ЖУРНАЛ ЦЕНТРА ПОДДЕРЖКИ МИССИОНЕРСКИХ СТАНОВ

№4
2025



МОСКОВСКИЙ ПАТРИАРХАТ РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ

МИССИОНЕРСКИЕ СТАНЫ





МИССИОНЕРСКАЯ ПОЕЗДКА В УДМУРТСКУЮ ДЕРЕВНЮ

РАСКРЫТИЕ КЛЮЧЕВЫХ ТЕМ В КАТЕХИЗАЦИИ ПОСЛЕ КРЕЩЕНИЯ

В БИЛИБИНО ПРОШЕЛ МОЛЕБЕН СВЯТИТЕЛЮ ЛУКЕ





МС
ЖУРНАЛ
ЦЕНТРА ПОДДЕРЖКИ
МИССИОНЕРСКИХ СТАНОВ

СОДЕРЖАНИЕ

№5/2025

НОВОСТИ МИССИОНЕРСКИХ СТАНОВ 3





ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ РУССКИХ ПРАВОСЛАВНЫХ МИССИОНЕРОВ В XIX ВЕКЕ 6
К. Джункова





РАСКРЫТИЕ КЛЮЧЕВЫХ ТЕМ В КАТЕХИЗАЦИИ ПОСЛЕ КРЕЩЕНИЯ 15
Протоиерей Александр Усатов





МИССИОНЕРСКИЙ ПОДХОД В НАРЕЧЕНИИ ИМЕНИ ПРИ КРЕЩЕНИИ 30
Игумен Агафангел (Белых)



Новости миссионерских станов

На семинаре Православного миссионерского общества разобрали основные ошибки православного миссионера

22 сентября 2025 года Православное миссионерское общество во имя святителя Иннокентия Московского (ПМО), действующее при Синодальном миссионерском отделе Русской Православной Церкви, провело семинар на тему «Ошибки православного миссионера». На нем с докладом выступил Андрей Иванович Солодков – старший преподаватель Сретенской Духовной академии и Перервинской Православной Духовной семинарии.

На семинаре разобрали основные ошибки православного миссионера и советы по их предотвращению. В числе этих ошибок:

- установка на обязательный массовый успех;
- ложная увлеченность проповедью, при которой миссионер забывает о Том, Кого он проповедует;
- неправильная уверенность в том, что знаний основ православия достаточно для проповеди любому иноверцу;
- отождествление критики в свой адрес с критикой в адрес православия;
- опасность подмены проповеди о Христе политическими и идеологическими темами;
- игнорирование интересов аудитории;
- искажение истины в угоду аудитории.

А.И. Солодков отметил, что начинающий миссионер часто допускает серьезную ошибку, принимая массовое обращение людей за самоцель. Важно находить подход к каждой личности, а не рассматривать людей как «массу»; помнить, что люди придерживаются различных мировоззрений. Так, секулярные люди, хотя и утверждают, что не верят во что-либо, на самом деле имеют свои убеждения, пусть и неосознанные.

Миссионеру нужно глубокое, не поверхностное знание православной веры, чтобы общаться с иноверцами. В частности, нужно корректное знание и понимание Библии. А.И. Солодков отметил, что в наше время некоторые миссионеры увлеклись современными переводами Библии, в которых не всегда корректно переведены важные для вероучения термины, например греческое слово παράδοσις («парадосис», предание), понимание которого очень важно в дискуссии с протестантами.

Важно понимать, как подойти к общению с людьми, имеющими разные взгляды. Необходимо учитывать мировоззрение аудитории, прежде чем вступать в диалог. Так, апостол Павел в Ареопаге начал свою проповедь с рассказа о сотворении мира, поскольку его собеседники были философами, которые не знали еврейских пророчеств.

Соответственно, православное свидетельство в отношении оккультистов, неопротестантов, неоязычников и т. д. должно учитывать особенности этих учений и использовать соответствующие аргументы, в связи с чем знания Евангелия и одних лишь основ православной веры недостаточно.

Еще одна ошибка миссионера – стремление «стать своим в доску» для той или иной аудитории, когда при взаимодействии с новой культурной средой миссионер рискует потерять свою христианскую идентичность. Стремясь помочь спастись другим, миссионер должен оставаться верным Христу,

сохранять мудрость в подходе к людям и следовать истинным принципам веры.

Также недопустимо отождествлять критику в свой адрес с ненавистью к православию. Люди могут критически реагировать на миссионера по разным причинам, не всегда эта критика относится к Церкви в целом.

А.И. Солодков привел яркие примеры ошибок миссионеров. Также он отметил, что в случае, если миссионер не может «достучаться» до кого-то, это не обязательно провал. Не стоит прекращать свои миссионерские усилия из-за неудачи в общении с той или иной определенной аудиторией.

В завершающей части семинара А.И. Солодков ответил на вопросы слушателей, дал рекомендации относительно полезной литературы и обучения в духовных учебных заведениях. Всего в семинаре приняли участие 46 человек (в основном в режиме онлайн), среди которых были сотрудники епархиальных миссионерских отделов, приходские миссионеры и катехизаторы, учащиеся миссионерских курсов. Дальнейшие семинары Православного миссионерского общества запланированы в октябре.

sinmis.ru

Прошла миссионерская поездка студентов и сотрудников ПСТГУ в Удмуртскую деревню Новая Монья

Ежедневные службы собирали местных жителей и миссионеров в общей молитве. Участники поездки активно общались со всеми жителями деревни – детьми, подростками и взрослыми. Для младших школьников ежедневно проводились занятия в Доме культуры, включавшие различные поделки и игры, а для подростков и взрослых проводились беседы на духовные темы.

Многие из участников занятий и бесед посещали службы, исповедовались и причащались.





Во время поездки также были проведены два концерта, в которых, помимо миссионеров, приняли участие местные дети и отец Артемий Прозоров, благочинный Селтинского района, где проходила миссия.





Миссионеры также посещали местный дом престарелых и детский сад. Для пожилых людей были проведены соборование, исповедь, молебен, а в последнее посещение – небольшой музыкаль-

ный концерт. В детском саду малышей ждали игры на свежем воздухе.

Миссия – это невероятно быстрый вихрь сменяющих друг друга событий, в котором нет места мыслям о себе. Это время, отданное другим без остатка, становится удивительно правильным. Возможно, в этом и есть его главная ценность.

t.me/life_pstgu

Миссионерская поездка в село Тигрицкое в день памяти святителя Митрофана Воронежского

20 августа, в день памяти святителя Митрофана Воронежского, верующие села Тигрицкое Минусинского района отметили престольный праздник. Для жителей села этот день стал особым событием – к ним с миссионерским визитом прибыли священнослужители.

Праздничные мероприятия совершили командированный из Белгородской митрополии миссионер, протоиерей Николай Пономаренко и клирик Минусинской епархии иерей Стахий Тимофеев.

Местом для общей молитвы стал сельский Дом Культуры, и это было глубоко символично. Именно на этом месте некогда стоял храм в честь святителя Митрофана Воронежского, безжалостно разрушенный в годы богоборчества. История этой церкви особенная: в начале XX века ее настоятелем был будущий священномученик, архиепископ Минусинский и Усинский Димитрий (Вологодский).



Священники совершили молебен с акафистом перед образом святителя Митрофана. По окончании богослужения отец Николай и отец Стахий поздравили селян с праздником, тепло пообщались с ними и ответили на вопросы. Всем желающим были подарены нательные крестики и книги Святого Евангелия.

Эта поездка стала важным шагом в деле духовного окормления жителей отдаленных сел и пробуждения памяти о славном прошлом и утраченных святынях.

Минусинская епархия

В районной больнице г. Билибино прошел молебен святителю Луке Крымскому

Молебен совершил священник храма преподобного Серафима Саровского командированный из Белгородской митрополии иерей Михаил Даниелов.

За богослужением молились сотрудники и пациенты больницы, прихожане храма преподобного Серафима Саровского. После молебного пения отец Михаил окропил всех святой водой.



Посещение больничной часовни имеет особое значение для сотрудников, пациентов и их близких. Это место, где можно помолиться, найти утешение и поддержку в трудные моменты, здесь можно встретить людей, переживающих похожие трудности, что создает чувство общности и взаимопонимания.

@MSCmissioncenter



Лингвистическая мысль русских православных миссионеров в XIX веке

К. Джункова

Миссионеры западных христианских конфессий Нового времени в ходе своей деятельности прежде всего в Америке и Азии добились ряда успехов в области лингвистики, составляя новые грамматические или лексикографические труды (см. грамматики типа «arte de la lengua» коренных языков Америки XVI–XVIII вв.). При этом они иногда указывали на родство между отдельными языками: например, хорватско-австрийский монах ордена босых кармелитов Паолин святого Варфоломея (1748–1806) создал учебник санскрита, отметив в нем родство санскрита с европейскими языками.

Если не считать св. Стефана Пермского (1340–1396), русские православные миссионеры стали обращать внимание на языки неславянских коренных народов Российской империи только в последней четверти XVIII в. Это было связано с изменением государственной и в дальнейшем церковной и языковой политики по отношению к «инородцам»[1]. При этом миссионерская лингвистическая деятельность подчинялась конкретным задачам подготовки языковых пособий для новых миссионеров, выработки языковых норм для перевода церковных текстов на языки инородцев и, позднее, особенно со второй половины XIX в., повышения уровня грамотности инородческого населения, поначалу на родном, а затем на русском языке. Самым распространенным жанром миссионеров были буквари, однако они создавали также грамматики и словари соответствующих языков. Пособия часто возникали из чисто практической потребности семинаристов[2] в регионах, населенных инородцами, иногда же и в более организованном порядке, как, например, издания Православного миссионерского общества, действовавшего в 1865–1917 гг. В XIX в. русские миссионеры уже в основном опирались на современные им достижения ученых (востоковедов, лингвистов, этнографов); при этом они внесли и свой собственный вклад в науку. Так, православные миссионеры способствовали развитию татарской лексикографии: преподаватель Казанской духовной академии (КазДА) священник А.А. Троянский, автор грамматики татарского языка, в 1833–1835 гг. составил также двухтомный словарь татарского языка[3].

В ходе нашего исследования мы использовали миссионерские издания и рукописи, хранящиеся в фондах Российской национальной библиотеки (Отдел национальных литератур, Рукописный отдел,

Русский книжный фонд). Эти издания были отпечатаны в Синодальной типографии, в типографии Императорской Академии наук, в местных епархиальных или университетских типографиях, как и в других региональных типографиях. Сообразно своей цели миссионеры главным образом стремились перевести Священное Писание, катехизис, священную историю и церковные тексты (включая литургические), но поскольку христианская проповедь среди инородцев предполагала хорошее знание их языков, они составляли и собственные языковые пособия. Следует отметить, что христианским просвещением инородцев занимались не только священнослужители, но также миряне, связанные с церковными учебными заведениями: в их числе были, например, известный миссионер, востоковед Н.И. Ильминский (1822–1891), археолог и историк, автор «Грамматики зырянского языка» П.И. Савваитов (1815–1895) или востоковед, автор «Грамматики монгольско-калмыцкого языка» А.А. Бобровников (1822–1865).

Для развития начального образования инородцев на родном языке[4] были изданы многочисленные буквари, отражавшие представления миссионеров о фонетике данных языков, зачастую с учетом потребности введения для них русской графики с минимальным применением дополнительных знаков.

Мы изучали грамматики, словари и буквари, увидевшие свет в качестве самостоятельных изданий, и работы, вышедшие в составе других сочинений, такие как «Замечания об алеутском языке» Иннокентия (Вениаминова), изданные вместе с переводом катехизиса на алеутский язык в 1834 г. Миссионерские переводы церковных текстов, не содержащие информации о языке, остались за рамками нашего исследования. В данной статье мы сосредоточимся на избранных проблемах, выявленных во введениях к миссионерским грамматическим трудам, и на вопросе применения новых алфавитов. Суммарно мы обнаружили миссионерские лингвистические работы, охватывающие 25 языков: алеутский, алтайский, бурятский, калмыцкий, карельский, киргизский[5], коми (зырянский), мансийский, маньчжурский, марийский, мордовский, нанайский, ненецкий, нивхский, осетинский, саамский, селькупский, татарский, удмуртский, хантыйский, чувашский, чукотский, шорский, эвенкийский, якутский. При цитировании этих работ ниже орфография и пунктуация оригиналов приводится в соответствие с современной, однако некоторые устаревшие грамматические формы и особенности словоупотребления авторов будут сохранены.

Причины создания миссионерских грамматик

Миссионерские грамматики предназначались преимущественно для русских, которым по разным причинам требовалось изучить инородческие языки. Они не были адресованы носителям языка: для последних печатались буквари как на родном, так и на русском и церковнославянском языках. Введения к грамматикам часто содержат рассуждения миссионеров об инородцах и их языках. Разумеется, изучение инородческих языков и просвещение их носителей было подчинено интересам государства, ожидавшего, что с принятием христианства инородческое население постепенно перейдет от кочевого к оседлому образу жизни. Так, преподаватель КазДА востоковед А.В. Попов, автор «Грамматики калмыцкого языка», писал, что народ калмыков следует «вывести из состояния полудикости, сблизить с гражданственностью», но для того, «чтобы вполне дать ему почувствовать отеческую заботливость благотворного нашего правительства, надобно прежде приготовить людей, которые бы знали язык их и умели вникнуть в нравы, обычаи и самое их вероучение» (Попов 1847: VIII).

Протоиерей А.М. Орлов в «Грамматике маньчжурского языка» выражал надежду на то, что благодаря его трудам «проповедники православия на берегах Амура могли бы с удобством приступить к своему подвигу». Свое сочинение он снабдил посвящением «Во славу и пользу Православной Церкви Божией на Амуре». Орлов был также автором «Грамматики монголо-бурятского разговорного языка», вышедшей пятью годами позже с посвящением «Во славу Православной Церкви Божьей и в пользу Иркутской и Забайкальской Духовных миссий». В ней Орлов утверждал, что только христианизация может способствовать «моральному обновлению бурят» и подчинению их государству, но для того чтобы проповедовать бурятам, важно владеть их языком: «Смирные, смышленые и глубоко преданные белому русскому царю буряты год от году обрусевают и переходят – то из шаманского, то из ламайского суеверия своего – в христианскую православную веру. Однако кто же не согласится, что всеми желаемое моральное обновление бурят, как самая крепкая связь с политическим телом русского государства, достигалось бы с большею быстротою, если бы влияющие на них из вашей среды личности вооружены были знанием живого бурятского языка».

