести церковь до Собора для избрания нового Патриарха. Принцип соборности осуществлялся также на епархиальном и приходском уровне. Закреплялась выборность епархиальных архиереев. На Соборе говорили о недопустимости перемещения епископов, за редким исключением. Полнота власти в епархии делегировалась епархиальному собранию, в приходе — приходскому собранию.

Патриарх Тихон, а затем митр. Петр (Полянский) действовали по поручению Собора, проводя в жизнь его решения. Священный синод и Высший церковный совет по истечении срока их полномочий были распущены. Но Патриарх всегда прислушивался к мнению архиереев. Дважды он даже отменял свои решения по совету епископов³. Впоследствии владыка Кирилл отмечал эту черту Патриарха в переписке с митр. Сергием.

3. Решения о введении нового стиля и учреждении в 1924 г. под давлением Тучкова органов выс-

шего церковного управления с участием обновленцев, в том числе свящ. Александра Красницкого.

С 1927 г. непоминающие указывали митр. Сергию на многочисленные нарушения принципа соборности в его управлении церковью. Здесь иосифляне и кирилловцы были почти единодушны. Основными нарушениями соборности непоминающие считали узурпацию власти Собора и Местоблюстителя, а также перемещение и запрещение епископов без соборного суда. Узурпацией прав Собора митр. Кирилл считал проведенную Заместителем реформу церковного управления с образованием неканонического Синода. Иосифляне делали акцент на легализации церкви на условии принятия Декларации, которую считали «изменением курса корабля церкви». По мнению непоминающих, Заместитель не имел на это никаких прав, поскольку изменение церковного курса и церковного устройства — прерогатива Собора. О том, что высшая власть в Русской церкви принадлежит Собору, иосифляне и кирилловцы постоянно напоминали митр. Сергию.

Свою церковную позицию непоминающие отстаивали с завидным упорством. Многочисленные обращения, протесты, письма с требованием отказаться от «гибельного уклона церковного корабля» поступали митр. Сергию с разных концов страны. Делегации иосифлян, отдельные епископы и священники многократно посещали Заместителя Патриаршего Местоблюстителя. Документы оппозиции распространялись по стране в рукописных и машинописных копиях. Рискуя жизнью, иосифляне раздавали листовки около храмов. Увенчались успехом несколько попыток передачи документов за границу. В конце 1929 г. еп. Дамаскин (Цедрик), принадлежавший к кругу последователей митр. Кирилла, организовал посылку церковных документов митр. Петру (Полянскому). В результате церковь услышала мнение своего предстоятеля по наболевшим вопросам. Соборный голос церкви звучал, хотя не было возможности высказаться в печати и созвать новый Собор. Этот «всеобщий голос верующего народа» еп. Дамаскин называл «голосом Божиим». Он предупреждал митр. Сергия:

Если Вы, Ваше Высокопреосвященство, станете упорствовать в Вашем курсе и открыто пренебрежете голосом Ц[ерк]ви, то она, продолжая свой крестный путь, откажется от Вас, как соучастника с ее распинателями [*Совершится суд Божий, 367*].

Мысль о том, что легализация навязана церкви, что соборный церковный разум не принимает ее, содержится практически

во всех иосифлянских документах. В обращении ленинградского духовенства и верующих к митрополиту Сергию о Декларации 1927 г. читаем:

Итак, послание все предусмотрело, чтобы придать себе вид законности, и все же оно стоит на песке. Ни патриарх, ни собор, ни соборный разум Церкви в действительности вовсе не с ним. <...> ...Оторванное от истинной Церкви, оно само легло краеугольным камнем в основание новой «церкви лукавующих» [Шкаровский. *Иосифлянство*, 216].

Похожая мысль звучит и в первом письме еп. Дамаскина митр. Сергию, написанном в мае 1929 г.:

Грустно думать о том, что мудрость Ваша попустила Вас не только переоценить себя и свои полномочия, но и решиться действовать вопреки такому основному иерархическому принципу Ц[ерк]ви, который выражен в 34 правиле Св[ятых] Апостолов (34-е правило Святых Апостолов гласит: «Епископам всякого народа подобает знати первого из них, и признавати его, яко главу, и ничего превышающего их власть не творити без его рассуждения: Творити же каждому только то, что касается до его епархии, и до мест, к ней принадлежащих. Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех. Ибо тако будет единомыслие, и прославится Бог о Господе во Святом Духе, Отец и Сын и Святой Дух» — *Ред.*).

<...>

Вы дерзнули от лица всей Ц[ерк]ви предложить свой унижительный акт, — Вы же обязаны от лица Ц[ерк]ви отказаться от него, ибо поистине Вы действовали вопреки церковному сознанию, превысив свои полномочия и врез с мнением Епископата Рос[сийской] Ц[ерк]ви [*Совершается суд Божий*, 356, 362].

Важно, что еп. Дамаскин упоминает 34 правило Святых Апостолов, в соответствии с которым на Соборе был наделен властью Патриарх. На это правило, споря с митр. Сергием, часто ссылались и иосифляне. Еп. Дамаскин пишет, что при встрече задавал митр. Сергию два вопроса, на которые так и не получил ответа:

I. Считаете ли Вы, Ваше Высокопреосвященство, что решение Ваше является голосом соборного иерархического сознания Рос[сийской] Ц[ерк]ви?

II. Имеете ли Вы основания считать Ваш личный авторитет достаточным, чтобы противопоставить его сонму маститых иерархов, совершенно не разделяющих Вашу точку зрения? [*Совершается суд Божий*, 351].

Митрополит Кирилл вводит понятие «иерархическая совесть Соборной Церкви», которая выше дисциплины. Как только дисциплина предъявляет требования, чуждые интересам церкви, иерархическая совесть «встает на страже соборно-иерархического принципа бытия Церкви, который вовсе не одно и то же с внешним единением во что бы то ни стало»⁴. Как мы видим, важным условием соборного признания того или иного шага Заместителя непоминающие считали мнение епископата. Митр. Кирилл отмечал, что митр. Петр был наделен властью собором епископов, собравшимся на погребение Патриарха. Заместитель же принял свои полномочия от Местоблюстителя без утверждения их епископатам. Вспомним, что патриарх Тихон призывал в решении сложных вопросов опираться на мнение «соловецкого собора».

Одним из нарушений принципа соборности митр. Сергием непоминающие считали авторитарность его управления церковью. Они отмечали, что митр. Сергей не признавал границ своих полномочий, декларировал фактически неограниченность своих прав. Крайним проявлением этой авторитарности явились многочисленные переводы епископов и прещения, наложенные на всех несогласных с его церковной политикой. Любая критика деятельности Заместителя оборачивалась для оппонентов обвинениями в расколе и церковными наказаниями. Владыка Кирилл указывал на это митр. Сергию в своем отзыве на его второе письмо:

Во имя... правды и достоинства Православной Церкви, исполняя свой архипастырский долг, решился я поднять свой голос, но Вы обратили мое выступление только в предлог для расправы со мною⁵.

По мнению непоминающих, все это было далеко от принципа соборности и нарушало решения Собора 1917–1918 гг. В петроградском документе «Важная разница» на эту тему говорится:

Сейчас происходит по всей России эта вакханалия перекидывания архиереев с места на место. <...> И верующие не могут тут оставаться безучастными зрителями, смотреть на это как на борьбу архиереев за власть... Нет. Это борьба за их собственные права, за свободу Св. Церкви, грубо попираемую, за правду Божию [*Шкаровский. Судьбы, 512*].

4. Письмо митр. Кирилла архим. Владимиру (Пуссету). (Цит. по: [*Журавский, 310*].)

5. Цит. по: [*Журавский, 326*].

Автор документа был возмущен переводом митр. Иосифа (Петровых), которого называл «народным избранником». Свидетельством этого избранничества были «всеобщая любовь и доверие» паствы к нему. В иосифлянских документах есть множество подобных свидетельств зрелого соборного сознания⁶.

Выстраивание в церкви властной вертикали, авторитарное управление ею, пренебрежение принципом соборности, по мнению иосифлян, привело к страшной подмене самой Церкви как Тела Христова, как живого организма, где действует любовь, — церковной институцией, основанной на мертвой дисциплине. Эту подмену прот. Феодор Андреев назвал «душой всех ересей». В «Апологии отошедших» или «Письме еп. Иннокентию (Тихонову)» он писал:

Сергианство для многих и ускользает от обвинений его в еретичности, что ищут какой-нибудь ереси, а тут — самая душа всех ересей: отторжение от истинной Церкви и отчуждение от подлинной веры в ее таинственную природу, здесь грех против мистического тела Церкви, здесь замена его тенью и голой схемой, костным остовом дисциплины. Здесь ересь как таковая, Ересь с большой буквы, ибо всякая ересь искажает учение Церкви, здесь же перед нами искажение самой Церкви со всем ее учением [*Апология отошедших*].

К похожему выводу позже приходит и еп. Дамаскин (Цедрик):

Разница между нами и Сергианами совершенно ясна и уже определилась, заключается она чисто в идеологическом понимании сущности Христовой Церкви и проистекающих из сего обязанностей христианина и пастыря. Те стремятся во что бы то ни стало сохранить видимую структуру Церкви, ее управления, и ради сего нарушили, исказили внутреннюю Правду Христовой Церкви. Исповедание Истины Евангельской заменили человеческой дипломатией, ведут к обмирщению и поставляют ее таким путем в качестве орудия для целей богоборцев. Исказивши догматы, основу Церковных правил, оправдывают свои беззакония тем, что не нарушили внешней формы церковных правил...⁷.

6. См., напр.: Открытое письмо ленинградского мирянина еп. Петергофскому Николаю (Ярушевичу): «Если в синодальный период нашей Церкви православный народ, устранный от всякого активного участия в церковном строительстве, равнодушно взирал на многие неканонические явления в Церкви, вроде постоянного перемещения епископов, а сами епископы молча, иногда со слезами, подчинялись воле обер-прокурора, а нередко и сами старались получить назначе-

ние на кафедре через мирских начальников, то теперь, после отделения Церкви от государства, с освобождением Церкви от вмешательства и опеки мирской власти, пора строить церковную жизнь на строго канонических началах, пора прислушаться не к голосу сильных мира сего, а к голосу православного народа — Тела Церкви» [*Шкаровский. Судьбы*, 502].

7. Третье письмо к священнику Иоанну Смоличеву [*Косик*, 301].

У митр. Кирилла нет таких резких слов, однако ряд исследователей, например, М. В. Шкаровский, считает, что его взгляды изменились и постепенно сблизились с позицией иосифлян. С этой точкой зрения не согласен А. В. Журавский, он убежден, что взгляды митр. Кирилла не претерпели коренного изменения. Предметом спора является черновик письма, обнаруженного в последнем, чимкентском следственном деле 1937 г. В нем есть такая фраза:

Ожидания, что митрополит Сергей исправит свои ошибки, не оправдались, но для прежде несознательных членов Церкви было довольно времени... и возможности разобраться в происходящем, и очень многие разобрались и поняли, что митрополит Сергей отходит от той Православной Церкви, какую завещал нам хранить Св. Патриарх Тихон, и, следовательно, для православных нет с ним части и жребия. Происшествия же последнего времени окончательно выявили обновленческую природу сергианства⁸.

Отношение к проблеме евхаристического единства Русской церкви

Одной из самых сложных проблем внутренней жизни церкви в конце 1920-х — 1930-х гг. был вопрос евхаристического единства. Возникшее в церковной среде разделением естественным образом привело к разрыву евхаристического общения между сторонниками митр. Сергия и правой оппозицией. При этом иосифляне и последователи митр. Кирилла по-разному оценивали причины этого разрыва.

Подписав акт отхода от митр. Сергия, иосифляне перестали почитать его за богослужением и признали безблагодатным. Еп. Димитрий (Любимов) уже в январе 1928 г. заявил об этом своей пастве и потребовал разрыва молитвенного общения с митр. Сергием. Очень скоро аналогичные заявления сделали другие иосифлянские епископы. Важно проанализировать их действия, чтобы разобраться в причинах столь радикальной позиции.

Иосифляне считали митр. Сергия еретиком и отступником, вступившим в союз с антихристом через недолжный компромисс с безбожным государством. По их мнению, это лишало Церковь

8. Цит. по: [Журавский, 768].