Автор «Мордовской грамматики» мирянин П.П. Орнатов (1808–1840), языковед, выпускник Тамбовской духовной семинарии и Санкт-Петербургской духовной академии, впоследствии преподаватель церковной истории и греческого языка, заботясь о церковном просвещении мордовского населения, предлагал приучить воспитанников семинарии к разговорному мордовскому языку, так как «мордва едва понимает русский язык, а в таком состоянии не может пользоваться благотворительными наставлениями своих пастырей, особенно таких, которые, не быв рождены и воспитаны в их селах, совершенно не знали языка их». В этих целях Орнатов и создал свою грамматику, поскольку без грамматики, утверждал он, невозможно надлежащим образом

перевести церковные тексты. При этом он критиковал мордовский катехизис 1806 г., изданный «без наблюдения грамматической правильности».

Автором первой печатной грамматики коми языка был преподаватель Вологодской духовной семинарии А.Ф. Флёров[6]. Во введении он сожалел об утрате древнепермской письменности, созданной св. Стефаном Пермским. Характеризуя коми-зырян, Флёров писал, что они отличаются особенной «крепостью сложения телесного», имеют «отличные душевные способности при достопримечательной честности нравов, достойной древних предков их и наших скифов и не позволяющей удивляться с русским путешественником честности давно уже образованных швейцарцев, нам чуждых. Собственные наблюдения мои показали мне в зырянах особенную способность к математике, что некоторым образом подтверждает <...> в долговременных и отдаленных путешествиях употребление компаса». Указывая на все эти качества, Флёров констатирует, что «племя зырянское не заслуживает быть погруженным в тот мрак» (ibid.), а путь к свету он видит в изучении коми языка, переводе церковных текстов и просвещении народа[6]: «я не находил иного способа передать им наши познания, как, по примеру просветителя их св. Стефана изучившись наперед языку их, потом нужнейшими переводами сообщать им оные и посредством сих переводов вводить между ними основательное знание языка нашего; а для удобнейшего успеха в сем употреблять азбуку нашу, и сия мысль особенно побуждала меня к составлению их грамматики». При этом Флёров считает, что коми язык «прост и в сравнении с языками народов образованных весьма недостаточен, тем не менее, однако, удовлетворителен для простых, честных, нероскошных и трудолюбивых зырян».

Следующим сочинением, созданным в среде духовных семинарий, является «Краткая грамматика калмыцкого языка», которую составил для студентов КазДА «бывший противобуддийский миссионер» и настоятель Кавказского миссионерского монастыря иеромонах Мефодий (Львовский). Не учитывая упомянутую выше «Грамматику калмыцкого языка» А.В. Попова, он в предисловии утверждал, что «нет ни одной калмыцкой грамматики русской же транскрипции». Свою грамматику Мефодий адресовал как калмыкам, так и русским: «Поэтому мы решились восполнить сей пробел ради общего блага в деле просвещения калмыков, с одной стороны, а с другой – чтобы любознательным русским людям дать возможность познакомиться с особенностями калмыцкого языка. Ибо конструкция калмыцкой речи настолько своеобразна, что калмыцкий язык существенным образом отличается от русского».

Среди миссионеров особенно выделяется известный священнослужитель и ученый Иннокентий (Вениаминов), первый епископ Камчатки, Якутии, Приамурья и Северной Америки, с 1868 г. митрополит Московский и Коломенский. Он сумел глубоко проникнуть в строй изучаемых языков, а также провел ряд блестящих естествоведческих исследований на территории Русской Америки, к которым его побуждали Ф.П. Литке и К.Т. Хлебников. Главным в деятельности Вениаминова было миссионерство, поэтому его первые печатные свидетельства о языке алеутов вышли в форме прибавления к изданию священной истории и катехизиса («Замечания об алеутском языке», 1834)[7]. Во ведении автор объявил, что Бог благословил его на создание основ их письменности: «язык ваш беден в словах для выражения мысли высокой, потому мы принуждены были ввести некоторые новые для вас слова, хотя и собственные же ваши». При этом Вениаминов высоко оценил достоинства алеутского языка и богатство базовой лексики, отметив также наличие дохристианской религиозной терминологии. В языке алеутов много специфических слов для выражения понятий из области анатомии, ботаники, зоологии и географии: «есть названия каждому мысу, мыску, бухточке, углублению, речке, ручейку, камню...».

Автор обращает внимание и на развитие алеутского языка: разговаривая с людьми старшего поколения, он фиксирует изменения в лексике после принятия христианства. Констатирует он и стилистическую дифференцированность бесписьменного языка: «поелику заметно и известно, что один алеут против другого об одном и том же предмете объясняется и лучше, и яснее, и пространнее (...), то видно, что в сем языке есть свои красоты – и следовательно, красноречие».

Сочинения Вениаминова подвергались лингвистической правке; некоторые переводы дополнил разночтениями из диалекта острова Атха священник-креол Я.Г. Нецветов (1804–1864). В то время Вениаминов уже работал над рукописью алеутской грамматики, названной им «Грамматические правила алеутско-лисьевского языка», за которую автор получил Демидовскую премию в области лингвистики и лексикографии за 1835 г. Об этом своем труде он писал Ф.П. Литке: «Ах! С каким нетерпением я ожидаю вестей о моей грамматике! Как и что было с нею – моею бедною и глупою дочкою? Удостоилась ли она принятия академии?», добавляя: «Пять месяцев сряду я исключительно занимался поверкою моих алеутских переводов (...) после того как я составил грамматику и словарь, мне открылся новый свет в алеутском языке».

В новом издании алеутской грамматики 1846 г. Вениаминов так обосновывает свой замысел: «Составить грамматику такого языка, каков алеутско-лисьевский, я считал почти совершенно бесполезным трудом, потому что она не нужна ни для алеутов, которые и без грамматики могут сообщать друг другу свои мысли и которые, наверное, не в долгом времени совсем оставят язык свой, ни для иностранцев, из коих никто и никогда не вздумает учиться такому языку. Но видя, с каким рвением, с какою неутомимостию многие ученые стараются собирать всякого рода сведения и как для них лю-

бопытна даже малейшая в таком роде находка, я решился составить если не полную грамматику, то, по крайней мере, изложить несколько правил грамматики алеутского языка, в том предположении, что они, может быть, будут пригодны кому-нибудь для некоторого соображения о происхождении сего языка и для исторических догадок».

Подробно описывая алеутское население, Вениаминов считает, что «число говорящих ныне алеутским языком будет не более 2200. Без сомнения, число их в лучшие времена было гораздо более, но, кажется, не было выше 25000». Заинтересовали его также происхождение и родственные связи алеутского языка: «Не может быть, чтоб алеутский язык или ныне или когда-нибудь не имел сродного себе языка, и такого, который бы не был с ним сходен в названиях <...>, но до сих пор еще не известно наверное, от какого древнего языка происходит сей язык, совершенно отличный от живущих подле народов». Вениаминов сожалел, что не сохранились стихотворные произведения народного творчества на алеутском языке, в которых были бы зафиксированы более древние формы, утерянные в устной речи повествования. Наблюдение, что алеутский язык «не беден глаголами, которые очень обстоятельно и даже, по нынешнему употреблению языка в сравнении с русским языком, с излишком изменяются по временам и наклонениям», подвело Вениаминова к размышлениям об истории и функциональности таких форм. Система глагольных инфиксов – «вставных частиц» – настолько богата, что «никто из нынешних алеут и даже стариков не умеет дать отчета, для чего он употреблял некоторые частицы», констатировал он, задаваясь вопросом: «Таковые, необыкновенные в русском языке вставные частицы в глаголах, как в самой важной части речи, и также излишние изменения в спряжениях не могут ли быть поводом к догадкам, что или язык сей, начинающий теряться, некогда был в лучшем употреблении, или происходил от одного из древнейших и обильных языков? Потому что не может быть, чтобы многие вставные частицы, употребляемые ныне иногда без всякого разбора и нужды, выдуманы были для одного только звука». По всей вероятности, он придерживался теории эволюции языков как о порче с развитием от более сложных форм к более простым.

Развивая свои мысли в «Замечаниях о колошенском и кадьякском языках и отчасти о прочих российско-американских...», Вениаминов удивлялся раздробленности и малому числу носителей североамериканских языков: «Почти каждый из североамериканских народов, не только сам по себе, но даже и несколько их вместе, не стоят названия народа по чрезвычайной малочисленности своей».

Этому факту, считал он, можно будет дать объяснение только тогда, когда «североамериканские языки будут исследованы все и надлежащим образом». Таким образом, Вениаминов исходил не только из миссионерских целей, но и осознавал необходимость документирования исчезающих североамериканских языков: «Если бы я не был убежден в том, что лучше написать посредственно о том, что знаешь и чего не знают другие, нежели, зная, не написать совсем ничего, то я никогда бы не принялся за такое дело, как составление грамматики языка дикого и который скоро совсем исчезнет, тем более что и самые познания мои в нем не совершенно достаточны для того, чтобы составить грамматику».

После аляскинского опыта Вениаминов, будучи уже в сане архиепископа, учредил в Якутске в 1853 г. Комитет по переводу священных и богослужебных книг на якутский язык. Его председателем стал протоиерей Дмитрий Хитров, который с 1856 г. занимал пост ректора Якутской духовной семинарии и в 1868 г. был (под именем Дионисий) хиротонисан в сан епископа Якутского. За десять лет до этого он напечатал «Краткую грамматику якутского языка», поскольку «большая открылась нужда как для самих якутов, так и для духовных лиц, поступающих на епархиальную службу из других губерний, нужда в простом общепонятном изложении начал якутского языка или в составлении якутской грамматики» (Hitrov 1858: III). Как и другие миссионеры, Хитров оценивал плоды своих усилий очень скромно: «Нет сомнения, что труд мой далеко не соответствует тем требованиям, с каковыми он возложен на меня, и далеко не может удовлетворить той цели, которую Начальство имело в виду».

Также авторы «Грамматики алтайского языка» 1869 г. в «предуведомлении» объявляют, что она предназначена для русских читателей, причем «предмет, цель и направление настоящего труда определяются положением, точкой зрения, нуждами и видами составителей его как членов Алтайской миссии». Исходя из их «нужд и видов», грамматика содержит русско-алтайский и алтайско-русский словарь. «Итак, главная цель этой грамматики – практическая, миссионерская, собственно научной цели мы не имеем в виду», – заключают авторы. Подобно многим другим, они тоже выражают надежду, что, несмотря на недостатки, их труд «все-таки может составить некоторое пособие к изучению алтайского языка для начинающих миссионерскую деятельность, потому что, как знаем по собственному опыту, самому собирать все по слову, с начала, требует и много труда, и много времени».

Вероятно, последней миссионерской грамматикой в Российской империи явилась «Грамматика киргизского языка» священника, кандидата богословия В.В. Катаринского, изданная в Оренбурге после смерти автора и предназначенная «преимущественно для русских, имеющих почему-либо надобность изучить киргизский язык». Помимо этого Катаринский, настаивая на миссионерском, переводном методе обучения инородцев, перевел на «киргизский» язык ряд церковных текстов.

Теоретические основы лингвистического мышления миссионеров и идея языкового родства в их грамматиках

Миссионеры XIX в. опирались на современную им лингводидактическую литературу и учитывали новейшие достижения языкознания, зачастую используя сравнительно-исторический метод. В их грамматиках приводились примеры из различных генетически родственных языков; появлялись также пособия одновременно на нескольких языках[8].

Компаративный метод применяли авторы «Грамматики алтайского языка» из числа алтайских миссионеров (в особенности В. Вербицкий). В этой грамматике, написанной в сотрудничестве с Н.И. Ильминским, отмечались особенности алтайского в сравнении с другими тюркскими и монгольскими языками, причем принимались во внимание также диалекты. «Желая опираться на подлинные факты, мы старались исключительно приводить в примеры оригинальные тексты алтайских народных произведений», – писали авторы. С этой целью миссионеры обращались к собственным собраниям «телеутских и алтайских, отчасти кодомских народных произведений» и к сочинению этнографа-тюрколога акад. В.В. Радлова «Образцы народной литературы тюркских племен». При разъяснении «внутреннего значения форм» авторам служил пособием труд монголоведа А.А. Бобровникова «Грамматика монгольско-калмыцкого языка».

В.В. Катаринский во введении к своей «Грамматике киргизского языка» упоминает, что составил ее с опорой на вышеупомянутую «Грамматику алтайского языка» и работу Н.И. Ильминского «Материалы к изучению киргизского языка» 1869 г. Автор «Краткой грамматики якутского языка» 1858 г. епископ Якутский Дионисий (Хитров) ссылался на работу востоковеда акад. О.Н. Бётлингка «Über die Sprache der Jakuten» (1848–1851).

Протоиерей А.М. Орлов, преподаватель монгольского языка в Иркутской духовной семинарии, стал создателем вышеупомянутой «Грамматики маньчжурского языка», напечатанной в типографии Императорской академии наук в 1873 г. Заметив схождения между монгольским и маньчжурским языками, он пытался объяснить грамматические правила маньчжурского языка, исходя из известных ему монгольских грамматических явлений, что привело его к некоторым ошибочным выводам.

В 1827 г. на островах Прибылова географ Ф.П. Литке передал миссионеру Иннокентию (Вениаминову), исследователю североамериканских языков, современные научные труды, в том числе лингвистические. Высоко оценивая языковой талант Вениаминова, как и способности, проявленные им в деле обращения алеутов в христианство, Литке писал: «От его трудолюбия можем мы ожидать со временем основательных сведений об Алеутских островах и их жителях».

Вениаминов, в частности, заметил родство между алеутским и алютикским языками, почерпнув сведения о последнем и о родстве его с гренландским языком из материалов французского ученого Адельберта фон Шамиссо, принимавшего участие в кругосветном плавании на бриге «Рюрик» под командованием О.Е. Коцебу.

В ходе изучения языков своей паствы, рассеянной на обширной территории, Вениаминов описал языки двух семей, эскимосско-алеутской и на-дене, обращая внимание на сходства и различия между ними. При установлении языкового родства он руководствовался исследованиями лингвиста Р. Раска. После хиротонизации в сан епископа Камчатского, Курильского и Алеутского Вениаминов переехал с острова Уналашка на остров Баранова, в Ново-Архангельск (с 1867 г. Ситка), находившийся на территории с тлингитским населением. Там он создал грамматику тлинкитского и алютикского языков, в которой также поднимал вопросы родства и происхождения североамериканских языков. В российских колониях Америки, кроме поселения Форт-Росс в Калифорнии, где он тоже бывал в качестве священника, Вениаминов выделил шесть языков: уналашкинский, кадьякский, кенайский, якутатский, ситхинский и кайганский[9]. На отмеченное Вениаминовым типологическое расхождение между языками эскимосско-алеутской семьи и языками на-дене, связанное с отсутствием двойственного числа в последних, обратил внимание В. Гумбольдт в работе «Über den Dualis» (1827). Помимо этого исследователь заметил различие в системе счета, не зависящее от генетического родства языков. «Счет колошенский основанием имеет не десятеричное число, но пятерное», причем к таким языкам он отнес и алютикский язык, в остальном по особенностям грамматического строя принадлежащий к эскимосско-алеутской семье.

В связи с таким разнообразием малочисленных североамериканских языков Вениаминов задавался следующими вопросами. 1. Отчего в Америке особенно много языков? 2. Точно ли все языки, коими говорят туземцы северо-западной Америки и которые нам кажутся разными, суть языки совершенно различные между собою или только наречия двух или по крайней мере немногих языков? 3. Ежели они различны, то какого корня или происхождения и проч., а ежели только наречия двух или нескольких языков, то почему они так раздробились? 4. Каждый народ или, сказать правильнее, народец, говорящий своим языком, непонятным его соседям и прочим народам, составляет ли отдельный народ своего происхождения? Или все они суть один и тот же народ, но только обстоятельствами разбитый на части? 5. Ежели каждый из них составляет отдельный народ, то откуда они пришли и почему, живя в таком соседстве между собою, не смешались до

сих пор, по крайней мере малочисленнейшие из них? А если все они суть один и тот же народ или двух-трех происхождений, то отчего у них такое различие в языках или, по крайней мере, в наречиях?

К проблемам родства языков обращался также другой выдающийся православный миссионер, востоковед, переводчик, педагог, член-корреспондент Императорской академии наук Н.И. Ильминский, на которого, в отличие от Вениаминова, уже не распространилось влияние идей эпохи романтизма. После обучения в Казанской духовной академии и работы в переводческом комитете Ильминский по распоряжению Святейшего Синода был направлен в двухгодичную научную командировку на Ближний Восток (1853–1854). Тонкий знаток восточных культур, он владел древнееврейским, персидским, арабским, тюркскими, классическими и современными европейскими языками. Несомненно, он был знаком с современной классификацией языковых семей.

Так, он писал: «В науке языки, подобно растениям или животным, распределяются на семейства или классы. В числе этих семейств находится так называемое урало-алтайское, в котором заключаются (как виды в естественно-исторических родах) группы: тюркская (турецко-татарская) и финская. Языки черемисский и вотяцкий (мордовский также) относятся к финской группе; чувашский язык составляет, по-видимому, что-то среднее между финскими языками и турецко-татарским, приближаясь более к последнему...».

В ходе миссионерской работы Ильминский рекомендует тщательно изучить структуру одного из многочисленных урало-алтайских языков, что впоследствии поможет в изучении других языков этой же семьи: «Во всех этих языках, при разнообразии этимологических (морфологических) форм и отдельных слов, внутренний смысл и сущность этих форм почти совершенно одна и та же, даже значение слов, в отношении группировки понятий, иногда поразительно сходно; синтаксическое построение речи, т. е. состав предложений и т. п., тоже весьма сходно, так что буквальный перевод с одного языка на другой, не только в одной группе, но и в разных группах того же семейства, в общем будет понятен и удовлетворителен, за исключением только некоторых частностей. Поэтому достаточно узнать основательно внутреннее устройство одного из многочисленных языков урало-алтайского семейства, чтобы иметь понятие о внутреннем устройстве и прочих языков того же семейства». В качестве примера он приводит тунгусский язык, о котором, на основе знания структуры татарского или марийского языков, можно судить, «что в нем нет родов, предлоги ставятся не пред именами, а после имен, прилагательные, стоя пред существительными, не изменяются ни в числе, ни в падеже и т. д.».

Очень важным считал Ильминский знакомство именно со структурой языка, а не только с лексикой. Он отмечал, что практическое знание без теоретических основ, которое приобретается в результате постоянного контакта с местными жителями, недостаточно для переводческой работы: «При переводе (...) с русского языка на какой бы то ни было инородческий язык первое дело состоит в знании и наблюдении законов внутреннего устройства этого языка. Когда перевод в этом отношении исправен, он будет непременно ясен и определенен».

Свое убеждение Ильминский подкреплял практикой. Не владея финно-угорскими языками, он тем не менее брался переводить с помощью носителя тексты на удмуртский язык. «Итак, начинаю: я диктую своему вотяку по-русски, словами простыми и определенными, предложениями краткими. Говорю одно предложение, он перелагает его на свой родной язык – я пишу. Я говорю по-русски другое предложение, он говорит по-вотяцки – я пишу, и так далее. (...) Сначала я настаиваю на ясности, на понятности; потом добиваюсь того, чтобы наше изложение было складно: как сами инородцы складно рассказывают что-нибудь им известное, пусть будет так же складно, правильно по языку и наше писание».

Новую лексику в переводах церковных текстов составляли в основном заимствования из русского (или церковнославянского, греческого либо древнееврейского языков) и словообразовательные кальки.

С переводов Ильминского на кряшенский татарский некоторые миссионеры переводили церковные тексты на другие языки. В качестве примера здесь может быть названа священная история на алтайском языке, изданная в 1879 г. в Казани.

С татарского переводились также тексты на чувашский язык. Возникший таким образом чувашский перевод Евангелия от Матфея позже корректировал И.Я. Яковлев. Ильминский разделял типичное для его времени убеждение в превосходстве русского языка над инородческими. Он писал, что «обороты инородческой речи – краткие, непериодические» и определяются мышлением «весьма простым, незатейливым, чуждым сложной силлогизации и обширных логических построений».

Это мнение Ильминского опроверг знаток монгольской и калмыцкой словесности А.М. Позднеев, возразив, что структура урало-алтайских языков, разъясняемая самим Ильминским, делает речь носителей не краткой, а напротив, чрезвычайно периодичной[10].

Аналогично Вениаминов, отдавая должное достоинствам алеутского языка, тем не менее отмечал: «Хотя на алеутском языке можно объясняться довольно хорошо, ясно, удовлетворительно и даже красиво и говорить о вещах довольно отвлеченных, при всем том он так, как и всякий другой подобный ему язык, имеет свои недостатки. Не говоря о недостатках в выражениях или оборотах, которые вообще просты, часто детски и по большой части так тяжелы и холодны, как и сами алеуты...».

Как Ильминский, так и Иннокентий (Вениаминов) сопоставляли исследуемые языки с русским по признаку наличия или отсутствия тех или иных грам-

матических категорий. Например, Вениаминову в алеутском языке недоставало отглагольных имен, важных для перевода церковных текстов, таких как «чтение», «молитва». Ильминский также упоминал о том, что в урало-алтайских языках «отглагольные имена действия» выражаются формой глагола.

Вопросы употребления шрифта в миссионерских трудах

Поскольку лингвистические исследования миссионеров подчинялись в первую очередь практической цели христианской проповеди посредством печатных изданий на языках неславянских коренных народов России, вопрос об использовании алфавита и шрифта оказывался крайне важным. Первыми печатными миссионерскими грамматиками стали грамматики чувашского, удмуртского и марийского языков, изданные в 1769–1775 гг. под руководством епископа, митрополита Казанского и Свияжского Вениамина (Василия Григорьевича Пуцека-Григоровича). Они были напечатаны гражданским шрифтом с минимальными изменениями русской азбуки. Напротив, западные (почти исключительно протестантские) миссионеры, действовавшие на территориях с нерусским населением, в своих опытах по переводу христианских текстов на языки соответствующих народов сохраняли существовавшую у них ранее письменность. Это наблюдается, например, лингвистическом наследии миссионеров-гернгутеров, проповедовавших среди калмыков в Сарепте под Царицыном, или в работах востоковеда Я.И. Шмидта.

Некоторые миссионерские издания на инородческих языках были напечатаны церковнославянским шрифтом. К ним относится, в частности, «Сокращенный катехизис, переведенный в пользу чуваш на чувашский язык для удобнейшего им уразумения православного христианского закона с присовокуплением некоторых молитв, символа веры и десятословия. В Казанской академии, 1803 года апреля месяца». Использованный переводчиком, священником Е.И. Рожанским, церковнославянский алфавит не отвечал фонетической системе чувашского языка.

Церковнославянским шрифтом был напечатан в 1846 г. в московской Синодальной типографии также «Алеутский букварь». Его автор Иннокентий (Вениаминов), однако, приспособил этот шрифт к фонетической системе алеутского языка путем добавления некоторых букв и надстрочных знаков. В 1858 г. в той же типографии по инициативе Вениаминова был напечатан церковнославянским шрифтом «Тунгусский букварь». В «Кратком катехизисе на русском и якутском языке», напечатанном в Синодальной типографии в Санкт-Петербурге в 1844 г., оба текста набраны церковнославянским шрифтом. Можно предполагать, что церковнославянский шрифт здесь был использован функционально, так как в «Краткой грамматике якутского языка» епископа Дионисия (Хитрова), изданной в 1858 г., все якутские примеры были напечатаны гражданским шрифтом. Употребление церковнославянского шрифта в якутских религиозных изданиях сохранялось до конца XIX в. Например, в 1883 г. в Казани этим шрифтом был напечатан перевод на якутский язык Божественной литургии св. Иоанна Златоуста.

В остальном тексты на инородческих языках печатались гражданским шрифтом. Так, первой печатной книгой на том же якутском языке был «Сокращенный катехизис для обучения юношества православному закону христианскому, переведенный на якутской язык, с приложением спереди таблицы для складов и чтения гражданской печати», изданный в 1819 г. протоиереем Г.Я. Поповым без добавления каких-либо специальных знаков для передачи звуков якутского языка. На формирование алфавитов инородческих языков оказала влияние книга «Букварь, краткая священная история, сокращенный катехизис и молитвы», изданная в 1862 г. Н.И. Ильминским, который дополнил русскую гражданку графемами Ӓ ӓ, Ӧ ӧ, Ӈ ӈ, Ӱ ӱ.

Этот букварь стал образцом для создания букварей других языков. Употребление того или иного шрифта представлялось Ильминскому исключительно важным для восприятия духовной культуры и мировоззрения конкретной религии. По его мнению, православная и мусульманская письменности должны были отличаться друг от друга также графически. В православных текстах должна была использоваться только кириллица, а в мусульманских – арабское письмо. Ильминский не допускал применения других шрифтов даже для народов с собственной развитой письменностью, считая кириллицу неотъемлемым проявлением православной культуры. Он был убежден в том, что письменность подразумевает и религиозную связь народов – так, латинский алфавит ассоциируется с западным христианством, арабский с исламом, древнееврейский с иудаизмом, а греческий – с греческим православием, ведь даже ассимилированные тюркоязычные греки в Османской империи записывали свои тексты, используя греческий алфавит. Кириллица же объединит татар «*не с родиной Магомета,* а с Церковью-матерью, которая для них есть Церковь русская». Помимо графики важен был и словарный состав языка, который следовало очистить от специфически мусульманской татарской лексики, как и от персидских и арабских заимствований, которые ассоциировались с исламом.

Ильминский предлагал использовать разработанный им татарский алфавит также для киргизского (казахского) языка, однако здесь он встретил противодействие генерал-губернатора Туркестана К.П. фон Кауфмана, который в 1865–1866 гг., занимал пост виленского генерал-губернатора, когда после восстания 1863 г. в Литве было запрещено печатать книги иначе, чем гражданским (т. е. кириллическим) шрифтом. Вследствие этого опыта он имел «патриотический взгляд на азбуку» и считал, что для простоты

усвоения государственного русского языка следует также в печатных изданиях Туркестана употреблять только русский гражданский шрифт без всяких изменений и дополнительных знаков, «ибо русская азбука вполне достаточна для выражения фонетики всех известных нам восточных наречий».

Ильминский, как следует из его письма графу Д.А. Толстому от 25 мая 1876 г., приводил в качестве контраргумента тот факт, что «русская азбука, составленная приснопамятным философом, преподобным Кириллом, из греческого алфавита, имеет дополнительные буквы для славянских звуков, чуждых греческому языку. Точно так же коптский алфавит к греческим буквам прибавил несколько особых букв». В отличие от этого, по мнению Ильминского, на католическом Западе вводился латинский алфавит без всяких добавлений. Исключение составляют только славянские народы: «Например, чехи сделали, по крайней мере, некоторые приспособления латинских букв к своему языку. Так, над свистящими буквами c, s, z они поставили рогульку для придания им шипящего звука: č = русскому ч; š = ш, ž = ж».

Это дало Ильминскому основания для далеко идущих обобщений: «Православная Церковь допускает значительную свободу в отношении внешностей, лишь бы сохранялись дух и истина веры; напротив, в рабстве духовном держит своих исповедников деспотическое латинство. Но и в его области славянская натура не могла вполне согнуться под гнетом католического деспотизма, и придумала некоторые, по крайней мере, приспособления к своему языку в латинских буквах, вместо громоздких немецких сочетаний нескольких букв для выражения одного звука». Соответственно, если «мудрые и святые православные первоучители славян, движимые духом христианской любви и снисходительности, допустили значительные прибавки к греческому алфавиту согласных букв, носовых гласных и полугласных», русские также должны по их примеру допустить изменения в русской азбуке, применяемой к языкам, отличающимся от русского «не только внутренним построением, но и звуковой системой», как это сделал еще св. Стефан Пермский.