ее внутренней свободы во Христе, извращало ее природу, делало «безблагодатной плотской организацией». Мистически это осмыслялось как слияние с антихристовой властью, как попытка «осоюзить Христа с Велиаром»⁹, признавалось мистическим грехом против Церкви. В сергиевской церкви, которая, вслед за обновленческой, была названа «церковью лукавнующих», по мнению иосифлян, больше не действовал Святой Дух, и митр. Сергей и его последователи оказались за мистическими границами истинно-православной Церкви, поэтому все таинства, совершаемые сергианами, признавались недействительными, подложными. Здесь уместно процитировать киевское воззвание:

Одно из двух. Или, действительно, Церковь — непорочная и чистая Невеста Христова есть Царство Истины, и тогда Истина — это воздух, без которого мы не можем дышать, или же она, как и весь лежащий во зле мир, живет во лжи и лжью. И тогда все ложь. Ложь — каждое наше слово, каждая молитва, каждое таинство [Шкаровский. *Иосифлянство*, 211].

Наиболее радикальные иосифляне называли евхаристию, совершаемую в сергианских церквях, «трапезой сатаны», «бесовской трапезой», сами храмы — «вертепами разбойников» (еп. Виктор (Островидов), М. А. Новоселов). Крещеных в сергиевской церкви иосифляне принимали через миропомазание, венчанных перевенчивали, а также не отпевали умерших, посещавших сергианские храмы. Такие крайние ревнители как еп. Виктор (Островидов) и еп. Иларион (Бельский) даже перекрещивали крещеных в сергианстве. Все это иосифляне считали отнюдь не раскольническими действиями, а «сохранением церкви от расколов и разделений» (по 15-му правилу Двукратного Собора¹⁰), сохранением чистоты православия.

Кратко коснемся других литургических аспектов разрыва с митр. Сергием. Иосифляне не возносили за богослужением его имени, так как не считали его Заместителем Патриаршего Местоблюстителя. Оставаясь в молитвенно-каноническом общении с митр. Петром (Полянским), иосифляне поминали его как Пат-

9. Выражение М. А. Новоселова.
10. Вторая часть 15 правила Двукратного собора говорит об отделении прежде собора от предстоятеля, который всенародно проповедует ересь. Отделившиеся от такого предстоятеля «достойны чести, подобающей православным. Ибо они

осудили не епископов, а лжеепископов и лжеучителей, и не расколом пресекли единство Церкви, но постарались сохранить Церковь от расколов и разделений» (См: URL: <http://www.krotov.info/acts/09/2/0861kpl.html> (дата обращения: 11.05.2015)).

риаршего Местоблюстителя. Иосифляне продолжали молиться за арестованных и сосланных священников и епископов, считая их исповедниками Христа, в которых «сияет святость церкви».

Иосифляне были возмущены введением поминовения властей по формуле «о стране нашей и о властях ея, да тихое и безмолвное житие поживем во всяком благочестии и чистоте». Многие из них молились по формуле, утвержденной 6 апреля 1918 г. на Всероссийском Поместном Соборе: «о страждущей Державе Российской и о спасении ея». Некоторые иосифляне употребляли молитву из Помянника: «Отступившия от православныя веры и погибельными ересьми ослепленныя, светом Твоего познания просвети и Святей Твоей Апостольстей Соборней Церкви причти». Новая формула поминовения властей для иосифлян была проявлением лицемерия и двоедушия.

После начала ожесточенных репрессий на представителей правой оппозиции многие непоминающие стали переходить на нелегальное положение. Порой в «катакомбы» уходили целые приходские и монастырские общины. Лишенные возможности совершать евхаристию в храмах, верующие тайно собирались по домам. Сохранились описания таких домашних богослужений в общинах непоминающих. Бывало, что священники и епископы приезжали для совершения богослужений нелегально, нарушая подписку о невыезде. Иногда поблизости не оказывалось истинно-православного священника или епископа. Как поступать в таких случаях, писал в начале 1933 г. своим духовным детям из лагеря в Западно-Казахстанской области иосифлянский епископ Нектарий (Трезвинский):

Соединяйтесь в малые группы и молитесь по домам. Пойте церковные священные песнопения. Читайте Слово Божие. Творите посылно милостыню. Погребайте умерших без сергианских попов. Святые Тайны принимайте лишь от истинных пастырей. А таковых вы всегда с Божией помощью при желании найдете.

Ныне, по пророчеству Апокалипсиса, Церковь ушла в пустыню, т. е. скрылась в подполье или оказалась в таком положении, когда верующие вынуждены тайно и сокровенно собираться на церковную молитву¹¹.

Мы видим, что в новых условиях иосифлянское духовенство по-прежнему не признавало сергианских таинств и не благослов-

11. Цит. по: [Шкаровский. Судьбы, 172].

ляло своих духовных чад участвовать в них. Если не было иосифлянских священников, миряне совместно молились по домам.

Возвращаясь к вопросу евхаристического единства, заметим, что он был глубоко осмыслен иосифлянами. В своих полемических произведениях и письмах они отмечали, что евхаристическое единство не рождается на пустом месте; оно является выражением единства Церкви как Тела Христова. Иосифлян часто упрекали в том, что они разрушают это единство, уходят в раскол, «рвут хитон Христов», по выражению митр. Сергия. На это они отвечали, что сергианское «единство церкви» — это единство иерархии, связанной лишь бездушной дисциплиной, тогда как настоящее живое единство возможно только в духе любви и соборности. В «Апологии отошедших» или «Письме епископу Иннокентию (Тихонову)» [*Апология отошедших*] прот. Феодор Андреев называет это сергианское псевдоединство одним из главных «догматов сергианства». Отвечая на слова митр. Сергия о хитоне Христовом, иосифляне замечали, что Церковь — не хитон, она — Тело Христово. Заботясь о хитоне, т. е. внешнем устройстве церкви, митрополит забыл о Телe (внутренней сущности Церкви), подобно римским воинам, распинавшим Христа и рвавшим Его тело, но заботившимся о его одежде. Настоящее же единство — не внешнее, а глубоко внутреннее. «Как может быть внешнее единство там, где в сердцах, в корне и в сущности, полное разделение и разобщение?» — говорилось в тамбовском документе 1928 г. «Ответ искушающим» [*Шкаровский. Судьбы, 522*].

Закрепляя возникшее разделение, митр. Сергей и Временный Патриарший Синод 6 августа 1929 г. издали постановление № 1864, которое уравнивало в каноническом отношении левые расколы (обновленцев, григориан) и правую оппозицию. Их таинства объявлялись недействительными, крещеных этими клириками следовало принимать через миропомазание, венчанных перевенчивать, а умерших в «указанных расколах не следовало, хотя бы и по усиленной просьбе родственников, отпевать» [*Акты, 644*]. К этому постановлению восходит возобладавшая в отечественной историографии традиция считать представителей правой оппозиции раскольниками. Такое восприятие было преодолено в РПЦ МП только в конце XX века.

Переходя к позиции митр. Кирилла и его последователей, заметим, что они по-другому относились к вопросу евхаристического единства, нежели иосифляне. Ведя полемику с митр. Сергием,

кирилловцы сосредоточились на вопросах канонического положения Заместителя Патриаршего Местоблюстителя и осуществленной им реформы церковного управления. По их мнению, митр. Сергей считал себя «первым епископом страны» и, принимая от лица всей церкви важнейшие решения, узурпировал власть Местоблюстителя и Собора. Учредив неканоничный Временный Патриарший Священный синод, он провел незаконную реформу церковного управления, подменив патриаршую власть коллегией. Разрыв молитвенного общения с митр. Сергием кирилловцы полагали «единственным способом обличения согрешающего брата»¹². Это обличение было необходимо, чтобы призвать его к покаянию.

Как было отмечено выше, последователи митр. Кирилла мыслили себя в одной церкви с митр. Сергием. По их мнению, грех предстоятеля по управлению церковью не повреждал ее православно-догматического учения. Поэтому кирилловцы признавали действительность и благодатность таинств, совершаемых сергианами. Также они признавали и таинства иосифлян. Некоторые последователи митр. Кирилла, например, еп. Афанасий (Сахаров), еп. Дамаскин (Цедрик), считали, что за недостойных служителей алтаря евхаристию совершают ангелы.

Митр. Кирилл писал, что совместное совершение евхаристии возможно только в единомыслии и сердечном мире. Заметим, что он относил воздержание от совместного литургисания к архиереям, а не к рядовому духовенству и мирянам, которые оставались послушными митр. Сергию чаще всего по незнанию. Митр. Кирилл говорил, что в случае смертельной опасности спокойно примет последнее напутствие от такого священника. Для мирян владыка даже допускал принятие святых даров в храмах, подчиняющихся митр. Сергию, если поблизости нет «православного храма, хранящего неповрежденным свое каноническое отношение к патриаршему местоблюстителю»¹³. Однако владыка не благословлял принимать активное участие в жизни сергианских приходов.

Крайние суждения некоторых иосифлян о сергианских таинствах митр. Кирилл считал ревностью не по разуму, граничащей

12. Первое письмо митр. Казанского и Свяжского Кирилла Заместителю Патриаршего Местоблюстителя митр. Нижегородскому Сергию [Акты, 638].

13. Второе письмо митр. Казанского и Свяжского Кирилла Заместителю Патриаршего Местоблюстителя митр. Нижегородскому Сергию [Акты, 656].

с хулой на Святого Духа. Владыке больно было видеть проявления злобы среди братьев. В письме из станка Хантайка от 27 января 1929 г., адресованном кому-то из ленинградских иосифлян, он писал:

В мою пустыню доходят слухи о разрастающейся среди братии по вере вражде, переходящей в ненависть... о ревности не по разуму, граничащей с хулой на Духа Святого, каковы взаимные обвинения в безблагодатности. Горестно слышать это. <...> Да сохранит всех вас Господь в любви к друг другу и к согрешающим братьям¹⁴.

Владыка считал необходимым возносить частную молитву за митр. Сергия и его последователей.

С другой стороны, по мнению митр. Кирилла, митр. Сергей также поступил неправильно, издав указ о недействительности таинств иосифлян. Этим постановлением он «не для всех еще ясный спор закреплял как непримиримую церковную вражду»¹⁵. Всякое же проявление церковной вражды идет во вред церкви.

Митр. Сергей обвинял владыку Кирилла в том, что он поступает неканонично, признавая действительность сергианских таинств и в то же время отказываясь от евхаристического общения с сергианами. На это владыка отвечал, что церковная жизнь в последнее время складывается не по буквальному смыслу канонов¹⁶.

Первым епископом и Патриаршим Местоблюстителем владыка Кирилл признавал митр. Петра (Полянского), поэтому возносил за богослужением его имя. Митр. Сергия не поминал, так как считал его лишь заместителем митр. Петра для текущих дел, к тому же узурпировавшим власть Местоблюстителя и Собора.

Заметим, что высказывания митр. Кирилла и его сторонников о сергианах постепенно становятся более жесткими. К февралю 1934 г. относится строгое письмо митр. Кирилла к неизвестному архиерею, в котором владыка рассуждает о действительности сергианских таинств:

14. Цит. по: [Журавский, 306–307].

15. Второе письмо митр. Казанского и Свияжского Кирилла Заместителю Патриаршего Местоблюстителя митр. Нижегородскому Сергию [Акты, 655].

16. В дальнейшем еп. Афанасий (Сахаров) нашел среди деяний Поместного Карфагенского собора правило, по которому епископы поместной церкви должны были отказать в евхаристическом общении православному, не отлученному, епископу,

не достаточно энергично действующему в защиту интересов церкви, а именно не заботящемуся о возвращении захваченного донатистами имущества или кафедр (правило 123 (137) Карфагенского собора). На этом правиле, по свидетельству еп. Афанасия, он и митр. Кирилл канонически основывали свою позицию (См.: URL: <http://www.krotov.info/acts/canons/0419karf.html> (дата обращения: 18.05.2015)).

Таинства, совершаемые сергианами... являются, несомненно, Таинствами спасительными для тех, кои приемлют их с верою, в простоте, без рассуждений и сомнения в их действительности и даже не подозревающих чего-либо неладного в сергианском устройении Церкви. Но в то же время они служат в суд и осуждение самим совершителям и тем из приступающих к ним, кто хорошо понимает существующую в сергианстве неправду и своим противопоставлением ей обнаруживает преступное равнодушие к поруганию Церкви. Вот почему православному епископу или священнику необходимо воздерживаться от общения с сергианами в молитве. То же необходимо для мирян, сознательно относящихся ко всем подробностям церковной жизни [Акты, 702].

Подобные мысли высказывал и еп. Дамаскин (Цедрик) в своей переписке с архиеп. Серафимом (Самойловичем) в 1934 г. Разрыв литургического общения с сергианами епископ называет «противлением совершающейся неправде и соблазну» и даже соборным судом церкви над «митр. Сергием и его беззаконными деяниями». В отношении сергианских таинств еп. Дамаскин писал, что митр. Сергей и его сознательные последователи, несомненно, «отщетились благодати» из-за греха отступничества. Но до соборного суда, пока они не отсечены, Господь посылает своих ангелов для совершения таинства вместо недостойных служителей ради тех, кто посещает сергианские храмы по неведению.

Что же касается тех рабов Божиих, коим дано разобраться в положении, осознать неправду и зло сергианства, понять, что путь сергианства — есть путь апостасии, — те обязаны не только выступить с протестом против деяний м[итрополита] С[ергия] и присных его, не только пройти указанный писанием и церковными правилами путь увещания и обличения соблазнительей, но и своим примером должны показать свое противление совершающейся неправде и соблазну, порывая литургическое общение с сергианами, не посещая храмов их, делая все возможное для приближения соборного суда над беззаконниками¹⁷.

Владыка Дамаскин считал, что церковные учреждения, награды, а также торжественные храмовые богослужения не нужны в тяжелое время гонений и даже могут стать средством соблазна. О тех, кто привержен храмовому благочестию, он писал:

17. Послание к архиепископу Серафиму (Самойловичу) от 15 апреля 1934 г. (См.: [Косик, 313]).

Печальную картину являют собой люди, приверженные к храму, но совершенно нецерковные, ибо сменяют православных священнослужителей в храме живцы, тех обновленцы или самосвяты, этих сергиане, потом вновь обновленцы, а приверженцев храма это мало волнует, — им нужен храм, декорум богослужебный, привычная обрядность внешнего участия их в таинствах и только. В этом вся сущность сергианской ц[ерк]ви. Это печальное наследие синодального периода церкви, этот показатель угасания духа в Ц[ерк]ви. Все мы — пастыри, много повинные в сем тяжком грехе перед Ц[ерк]овью, крепко должны в сем каяться [*Косик, 317*].

Еп. Дамаскин видел возможность решения этих проблем в «установлении прочных дух[овно]-благодатных связей между пастырями и пасомыми, тогда в настоящую бурю Ц[ерк]овь будет непоколебима перед лицом еще более тонких соблазнов и без храмов» [*Косик, 318*].

В заключение отметим, что после избрания патриархом Алексия I (Симанского) в 1945 г. многие непоминающие восстановили молитвенное общение с Московской патриархией. Владыка Афанасий (Сахаров), пользовавшийся большим авторитетом среди катакомбников, написал окружное послание в тайные общины и скиты с призывом «вернуться в лоно» патриаршей церкви, и его призыв подействовал. Некоторые общины непоминающих так и не восстановили евхаристическое и каноническое общение с патриархией. Они влились в ряды истинно-православных христиан (ИПХ). Чаще всего в таких общинах не было священников.

* * *

При большой общности взглядов иосифлян и кирилловцев можно выделить следующие особенности их церковной позиции и причин разрыва с митр. Сергием (Страгородским). Основной причиной отхода иосифлян от митр. Сергия был недолжный компромисс церкви с безбожным государством. Для последователей митр. Кирилла такой основной причиной была осуществляемая митр. Сергием незаконная реформа церковного управления.

Иосифляне считали митр. Сергия еретиком и отступником, вступившим в союз с антихристом. В сергиевской церкви, ставшей, по мнению иосифлян, «безблагодатной плотской организацией», больше не действовал Святой Дух. Иосифляне были уверены, что митр. Сергей и его последователи оказались за мистическими границами истинно-православной церкви, поэтому

все таинства, совершаемые сергианами, признавались недействительными, подложными. Таким образом, молитвенно-каноническое общение с сергианами становилось просто невозможным.

Митр. Кирилл и его последователи разорвали евхаристическое общение с митр. Сергием в знак протеста против подмены церковного управления и учреждения Синода с функциями соправителя. Эту меру они понимали не как отделение от сергиевской церкви, а как «способ обличения согрешающего брата». Они считали, что грех предстоятеля по управлению церковью не повреждает содержимого этой церковью православно-догматического учения, поэтому признавали благодатность таинств сергиан для тех членов церкви, которые не разбираются в сложной церковной ситуации. Кирилловцы верили, что ради этих людей вместо недостойных служителей алтаря евхаристию совершают ангелы. Для тех же, кто понимает всю неправду сергианства, евхаристическое общение с сергианами недопустимо.

Иосифляне и последователи митр. Кирилла настойчиво указывали митр. Сергию на многочисленные нарушения принципа соборности в его управлении церковью, главными из которых они считали узурпацию прав Собора и Местоблюстителя, незаконную реформу церковного управления и изменение курса церковной политики по отношению к государству, а также перемещение и запрещение епископов без суда и соборного решения. Непоминающие указывали, что Декларация 1927 г. принята вопреки принципу соборности и вразрез с мнением епископата Русской церкви. Важным условием соборного принятия того или иного шага Заместителя непоминающие считали мнение епископов.

По мнению иосифлян, выстраивание в церкви властной вертикали, авторитарное управление ею, пренебрежение принципом соборности привело митр. Сергия к подмене Церкви как Тела Христова, где действует любовь, — церковной институцией, основанной на мертвой дисциплине. Иосифляне называли эту подмену «душой всех ересей», потому что всякая ересь искажает учение церкви, здесь же произошла подмена самой церкви. Постепенно некоторые кирилловцы пришли к похожим взглядам, но выражали их более сдержанно.

Власти считали непоминающих наиболее опасными «контрреволюционными элементами», их в первую очередь подвергали жестоким репрессиям. Большинство из них приняло мученическую кончину в лагерях и тюрьмах. Поражает мужество этих людей, их стойкость, ревность о чистоте церкви и готовность

пострадать за нее. В тяжелое время гонений непоминающие имели четкую церковную позицию и отстаивали ее, даже рискуя жизнью. Нашей церкви еще предстоит серьезный экклезиологический анализ их взглядов, а также глубокое осмысление истории и причин возникновения правой церковной оппозиции.

Со стороны Московской патриархии в оценке непоминающих в последнее время произошли значительные изменения. На Юбилейном Архиерейском соборе 2000 г. были канонизированы несколько десятков иосифлян. В документах Собора говорится, что представители правой церковной оппозиции не были раскольниками; канонизация непоминающих возможна, так как их действия не имели корыстных мотивов и были обусловлены посвоему понимаемой заботой о благе церкви.

Источники и литература

1. *Акты* = Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти 1917–1943 : Сб. в 2-х частях / Сост. М. Е. Губонин. М. : ПСТБИ, 1994. 1064 с.
2. *Алчущие правды* = Алчущие правды : Материалы церковной полемики 1927 года / Сост., авт. вступ. ст. свящ. А. Мазырина, О. В. Косик. М. : ПСТГУ, 2011. 424 с.
3. *Апология отошедших* = Апология отошедших. URL: <http://true-orthodox.narod.ru/documents/apology.html> (дата обращения: 25.05.2015).
4. *Журавский* = Журавский А. В. Во имя правды и достоинства Церкви : Жизнеописание и труды священномученика Кирилла Казанского. М. : Изд. Сретенского монастыря, 2004. 864 с.
5. *Косик* = Косик О. В. Истинный воин Христов : Книга о священномученике епископе Дамаскине (Щедрике). М. : ПСТГУ, 2009. 384 с.
6. *Мазырин* = Мазырин Александр, свящ. Высшие иерархи о преемстве власти в Русской Православной Церкви в 1920-х — 1930-х годах. М. : ПСТГУ, 2006. 444 с.
7. *Совершается суд Божий* = «Совершается суд Божий над Церковью и народом русским...» : Архивные материалы к житию священномученика Дамаскина (Щедрика), епископа Стародубского, 1877–1937 / Вступ. ст., публ., коммент. О. Косик // Богословский сборник. 2002. Вып. 9. С. 336–375.
8. *Шкаровский. Иосифлянство* = Шкаровский М. В. Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб. : НИЦ «Мемориал», 1999. 400 с.

9. *Шкаровский. Судьбы* = Шкаровский М. В. Судьбы иосифлянских пастырей : Иосифлянское движение Русской Православной Церкви в судьбах его участников. Архивные документы. СПб. : Сатисъ, 2006. 600 с.

M. V. Ozerskaya

Josephites and Followers of Metropolitan Kirill (Smirnov) Speaking on Sobornost in Church Administration and on the Eucharistic unity of the Russian Church

The article attempts to analyse and to compare the views of representatives of the two main branches of the rightist church opposition, Josephites' and the followers of the Metropolitan Kirill (Smirnov), on the church policy of Metropolitan Sergius (Stragorodsky). The author demonstrates what exactly they considered as violations of the sobornost principle in Metropolitan Sergius' church administration and why they broke Eucharistic communion with him.

KEYWORDS: Metropolitan Sergius' 1927 Declaration, rightist church opposition, anti-Sergianists movement, the 'Josephites', followers of Metropolitan Kirill (Smirnov), Eucharistic unity, sobornost.

М. Б. Чиликина

Борис Талантов и братство вятских христиан как опыт церковного сопротивления «хрущевским» гонениям на РПЦ

В статье рассматривается церковная деятельность Бориса Владимировича Талантова, мирянина из города Кирова (Вятки), которую он осуществлял с 1954 по 1971 г. Борис Владимирович был организатором и вдохновителем братства вятских христиан, существовавшего на территории Кировской епархии. Согласно «Уставу братства» его деятельность носила апологетический, просветительский, благотворительный характер и была направлена на объединение верующих в борьбе за их законные права, содействие защите храмов от закрытия. Б. В. Талантов возглавлял петиционную кампанию, писал письма в адрес Н. С. Хрущева, патриарха Алексия I, в различные издания газет и журналов, выступал с резкой критикой позиции Московской патриархии в разгар «хрущевских» гонений на церковь, разработал проект церковных реформ.

Ключевые слова: Русская православная церковь, церковное сопротивление, Борис Владимирович Талантов, братство вятских христиан, защита храмов от закрытия, защита прав верующих, проект церковной реформы.

Несмотря на то что декретом Советской власти 1918 г. церковь была отделена от государства, прямые вмешательства в ее жизнь со стороны государственных структур продолжались во все время существования коммунистического строя. Годы правления Н. С. Хрущева знаменуются обострением отношений между государством и Русской православной церковью. Лидер КПСС «искренне верил в возможность скорого построения коммунизма, в котором не должно быть места для религиозных представлений» [Шкаровский, 349]. Его политика по отношению к церкви строилась исходя из этого принципа, что повлекло за собой серьезное наступление на РПЦ, особенно обострившееся в 1958–1964 гг.

Для понимания существа жизни церкви того времени важно проанализировать, каким образом священнослужители и церковный народ оказывали сопротивление репрессивной политике государства. Вопрос о том, как ответственно жить в церкви, не потерял своей остроты и по-прежнему значим, особенно сейчас, когда проблемы отношений государства и церкви остаются в центре внимания, а уроки из советского прошлого еще не до конца извлечены. Во времена «хрущевских» гонений церковный народ не оставался безучастным к происходящему. Отдельные представители Русской православной церкви находили в себе мужество противодействовать тотальному наступлению на церковь, стремились сохранять норму церковной жизни. Среди них были и епископы, и священники, и миряне.