Мир католичества и ислама он упрекает в отсутствии толерантности: «совпадение папизма с магометанством в неуступчивости по приспособлению алфавитов и снисходительность Православной греческой Церкви объясняются в основе духом человечности последней». Самому Ильминскому, по его словам, подобная снисходительность давалась не без труда: «в своем алфавите для крещеных татар я не мог освободиться от несколько одностороннего русского чувства, не мог возвыситься до полной свободы древних составителей алфавитов преподобного Кирилла и святого Стефана Великопермского». Любопытно, что Ильминский, по-видимому, допускал, что по мере секуляризации общества религиозное значение алфавита перестанет быть актуальным, но делал из этого неожиданный вывод: «Настанет время, когда и русские, и инородцы, в силу стремления всадить в тех и других культуру Западной Европы, всё более и более забывающей Бога и Христа, охладеют ко всякой религии и вместо религии поставят на первом плане интересы общественные, государственные, вообще человеческие; тогда, быть может, татары и другие иноверцы охотно примут русскую азбуку».

Как мы видели, труды русских миссионеров в области лингвистики представляют собой весьма интересный, до сих пор лишь частично исследованный материал. Основываясь на их работах, можно составить представление как о лингвистических концепциях, которых они придерживались, так и об оценке ими отдельных языков и народов, а также проследить, какое влияние оказывала на нее политика государства. При рассмотрении языков миссионеры XIX в. опирались на сравнительно-исторический метод и понятие генетического родства языков. Вместе с тем в их грамматиках и словарях встречались примеры далеко не только из родственных языков.

Среди русских миссионеров того времени особенно выделяются святитель Иннокентий (Вениаминов) и Н.И. Ильминский. Первый интересовался вопросами происхождения языков, а второй придавал особое значение структуре языков, постижение которой позволяет изучать на базе одного многие другие, родственные ему языки. Ильминский также выработал собственную переводческую систему и поднимал вопрос о связи алфавита с религией

Примечания

[1] Слово *инородец* далее будет использоваться без кавычек в соответствии с узусом XIX в.

[2] Такова, например, рукописная «Зырянская грамматика», составленная учащимся Вологодской Духовной семинарии Филиппом Козловым в 1808 г. (РНБ, Отдел рукописей, [2], XII, 44).

[3] Троянский А. Словарь татарского языка и некоторых употребительных в нем речений арабских и персидских, собранный трудами и тщанием учителя татарского языка в Казанской семинарии, священника Александра Троянского: Т. 1–2. – Казань: Унив. тип., 1833–1835.

[4] После усвоения начатков грамотности на родном языке (с использованием кириллицы) осуществлялся переход к обучению на русском языке.

[5] Необходимо учитывать, что миссионеры подразделяли языки сообразно классификации своего времени: например, под «киргизским» языком подразумевались тюркские языки на территории Туркестана.

[6] О сохраняющейся потребности грамматического описания коми языка свидетельствуют также работы другого выпускника и преподавателя Вологодской Духовной семинарии, историка и археолога, члена-корреспондента Императорской академии наук П.И. Савваитова «Объяснение книг Священного Писания», «Грамматика зырянского языка» и «Зыряно-русский и русско-зырянский словарь» 1850 г., за которые он получил Демидовскую премию.

[7] Первый перевод катехизиса на алеутский язык автор отправил на рассмотрение иркутскому епископу Михаилу (Бурдукову) еще в 1826 г. (Бернацкий, Мамлина, 2022: 166).

[8] Например, финноугровед Г.С. Лыткин, историк, этнограф и переводчик Евангелия от Матфея на коми язык, в 1887 г. издал «Зырянсковотско-русский букварь и сведения из грамматики церковнославянского и русского языка».

[9] Соотнесение классификации Вениаминова с современной см. в работе (Ivanov, 1997: 15).

[10] «О языке народном в этом последнем случае, будь то у русских или у инородцев, нельзя думать как о языке бедном, недостаточном, незатейном... Язык каждой представляет собой такую силу, перед которой должно преклониться слово всякого отвлеченного мыслителя» (Кульганек, 2000: 111–131). А.П. Долгова допускает, что Ильминский, будучи знатоком многих языков, на самом деле «подразумевал разницу между книжной и устно-бытовой речью: сложную структуру и затейливость синтактического строя первой, простоту и кажущуюся неразвитость – другой» (Долгова, 2022: 166).

Литература

1. *Алтайская духовная миссия (АДМ) 1869:* Грамматика алтайского языка / сост. членами алтайской миссии. – Казань.

2. *Бернацкий, М.М., Мамлина, Н.А. 2022:* История издания и особенности текста второй редакции 1827 г. «Пространного христианского катехизиса» святителя Филарета (Дроздова). Филаретовский альманах 18, 157–175.

3. *Долгова, А.П. 2022:* К вопросу о трактовке Н.И. Ильминским грамматических аспектов перевода на «инородческие» языки. / Гусаров, Ю.В., Долгова, А.П. Н.И. Ильминский и этнокультурное развитие народов Поволжья: Материалы Всероссийской научно-практической конференции, Чебоксары, 16 сентября 2022 года. – Чебоксары.

4. *Флеров, А.Ф. 1813:* Зырянская грамматика, изданная от Главного правления училищ / сочинил А. Флеров, коллеж. асессор, О-ва любителей словесности, наук и художеств. член, Медицин. совета М-ва нар. просвещения корреспондент. – СПб.

5. *Хитров, Д.В. 1858:* Краткая грамматика якутского языка, составленная Протоиереем Д. Хитровым. – М.

7. *Ильминский, Н.И. 1871:* Практические замечания о переводах и сочинениях на инородческих языках. – Казань.

8. *Ильминский, Н.И. 1875:* О переводе православных христианских книг на инородческие языки: Практич. замечания Н. Ильминского. – Казань.

9. *Ильминский Н.И. 1883:* Из переписки по вопросу о применении русского алфавита к инородческим языкам. – Казань.

10. *Ильминский, Н.И. 1890:* К истории инородческих переводов. / Переписка о чувашских изданиях Переводческой комиссии. Казань.

11. *Императорская академия наук (ИАН) 1866.* Присуждение учрежденных П.Н. Демидовым наград. Тридцать четвертое, и последнее. 25 июня 1865 года. – СПб.

12. *Ivanov, V. V. 1997:* The Russian Orthodox Church of Alaska and the Aleutian Islands and Its Relation to Native American Traditions: An Attempt at a Multicultural Society, 1794–1912. Library of Congress, Washington.

13. *Катаринский, В.В. 1906:* Грамматика киргизского языка: Фонетика, этимология и синтаксис. Оренбург.

14. *Кульганек, И.В. 2000:* Неизвестная работа А.М. Позднеева о переводе Священного Писания (Из архива востоковедов Санкт-Петербургского филиала Иститута востоковедения Российской академии наук). Исторический вестник 7, 111–131.

15. *Мефодий (Львовский) 1904:* Краткая грамматика калмыцкого языка / сост. студентом Казанской Духов. акад., бывшим противобуддийсим миссионером среди калмыков Большедербетовского улуса и настоятелем Кавказ. миссионер. монастыря. – Казань.

16. *Орлов, А.М. 1873:* Грамматика маньчжурского языка, изложенная протоиереем А. Орловым, учителем монгольского языка в Иркутской Духовной семинарии. – СПб.

17. *Орлов, А.М. 1878:* Грамматика монголо-бурятского разговорного языка, составленная протоиереем А. Орловым, преподавателем монгольского языка в Иркутской Духовной семинарии. – Казань.

18. *Орнатов, П.П. 1838:* Мордовская грамматика, составленная на наречии мордвы-мокши Тамбовской семинарии профессором, магистром Павлом Орнатовым. М.

19. *Попов, А.В. 1847:* Грамматика калмыцкого языка, сочиненная Александром Поповым, ординарным профессором монгольского языка при Казанском университете... – Казань.

20. *Семенова, П.А., Соловьева, Г.П. 2013:* Учебная литература для чувашских школ XIX–XX вв. Проблемы современного образования 4, 121–142.

21. *Вениаминов, И.Е. 1834:* Начатки христианского учения, или Краткая священная история и Краткий катехизис / Пер. свящ. Иоанн Вениаминов с помощью Тоэна Иоанна Панькова 1830 года в Уналашке. Замечания об алеутском языке. – СПб.

22. *Вениаминов, И.Е. 1846:* Опыт грамматики алеутско-лисьевского языка / [Соч.] свящ. И. Вениаминова, в Уналашке. – СПб.

23. *Вениаминов, И.Е. 1846b:* Замечания о колошенском и кадьякском языках и отчасти о прочих российско-американских, с присовокуплением российско-колошенского словаря, содержащего более 1000 слов, из коих на некоторые сделаны пояснения / Сост. Иван Вениаминов, в Ситке. – СПб.

24. *Вениаминов, И.Е. 1897* Письма Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского / Собр. Иваном Барсуковым, действ. чл. Общества истории и древностей рос. при Моск. ун-те... Кн.1. – СПб.

24. *Вигасин, А.А.; Хохлов А.Н.; Шаститко П.М. (eds.) 1997:* История отечественного востоковедения с середины XIX века до 1917 года. – М.



Раскрытие ключевых тем в катехизации после крещения

Протоиерей Александр Усатов

Описание отношений Бога и человека на вводной огласительной беседе

Первую огласительную беседу с пришедшими людьми обычно начинают со знакомства и установления доверительных отношений. Следующий шаг – обсуждение вопросов сугубо религиозных, относящихся к церковной сфере. Людей, имеющих весьма смутные представления о церковной жизни, необходимо предварительно подготовить для серьезного разговора об основах православной веры, нравственности и о православном богослужении.

Протопресвитер Александр Шмеман в работе «Православное Богослужение. Литургия» очень точно выразил стоящую при этом перед катехизатором задачу: «Чтобы понять действие и смысл каждой части, надо сначала понять все в целом. Слишком часто в нашем религиозном преподавании службы не объясняются, а только описываются как ряд обрядов и молитв. Внутренняя необходимость, которая все эти элементы связывает и приводит в порядок… не объясняется».

Поэтому вместо перечисления церковных обычаев или изложения истории спасения в самом начале огласительного курса стоит поднять фундаментальный вопрос о том, чего хочет от людей Бог и с чем можно сравнить взаимоотношения Творца и христианина.

Для описания возникающих отношений между Богом и человеком в Священном Писании используются примеры людских взаимоотношений. В этом заключается предназначение притчи и символа – через земной пример выразить нечто небесное и божественное: «чему подобно Царствие Божие? и чему уподоблю его?» (Лк. 13:18).

Но для начала необходимо упомянуть те негативные формы, которые уж точно не могут уподо-

бляться Царству Божию. Иными словами, мы перечислим «неверные форматы» взаимоотношений, которые немыслимы для христианства.

Господин и раб

Во время Тайной Вечери Христос отказался называть Своих учеников рабами: «Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что́ делает господин его» (Ин.15:15). Вспомним, как блудный сын, возвращаясь к своему отцу, продумывал покаянную речь: «...встану, пойду к отцу моему и скажу ему: отче! я согрешил… и уже недостоин называться сыном твоим; прими меня в число наемников твоих» (Лк. 15:18–19). Он решил из положения «сына» перейти в статус «слуги». Однако отец не захотел даже слышать подобное и оборвал сына на слове «недостоин». «Он не дает ему сказать: прими меня в число наемников, потому что сделок с Богом не бывает. Мы не можем перестать быть сыновьями, дочерьми Божиими и стать Его рабами или наемниками – рабами, которые работают из-за страха, или наемниками, которые работают только за плату. Мы не можем перестать быть тем, чем мы являемся для Него – Его детьми. Бог не мирится с нашим падением. Бог не принимает нас на новых началах: ты был Мне сыном, теперь стань Мне работником. Отец останавливает своего сына, прежде чем тот попросился стать наемником, он зовет слуг и призывает их принести сыну прежнюю его одежду, вернуть ему старое достоинство и радуется его возвращению» (митр. Сурожский Антоний).

Бюрократ и проситель

Бытует мнение, будто Бог – отрешенная и заоблачная реальность, а потому Его необходимо особым образом умолять и привлекать Его внимание молитвами и жертвами. Ведь иначе Он даже не подумает вмешаться в ход земных событий.

Это мнение о богах разделяли язычники в античное время. Христос прямо отверг возможность такого представления о Боге: «...молясь, не говорите лишнего, как язычники, ибо они думают, что в многословии своем будут услышаны; не уподобляйтесь им, ибо знает Отец ваш, в чем вы имеете нужду, прежде вашего прошения у Него» (Мф. 6:7–9).

В этих словах дано пояснение, в каком смысле люди могут назвать Бога Отцом: Он знает человека лучше его самого. Святитель Игнатий (Брянчанинов) в «Аскетических опытах» так толкует это место Писания: «Не нужны Богу наши молитвы: Он знает и прежде прошения нашего, в чем мы нуждаемся; Он, Премилосердый, и на непросящих у Него изливает обильные щедроты. Нам необходима молитва: она усвояет человека Богу. Без нее человек чужд Бога, а чем более он упражняется в молитве, тем более приближается к Богу».

Итак, общение с Богом в молитве дает человеку уверенность, что он «свой» Богу, близкий и родной.

Товарно-денежные отношения

Язычники полагали, что их боги нуждались в жертвах от людей, будто боги ищут не любовь людей, а подчинение и служение себе.

На таких ущербных, голодных и честолюбивых божков вовсе не похож Творец мира: «...не приму тельца из дома твоего, ни козлов из дворов твоих, ибо Мои все звери в лесу… и животные на полях предо Мною. Если бы Я взалкал, то не сказал бы тебе, ибо Моя вселенная и всё, что наполняет ее. Ем ли Я мясо волов и пью ли кровь козлов? Принеси в жертву Богу хвалу и воздай Всевышнему обеты твои, и призови Меня в день скорби; Я избавлю тебя, и ты прославишь Меня» (Пс. 49:8–15).

Готовность служить человеку, а не ожидать служения Себе – характерное отличие Бога христиан от божков языческого мира: «Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мк. 10:45).

Кумир и поклонник

Эта форма отношений человека к духовному миру выявляет ложный вектор религиозного чувства. Например, когда человек создает себе идола, некую концепцию божества, при этом этот ложный образ заслоняет лик Истинного Создателя.

Живых отношений с кумиром построить невозможно, ведь в таком случае человек лишь пленен некой идеей божества, конструктом в собственном сознании. Такой «божок» материален, он полностью принадлежит «миру сему», будучи заключен в рамки мышления людей: «Кому уподобите Меня, и [с кем] сравните, и с кем сличите, чтобы мы были сходны? Высыпают золото из кошелька и весят серебро на весах, и нанимают серебряника, чтобы он сделал из него бога; кланяются ему и повергаются перед ним… кричат к нему, – он не отвечает, не спасает от беды» (Ис. 46:5–7).