Особо нужно отметить деятельность Б.В. Талантова, мирянина из г. Кирова, который стал организатором коллективного сопротивления антирелигиозной политике государства. Борис Владимирович родился в 1903 г. в семье сельского священника. В 1922 г. поступил в Московский межевой институт, вынужденно скрыв свое происхождение. Впоследствии заочно закончил механико-математический факультет МГУ. В сталинские годы были репрессированы брат и отец Талантова, оба погибли в лагерях. Это обстоятельство наложило отпечаток на мировоззрение Бориса Владимировича. С 1934 по 1954 г. он работал преподавателем математики, астрономии и картографии в Кировском педагогическом институте. «Характеристики из его личного дела... <...> ...неизменно рисуют Б. Талантова добросовестным и высокопрофессиональным работником» [Талантов. *Дневники*, 5]. В 1954 г. в связи развернувшимся наступлением государства на церковь он был уволен из института за религиозные убеждения. Из Кировского энергетического института его также уволили за правозащитную деятельность. С 1958 г. Борис Владимирович активно выступает в защиту прав верующих, противодействует закрытию храмов, резко критикует позицию патриархии во время «хрущевских» гонений на церковь, объединяет верующих в братство.

Борис Владимирович был всесторонне развитым человеком. Знакомство с документами позволяет увидеть разнообразие интересов этого христианина. Он хорошо знал Священное писание, ориентировался в вопросах истории церкви, изучал работы апологетов христианской церкви первых веков и святых отцов, обращался к творениям философов. И при этом в 1951 г. окончил вечерний университет марксизма-ленинизма при городском ко-

митете КПСС с тем, чтобы лучше разбираться в той идеологии, в полемику с которой ему приходилось вступать, защищая христианство от нападок атеизма.

Всю свою жизнь я стремился к единственной цели — познать истину. Для этого изучил... <...> ...многие науки, философию и атеистическую литературу... <...> ...и пришел к твердому убеждению, что полная и непреложная истина находится только в учении Христианской Православной Церкви [Талантов. *Ответ*, 14].

Он никогда не скрывал свою веру. Его современники свидетельствуют о том, что он всегда молился около храма, не опасаясь какого-либо преследования. «Остановится, проходя возле церкви, и кладет поклоны, крестится, молитвы читает». Своей жене говорил: «Если ты исповедуешь веру, нельзя прятать ее в карман, не надо бояться делать это открыто»¹. Борис Владимирович боролся за чистоту Русской православной церкви, оставаясь верным ее членом, никогда не призывал создавать параллельные церковные структуры или уходить в секты.

Деятельность Бориса Талантова в качестве защитника прав верующих в условиях гонений на церковь

Борис Владимирович остро воспринимал несправедливость и ложь, он не мог понять, почему церковные иерархи и священники не выступают в защиту христианства, сам же вступал в полемику с теми, кто порочил или искажал христианское учение. В начале 1961 г. он написал трактат «Является ли христианская религия пережитком буржуазной идеологии?», в котором проанализировал научно-популярную атеистическую литературу, выявляя в ней основные направления критики христианства, и обосновал, что Иисус Христос — историческая личность.

В записной книжке 1965 г. содержится размышление на тему «Возможен ли рай на земле», который обещали в скором времени коммунисты. Борис Талантов рассуждает о природе зла и греха и утверждает, что «для того, чтобы построить рай на земле, нужно прежде всего устранить то зло, которое порождается людьми»

1. Талантов — последний исповедник // Интервью с Е. С. Останиным. URL: http://ruskline.ru/monitoring_smi/2007/03/12/talantov_poslednij_ispovednik (дата обращения: 18.03.2016).

[Талантов. *Записная 1965*, 34]. Этого невозможно достичь никакими социально-экономическими преобразованиями. По его мнению, только через веру в Бога человек может достигать нравственного совершенства и побеждать грех. «А без веры в Бога не может быть праведности, без которой не может быть и рая» [Талантов. *Записная 1965*, 38]. Борис Владимирович размышляет о величайшем зле на земле, о смерти, которая, по его словам, является «непримиримым противоречием жизни, величайшим ужасом». Ее присутствие делает невозможным рай на земле. Жизнь без веры в Бога, Который имеет в Себе вечную жизнь, становится бессмысленным и непонятым явлением.

Человек должен помнить о конечной цели своего земного существования — достижении вечной и блаженной жизни, истинного рая, который может быть только на «новой земле», где не будет смерти [Талантов. *Записная 1965*, 72].

Когда в журнале «Наука и религия» была опубликована статья, автор которой представил искаженные факты о жизни церкви, Талантов написал редактору издания. Цель своего письма он видел в опровержении лжи и утверждении правды [Талантов. *Ответ*, 12]. Апологетической деятельности церкви Борис Владимирович уделяет большое внимание в своем программном документе, посвященном реформированию РПЦ.

Вся трагическая история Русской православной церкви после 1917 г. прошла на глазах Талантова. Он был очевидцем многих событий и на своем опыте познал тяжесть репрессий: его отец-священник и родной брат погибли в сталинских лагерях. В его записной книжке за 1964 г. есть раздел под названием «Важные даты истории Русской церкви после Октябрьской революции», где он дает краткую оценку главным событиям в жизни церкви до середины XX века [Талантов. *Записная 1964*, 42–76].

В статье «Сергиевщина или приспособленчество к атеизму (Иродова закваска)» (1967 г.) Борис Владимирович проанализировал деятельность митрополита Сергия (Страгородского). Вопреки мнению некоторых церковных деятелей, видевших в принятии декларации митрополита Сергия вынужденную меру для сохранения церковных приходов и священнослужителей, Борис Талантов считал, что в подписании декларации государственная власть увидела слабость церкви, «готовность нового Церковного Управления исполнять беспрекословно любые приказания

гражданской власти. Готовность выдать на произвол властей, под видом контрреволюционеров, церковнослужителей, дерзнувших обличать произвол и насилия» [Талантов. *Сергиевщина*, 3]. В 1930 г. на пресс-конференции митрополит Сергей опроверг возникшее на Западе мнение о преследовании христиан в Советском Союзе, которое было выражено в протесте папы Пия XI. По указанию властей митр. Сергей заявил, что никакого гонения на верующих в СССР нет и никогда не было. Борис Владимирович называет это заявление «чудовищной ложью и низким предательством Церкви и верующих» [Талантов. *Сергиевщина*, 3]. Когда епископы являются послушными орудиями атеистической власти, это губительно для церкви. По мнению Талантова, политика митр. Сергия не принесла никаких положительных результатов. Церкви повсеместно закрывались, церковнослужители подвергались гонениям, многие из них оказались в лагерях. В дальнейшем отношение Сталина к церкви было продиктовано чисто политическими интересами и не было напрямую связано с действиями митр. Сергия. В то же время «мужественное выступление митрополита Сергия в защиту правды и веры могло бы иметь большее значение для судеб Русской Православной Церкви» [Талантов. *Сергиевщина*, 4]. В подтверждение своих слов Талантов приводит пример мужественной и последовательной борьбы за веру и правду кардинала Вышинского, в результате политики которого церковь в Польше приобрела независимость от государства и подлинную свободу.

Положение Русской православной церкви в 50–60-е гг. XX в. — прямое доказательство справедливости слов Бориса Талантова о том, что государственная власть почувствовала себя полноправной хозяйкой в определении внутренней и внешней жизни церкви.

Беспокойство по поводу начавшегося наступления на церковь со стороны государства заставляет Бориса Владимировича в 1959 г. написать письмо «Вопросы Преосвященному Поликарпу епископу Кировскому и Слободскому о непонятном поведении Патриархии и духовенства во время антирелигиозной кампании 1959 года», которое по невыясненным причинам не было прочитано епископом Поликарпом [Талантов. *Борьба*, 107–125]. Обращаясь к управляющему епархией, а через него и к патриарху, он выражает недоумение бездействием священнослужителей. Сам Борис Владимирович активно искал выход из сложившегося положения.

В ноябре 1965 г. он написал второе письмо епископу Поликарпу². В отличие от первого оно все-таки попадает к адресату. Борис Талантов делится своим беспокойством по поводу несправедливости и незаконных действий со стороны епископа Кировского и Слободского Иоанна и ищет у епископа Поликарпа поддержки. Похоже, его отношение к епископу Поликарпу изменилось, теперь он видит в нем человека, который может иметь независимую позицию. Такого же мнения придерживается исследователь жизни и деятельности Талантова Е. С. Останин [*Останин. О двух тактиках, 176*]. В этом письме Борис Владимирович выражает свою убежденность в том, что «все мыслящие и твердые верующие не должны спокойно взирать на то, как обманом злые делатели разрушают Церковь Христову». Он пишет:

Необходимо, прежде всего, объединить всех верующих. Мы должны знать друг друга и знать тех архипастырей, которые еще остались верными Христу. Эту цель и преследует настоящее письмо. <...> Наступает время кризиса церковной жизни, и каждый истинно верующий человек по мере своих сил должен потрудиться на благо Церкви, на укрепление веры евангельской [*Талантов. Борьба, 105–106*].

Приписка в конце письма: «Сестра Афанасия возвратилась в г. Киров из поездки к епископу Поликарпу 13 декабря. Он внимательно прочитал все мои письма и велел передать, что все мои утверждения относительно князей церкви верны. Необходимо бороться с предательством и моральным разложением духовенства (14.12.1965)» [*Талантов. Борьба, 106*].

Возможно, руководствуясь благословением епископа Поликарпа Б. В. Талантов начал открытую борьбу с «нечестием духовенства». Уже в 1966 г. всемирную огласку получило его «Открытое письмо верующих Кировской (Вятской) епархии Патриарху Алексию и всем верующим Русской Православной Церкви»³, которое подписали еще одиннадцать человек, не считая самого Бориса Талантова. Оно появилось после опубликования и распространения знаменитого обращения священников Г. Якунина, Н. Эшлимана в адрес патриарха от 21 ноября 1965 г.⁴ По словам Н. А. Струве, «вятский документ — первое “аминь”, произнесен-

2. Епископ Поликарп был правящим архиереем Кировской епархии с 1957 по 1962 г. С 1962 г. осуществлял свое служение в Архангельской епархии, куда был переведен за несогласительство с действиями властей.

3. ГАКО. Ф. Р-2169. Оп. 45. Д. 9. Л. 48–76. См. также: АС. Т. 11. № 734.

4. Эшлиман Н. И., Якунин Г. П. Открытое письмо Патриарху Алексию // АС. Т. 11. № 722.

ное словам двух священников. Но его значение и в другом. Московские священники обобщили страдальческий опыт Русской Церкви за последние годы. Вятский документ — замечательная иллюстрация к их обобщениям»⁵. Важно отметить, что открытое письмо двенадцати верующих Кировской епархии не было спровоцировано появлением «обращения священников Н. Эшлимана и Г. Якунина», а явилось результатом всей разнообразной деятельности по защите прав верующих и борьбы за Церковь, которую Борис Владимирович вел с 1959 г. Подтверждение этому можно найти в его письме Н. Эшлиману и Г. Якунину от 26 июля 1966 г.

Я начал открыто бороться с нечестием в Русской Православной Церкви с 1961 года. В течение 5 лет я ни от кого не видел действенной поддержки и поэтому начал приходить в уныние. Неужели, думал я, нет в Русской Православной Церкви ни одного священника или епископа, который открыто бы встал на защиту истины? [*Останин. О двух тактиках, 173*].

В «Открытом письме...» Талантов приводит многочисленные факты нарушения церковных канонов и пособничества властям в закрытии храмов со стороны управляющего делами Кировской епархии еп. Иоанна (Иванова)⁶. Верующие просили удалить еп. Иоанна из епархии и называли кандидатов, которые могли бы заменить его в этой должности. Среди них значилось имя архим. Серафима (Суторихина), уроженца г. Кирова. В конце письма выдвигался ряд требований, призванных изменить ситуацию в РПЦ. Это письмо получило огласку за границей. 25 февраля 1967 г. оно было прочитано на радиостанции Би-би-си. После опубликования этого письма начались гонения со стороны КГБ на автора письма и на тех, кто поставил под ним свои подписи. Их пытались заставить признать свою непричастность к его написанию. Борису Владимировичу сначала грозили тюрьмой, потом «предложили отказаться от “Открытого письма” в форме письменного заявления, которое можно было бы опубликовать в одной из местных газет» [*Останин. О двух тактиках, 174*].

Как показывают архивные документы⁷, Борис Талантов подтвердил свое авторство и истинность всего того, о чем написано в письме. В документе «О бедственном положении православной

5. Вестник РСХД. 1966. № 82. С. 1.

6. Еп. Иоанн (Иванов) был правящим архиереем Кировской епархии с 1962 по 1966 г.

7. ГАКО. Ф. Р 2169. Оп. 45. Д. 9. Л. 78, 88, 89.