Кумиром в настоящее время может стать человек, деньги, идея успешности или даже религиозная концепция, исключающая переживание реальной связи с Господом.

Магические действия

Магизм – это ложная вера в возможность человека овладеть сверхъестественными и естественными (природными) силами с помощью заклинаний и ритуалов, манипулировать этими силами и подчинить их себе. В магии признается, что определенные обряды способны сами по себе влиять на жизнь. Магизм ставит на первое место не волю Творца, а волю человека, который стремится «вырвать» дары у Неба с помощью ритуальных действий. «Господи, пусть будет воля моя!» – именно такой мотив проглядывается в стремлении себялюбивого человека навязать Богу (или какому-

нибудь духу) исполнение своих желаний с помощью магических практик.

Противоположностью такому подходу является благоговение перед Личностью Творца, позволяющее человеку соглашаться с волей Божьей, говоря: «…да приидет Царствие Твое. Да будет воля Твоя!»

Рассмотрев нехристианские описания взаимоотношений божества и человека, можно оценить ту новизну, которую открыл людям Господь Иисус Христос, проповедуя приближение Царства Небесного.

Перечислим теперь высшие проявления человеческих отношений, которые сопоставляются с союзом Бога и человека.

Родители и дети

В Ветхом Завете встречаются сравнения Бога с земным отцом. Например: «Господь, Бог твой, носил тебя, как человек носит сына своего» (Втор. 1:31). Нежная забота о человеке иногда позволяет сравнить действия Господа с материнской любовью: «Как утешает кого-либо мать его, так утешу Я вас, и вы будете утешены в Иерусалиме» (Ис. 66:13).

Называя в молитве Господней Бога Отцом, мы обращаемся к Нему с верой, надеждой и любовью. Мы видим в Нём источник нашей жизни, но не как абстрактное добро, а как Личного и Живого Бога, Который нас воспитывает и защищает. Он любит нас, как настоящий отец любит своих детей.

Братские отношения

Воспринимая человеческую природу, Сын Божий делает её Своей. Он становится родственником каждому человеку и тем самым соединяет воедино людей. В апостольском чтении молебна с водоосвящением сказано, что Сын Божий «должен был во всём уподобиться братиям» (Евр. 2:17). «А как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные…» (Евр. 2:14), «…поэтому Он не стыдится называть их братиями» (Евр. 2:11).

Ответное стремление христианина стать родным Господу проявляется в стремлении исполнять Божьи заповеди: «…ибо, кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и матерь» (Мф. 12:50).

У христиан принято обращаться к ангелам и святым с просьбой о помощи, ведь они заботятся «о нас, как старшие братья о младенцах» (прп. Исаак Сирин).

Дружество

Бог-Троица творит человека как Своего собеседника и друга. В основе такого религиозного дружества Бога и человека лежат:

• доверие и верность: «веровал Авраам Богу… и он наречен другом Божиим» (Иак. 2:23);

• открытость и искренность: «но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам всё, что слышал от Отца Моего» (Ин. 15:15);

• добровольное послушание Христу: «Вы – друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам» (Ин. 15:14);

• готовность страдать с Ним: «Говорю же вам, друзьям Моим: не бойтесь убивающих тело…» (Лк. 12:4).

Святитель Иоанн Златоуст в общении с оглашенными указывал на призвание человека стать другом Божиим: «Что ты говоришь, человек? Ты был исполнен такого множества зол, ты был без всякой надежды на спасение, – и внезапно сделался другом (Божиим) и возведён на высшую почесть, не за свои подвиги, но по дару Божию. Ты опять возвратился к прежним постыдным делам… но Господь и при этом не отвратился от тебя, а дал бесчисленные средства ко спасению, чрез которые (опять) можешь сделаться Его другом».

Учитель – ученик

«Идите за Мною», – сказал Спаситель галилейским рыбакам (Мф. 4:19). Это выражение соответствует еврейскому «леху ахара», которое по употреблению у иудеев означало призывание к ученичеству[1]. Не шагать следом, а стать Его последователями – вот к чему призвал Христос апостолов. Итак, христианин не тот, кто иногда заходит в церковь, а последователь Христа и Его ученик.

Позже Он повелел апостолам передать этот опыт ученичества иным людям: «Поэтому пойдите ко всем народам и сделайте их Моими учениками» (Мф. 28:19). Кому-то кажется, будто Спаситель повелел христианам навязывать всем народам Его учение («учить»). Блаженный Феофилакт Болгарский в Толковании на Евангелие от Матфея поясняет, что власть Христа на земле – это богопознание, проявляющееся как «добровольное подчинение», когда «люди служат разумно».

Задумаемся над этим. Настоящий ученик не нуждается в принуждении. Он уважает и любит своего учителя, старается вслушиваться в опыт наставника и перенимать его. Возможно, поэтому в древности оглашаемых называли «слушающими».

Если бы Христос хотел сказать «научите» в значении «ознакомьте с учением», то здесь был бы поставлен другой греческий глагол. Таким образом, смысл выражения тот, что апостолы должны были отправляться к «народам» и приобретать среди них учеников – последователей Христа, а не просто читать им лекции о христианской нравственности и обрядах. Иными словами, задача миссионера заключается в том, чтобы помочь ищущим Бога людям построить с Господом высокие личные отношения ученичества, т. е. стать учениками Самого Христа, а не в передаче информации о Нём. Собственно катехизация (научение основам веры) в изначальном, классическом понимании начинается лишь с того момента, когда уверовавший человек принимает решение стать учеником Христа и сделать опыт Церкви своим, то есть когда он сам просит, чтобы его научили и наставили в вере.

Врач и больной

Отношение врача к больному в Священном Писании приводится как описание промысла Божия по отношению к израненному грехом человеку: «... не здоровые имеют нужду во враче, но больные; Я пришеё призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мк. 2:17). В этом стихе Библии спасение человека отождествляется с его покаянием, то есть восстановлением живых отношений с Господом.

В богослужебных текстах Господь именуется «Врачом душ и телес» (например, в Последовании Таинства Елеосвящения (Соборования)), а Его Церковь, как собрание кающихся, ищущих исцеления христиан, называется духовной больницей: «Внемли убо, понеже бо пришёл еси во врачебницу, да не неисцелен отыдеши» (Чин Исповеди).

Военачальник и солдат

В Чине оглашения крещаемый прямо именуется «новоизбранным воином Христа, Бога нашего». В Древней Церкви латинское слово «рекрут» («tiro») использовали для обозначения оглашенного, а «солдат» («miles») – для обозначения крещёного христианина, то есть верного Христу. Несомненно, это противопоставление указывало на степень ответственности христиан перед своим Военачальником. Настоящий солдат знает устав воинской службы и готов исполнять приказы руководства. Подобно и «добрый воин Иисуса Христа» воинствует согласно с пророческим словом Господа (1 Тим. 1:18), переносит страдания (2 Тим. 2:3) и остаётся преданным своему служению (2 Тим. 2:4). «Рекрут» же (оглашенный) находится лишь в начале этого пути.

Отметим, что в Священном Писании воинством называется собрание святых ангелов, послушных Богу и желающих исполнить Его волю (Откр. 19:14).

Все эти примеры взаимоотношений совмещаются в религиозном опыте людей Церкви.

Итак, Спаситель называет Своих учеников братьями и детьми. Он воспринял их природу и сроднился с ними. Христос имеет желание помогать бедствующим. Будучи Учителем и Наставником, Он действует и учит как хороший отец: «... знай в сердце твоём, что Господь, Бог твой, учит тебя, как человек учит сына своего» (Втор. 8:5). Бог – Творец, Отец и Спаситель: «Он будет звать Меня: Ты отец мой, Бог мой и твердыня спасения моего» (Пс. 88:27).

Обращение Бога к человеку с призывом стать участником упомянутых возвышенных отношений наиболее полно и изящно передал святитель Иоанн Златоуст в «Толковании на святого Матфея»:

«Он во всем предоставляет нам Себя, а мы противимся Ему? Для всякого это совершенно очевидно. Хочешь ли ты, говорит Он, украшаться, – украшайся Моею красотою, или вооружиться, – Моим оружием, или облечься, – в Мою одежду, или питаться, – вот тебе Моя трапеза, или идти, – иди Моим путём, или наследовать, – получи Моё наследие, или войти в отечество, – войди в город, которого Я Художник и Строитель, или построить дом, – построй его в селениях Моих.

Я не требую от тебя награды за то, что даю, но ещё и должен наградить тебя за то самое, что ты пожелаешь воспользоваться всеми Моими благами. Что может сравняться с этою щедростью? Я отец, Я брат, Я жених, Я дом, Я питание, Я одежда, Я корень, Я основание, Я всё, чего бы ты ни захотел: ни в чём ты не будешь иметь нужды.

Я и служить буду, – потому что Я пришёл для того, чтобы служить, а не для того, чтобы Мне служили (Мф. 20:28). Я и друг… и брат, сестра, и мать, – Я всё; только ты будь мне другом. Для тебя Я беден, для тебя Я нищий, для тебя Я на кресте, для тебя во гробе, за тебя ходатайствую пред Отцом, на небесах, для тебя Я явился на земле посланником от Отца. Ты Мне всё: и брат, и сонаследник, и друг. Чего ещё желаешь? Для чего отвращаешься от Того, Который любит тебя?»

Таким образом, использование в библейской и церковной традиции описанной терминологии указывает людям на самые значительные виды взаимоотношений, что призвано подчеркнуть следующие аспекты единства Бога и Его народа: родство, похожесть, взаимное познание, забота, стремление общаться и совершать совместные действия. Для описания человеческим языком любви между Богом и людьми иная терминология окажется просто недостаточной.

Надеемся, что обсуждение с оглашенными этой высокой планки отношений, к которым призывает христиан Творец, поможет им приобрести новый, духовный взгляд на смысл человеческой жизни, значение событий Истории спасения, а также осознать, почему христиане так ценят переживание Встречи с Богом в церковных таинствах и обрядах.

Беседа об исповеди

Проведение огласительных бесед со взрослыми сопряжено с необходимостью их участия в покаянно-исповедальной беседе, которая предполагает «осознание и исповедание крещаемым своих грехов» («О религиозно-образовательном и катехизическом служении в Русской Православной Церкви»).

Относительно крёстных и родителей крещаемых младенцев в указанном документе содержится следующее наставление: «Уместно призвать родителей и восприемников подготовиться к участию в Крещении их детей личным участием в Таинствах Покаяния и Евхаристии». В документе «О крещении младенцев, родившихся при помощи суррогатной матери» содержится указание, что при Крещении младенцев «предполагается регулярное участие и родителей, и ребёнка, и восприемников в церковных богослужениях и Таинствах».

Опыт показывает, что разговор с пришедшими на беседы людьми об участии в Исповеди выявляет следующие затруднения:

• неспособность трезво оценивать свои слова и поступки и нести за них ответственность, отсутствие навыка самокритики;

• привычка обвинять в своих бедах окружающих людей и условия жизни;

• индивидуальное восприятие духовной жизни: «Бог в душе», «вера – интимный вопрос», «мне посредники в вере не нужны», «Бог прощает меня напрямую, без посредников»;

• психологическая неготовность вслух упоминать свои грехи в присутствии иного человека, даже если это священник;

• убеждение в способности самостоятельно вносить коррективы в свой внутренний мир и как следствие – нежелание слушать советы духовника;

• стереотип «Не имеет смысла просить прощения грехов у священников – они сами такие же грешники, как и все мы».

При общении с людьми, имеющими подобные убеждения, о покаянии следует говорить отстранённо, не переходя сразу на императивы и требование раскаяться на Исповеди.

Чтобы помочь невоцерковлённому человеку преодолеть внутренние затруднения и предубеждения перед Исповедью, можно в беседе привести примеры из Священного Писания, касающиеся данной темы.

В таком формате далёкому от Церкви человеку может раскрыться воля Самого Господа о покаянии. В Слове Божием покаяние – это процесс восстановления отношений между личностями, возобновления единства Бога и человека, а также человека и его ближних. Священнику же, как преемнику апостолов, при рукоположении даётся особая благодать: «Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся» (Ин. 20:23).

Тем самым у участников катехизических бесед появляется возможность отождествить себя с тем или иным участником библейских событий, избежать распространённых ошибок и приобщиться к церковному опыту покаяния и исповедания грехов.

Рассмотрим эти примеры.

1. Пётр и Иуда Искариот

Чтобы понять, как покаяние отличается от раскаяния, стоит вспомнить о событиях евангельской истории.

Всем известно, что двое из учеников Христовых тяжко согрешили против Него: Пётр публично отрекся, а Иуда предал своего Учителя за тридцать сребреников. Впоследствии оба ученика сожалели о своём поступке, но, очевидно, раскаяние Иуды отличалось от покаяния Петра.

Действия Иуды содержали почти все аспекты истинного покаяния: «Тогда Иуда, предавший Его, увидев, что Он осуждён, и, раскаявшись, возвратил тридцать сребреников первосвященникам и старейшинам, говоря: согрешил я, предав кровь невинную. Они же сказали ему: что нам до того? смотри сам. И, бросив сребреники в храме, он вышел, пошёл и удавился» (Мф. 27:3–5).

Выделим в этом тексте важные аспекты покаяния:

• осознание своего проступка или ошибки (раскаяние);

• открытое признание своего греха в присутствии священнослужителя;

• стремление исправить свой поступок (например, вернуть неправедно приобретённое).

Сопоставим всё это с покаянием апостола Петра. Его поступок помогает понять, что же подразумевает Церковь под словом «грех»: «И он опять отрёкся с клятвою, что не знает Сего Человека» (Мф. 26:72). Иными словами, грех – это отказ жить в единстве с Господом, это нежелание быть Его учеником, это либо открытое отречение от Него, либо молчаливое, когда человек принимает решения, не учитывая волю Господа.

Обозначим этот критерий более чётко: религиозный человек – тот, который не только знает волю Божию, но и стремится её воплощать в своих поступках, словах и образе мыслей.

Согрешив, такой человек не «убаюкивает», не оправдывает себя, не предаёт забвению прошлое. Например, женщина, совершившая аборт, не может и не должна прощать себя, но она может обратиться к Богу и принять Его прощение.