церкви...» он возлагает всю ответственность за массовое закрытие церквей на Московскую патриархию. Борис Владимирович считает, что «епископы, и тем более Московская патриархия, могли бы на законных основаниях решительно противодействовать этому произволу и тогда, несомненно, многие церкви не были бы закрыты» [*Талантов. Бедственное, 50*].

В своих обращениях Талантов выступал с резкой критикой политики митрополита Никодима (Ротова), который сменил на посту председателя Отдела внешних церковных сношений (ОВЦС) митрополита Николая (Ярушевича), уволенного на покой по настоянию советских властей 21 июня 1960 г. Он упрекал его в «отказе от апологии христианской веры» и обвинял в открытой лжи по поводу существующего положения РПЦ в советском государстве. В записной книжке от 1964 г. Борис Владимирович сделал пометку о том, что митрополит Никодим «говорил, что слухи о притеснении христиан и насильственном закрытии церквей ни на чем не основаны. Христиане в СССР не притесняются властями, а церкви закрываются по решению самих верующих» [*Талантов. Записная 1964, 1*]. Это сообщение было напечатано в коммунистической газете «Юманите» за границей. Особенно его возмутило поведение митрополита Никодима после того, как за границей получило огласку «Открытое письмо Кировских верующих Патриарху Алексию». Председатель отдела ВЦС заявил, что «открытое письмо из Кировской епархии является анонимным и, следовательно, не существует в природе лиц, фамилии которых стоят под письмом». Более того, «он изъявил готовность удостоверить истинность своего заявления клятвой на кресте и Евангелии» [*Талантов. Жалоба, 2*]. Именно этим обстоятельством Талантов объясняет действия работников УКГБ, склонявших всех подписавших это письмо отказаться от подписей, угрожая заключением в тюрьму.

В данной ситуации отношение Б. В. Талантова к митрополиту Никодиму определялось только одной видимой стороной. Между тем личность этого человека была куда более многогранной и разносторонней. Как отмечает протопр. Виталий Боровой, он был человеком редчайших способностей и ума, «относительно церкви далеко вперед видел. <...> У него были планы не обновления, а возрождения, обновления, оживления церкви»⁸.

8. Боровой Виталий, протопр. Митрополит Никодим и церковная ситуация середины XX века // Личность в церкви и обществе : Материалы между-

народной богословской конференции, Москва, 17–19 сентября, 2001 г. М. : МВФХШ, 2003. С. 225.

Митрополиту Никодиму, как председателю ОВЦС, удалось установить постоянные связи с другими церквями и упрочить позиции РПЦ на международном уровне. В то же время он внес свой вклад в «возрождение старой православно-византийской идеи симфонии церкви и государства», что заставляло его быть «предельно лояльным по отношению к власти и во внешнем мире выступать с ней заодно» [Поспеловский, 21].

В 1960 г. Талантов писал:

Будем с любовью и уважением относиться к пастырям церкви и повинаться им. Если кто-то заметит что-либо плохое в жизни или поступках священнослужителя, тот должен наедине указать это священнослужителю, и если последний исправится, то никому не говорить о случившемся. Слушая радио или читая газету, не следует доверчиво относиться к тому плохому, что сообщается в них о верующих и пастырях Церкви. <...> Ложь и клевета — основной метод борьбы мирового Атеизма с Христианством [Талантов. Обращения, 14, 15].

Из вышесказанного можно заключить, что критика церковных властей была продиктована заботой Бориса Владимировича о церкви и желанием жизни в ней по дару Духа Святого. Он признавался, что в своих действиях всегда руководствовался исключительно сознанием христианского долга.

В разнообразной деятельности Бориса Талантова нужно особо выделить неустанный труд по сбору сведений со всей Кировской области о притеснении верующих и беззакониях властей, а также по написанию многочисленных жалоб и петиций от имени верующих в различные органы государственной власти и издательства, начиная с местных газет и заканчивая крупнейшими печатными органами ЦК КПСС.

Его квартира в доме № 12 по улице Урицкого, стоявшем напротив Серафимовской церкви г. Кирова, превратилась в своеобразный штаб сопротивления. Сюда стекалась детальная информация о фактах произвола, приносимая ходаками из районов [Останин. Спасенный храм, 110].

Борис Владимирович собирал жалобы, тщательно копировал все отправленные материалы и ответы на них. Все, что посылалось по почте, обязательно подкреплялось уведомлением о вручении. Сохранился 600-страничный том собрания таких документов под общим заголовком: «Борьба верующих христиан

Кировской области за свою веру и свои законные права с 1960 г. по 1964 год : 5 лет борьбы» [*Талантов. Борьба верующих*]. И это не единственный сборник! Все материалы сохранились, поскольку он был талантливым делопроизводителем. По воспоминаниям пресвитера Симеона (Семена Арсентьевича Петрова), Талантов узнавал о несправедливостях, беседуя с теми, кто оставался ночевать в сторожке Серафимовской церкви. Их направлял к нему церковный сторож Дмитрий Окулов. Сохранились коротенькие записочки от «старушек», в которых они кратко излагали суть своей жалобы, а Борис Владимирович, обладавший литературным талантом и математической логикой, оформлял их в многостраничные развернутые трактаты. Некоторые из них составляли 80 страниц и более. Е. С. Останин подсчитал, что за 10 лет он составил 163 письма. Историк предполагает, что это еще неполный перечень жалоб. Борис Владимирович старался скрывать свое авторство. Как отмечает Е. С. Останин, до 1966 г. власти не знали, кто пишет эти письма. В своих обращениях в патриархию он подробно описывал многие факты беззаконий со стороны власти, которые подтверждаются архивными материалами.

Борьбу за сохранение святынь Б. В. Талантов начал еще до антирелигиозной кампании. В середине 50-х гг. вместе с верующими г. Кирова он в течение 5 лет ходатайствовал о передаче в их пользование Успенского собора бывшего Трифонова монастыря. А в разгар «хрущевских гонений» возглавил сопротивление против закрытия храмов и их разрушения. Известно, что в это время было закрыто 40 церквей, и в защите более двадцати из них он принимал непосредственное участие. К сожалению, отстоять удалось только один храм — Троицкую церковь в древнем селе Быстрица. О ее спасении подробно написал Е. С. Останин [*Останин. Спасенный храм*]. Каменный храм был построен в XVII в., он чудом сохранился в годы сталинского наступления на церковь, числился памятником архитектуры. Но это не помешало властям в начале 1960 г. принять решение о его закрытии. Под разными предлогами несколько раз его закрывали, но верующие неотступно вставали на его защиту. С помощью Бориса Владимировича были написаны две жалобы Н. С. Хрущеву и поданы через представителей общины верующих в Москве. Их подписали более 1000 человек. По мнению Е. С. Останина, в защите храма участвовали не только быстрицкие христиане. Усилия верующих привели к тому, что в августе 1963 г. власти вернули регистрацию священнику Константину Гулину, и в церкви возобновились богослужения.

Историк Е. С. Останин описал борьбу верующих г. Кирова за сохранение Федоровской церкви [*Останин. Борьба*]. Власти приняли решение о ее ликвидации в сентябре 1962 г. после того, как в результате «собеседований» в райисполкоме 14 человек подали заявления о выходе из общины. На этом основании общину Федоровской церкви сняли с регистрации, а здание храма, согласно генеральному плану реконструкции города, было решено снести⁹. Историк отмечает, «что вятские верующие не были лишь пассивными жертвами произвола властей. <...> Они упорно боролись против него теми немногими средствами, которые оставило им советское законодательство. Главным из них была многоадресная петиционная кампания» [*Останин. Борьба, 154*]. Возглавлял ее Б. В. Талантов. Были составлены три жалобы на имя Н. С. Хрущева, к первой из них прилагались подписи 1200 верующих с указанием адресов, а также заявление в Министерство культуры РСФСР (отдел памятников архитектуры). Все это доставили в Москву представители верующих г. Кирова, а третью петицию, под которой подписались 1000 человек, отправили заказным письмом из Москвы уже после того, как Федоровскую церковь взорвали. В это же время посланцы вятских верующих передали управляющему делами Московской патриархии первое из посланий Талантова на имя патриарха Алексия I (на 38 листах), в котором верующие обращались к Первосвятителю с рядом прошений [*Останин. Борьба, 159*].

Также Борис Владимирович написал в газету «Известия» «О массовом разрушении памятников церковного зодчества в Кировской области» (на 60 тетрадных страницах). Цель своего письма он видел в том, «чтобы не допустить нового разрушения церковных памятников, начавшегося в 1960 г. В письме были приведены многочисленные примеры новых разрушений, проводимых по указанию ответственных партийных и советских работников» [*Талантов. Жалоба, 10*]. Он обращался к редакции газеты «Известия» с просьбой обратить внимание на творящийся произвол и прекратить его. На это письмо, отправленное 19 февраля 1963 г., редакция не ответила. А ее представитель, по словам Талантова, предложил заключить его в сумасшедший дом.

Еще одним фронтом борьбы против беззакония властей стало Великоорецкое паломничество, которое власти пытались закрыть согласно постановлению правительства «О мерах по пре-

9. ГАСПИКО. Ф. 1293. Оп. 5. Д. 124. Л. 98, 99.

кращению паломничества к так называемым “святым местам”». С февраля 1960 г. по март 1961 г. Борис Владимирович отправил 7 писем протеста в разные органы. Под письмами в защиту Велико-рецкого хода подписались 300 человек. Но петиции были оставлены без внимания, Великорецкую церковь закрыли, количество паломников резко сократилось.

К методам борьбы с беззакониями властей можно отнести деятельность Бориса Владимировича по объединению верующих, написание различных воззваний. В одной из листовок с воззванием к верующим есть такой призыв:

Христианин! Прочитав это обращение, перепиши или перепечатай его старательно в нескольких экземплярах и передай их верным христианам, которых ты знаешь. Твой небольшой труд по распространению обращения будет выражать твою любовь к Христу и твою заботу об укреплении Церкви Христовой [*Талантов. Обращения, 17*].

О том, что письма Бориса Владимировича не остались незамеченными, свидетельствует официальный документ — справка о религиозной обстановке в СССР от 18 января 1971 г.¹⁰

Борис Талантов как устроитель братской жизни

Будучи мирянином, Борис Талантов не только боролся с произволом гражданских властей за права верующих, но и трудился над устройением жизни христиан на евангельских основаниях. В происходящих событиях ему виделся приближающийся конец легального существования церкви. Еще в 1959 г. в письме еп. Поликарпу Борис Владимирович писал:

Если христианскую веру ныне нельзя открыто защищать в храмах, чтобы не подвергнуть эти храмы опасности закрытия, то ревнители веры, сильные словом, должны защищать, укреплять и распространять веру в частных домах, при закрытых дверях. <...> Следовательно, необходимо сочетать легальную церковную деятельность с нелегальными приемами защиты и распространения веры [*Останин. Братство, 20*].

Он обращается с призывами ко всем христианам: «Братья христиане... <...> ...нужно по слову Господню молиться, непоколе-

10. РГАНИ. Ф. 5. Оп. 63. Д. 89. Л. 1–3.

бимо стоять в вере и сохранять единство Христовой церкви» [Талантов. *Христиане*, 29].

Будем же на деле укреплять единство всех верующих христиан. Будем стремиться к единомыслию. <...> Будем ради Бога жертвовать своим покоем, положением, богатством и даже своей жизнью. Будем ободрять малодушных, будем с кротостью обличать заблуждающихся, будем каждый день с любовью наставлять друг друга словом Божиим, будем со вниманием и уважением относиться к христианам, пострадавшим за веру, будем любить друг друга, чтобы исполнить заповедь Господню [Талантов. *Обращения*, 13].

Эти призывы были напечатаны в листовках, которые предназначались для копирования и распространения между верными христианами. Для Талантова было очевидно, что в создавшейся ситуации открытые церковные общины не могут исполнять свои христианские обязанности, в том числе организовано обучать подрастающее поколение основам христианской веры. В этом он видел большую проблему. По его мнению, только тайные общины могут выйти из-под контроля атеистической власти и таким образом очиститься от всего несправедного, что посредством атеистического насилия входит в церковь. Выход из создавшегося положения Борис Владимирович видел:

- 1) в организации тайных (не зарегистрированных в советских органах) церковных общин или братств;
- 2) в объединении этих братств в пределах каждой области и всей страны;
- 3) в организации областных и центральных органов управления братств и установлении связи между ними и существующими открыто организациями церкви.

Для этого, по его мнению, уже в ближайшие месяцы было «необходимо созвать совещание представителей хотя бы нескольких епархий» [Талантов. *Христиане*, 30].

Создание такой структуры является вынужденной мерой при тотальном наступлении на церковь. Одно из условий ее жизнеспособности — связь с существующим церковным руководством. Несколько утопической видится надежда Бориса Талантова на то, что это могло произойти уже в ближайшее время. Задачи братств он видит в объединении верующих для укрепления в них веры и научения христианской жизни. Обращаясь к членам приходов, где были закрыты церкви, Борис Владимирович призывал их

собираются в воскресные и праздничные дни «в домах, на кладбищах, в лесах и других подходящих местах. И здесь совершать общее молитвословие, петь псалмы и молитвы... <...> ...Читать Евангелие, апостол и другие духовные книги, беседовать о вере и христианской жизни, учить подрастающее поколение начаткам веры. Здесь же следует производить сборы добровольных пожертвований» [*Талантов. Христиане, 30*]. Из сказанного выше видно, что Талантов приравнивает приход к общине верующих и полагает, что он может продолжить свое существование, даже лишившись храма. Борис Владимирович придает большое значение совместной молитве, чтению Писания и наставлению в вере. Особенно его заботит необходимость передачи веры детям и подросткам. Немаловажно, с его точки зрения, также обеспечить каждый приход (т. е. общину верующих) священниками.

Каждый приход, где нет священника, должен из наиболее мужественных, достойных и разумных членов выбрать кандидатов в священники. Областные управления братств должны организовать для таких кандидатов индивидуальное обучение, во время которого кандидаты содержатся на средства прихода. Посвящение в сан священника должно производиться зарегистрированными (где это возможно) или тайными епископами в строгом соответствии с апостольскими правилами [*Талантов. Христиане, 31*].

Необходимо подчеркнуть, что это были не голословные утверждения. В разгар наступления государства на церковь в 1960 г. Б. В. Талантов создает «Братство вятских христиан». В марте на общем собрании его членов был утвержден Устав братства [*Талантов. Обращения, 17–20*], согласно которому членом братства по добровольному желанию мог стать любой верующий христианин, признающий священников и епископов, поставленных по закону. Важное условие для всех членов братства — сохранять в тайне (сугубо при аресте) «существование и членство братства; место и время собраний братства».

Цели братства:

1) помощь всем христианам, находящимся в бедственном положении, особенно тем, кто подвергается гонениям за веру Христову; для этого может быть организован сбор денежных средств среди верующих;

2) «защищать и укреплять истинную веру Христову среди колеблющихся, малодушных и маловерных христиан, в том числе среди молодежи» [*Талантов. Обращения, 18*].

В задачи братства входило объединение верующих в борьбе за их законные права, разоблачение лжи антирелигиозной пропаганды, укрепление христианской семьи и воспитание детей в христианской вере. Особо подчеркивалось, чтобы все православные христиане «были не только исполнителями христианских обрядов и обычаев, но проводили бы истинно христианскую жизнь» [Талантов. *Обращения*, 19]. Братство устанавливает связь и общение с христианскими союзами и братствами в других населенных пунктах, а также за границей.

Для всех членов братства предусматривался членский взнос в размере 5 руб., не исключались добровольные пожертвования и завещания верующих. Устав предусматривал методы работы с верующими по укреплению веры: индивидуальные беседы, беседы и чтения в малых группах верующих под видом семейных встреч и прогулок, распространение среди верующих духовной литературы, листовок с текстами молитв, изречений из творений св. отцов Церкви. А также распространение листовок, разоблачающих ложь антирелигиозной пропаганды. Как указывалось в Уставе, методы работы могут меняться, поэтому их важно обсуждать на каждом собрании братства [Талантов. *Обращения*, 20].

За всеми текстами, касающимися устройства братской жизни, стоят глубокие размышления о судьбе церкви и ее устройстве. Борис Владимирович мыслил масштабно, предполагая, что братское движение охватит многие регионы. Дальнейшее развитие эта тема получила в документе под названием «Программа мер и реформ, которые необходимо провести, чтобы укрепить Русскую Православную Церковь», в котором говорится, что «постепенно “двадцатки” следует превращать в братства, в которых была бы любовь и единомыслие. Члены таких братств могли бы скоро стать распространителями христианской веры среди широких масс населения... <...> ...Фундаментом для организации дружных церковных приходов» [Талантов. *Борьба*, 140]. Судя по текстам, Борис Владимирович основной ячейкой устройства церковной жизни видел приходы, на основе которых могли образовываться братства.

В Братство вятских христиан, согласно записям Бориса Талантова, в 1960 г. вошли 15 человек [Талантов. *Обращения*, 1]. К сожалению, не сохранились сведения о том, сколько было братчиков на самом деле. Возможно, в целях конспирации Борис Владимирович не указывал их полный список. Членами братства были разные люди. Среди них две старушки: Лумпова

Анисья Алексеевна и Лагунова Александра Семеновна. «Обе были строгими богомолками, одевались всегда в черное, за что и получили среди своих знакомых прозвище “монашки”» [*Останин. Братство*, 21]. С ними Борис Владимирович познакомился еще в середине 50-х гг. Еще два молодых человека, лейтенанты запаса Береснев Леонид Михайлович и Наумов Иван Ильич, оба 1937 г. р. Некоторые сведения о них можно почерпнуть из справки «О деятельности церковников и сектантов в городе»¹¹. Л. М. Береснев закончил Суворовское авиационное училище. После демобилизации из Советской армии в 1958 г. поступил в Серафимовский собор сначала заведующим свечной мастерской, а затем иподьяконом. И. И. Наумов, основной жертвователь в кассу братства, работал на протезном заводе, в 1959 г. пытался поступить в семинарию, власти воспрепятствовали этому. Тогда он устроился на работу в епархиальное управление в качестве зав. библиотекой, был прихожанином Серафимовского собора. Эти молодые люди были в числе тех, кто готовился к рукоположению в священнический сан под руководством еп. Поликарпа. Впоследствии оба поступили в Одесскую семинарию, где учились в то же время, что и Н. Н. Каменских. Член братства Иван Павлович Шиялев, по профессии шофер, был хранителем рукописей Бориса Владимировича, благодаря его усилиям они стали достоянием наших современников.

Одним из членов братства был священник Николай (Николай Прокопьевич Пересторонин, 1931 г. р.). Согласно архивным документам¹², о. Николай с 1957 г. служил в Трехреченской церкви Кирово-Чепецкого района. В мае 1961 г. его сняли с регистрации, церковь закрыли, ее интерьер был разрушен. Основанием послужили сведения о том, что священник систематически ходит с требами по квартирам, по большим религиозным праздникам посещает деревни и совершает религиозные обряды, а также продолжает крестить детей на квартирах, призывает школьников ходить в церковь. Борис Талантов указывает на случай снятия с регистрации о. Николая как на еще одну вопиющую несправедливость, подтверждающую бедственное положение Русской православной церкви [*Талантов. Бедственное*, 48]. После снятия с регистрации священник вынужден был покинуть с. Трехречье и устроиться работать чтецом в Серафимовскую церковь Кирова.

11. ГАСПИКО. Ф. 1293. Оп. 5. Д. 124. Л. 7.

12. ГАКО. Ф. Р-2169. Оп. 45. Д. 11. Л. 287–295.

По всей видимости, именно в это время он познакомился с Талантовым и стал членом братства. Но и здесь власти не позволили ему закрепиться надолго, лишив его прописки в городе. В 1962 г. он вернулся в с. Трехречье, где ему разрешили прописаться после того, как он устроился работать слесарем в мастерскую совхоза. Репрессиям подверглась семья о. Николая, жена и двое маленьких детей. К сожалению, сведений о его роли в братстве на данный момент не имеется. Известно, что до последних дней своей жизни (†12.02.2016) он был настоятелем Троицкой церкви с. Зыкова Вятской епархии.

Сведения о деятельности еще одного члена братства Афанасии Ребяковой можно почерпнуть из текстов, написанных рукой Бориса Талантова. Эта простая деревенская женщина, уроженка с. Рой Арбажского района Кировской области, была доверенным лицом Бориса Владимировича во многих делах. Он отзывался о ней, как о человеке испытанном и верном. Находясь в постоянных поездках, она копировала и распространяла письма по всей России, собирала подписи под важными документами. Как следует из письма Бориса Талантова к епископу Архангельскому Поликарпу, именно Афанасия Ребякова доставила ему это письмо с приложением других документов, а затем, дождавшись ответа от еп. Поликарпа, возвратилась в г. Киров. Эта женщина отвозила в 1966 г. открытое письмо 12 верующих Кировской области на имя патриарха, а также письмо в адрес редакции газеты «Известия» под названием «Советское государство и Христианская религия». Как мы узнаем из текста Талантова, «Афанасия Ребякова это письмо (первое из этих двух) в Москве перепечатала на машинке и один экземпляр вручила в августе 1966 года Патриархии, а остальные экземпляры раздала своим московским знакомым» [Талантов. Жалоба, 1]. Копии второго письма (машинописные варианты) тоже были розданы знакомым. Часть из них, которые она оставила себе, были обнаружены в ее дорожной сумке после неожиданной смерти этой женщины, наступившей 11 января 1967 г. недалеко от ее родной деревни.

Известны имена других людей, которые исполняли роль «ходоков» в Москву в различные государственные инстанции и в Московскую патриархию по защите храмов Кировской области от закрытия. Борис Владимирович упоминает их имена в своих письмах. Среди них: Л. Ф. Рычкова, В. М. Черезова, И. В. Наумов, Г. Т. Ворончихин. Возможно, они тоже были членами братства. В своем докладе в краеведческом музее г. Кирова историк

Е. С. Останин упомянул¹³, что без содействия членов братства невозможно было бы собрать большое количество подписей под различными петициями в защиту храмов, в том числе Федоровской церкви г. Кирова, Троицкой церкви с. Быстрицы, Великоорецкой церкви, церкви в селе Рои и других.

К сожалению, сведения о том, как протекала жизнь в братстве, очень скудны. Сохранились воспоминания Глеба Борисовича, сына Бориса Талантова.

Члены братства регулярно собирались на свои конспиративные встречи. Летом — под видом пикника на природе, неприметно, на поляне меж ивовых кустов поблизости от ипподрома в районе лесозавода. Проводили совместные молитвы, вели духовные беседы, собирали денежные средства, строили планы действий, в соответствии с которыми шла потом практическая работа [Останин. *Братство*, 21].

Историк Е. С. Останин так рассказывает о роли организатора и вдохновителя братства:

Он вел учет собранных и розданных братских денег, сочинял обращения к христианам Кировской епархии и от их имени к христианам России. Обращения обсуждались на встречах братьев. Затем размножались на машинке и распространялись по стране [Останин. *Братство*, 21].

В этих текстах наряду с описанием беззаконий, творимых властью, содержался перечень требований к государству, выполнение которых могло улучшить положение в стране [Талантов. *Христиане*, 24–26]. Особо подчеркивалось, что власть могла удовлетворить эти требования только перед лицом единства всех верующих страны. Отсюда стремление Бориса Владимировича не ограничиваться созданием одного братства, а образовать союз братств, о чем упоминалось выше.

Судя по документам из личного архива Е. С. Останина, братство прекратило существование в 1963 г. Об этом свидетельствует ведомость раздачи денег жертвователям, согласно которой было роздано 177 руб. [Талантов. *Обращения*, 2]. Причина роспуска братства — уступка жене Нине Агафангеловне и сыну Глебу, которые отговаривали Бориса Владимировича от нелегальной

13. См.: Останин Е. С. Борис Талантов — защитник Православной Вятки в годы хрущевских гонений.

URL: <https://www.youtube.com/watch?v=AfymWH-eGAK> (дата обращения: 11.04.2016).

деятельности [Останин. *Братство*, 24]. Судя по дальнейшей деятельности Талантова, члены братства не отказались от сотрудничества с ним. Некоторые из них поставили свои подписи под «Открытым письмом...» в адрес патриарха в 1966 г.