Как же действовал Пётр? «И вспомнил Пётр слово, сказанное ему Иисусом: „прежде нежели пропоёт петух, трижды отречёшься от Меня“. И выйдя вон, плакал горько» (Мф. 26:75).

После отречения от Христа Пётр раскаивается и плачет, но не выносит себе окончательного приговора и ждёт откровения от Бога. Каково Божье решение: помиловать или отвергнуть?

Мы помним, что Пётр дождался этого откровения свыше, когда Воскресший Христос трижды задал ему вопрос: «Любиши ли Мя?», вернув ответившего о своей искренней любви ученика в число Своих друзей и апостолов.

Итак, чем же решительно отличается покаяние Петра от раскаяния Иуды?

Эту особенность личного выбора обозначили первосвященники: «смотри сам». Иуда не обратился с вопросом к Небу. Вспомним, как страждущий Иов желал услышать мнение Господа: «О, если бы я знал, где найти Его, и мог подойти к престолу Его! Я изложил бы пред Ним дело мое… узнал бы слова, какими Он ответит мне, и понял бы, что Он скажет мне… Пусть Он только обратил бы внимание на меня» (Иов 23:3–6).

Вместо терпеливого поиска откровения воли Господа, Иуда «смотрит сам» и приговор себе выносит тоже сам. Как в предательстве Учителя, так и в своём «раскаянии» Иуда уподоблялся прародителям, которые приняли своё решение автономно от Бога и дерзнули самостоятельно решать, что хорошо, а что плохо.

Вот почему Иуда стал примером бесплодного раскаяния, а покаяние Петра в богослужебной традиции предлагается как образец для подражания.

Например, в Великом покаянном каноне преподобного Андрея Критского читаем: «…Как Пётр, горько плачу: прости меня, Спасе», а о плодах покаянных слёз Петра в молитве «Чина причащения больного» сказано: «Господи, Боже наш, Петру и блуднице за слезы их грехи простивший…»

2. Царь и пророк Давид Псалмопевец

Возникает новый вопрос: как же грешный человек может узнать волю Господа о себе? Какие примеры Священного Писания говорят нам о роли священника в выражении Божией воли?

Для получения ответа на этот вопрос обратимся к библейскому рассказу о грехопадении царя Давида.

Однажды он увидел красивую женщину и согрешил с ней. К греху прелюбодеяния он добавил убийство её мужа, отправив его в самое опасное место в бою. Любой восточный деспот подобный поступок воспринимал тогда за норму. Но в Писании дана иная оценка: «И было это дело, которое сделал Давид, зло в очах Господа» (2 Цар. 11:27). Давид был не просто царём, но и пророком, то есть тем человеком, через которого говорил Сам Бог. Но в данном случае Бог не напрямую вразумил Давида, не через видение или явление ангелов, а через другого человека – пророка Нафана: «И послал Господь Нафана [пророка] к Давиду, и тот пришёл к нему» (2 Цар. 12:1). С помощью притчи он помог Давиду осознать свой грех и принести Богу покаяние.

И снова мы задаёмся вопросом: как Давид мог узнать, что Бог принял раскаяние и простил его?

В Писании сказано, что Господь явил Своё прощение устами того же пророка Нафана: «И сказал Давид Нафану: согрешил я пред Господом. И сказал Нафан Давиду: и Господь снял [с тебя] грех твой» (2 Цар. 12:13). Именно это событие упоминается в молитве во время совершения Исповеди: «Боже, Спаситель наш, Ты через пророка Твоего Нафана покаявшемуся в своих согрешениях Давиду прощение даровавший…»

В описании исповедания (то есть произнесения вслух) Давидом своего греха видны основные аспекты православного Таинства Исповеди.

Грешник обращает свой покаянный голос к Богу, но в присутствии священника. В предваряющем Исповедь наставлении подчёркивается роль священника как свидетеля покаяния человека (то есть священник становится очевидцем его примирения с Богом): «Смотри, чадо, Христос невидимо стоит здесь и принимает твою исповедь. Поэтому не стыдись и не бойся, ничего не скрывай от меня, но без колебаний расскажи всё, что ты сделал, и получишь прощение от Господа нашего». Святитель Тихон Задонский так раскрывает смысл этих слов священника: «Богу ты, чадо, исповедуешься, Которого грехами прогневал, а я – служитель Его недостойный и свидетель твоего покаяния; ничего не утай, не стыдись и ничего не бойся, ибо трое только здесь нас».

Прощает грешника Господь, но это решение человеку открывает священник: «Как только вы сокрушились и раскаялись, прощение уже присуждается вам на Небе, а в момент исповедания сие небесное решение объявляется вам» (свт. Феофан Затворник).

3. Встреча Закхея со Спасителем

В тот день Христа окружало множество людей, что само по себе очень мешало богатому мытарю посмотреть Спасителю в лицо. А ведь он «искал видеть Иисуса, кто Он, но не мог за народом, потому что мал был ростом» (Лк. 19:3).

Подобно евангельскому Закхею, и наш современник тоже жаждет этой встречи с Господом. Как во время земного служения Спасителя, так и сегодня окружающие Его люди (церковные и околоцерковные) порой воспринимаются как препятствие для искренней молитвы и покаяния. Как следствие, люди стремятся молиться в пустом храме, и с покаянием обращаются к Богу тем более «без свидетелей».

В евангельском рассказе видно, что Закхей не отступил перед возникшими трудностями (маленький рост, толпа ненавидящих его людей). В его иерархии ценностей в тот момент на первом месте стояло желание узнать, Кто Он, пришедший в его город. Это позволило ему преодолеть смущение и взобраться на дерево (для старшего мытаря Иерихона это сложный поступок), а во время общей трапезы открыто признать себя виновным:

«Закхей же, став, сказал Господу: Господи! половину имения моего я отдам нищим, и, если кого чем обидел, воздам вчетверо» (Лк. 19:8). То есть он признал себя вором и пообещал воздать каждому обиженному им человеку соответствующее вознаграждение.

Искренность, открытость Господу, радость от встречи с Ним – всё это помогло ему осознать свой грех и открыто выразить покаяние перед Спасителем, не озираясь на мнение окружающих людей. В ответ Закхей слышит слова о прощении и спасении: «Иисус сказал ему: ныне пришло спасение дому сему, потому что и он сын Авраама, ибо Сын Человеческий пришёл взыскать и спасти погибшее» (Лк. 19:9–10).

В этих словах Спасителя отражён церковный взгляд на отношения человека с Богом. Человек, пришедший к вере, радуется Господу, обращается к Нему с просьбой или благодарением вместе с церковными людьми. И как член Божьей семьи вместе с другими христианами переживает принятие Божьего прощения. Отметим, что каждый христианин встречается с этим принципом в самой известной молитве: «Отче наш… и остави нам долги наши».

Надеемся, что обсуждение с участниками огласительных бесед упомянутых здесь библейских примеров поможет преодолеть их затруднения и поспособствует принесению покаяния Богу на Исповеди.

История спасения в контексте катехизации

Большая часть вопросов приходящих в храм людей связана с непониманием важнейших истин христианской веры. Поэтому перед священнослужителями и катехизаторами-мирянами стоит задача не только дать исчерпывающий ответ на конкретный вопрос, но и приобщить к красоте православного Предания. Для этого не нужны длинные монологи и какие-то убедительные слова. Порой для этого достаточно привести в пример евангельскую притчу, указать на расположенные в храме иконы или Распятие Спасителя и дать краткие пояснения.

Сам Господь раскрывал людям небесные тайны через язык притч и образов, поэтому и в церковной среде каждый обряд, изображение или притча являются важнейшими формами катехизации, то есть научения основам веры. Созерцание Распятия или иконы порой оставляет в душе пришедшего человека более глубокий след, чем абстрактные рассуждения, что не только помогает ему справиться с житейскими невзгодами и искушениями, но и встать на путь воцерковления.

Простые и сложные вопросы прихожан можно разрешить, обратившись к азам православного учения:

Каков Господь и Творец мира? Как Он открыл Себя людям?

Для чего Он сотворил человека и чего ожидает от нас?

Как Господь относится к конкретному грешному или немощному человеку?

Что Господь готов сделать ради человека? А чем человек может ответить на действия Господа?

Религия отчуждает или соединяет?

Но для начала стоит определиться с тем, что понимать под словом «религия».

Многие люди воспринимают религию как сферу вообще всего таинственного и мистического, сверхъестественного и чудесного, необъяснимого и архаичного. Как будто бы любой культ, любое убеждение или даже суеверие можно отнести к религии, а уверенность в существовании Бога или бессмертии души уже сама по себе является выражением подлинного религиозного опыта. Напротив, настоящая религиозность – это не статичное состояние и даже не уверенность в существовании духовных существ. Её невозможно приобрести раз и навсегда. Этот процесс возобновления и поддержания связи с Богом требует от человека внутренней собранности и постоянства. Обретается этот опыт в глубине человеческого сердца и уже затем выражается и совершенствуется поступками верующего человека.

Религиозная вера – это устремлённость одной личности к другой, связь, преданность Богу. Вера затрагивает все силы души человека, а не только его разум, ощущения и эмоции.

Чтобы верить в Бога, нужно не только иметь для этого разумные предпосылки (вера сверхразумна), но и желать соединения с Ним, стремиться доверять Богу и вверять Ему как свою жизнь, так и жизнь своих близких.

Люди часто забывают о таких высотах веры, поэтому во время совершения Литургии христиане как бы в напоминание слышат призыв диакона: «Соединение веры и причастие (т. е. общение) Святаго Духа испросивше, сами себе, и друг друга, и весь живот наш (т. е. всю нашу жизнь) Христу Богу предадим»[2]. Любовь, преданность и верность являют собой высшее измерение веры в жизни человека, соединяя его при этом и с Богом, и с людьми.

В Священном Писании о вере сказано так: «... без веры угодить Богу невозможно; ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздает» (Евр. 11:6).

Вера в этом определении описана как:

желание исполнить волю Господа («угодить Богу»),

устремлённость человека к Богу («приходящий к Богу»),

поиск встречи с Ним («ищущим Его») и

ожидание плодов этой Встречи («ищущим Его воздает»).

Не рассудочное согласие с фактом существования Бога, а желание личных взаимоотношений с Божеством помогает верующему человеку сформировать в своей душе истинный религиозный опыт. В обратном случае вера человека напоминает веру демонов, ведь по словам апостола Иакова «и бесы веруют, и трепещут» (Иак. 2:19), но не стремятся уподобляться Богу и с любовью служить Ему.

Получается, что, по определению, религия – это восстановление разорванной связи между Богом и человеком, а вера – это живой ответ на Божью любовь, устремлённость человека к Богу.

В этом смысле можно утверждать, что вера человека является ответом на Божий призыв: Бог ищет человека, и тот может пережить встречу с Ним.

Описывая религиозный союз Бога и человека, мы сталкиваемся с серьёзной проблемой: если религия несёт в душу человека радость и отвечает на её глубинные запросы, то почему людям так сложно воцерковляться? Почему большинство крещёных в нашей стране людей довольствуются лишь редким посещением храма, чтобы возжечь там свечи? Отчего христиане стыдятся выказать свою религиозность и болезненно воспринимают предложение исповедать свои грехи на исповеди? Где источник тех чудовищных слухов и языческих стереотипов, которые пересказывают друг другу нецерковные люди? И почему вне Церкви так любят запугивать друг друга карой от Господа?

Чтобы найти ответы на эти вопросы, попробуем обратиться к самому началу человеческой истории и вспомним о сотворении человека.

В книге «Исповедь» Блаженный Августин писал: «Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе». Вот откуда в

душе человека ожидание абсолютной и безусловной любви: мы призваны к этому.

Православное учение о происхождении людей подчёркивает важную мысль: человек появляется не случайно. Его вызывает к бытию Бог-Троица, Который наделяет человека способностью воспринимать Божественную Любовь и отвечать на Его призыв.

Бог-Троица

Людям недоступно познание Бога в Его Сущности, мы не понимаем, какова Его божественная природа (поэтому на иконах невозможно изобразить саму Божественную Сущность, но лишь то, в каком виде Бог являлся человеку, или с помощью символов).

Но нам открыто, что «Бог есть любовь» (1 Ин. 4:8). Каждому понятно, что не бывает любви без любимого. Любовь предполагает существование иной личности. На каждом богослужении Церковь прославляет Бога, Который явил Себя как любовь Трёх Лиц: Отца, Сына и Святого Духа. Не трёх богов, а именно трёх Личностей, пребывающих в абсолютном единстве друг с другом во Едином Существе.

Отметим, что наименования Лиц Святой Троицы подчёркивают не их божественные свойства (ведь они совершенно идентичны, и каждое Лицо Троицы можно именовать Святым, Благим, Вечным, Всемогущим…), а их взаимоотношения. Говоря «Сын», мы тут же подразумеваем рождающего Его Отца. И наоборот, само слово «Отец» указывает и на Его связь с Сыном. Говоря о Святом Духе, мы всегда помним, что Он исходит от Отца. Так и в мире людей личность может быть воспринята только через своё отношение к другим личностям.

Привычные нам термины «отец» и «сын» в отношении Лиц Святой Троицы следует воспринимать в особом, неземном смысле. В отличие от обычного земного рождения, Сын Божий Иисус Христос «не имел ни матери на Небесах, ни отца на земле» (свт. Иоанн Златоуст, Гомилии на книгу Бытия).

Отец предвечно (вне времени, всегда) рождает Сына, то есть Бог Отец всецело отдаёт всего Себя Своему Сыну, при этом не умаляя Себя. Рождаясь от Отца, Сын остаётся с Ним в полном единстве, без отдаления или отчуждения.

Также и Дух Святой, «Дух истины, Который от Отца исходит» (Ин. 15:26), предвечно исходя от Бога Отца, не истощает Его природы, ни в чём не умаляет Его Личность.

Все Три Лица Святой Троицы «сопребывают в любви друг с другом. Бытие Бога Троицы осуществляется как любовь, в которой собственное существование отождествляется с самоотдачей»[3].

Самоотдача, устремлённость к Другому – все эти признаки любви видит Церковь в отношениях Лиц Троицы, что живописно передал преподобный Андрей Рублев в иконе Святой Троицы.

Взирая на икону «Троица», где три Ангела ведут вечную беседу, мы начинаем понимать, что Бог является общностью Трёх Лиц.