Среди верных помощников Бориса Талантова был Никодим Николаевич Каменских, 1942 г. р., с которым он познакомился в начале 60-х гг. В 1965 г. Н. Н. Каменских удалось поступить в Одесскую духовную семинарию. Будучи студентом 2 класса этого учебного заведения, он подписал «Открытое письмо...», за что был репрессирован и исключен из числа студентов «за несоответствие духу семинарии». Несмотря на все угрозы со стороны власти, Каменских не отказался от причастности к этому документу, написав в официальном заявлении: «Еще раз подтверждаю истинность своей подписи и свое согласие с содержанием документа». Среди тех, кто подписал прозвучавшее на весь мир письмо, также значились верующие г. Кирова и Кировской области: И. С. и Е. М. Халявины, В. Д. Царегородцева, Г. Т. Ворончихин, Е. В. Жаровцева, П. В. Машковцева, Е. И. Овечкина, К. Г. Лохтева, Е. С. Лышняя, А. Д. Зырянова. Важно отметить, что это были не случайные люди. Е. М. Халявина упоминается в документах Бориса Владимировича среди тех, кто в 1961 г. защищал от закрытия храм в селе Рои. В связи с этим она подверглась репрессиям: была избита и осуждена на один год тюремного заключения [Талантов. *Бедственное*, 34]. Г. Т. Ворончихин был «ходоком» в Москву по делам защиты храмов от закрытия, а значит доверенным лицом Талантова. Старушка из г. Белая Холуница А. Д. Зырянова — постоянный «ходок» по открытию Всесвятской церкви, незаконно закрытой в 1962 г.¹⁴ Е. И. Овечкина внесена в список первых пятнадцати братчиков в 1960 г. Всех этих верующих власти склоняли к тому, чтобы они отказались от своих подписей под «Открытым письмом...», но они подтвердили, что подписали его «добровольно и сознательно, а четверо из них... <...> ...направили письмо патриарху Алексию I, в котором подтвердили сознательность своих действий» [Талантов. *Жалоба*, 3].

Несмотря на то что братство просуществовало недолгое время, оно показало свою дееспособность и высокий уровень организации.

14. ГАКО. Ф. Р-2169. Оп. 45. Д. 16. Л. 32, 36.

Уместен вопрос: не спровоцировало ли существование братства тотальное наступление на церковь во время правления Н. С. Хрущева? Ответ можно найти в «Программе мер и реформ...», над которой работал Б. В. Талантов. Она помещена автором в сборник под общим названием «Моя борьба с нечестием духовенства» за 1965 г.

Постепенно от двадцаток следует переходить к регистрации всех членов церковной общины, с отметкой крещения, венчания и причащения каждого члена общины. Таким образом, современные неорганизованные церковные общины должны перейти в братства верующих, а Церковь — в союз братств [*Талантов. Борьба, 146*].

Создание братств мыслилось им не как сиюминутный ответ на реалии жизни, а как один из шагов к церковному переустройству.

Проект церковной реформы Бориса Талантова

Талантов начал размышлять над судьбой церкви еще в 1959 г., когда государство заняло непримиримую позицию по отношению к верующим. В первом письме к епископу Кировскому и Слободскому Поликарпу были заложены основные идеи, которые он потом развил в проекте реформ по укреплению Русской православной церкви.

Многие мысли, встречающиеся в более ранних работах Бориса Владимировича, а также в его письмах и размышлениях, связанных с сопротивлением политике государства, нацеленной на уничтожение церкви, нашли отражение в этом документе.

«Программа мер и реформ, которые необходимо провести, чтобы укрепить Русскую Православную Церковь» — многостраничный труд, состоящий из четырех разделов, каждый из которых освещает определенную область жизни церкви: деятельность духовенства и Церковного управления, вопрос кадров церковнослужителей и их духовной подготовки, задачи богословской науки, а также богослужебная реформа в отношении языка.

Чтобы укрепить веру среди христиан России и привлечь в Церковь как можно больше неверующих в Бога, необходимо поднять на должную высоту духовно-нравственную жизнь духовенства и мирян. Укрепить единство верующих и повысить знание и понимание верующими основ христианской веры и христианской морали [*Талантов. Борьба, 127*].

В этом Талантов видит основную цель своего программного документа. В первом разделе он подвергает резкой критике политику митрополитов, стоящих во главе управления Московской Патриархией, называет их «князьями Церкви» и выдвигает предложение по нормализации обстановки. По его мнению, все нечестивые митрополиты, епископы, священнослужители, запятнавшие себя сотрудничеством с государственными структурами или ведущие неподобающий образ жизни, должны быть отстранены от служения, на их место необходимо назначить более достойных представителей духовенства. Это утверждение Бориса Владимировича носит резко выраженный характер неприятия всех действий митрополита Никодима, Пимена и Алексия, имена которых он упоминает в документе. Такая позиция, на наш взгляд, небезупречна, поскольку не обозначен механизм такой «чистки» (термин, использовавшийся Б.Талантовым. — *Ред.*). Если следовать евангельским нормам, то, скорей всего, необходимо было бы призвать к покаянию весь церковный народ, а не вершить суд над одним лишь духовенством.

Автор документа в качестве меры по борьбе с карьеризмом предлагает установить возрастной ценз: для монашеского пострига — не менее 50 лет, возможность занимать епископскую кафедру — не менее 60 лет, быть избранным в члены Синода — не моложе 65 лет. Такие меры он считает необходимыми ввиду того, что в современной жизни много искушений для молодых монахов и епископов. В духовный сан Борис Владимирович предлагает посвящать лиц не моложе 35–40 лет. «Каждого молодого человека (моложе 30 лет), окончившего семинарию или даже академию, следует назначать сначала на должность псаломщика, — считает он, — и только после 5–10-летнего испытания посвящать в сан дьякона, а затем в сан священника» [*Талантов. Борьба, 156*]. Основным критерием для назначения на каждую церковную должность, по мнению автора документа, должно быть «наличие высоких моральных качеств, твердой веры и призвания к священнослужению» [*Талантов. Борьба, 157–158*]. Особые требования он предъявляет к настоятелям церковных общин. Это должны быть люди «высокой духовной культуры, постоянно работающие над своим нравственным и духовным совершенствованием, умудренные жизнью, сильные словом, являющие собой правило веры и образ кротости и смирения» [*Талантов. Борьба, 154*].

Борис Владимирович призывает всех церковнослужителей помимо исполнения треб и совершения богослужений зани-

маться пастырской деятельностью, которая «должна быть направлена на объединение верующих каждого прихода, на совершенствование их нравственности и на просвещение их светом Христовой веры» [Талантов. *Борьба*, 139]. Автор документа обращает сугубое внимание на недопустимость принципа господства и подчинения в среде верующих. Особенно это относится к священнослужителям, которые «своей жизнью, благочестивыми делами, любовью, правдою и мужеством должны показывать всем пример доброго христианского поведения» [Талантов. *Борьба*, 142]. Борис Владимирович предлагает руководствоваться принципом выборности при формировании церковного управления, причем выборными должны быть также священники и епископы. Это выходит за рамки решений Поместного собора 1917–1918 гг., согласно которым избираться должны патриарх и епископы, а священник назначается правящим архиереем [Собрание, вып. 2, 15]. Автор считает, что введение этой меры позволит «возродить дух свободы, любви и единения, присущий церковным общинам первых веков христианства». При этом «принцип выборности должен осуществляться постепенно, по мере роста единения и сознания верующих» [Талантов. *Борьба*, 143–144]. Игумены и игуменьи также должны избираться на общем собрании насельников монастырей, не допускается назначение их сверху.

Талантов предлагает многоступенчатую структуру организации жизни в РПЦ, включающую в себя приходы, благочиния, епархии, что соответствует определениям Собора 1917–1918 гг. На каждом из этих уровней раз в год должны созываться общие собрания, а их работа основываться на демократических принципах. Поместный собор, который автор документа признает, как высший орган РПЦ, созывается один раз в четыре года. На нем по мере необходимости выбирается патриарх. Подобные размышления содержатся в историко-канонической справке «К пятидесятилетию восстановления патриаршества», которую составил архиепископ Ермоген (Голубев) в 1967 г. Владыка Ермоген не предлагал ничего нового по сравнению с решениями Собора 1917–1918 гг., но напоминал о том, что все беды РПЦ в середине XX в. — «следствие нарушения канонов и забвения коренного начала, на котором зиждется строй Православной церкви и которое составляет его драгоценную особенность — соборность» [Ермоген, 79]. В этом его мысли перекликались с чаяниями Б. В. Талантова, отраженными в «Программе мер и реформ...».

Еще одна проблема, на которой автор документа заостряет внимание — отношения с инославными. По его мнению, отношения с представителями других конфессий должны строиться «в духе христианской любви». Он считает, что только так можно преодолеть раскол и постепенно достигнуть единения.

В своем документе по реформированию жизни в церкви автор упоминает о необходимости создания общин и братств и даже говорит о союзе братств. Но почему-то дальше не развивает эту мысль, не пытается разработать принципы жизни, на которых они могут быть основаны. В связи с этим вызывают удивление надежды, которые он связывает с возрождением монастырской жизни. Из текста следует, что монастыри могут быть и средоточием жизни на евангельских основаниях, и учебными центрами для молодых людей (девушек и юношей), которым до вступления в брак желательно пройти послушание в монастыре в течение полугода или года под руководством духовного наставника. Главная деятельность монастырей, по мысли автора, «должна состоять в распространении в стенах и вне стен монастырей среди народа беспорочной евангельской веры» [Талантов. *Борьба*, 176]. Для этого он предлагает посылать насельников монастыря старше 60 лет сроком на один год для просвещения верующих в те приходы, где вера слаба. Видимо, имеется в виду то, что в современной жизни называется катехизацией. Но Борис Владимирович это слово не употребляет. Возлагая на монастыри большие надежды, он говорит о том, что «необходимо монастырскую жизнь поднять на ту духовную высоту, которая была свойственна монастырям первых веков христианства» [Талантов. *Борьба*, 172]. К сожалению, автор документа не указывает мер к достижению этой цели, кроме как установление возрастного ценза для пострижения в монашество — 50 лет. Читая его рассуждения о монастырской жизни, можно предположить, что он видел монастырь, как открытую к «миру» общину людей, готовых строить жизнь на евангельских основаниях, полностью посвятив ее Богу. Монастыри середины XX в., которым удалось выжить в условиях тотального наступления на церковь, были далеки от этого идеала.

Особое внимание в этом документе Талантов уделяет реформе образования, основную цель которой видит в том, чтобы преподавание различных дисциплин было подчинено целям и задачам апологетики. Каждый церковнослужитель, по его мнению, должен в течение всей своей жизни заниматься повышением общего и богословского образования. Как правильно замечает автор до-

кумента, «чтобы учить других, нужно прежде самому непрерывно учиться и совершенствоваться» [Талантов. *Борьба*, 152]. Он считает, что духовное образование должно быть двухступенчатым, а обучение — очно-заочным без отрыва от основной деятельности, в том числе и церковного служения.

Учебный процесс мыслится им как непрерывный в течение 10 месяцев, одни студенты должны сменять других. Борис Владимирович дает подробное описание правил приема в эти учебные заведения и примеры учебных планов на всех уровнях обучения. Примечательно, что «на изучение собственно богословских наук отводится не более $\frac{1}{3}$ учебного времени, а на изучение наук внешних — $\frac{2}{3}$ времени» [Талантов. *Борьба*, 171]. Это связано с достижением основной цели обучения — подготовкой высокообразованных апологетов. «Курс современной апологетики должен опираться на современное естествознание и давать обоснованную защиту основных положений теизма и христианской веры», — указывается в документе [Талантов. *Борьба*, 165]. По мнению автора, этот курс должны прослушать все священники епархии.

Борис Владимирович поднимает вопрос о роли женщин. Поскольку «в период с 1960 по 1964 год наиболее стойкими защитниками веры и церковью были женщины», из них в основном состояли церковные советы. Поэтому автор документа считает возможным обучать женщинам в духовных семинариях и академии. Особо одаренным из них, по его мнению, может быть рекомендовано поступление в аспирантуру. Кроме того, предлагается «восстановить духовный сан диаконисс и разработать подробный статут для этого сана» [Талантов. *Борьба*, 164]. Известно, что на Поместном соборе 1917–1918 гг. также обсуждался вопрос о женском служении именно так, как представил его автор документа.