Ангелы в изображении Андрея Рублёва очень похожи друг на друга, но всё же различаются.

Здесь каждое Лицо-Ипостась обращено любовью к двум другим Лицам-Ипостасям. Лица в Троице осознают Себя как «Я и Ты»: «Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе», – говорит Христос Отцу (Ин. 17:21).

Сын не только рождается от Отца, Он не только существует в Отце, но Он обращён к Отцу. Так каждая Ипостась в Троице смиренно обращена к двум другим Ипостасям.

Ничто не омрачает беседу Ангелов. Фигуры их образуют круг. Головы наклонены одна к другой. Правая рука каждого из Них направлена к Чаше как символу евхаристической Жертвы. Все эти символы помогают молящемуся человеку найти ответ: Бог – Троица единосущная и нераздельная.

Создание человека

Не стремление получить нечто, но способность и желание одарить побудили Бога создать мир и сообщить свободным и разумным существам столько благ и совершенств, сколько они могли вместить. Бог – это тот, Кто обогащает.

Святое Писание открывает нам, что человек был создан по образу Божию (Быт. 1:26–27), а значит, по образу Троицы. Что же это говорит нам о предназначении человека? Что отличает его от иных творений Божьих?

Каков Бог? Зачем Богу человек? В иконе Троицы нам явлен ясный ответ.

Бог-Троица творит человека как личность, дабы приобщить его к Своей жизни и ввести в Свой круг общения. Он желает найти в человеке друга и Своего сына, поэтому личностное начало присуще каждому человеку как образу Божию. Создавая человека по Своему образу и подобию, Бог дарует ему свободу, способность любить, познавать и творить.

Вместе с тем человечеству предстоит стать общностью личностей, ведь «не хорошо быть человеку одному» (Быт. 2:18). Господь тем самым показал нам – что такое «не хорошо», указал на корень греха, на настоящее зло для человека: в эгоизме, отчуждённости и замкнутости человек совершенно не похож на своего Творца…

Дарование человеку свободы несло в себе некоторый риск его отказа от любви и послушания: «Бог всё может сделать, кроме одного: Он не может нас заставить Себя любить, потому что любовь – свободный дар, отдача себя» (митр. Сурожский Антоний).

Предвидя падение первого человека, Лица Троицы советуются перед его сотворением. Ведь если человек согрешит и отпадёт от Божественной Жизни, он будет нуждаться в спасении. Вот почему на иконе мы видим жест благословения над Чашей, в которой видна глава закланного жертвенного животного. Сын Божий ещё до сотворения человека решился войти в мир людей и отдать Свою жизнь ради их спасения, Самому Стать Агнцем Божьим и Хлебом Жизни.

Грехопадение

Грехопадение Адама и Евы кардинальным образом изменило их восприятие Господа. Сначала они стали подозревать в Боге зависть, а после вкушения запретного плода Адам стал ждать от Бога возмездия и решил прятаться от Него за деревьями рая. Вместо любящего Отца Небесного Адам стал видеть в Боге лишь строгого Судью, к тому же не Всеведущего, от которого можно спрятаться. Призыв Господа к покаянию был оставлен без ответа. Первый человек переложил ответственность за свой грех на жену и косвенно на Самого Господа: «Жена, которую Ты мне дал…» (Быт. 3:12).

Так произошёл бунт против Бога и разрыв доверительных, полноценных отношений с Ним. Всё это привело к изгнанию прародителей из рая. Однако, если под раем понимать союз любви Бога и человека, то в каком-то смысле люди сами пожелали покинуть рай и вывели Бога фактически «за скобки» своей жизни. Они как бы сказали Богу: «Отойди от нас, не хотим мы знать путей Твоих!» (Иов 21:14). Собственная совесть обличала людей, но они больше не были способны к той близости с Богом, которой ранее наслаждались. Изгнание людей из рая вполне соответствовало их же стремлениям.

Бог отпустил первых людей от Себя, но сделал всё, чтобы первоначальный союз Бога и человека возобновился. Блаженный Августин полагал, что само понятие религия восходит к латинскому слову, означающему «возобновление связи». Бог всегда оставался с человеком. «От одной крови Он произвёл весь род человеческий для обитания по всему лицу земли… дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас, ибо мы Им живём и движемся и существуем…» (Деян. 17:26–28).

Вся история после грехопадения представляет собой этот взаимный поиск: Бог ищет и зовёт к Себе человека, а люди, в свою очередь, ищут Его. Первичные формы религии появились сразу после выхода Адама из рая (призывание имени Божия, молитвы, жертвоприношение и иные обряды).

Однако книга Бытия описывает не только стремление потомков Адама восстановить связь с Богом, но и распространение греха: Каин убивает брата, дерзко лжет Богу и трепещет лишь в ожидании наказания, а не в покаянном плаче.

Так в мир людей проникло зло. Адам решил жить иначе – как будто Бога нет, как будто человек сможет автономно существовать. И начал страдать, ведь мы сотворены для общения с Лицами Троицы. В каком-то смысле смерть была не столько проявлением наказания от Господа, сколько последствием их выбора. Так же, как, отвергая свет, человек оказывается во тьме, так и смерть стала тем злом, которое первые люди захотели «познать», следуя совету диавола: «...вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3:5).

Возникшая пропасть между Богом и человеком не могла быть преодолена человеческими усилиями. Постепенно люди стали забывать своего Создателя. Им стало казаться, что Бог разгневан, обижен и покинул человека, удалился от него на Небо. Исходя из этого предубеждения, в каждом народе стали складываться свои религиозные традиции, которые обобщённо теперь называют язычеством, то есть «народной верой» (по-славянски «язык» – «народ»). Язычники почти не обращались к Небесному Богу и Творцу, их внимание стали привлекать более доступные духи (демоны). Помрачённому сознанию человека стало казаться, что не только в человеческом мире царит разобщённость и тотальная отчуждённость, но и само Божество представляет собой множество противостоящих друг другу божков и духов.

Следует понимать, что не всякая религиозность открывает человеку познание Господа. Грех (греческий термин, который означает «промах») наложил свой отпечаток и на духовный поиск человека. Продолжая идти путём падшего Адама, люди пытались задобрить или даже накормить богов, откупиться приношениями и кровавыми жертвами, пытались принудить их выполнить желаемое с помощью магических обрядов и заговоров.

Бог ищет человека. Смысл Ветхого Завета

Умножение людей на Земле привело к расцвету великих цивилизаций и формированию различных религиозных традиций. В древности человек мыслил себя как часть племени или своего народа, он фактически не мог совершать свой индивидуальный религиозный выбор. Господь создаёт новый народ – Израиль – и воспитывает его как Своё чадо.

Прародителем этого народа стал человек, названный в Библии «другом Божьим», – Авраам. Его потомки тоже были призваны «ходить по следам веры Авраама» (Рим. 4:12), иными словами, отвечать Богу верой, верностью и доверием. Однако вскоре многие из них стали забывать о Боге своих отцов, а египетское рабство стало своеобразным экзаменом на верность Своему Богу.

Господь по милости Своей не даёт погибнуть до конца вере в Своём народе и благоволит вывести Свой народ из рабства.

Бог является рабу Своему Моисею в горящем кусте («неопалимой купине» по-славянски). Тот спрашивает имя Господа, на что получает ответ, по сути, соответствующий выражению «Я есть Тот, Кто Я есть» (в русской традиции «Сущий»), что звучит как «Яхве»: «Я есмь Сущий. И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий… послал меня к вам. И сказал ещё Бог Моисею… собери старейшин [сынов] Израилевых и скажи им: Господь, Бог отцов ваших, явился мне, Бог Авраама, [Бог] Исаака и [Бог] Иакова, и сказал: Я посетил вас и [увидел,] что делается с вами в Египте. И сказал: Я выведу вас от угнетения Египетского в землю… где течёт молоко и мед (Исх. 3:14–17).

Бог как будто отказался открыть Своё имя людям, ведь с помощью человеческих слов невозможно познать Творца мира. Вместо механического способа познания Себя (через буквы и имена) Господь пообещал сопровождать Свой народ и деяниями раскрыть Своё отношение к людям, показать Свои качества, явить Свою любовь.

Перевод имени Божия (Яхве) может быть и таким: «Я здесь, Я с вами», что обещает Присутствие Бога и Его заботу.

Вся дальнейшая история ветхозаветного Израиля наполнена подобными обещаниями Господа:

«и приму вас Себе в народ и буду вам Богом, и вы узнаете, что Я Господь, Бог ваш» (Исх. 6:7);

«и буду обитать среди сынов Израилевых, и буду им Богом, и узнают, что Я Господь, Бог их, Который вывел их из земли Египетской, чтобы Мне обитать среди них» (Исх. 29:45–46);

«Я пойду пред тобою и… медные двери сокрушу и запоры железные сломаю; и отдам тебе хранимые во тьме сокровища… дабы ты познал, что Я Господь, называющий тебя по имени, Бог Израилев» (Ис. 45:2–3);

«и дам им сердце, чтобы знать Меня, что Я – Господь, и они будут Моим народом, а Я буду их Богом; ибо они обратятся ко Мне всем сердцем своим» (Иер. 24:7).

«Я восстановлю союз Мой с тобою, и узнаешь, что Я – Господь» (Иез. 16:62);

«И узнаете, что Я – Господь, когда буду поступать с вами ради имени Моего, не по злым вашим путям» (Иез. 20:44).

Из этих обещаний видно, что народ познаёт, каков их Господь, из Его дел и отношения к людям.

Идея познания Бога в самих событиях Священной истории проходит красной нитью через весь Ветхий Завет. А исполнение Его заповедей лишь помогает людям встретить Бога, смириться перед Ним и восстановить с Ним изначальный союз.

Вместе с тем следует признать, что в Ветхом Завете (и в этом его ограниченность) отчуждение Бога и человека до конца не исчезало, никакие дары и жертвы людей не могли преодолеть этой пропасти между Небом и землёй. Открытость Бога людям, заключение с ними завета (договора) и дарование им Закона через Моисея не могли принципиально изменить человеческую природу и возродить прежнее единство.

Ветхозаветные пророки жаждали настоящей Встречи с Богом, они верили, что Господь снизойдёт к падшему человечеству: «О, если бы Ты расторг небеса [и] сошёл!» (Ис. 64:1). Они понимали, что Бог принимает от людей жертвы как знак раскаяния, не нуждаясь в служении рук человеческих. И что обряды и жертвы не способны избавить человека от греха. Ведь «грех – это не вина, которую можно загладить и искупить, внеся пускай и самую высокую цену. Грех – это, прежде всего, отрыв от Бога самой жизни, и потому – такое падение и распад её, в которых вся она, а не только отдельные грехи, стала греховной, смертной и «сенью смертной»[5].

Нам важно понять, что Господь не оставил грешных людей, не обиделся на них и не устранился от Своего творения. Его абсолютная любовь основывается не на человеческих поступках, Он продолжал любить нас и тогда, «когда мы были ещё грешниками» (Рим. 5:8).

Иисус Христос – Спаситель

В Последовании Крещения так описывается отношение Господа к погибающему роду человеческому: «Ты, Бог существом неописуемый, безначальный и неизреченный… Ты, милосердный Владыка, по Своей милости, не мог смотреть на род человеческий, мучимый диаволом, но пришёл и спас нас».

«Пришёл и спас нас…». В этих словах можно увидеть грань Ветхого и Нового Заветов. В древности Господь спасал Свой народ от голода, нищеты и врагов. Но принципиальное спасение человечества – спасение от греха – оставалось делом будущего. Прошли века, и наступил тот момент, когда ангел открыл старцу Иосифу Обручнику благую весть о рождении Младенца: «...родит же Сына, и наречешь Ему имя Иисус, ибо Он спасет людей Своих от грехов их» (Мф. 1:21).

Имя Иисус означает «Яхве (Сущий) спасает». В Новом Завете Бог не только открывает Себя человеку, даёт заповеди и выводит из рабства, как это было в Ветхом Завете, но и спасает Свой народ (Новый Израиль) от смерти, то есть от разлуки с Собой в жизни вечной. Он имеет эту власть, будучи Богочеловеком. Как Бог Он един с Отцом, а как Человек обладает всеми дарами благодати Святого Духа. Само имя Христос, что значит «Помазанник», происходит от помазания святым миром, через которое эти дары сообщались людям – пророкам, первосвященникам и царям. Через Своё пророческое, первосвященническое и царское служение Иисус Христос совершает дело нашего спасения. Если говорить кратко, то как Первосвященник Он ходатайствует за людей перед Богом Отцом и, принеся в искупительную Жертву Самого Себя, восстанавливает утраченную связь человека с Богом; как Пророк свидетельствует об Истине и благовествует о Царстве Божием и пути спасения; как Царь Он обладает властью и могуществом совершать знамения и чудеса, сокрушить смерть и врата ада.

Это новое имя Божие – Иисус Христос – христиане непрестанно призывают в молитвах, «ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деян. 4:12).

В православной традиции при обращении к Богу часто используют Его качества, такие как Вышний или Непостижимый, однако чаще всего во время богослужений и домашних молитв Бога называют Многомилостивым и Человеколюбцем, то есть подающим людям многие милости и любящим их.

Это постоянство и верность людям отличают Творца от любого языческого божка. Даже «если мы неверны, Он пребывает верен» (2 Тим. 2:13).

В книге митрополита Сурожского Антония «Человек перед Богом» есть замечательные слова: «Так часто человек своё достоинство забывает, мельчает, делается недостойным самого себя, не говоря уже о своем божественном призвании. И Бог его не оставляет. Вся история человечества говорит о том, как человек чует тайну Божию и в этой тайне Божией, через неё, в глубинах этой тайны находит самого себя, находит своё величие, находит образ или отображение того человека, которым он должен стать в конечном итоге. Бог говорит на протяжении всей истории многообразно, различными путями, через людей ясного ума и чистого сердца, через людей просвещённых, говорит через ужас жизни, говорит через совесть, говорит через красоту, говорит через события, призывая человека вырасти в полную меру.

Но Он не только говорит; говорить легко, призывать не трудно, требовать – не стоит ничего. Он делается соучастником человеческой жизни и человеческой трагедии, Он становится человеком; Он воплощается; Бог входит в историю; Бог на Себе несёт её тяжесть; Бог погружается в наш мир, и этот мир всей тяжестью, всем ужасом своим смертоносно ложится на Его плечи. В этом Божия предельная ответственность за Своё первичное решение, за основоположный акт творения. […]

Он не зритель, Он не стоит в стороне; Он входит в гущу, в трагедию жизни и с нами в ней участвует.