Среди основных задач богословской науки первоочередной Борис Владимирович полагает разработку «на уровне современной науки современной апологетики» [Талантов. *Борьба*, 178]. В ее компетенцию входит разоблачение лжи о научной достоверности материализма и доказательство отсутствия противоречий между современной наукой и христианской верой. Автор документа считает необходимым разработать общедоступное руководство по основам христианской веры и нравственности для взрослых и отдельно для детей, а также хрестоматии с проповедями и основными поучениями святых отцов и учителей церкви. По его замыслу, такое руководство должно представлять собой мно-

гостраничный труд, состоящий из нескольких разделов, и Б. В. Талантов намечает основное содержание каждого из них.

Одна из самых неотложных задач богословской науки, по мнению автора, состоит в переложении на русский язык всех богослужебных книг, в том числе и песнопений. При этом перевод песнопений представляет наибольшую трудность ввиду того, что необходимо сохранить не только глубину религиозно-нравственного содержания, но и их художественную ценность.

Последний раздел документа касается реформы богослужения в отношении языка. Борис Владимирович заявляет со всей убедительностью, что она уже назрела, и поднимает вопросы, которые и в XXI в. не потеряли своей актуальности.

Непонятный славянский язык является одним из препятствий к распространению сознательной веры среди молодежи... <...> Чтение апостола и паремий на непонятном языке сводится к бесполезному колебанию воздуха. Все это приводит к тому, что внимание верующих начинает рассеиваться, и они начинают думать о посторонних вещах. Верующие мало чего выносят из церкви, потому что их ум во время богослужения спал [Талантов. *Борьба*, 192].

Однако, в целях предупреждения раскола в церкви, автор документа предлагает вводить реформу постепенно и осторожно. Этот вопрос также был в повестке дня работы Поместного собора 1917–1918 гг. [*Собор*, 315].

Проблемы, которые затрагивает в своем труде Борис Талантов, так или иначе находили свое отражение в деятельности его современников. Но аналогов систематизированному труду, который в то время проделал Борис Владимирович, не найдено. «Программа мер и реформ, которые необходимо провести, чтобы укрепить Русскую Православную Церковь» до недавнего времени не была известна в церковных кругах. Получается, что он писал ее «в стол». Но какие-то важные идеи оказались созвучны тому, что стало происходить в церкви через десять лет после его кончины. В частности, свящ. Георгий Кочетков в 70-е гг. XX в. начал заниматься просветительской и катехизической деятельностью, собирать людей в общины и братства. Но в отличие от деятельности Бориса Талантова, это собирание происходило на других основаниях, в рамках общинно-братской экклезиологии. С учетом важности духовного образования была создана программа обучения для духовной школы (впоследствии института), началась работа

над катехизисами для просвещаемых, а также над переводами богослужебных текстов и песнопений на русский язык.

Мирянин Талантов не оставался в стороне от всего, что происходило в церкви и государстве. Он занимал активную церковную позицию, которая проявлялась как в защите церкви от посягательств государственной власти, так и в размышлениях о внутреннем переустройстве церкви, о принципах организации жизни в ней. По мнению иеромонаха Серафима (Роуза), «Борис Талантов был честным человеком, который до конца своей жизни оставался настоящим православным христианином». 3 сентября 1969 г. он был приговорен к двум годам тюрьмы за антисоветскую деятельность.

В своем обращении к суду он еще раз отметил, что по-прежнему не отказывается ни от чего им написанного, что все его письма содержат лишь правдивый фактический материал. Борис Владимирович подчеркнул, что он остается верным Православию, своим идеалам и убеждениям¹⁵.

Об этом же свидетельствуют его письма из тюрьмы [Талантов. *Дневники*, 349–350].

4 января 1971 г. Борис Владимирович Талантов умер в тюрьме от тяжелой болезни за полгода до окончания срока заключения. Он был причислен к лику святых новомучеников и исповедников Российских Архиерейским собором РПЦЗ в 1981 году.

Источники

1. *Ермоген* = Ермоген (Голубев), архиеп. К 50-летию восстановления патриаршества : Историко-каноническая и юридическая справка // Вестник РСХД. 1967. № 86. С. 66–79.
2. *Собор* = Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. : Обзор деяний. Третья сессия / Под общ. ред. проф. Г. Шульца. М. : Крутицкое Патриаршее Подворье : Общество любителей церковной истории, 2000. 430 с.
3. *Собрание* = Собрание определений и постановлений Священного Собора православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Выпуски 1–4. М. : Новоспасский монастырь, 1994. 33 с.; 30 с.; 68 с.; 55 с.

15. Серафим (Роуз), иером. Борис Талантов — исповедник Православия в атеистическом обществе. URL: <http://www.apocalyptism.ru/Rous-Talantov.htm> (дата обращения: 01.04.2016).

4. *Талантов. Бедственное* = Талантов Б. В. Бедственное положение православной церкви в Кировской области и роль Московской патриархии // Вестник РСХД. 1967. № 83. С. 29–64.
5. *Талантов. Дневники* = Талантов Б. В. Дневники 1943–1945, 1947 гг. Тьюремная переписка 1969–1970 гг. Киров : Радуга-ПРЕСС, 2015. 360 с.
6. *Талантов. Жалоба* = Талантов Б. В. Жалоба Генеральному прокурору СССР Р. А. Руденко о преследовании церкви в Кировской области, а также о клеветнической кампании, поднятой против него в прессе // ГАКО. Ф. Р-2169. Оп. 45. Д. 9. Л. 90–110. (См. также: АС. Т. 1. № 58.)
7. *Талантов. Записная 1964* = Талантов Б. В. Записная книжка 1964 года // Епархиальный архив Вятской епархии. Личный архив Б. Талантова. Ф. 51. Оп. 1.
8. *Талантов. Записная 1965* = Талантов Б. В. Записная книжка 1965 года, 24.01.1965–11.04.1965 // Епархиальный архив Вятской епархии. Личный архив Б. Талантова. Ф. 51. Оп. 1.
9. *Талантов. Борьба* = Талантов Б. В. Моя борьба с нечестием духовенства : 1965 год // Епархиальный архив Вятской епархии. Личный архив Б. Талантова. Ф. 51. Оп. 1.
10. *Талантов. Борьба верующих* = Талантов Б. В. Борьба верующих христиан Кировской области за свою веру и свои законные права с 1960 г. по 1964 год : 5 лет борьбы // Личный архив Е. С. Останина. Рукопись. Т. 1.
11. *Талантов. Обращения* = Талантов Б. В. Обращения к христианам 1960 и 1961 гг. : Автокопия // Личный архив Е. С. Останина.
12. *Талантов. Ответ* = Талантов Б. В. Ответ верующего на статью «Куда идут деньги верующих» // АС. Т. 11. № 703.
13. *Талантов. Сергиевщина* = Талантов Б. В. Сергиевщина или приспособленчество к атеизму (Иродова закваска) // АС. Т. 11. № 745.
14. *Талантов. Христиане* = Талантов Б. В. Христиане России! 1961 год // Епархиальный архив Вятской епархии. Личный архив Б. Талантова. Ф. 51. Оп. 1. С. 29.
15. *Талантов. Является* = Талантов Б. В. Является ли христианская религия пережитком буржуазной идеологии? // Личный архив Е. С. Останина.

Литература

1. *Останин. Братство* = Останин Е. С. Борис Талантов и братство вятских христиан в начале 1960-х годов : Доклад на конференции «Дабы взиранием на Святую Троицу побеждался страх перед ненавистной рознью мира сего» // Живое предание : Приложение к газете «Кифа» : Дайджест статей газеты «Кифа» 2007–2012 гг. М. : Преображенское содружество малых православных братств; КПЦ «Преображение». 2012. С. 17–24.

2. *Останин. Борьба* = Останин Е. С. Борис Талантов и борьба верующих против уничтожения Федоровской церкви г. Кирова в 1962–1963 гг. // Сборник материалов V Межрегиональной церковно-научной конференции «Обретение святых». Киров : Лобань, 2014. С. 154–160.
3. *Останин. О двух тактиках* = Останин Е. С. О двух тактиках сохранения церкви в атеистическом государстве: Борис Талантов против Сергиевщины // Сборник материалов III Межрегиональной церковно-научной конференции «Обретение святых». Киров : Буквица, 2012. С. 171–176.
4. *Останин. Проект* = Останин Е. С. Проект церковной реформы Бориса Талантова, 1965 г. // Православие на Вятской земле : К 350-летию Вятской епархии : Материалы Межрегиональной научной конференции, Киров, 5 декабря 2007 г. Вятка (Киров) : Буквица, 2007. С. 223–231.
5. *Останин. Спасенный храм* = Останин Е. С. Спасенный храм: эпизод сопротивления хрущевскому антирелигиозному погрому на Вятской земле // Герценка: Вятские записки. Выпуск 11. Киров : Буквица, 2007. С. 109–121.
6. *Поспеловский* = Поспеловский Д. В. Митрополит Никодим и его время // Посев. 1979. № 2. URL: http://www.odinblago.ru/posp_nikodim (дата обращения: 11.04.2016).
7. *Шкаровский* = Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве : Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах. М. : Крутицкое патриаршее подворье: Общество любителей церковной истории, 1999. 400 с.

Список сокращений

ГАКО	Государственный архив Кировской области
ГАСПИКО	Государственный архив социально-политической истории Кировской области
АС	Архив самиздата (Собрание документов самиздата. Б-ка Музея и общественного центра «Мир, прогресс, права человека» им. Андрея Сахарова)

M. B. Chilikina

Boris Talantov and the Brotherhood of Vyatka Christians as an Experience of Church Resistance to Khrushchev's Persecution of the Russian Orthodox Church

The article deals with the ecclesiastical activities undertaken from 1954 to 1971 by Boris Talantov, a layman from the city of Kirov (Vyatka). Boris Talantov was the organiser and inspirer of the brotherhood of Vyatka Christians on the territory of the Kirov diocese. According to the "Regulations of the Brotherhood", its apologetic, educational and charitable activities were aimed at gathering believers together to fight for their legitimate rights and to protect churches from closing down. Boris Talantov led a petition campaign, wrote open letters to Nikita Khrushchev and Patriarch Alexey I as well as to the editorial boards of various newspapers and magazines. He sharply criticised the position of the Moscow Patriarchate in the midst of Khrushchev's persecution against the church. Boris Talantov also was the author of a church reform project.

KEYWORDS: Russian Orthodox Church, church resistance, Boris Talantov, brotherhood of Vyatka Christians, protecting churches from closing down, believers' rights protection, church reform project.

Сведения об авторах

Кудряшова Оксана Анатольевна

студент СФИ
xkudryashova@gmail.com

Логонова Валерия Евгеньевна

студент СФИ
lerapsmb@yandex.ru

Максимова Ольга Евгеньевна

студент СФИ
olga-e-maximova@yandex.ru

Озерская Мария Владимировна

студент СФИ
sozersk@gmail.com

Патракова Елена-Алина Павловна

студент СФИ, секретарь кафедры богословских дисциплин
и литургики и кафедры философии, гуманитарных
и естественнонаучных дисциплин СФИ
paolina1986@gmail.com

Чиликина Марина Борисовна

студент СФИ
mchilikina@yandex.ru

Ясонова Лариса Викторовна

студент СФИ
yalarisa@gmail.com

About the Authors

Kudryashova Oxan Anatolyevna

SFI student
xkudryashova@gmail.com

Loginova Valeria Evgenyevna

SFI student
lerapsmb@yandex.ru

Maximova Olga Evgenyevna

SFI student
olga-e-maximova@yandex.ru

Ozerskaya Maria Vladimirovna

SFI student
sozersk@gmail.com

Patrakova Elena-Alina Pavlovna

SFI student, Secretary of SFI's Department of Theology
and Liturgical Studies and of the Department of Philosophy,
Humanities and Natural Sciences
paolina1986@gmail.com

Chilikina Marina Borisovna

SFI student
mchilikina@yandex.ru

Yasonova Larisa Viktorovna

SFI student
yalarisa@gmail.com

СВЕТ ХРИСТОВ ПРОСВЕЩАЕТ ВСЕХ

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

Подписной индекс 40540
Объединенный каталог «Пресса России»

Выпуск 19 · Лето 2016

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

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

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов

Подписано в печать 26.08.2016
Формат 70×100/16. Объем 9½ 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,
2016