Этого Бога человек может принять, этого Бога человек может уважать; Ему можно довериться, Ему можно быть верным, можно видеть, что этот Бог так верит в человека, такую надежду на него возложил, так его полюбил до смерти, и смерти крестной, что можно за Ним идти, куда бы Он ни пошёл: на смерть, на жизнь. Бог берёт на Себя последнюю ответственность за судьбы мира, спасает мир воплощением и крестной смертью Христа»[6].

Благовещение Пресвятой Богородицы

Беря ответственность за спасение человечества, Сын Божий в Своём Лице соединил два мира: Божественный и человеческий. Господь в Себе Самом основал новое человечество, стал Новым Адамом. Для этого Он, приклонив Небеса, сошёл на землю и стал Человеком. В Символе веры мы исповедаем Господа, «нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с Небес и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы, и вочеловечшася».

«Бог пожалел нас и не хотел, чтоб мы были вне Его, оставались в отпадении, а благоволил изобрести способ воссоединения, который состоит в том, что Сын Божий и Бог пришёл на землю и воплотился, и в Своём лице соединил человечество с Божеством и чрез то всем нам дал возможность соединяться чрез Него с Богом», – так описывает значение Боговоплощения святитель Феофан Затворник.

Решение о Боговоплощении, как свидетельствует Предание Церкви, было принято Лицами Святой Троицы ещё до сотворения человека. Но подобное решение необходимо было реализовать только при согласии второй стороны – людей… Первый опыт призвания человека к единству с Богом завершился катастрофой – грехопадением Адама и Евы. Они отказались жить в воле Божией, поэтому было важно услышать согласие Новой Евы (Девы Марии) исполнить волю Божию – чтобы через Неё в мир людей пришел Спаситель.

Услышав от архангела Гавриила призыв Божий, Дева согласилась: «...се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему» (Лк. 1:38).

Эта готовность послужить Господу, это «да будет» не только указывают на поразительное отличие Новый Евы от своей праматери, но и выводят случившееся на более высокий уровень. Ведь при сотворении мира природа слышала творческое слово Господа «да будет» и подчинялась, а теперь свободный человек сознательно отвечает Богу на Его любовь и призыв к ответной жертвенной любви.

Ответ Девы Марии Богу сделал возможным совершение величайшего чуда – Боговоплощения. Вот почему на иконе Благовещения мы видим в руке Девы красную шерстяную нить. Этот элемент иконографии праздника подчёркивает Её миссию: соткать «багряницу Плоти Христовой»[7].

Входя в мир людей, Сын Божий, полностью свободный от греха, принимает на Себя все последствия грехопадения и дает возможность каждому человеку достичь уподобления Богу: «Господь наш Иисус Христос, чтобы сделать нас теми же, что Он Сам, по безмерной любви своей сделался тем, кем являемся мы» (священномученик Ириней Лионский).

Воспринимая человеческую природу, Сын Божий делает её Своей. Он становится родственником каждому человеку и тем самым соединяет людей воедино: «Безначального Родителя Сын, Бог и Господь, воплотившись от Девы, нам явился омраченных просветить, собрать рассеянных. Потому мы всеми воспеваемую Богородицу величаем»[8].

Но как же человек может быть причастен Христу, ставшему Новым Адамом? Ведь для того, чтобы родиться на Земле, каждому из нас не нужно принимать решения: за нас это сделали родители. Потомками древнего Адама мы становимся без личного выбора. А вот чтобы войти в «новое человечество», в родство с Новым Адамом, нужно приложить волю и принять свободное решение быть с Ним, слушать его и желать причастия и соучастия в Его Теле и Крови. Вот почему сказано, что «Царство Небесное силою берётся, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11:12).

Рождество Христово

В день Благовещения Господь Иисус Христос воплотился, а спустя девять месяцев Он родился в Вифлееме.

Созерцая каноническую икону Рождества Христова, мы мысленно поднимаемся над той мирской суетой, которая часто сопровождает этот праздник и даже заслоняет от сознания людей его главное значение. А ведь на Рождество свершилось одно из важнейших событий человеческой истории.

Бог приходит на Землю, чтобы призвать к Себе людей. Приходит не как громовержец, не в буре и пламени, а как кроткий младенец. Он решил родиться не в царских палатах, не в центре человеческой цивилизации, а в убогом вертепе на окраине Римской империи. Такое смирение Небесного Царя даёт понять нам, что «Сын Человеческий не [для того] пришёл, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мф. 20:28). Настоящая любовь проявляется именно так: не ожидает особых условий и комфорта, но готова всё претерпеть до конца.

Бог пришёл в мир людей, но этот «мир Его не познал. Пришёл к своим, и свои Его не приняли. А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими» (Ин. 1:10–12).

Кого же мы видим на иконе? В центре композиции ближайший к Богу человек – Богоматерь. Слева изображены волхвы, то есть язычники-астрологи (по-гречески – «маги»). Для иудеев это были чужаки и даже враги, но Бог позвал их к Себе совсем необычным способом – через звезду, и они пришли. Справа – простые пастухи, которые были призваны ангелами порадоваться о рождении Младенца. Эти, казалось бы, чужие люди вдруг стали близкими Богу, а «свои Его не приняли». Не люди, а простые животные узнали в Нём Своего Царя и послужили Ему, согревая своим дыханием.

Бессловесные вол и осёл в пророчестве Исаии противопоставлены неразумию людей: «Вол знает владетеля своего, и осёл – ясли господина своего; а… народ Мой не разумеет» (Ис. 1:3).

В левом нижнем углу иконы мы видим, что старец Иосиф мучается в раздумьях – как следует воспринимать рождение от Девы. В Евангелии говорится о помыслах Иосифа, а икона подсказывает, кто эти мысли сомнения внушил Иосифу (демон). На помощь праведнику приходит ангел, который «явился ему во сне и сказал: Иосиф, сын Давидов! не бойся принять Марию, жену твою, ибо родившееся в Ней есть от Духа Святого» (Мф. 1:20). Преодолев бурю помыслов, Иосиф принимает Младенца и Его Матерь и чуть позже помогает Им бежать в Египет от «своих» в чужую страну.

Но где же те самые «свои», призванные и избранные?

Царь Ирод обещал поклониться Младенцу, но вместо этого послал воинов, чтобы умертвить претендента на трон царя иудейского (вот почему Богоматерь как бы всматривается вдаль и закрывает собой Чадо). А еще на иконе мы не видим первосвященника и иных служителей Иерусалимского храма. Нет и богословов (книжников) с фарисеями (то есть отделившимися от мирского зла). А ведь именно они подсказали Ироду и волхвам, где следует искать родившегося Царя. «Что же смутило иудеев? То же легкомыслие, которое и прежде отвращало их от Бога – их благодетеля… столь велика была их беспечность, а вместе с нею и ослепление!»[9]

Все эти люди не показаны на иконе. Они оказались неподготовленными к явлению Своего Бога и Спасителя. Точно так же и сейчас многие люди просят Бога совершить чудо, явить Свою силу и Присутствие, однако внутренняя неготовность к Встрече с Богом оставляет их закрытыми для спасения.

Следует отметить и пророческие прозрения, явленные на иконе Рождества Христова. Богочеловек не стыдится родиться в мрачном Вертепе. Вместо колыбели Ему уготована кормушка для скота (ясли), напоминающая деревянный гроб. Он обвит пеленами, как и по смерти будет обвит плащаницей. Вся эта символика иконы указывает на грядущие страдания Христа, пришедшего принести Себя в Жертву для спасения людей, поэтому Он и называется в Писании «Агнцем, закланным от создания мира» (Откр. 13:8).

Эту готовность пожертвовать Собой мы можем заметить даже на некоторых иконах, где Богоматерь держит на руках совсем ещё маленького Младенца. Рассмотрим для примера одну из самых древних и известных святынь Русской Церкви – Владимирскую икону Божией Матери.

В первую очередь мы видим на иконе образ церковной жизни – взаимную любовь Бога и человека. Устремление Богомладенца отличается нежностью и открытостью, Его руки направлены к Деве Марии. Богоматерь правой рукой держит Богомладенца, что выражает идею деятельного служения Богу. Богородица – живой Престол Божества.

Живыми Тронами Божества в Писании обычно называют самых близких к Богу ангелов, а в Новом Завете ближайшим к Богу разумным существом становится не ангел, а человек – Дева Мария. Вот почему в церковных песнопениях Богородицу величают как «Честнейшую Херувим и славнейшую без сравнения Серафим» (то есть как превосходящую в чести Херувимов и в славе – пламенеющих Серафимов).

На Владимирской иконе левой рукой Дева как бы указывает молящимся на Богомладенца. Такой же указующий жест Богоматери встречается на иконах «Одигитрия» («Путеводительница», «Указующая Путь»). Ведь и Сам Господь говорил: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14:6).

На этой и многих других иконах Богородицы с Богомладенцем Иисус изображён с босыми ступнями. Отказ от обуви в иконографии указывает на готовность пострадать, это знак Его смирения и готов-

ности исполнить волю Отца – стать искупительной Жертвой: «Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять её. Никто не отнимает её у Меня, но Я Сам отдаю её» (Ин. 10:17–18).

Крещение Господне

Выходя на открытое служение, Сын Божий принял Крещение от Иоанна Предтечи (Своего предшественника, пророка и Крестителя).

Но для чего Он это сделал? Зачем погрузился в эти воды? Следует отметить, что Сын Божий погружается в воды Иордана последним, то есть после всех, кто пришёл омыть свои грехи. В Евангелии сказано: «Когда же крестился весь народ, и Иисус, крестившись, молился: отверзлось небо, и Дух Святой нисшел на Него в телесном виде, как голубь…» (Лк. 3:21–22).

«В эти воды приходили омываться люди, кающиеся по проповеди Иоанна Предтечи; как тяжелы были эти воды грехом людей, которые ими омывались! И в эти воды пришёл Христос окунуться в начале Своего подвига проповеди и постепенного восхождения на Крест, погрузиться в эти воды, носящие всю тяжесть человеческого греха – Он, безгрешный. Теперь Человек Иисус Христос берёт на Свои плечи весь ужас человеческого греха, человеческого падения, и окунается в эти воды, которые являются теперь водами смерти, образом погибели, несут в себе всё зло, весь яд и всю смерть греховную»[10].

Созерцая Икону Крещения Господня, мы снова видим Его желание отождествиться с погибающими людьми, усыновить их Себе, взять на Себя все их грехи и их последствия, включая саму смерть.

После Крещения Господь выходит на проповедь и общается с людьми падшими, потерявшими Бога, отчаявшимися и потерянными: «...народ, сидящий во тьме, увидел свет великий, и сидящим в стране и тени смертной воссиял свет» (Мф. 4:16).

Тайная Вечеря

Во время Своего земного служения Господь собрал вокруг Себя круг учеников. Двенадцать из них стали апостолами и участниками Тайной Вечери, во время которой Христос приобщил их Своему Телу и Крови.

Эта Божественная Трапеза (вечеря – славянское наименование вечерней трапезы) является высшей формой единения Христа и христианина, а также союза православных христиан. Любая Литургия тождественна той самой Тайной Вечери Великого Четверга («Вечери Твоея тайныя днесь, Сыне Божий, причастника мя приими…»); в ней преодолеваются ограничения времени и пространства.

Обращаясь снова к иконе Святой Троицы преподобного Андрея Рублёва, мы понимаем, что в причащении человек достигает цели своего сотворения как друга Божия. В этой святой трапезе принимают участие все Лица Святой Троицы: на иконе Ангелы восседают вокруг трапезы, напоминающей престол православного храма. При этом одна из сторон этого царского стола, обращённая к молящемуся человеку, оказывается свободной. Чаша на престоле с главой Жертвенного Агнца предназначена для созерцающего икону человека.

Сам Бог приглашает человека принять участие в этой царской трапезе. Бог действительно присутствует в Церкви, участвуя в Святой Трапезе вместе со Своим народом. Как пища входит и претворяется в плоть человека, так и Господь захотел соединиться с людьми, приобщиться им, чтобы и они до конца приобщились Ему, стали «сотелесными» Христу, претворились в Его Тело: «Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин. 6:56).

Поэтому регулярное причащение – ответ христиан на призыв Божий. В таинстве Евхаристии (Благодарения) проявляется очевидное отличие церковной жизни от языческого исповедания «Бога в душе»: христиане исповедают веру не в абстрактное божество, а в Богочеловека, то есть в Бога, воспринявшего на Себя человеческую природу. Поэтому единение с Богом и принадлежность к Церкви выявляются не только в молитве, но и в совместном участии в Литургии, в причащении (приобщении) Господу Иисусу Христу.

Созерцание иконы Троицы восполняется библейским образом Христа, Который стучит в дверь: «Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Откр. 3:20).

Здесь почти каждое слово несёт важнейший смысл для христиан.

«Се, стою у двери…». Почему Христос оказался «за дверью», за скобками человеческой жизни? Ощущают ли нецерковные люди «отчуждение от жизни Божией»? (Еф. 4:18).

«…стою у двери и стучу…». Бог не перестаёт любить человека, стремится напомнить ему о Себе и восстановить существовавший в раю союз любви. Но при этом Он не навязывает Себя. Желая достижения ответной любви человека, Бог лишь скромно стучит (это может быть голос совести, жизненные обстоятельства и т. д.).

«…если кто услышит голос Мой и отворит дверь…». Бог открывается лишь тому человеку, который услышал Божий призыв и готов на него жизненно откликнуться. Божие спасительное действие должно соединиться с ответными усилиями человека, направленными к устранению преград между ним и Богом. Попытка «отворить дверь Христу» может быть описана через рассмотрение традиционных форм приготовления к Причащению (открытость Богу на Исповеди, молитвенная устремлённость к Богу, воздержание от развлечений и пост). Значение приготовления к участию в таинстве Причащения подчёркивал и апостол Павел: «Да испытывает же себя человек, и таким образом пусть ест

от хлеба сего и пьёт из чаши сей» (1 Кор. 11:28). При этом магические представления несовместимы с Этим Таинством: Бог не входит в душу человека, который этому противится.

«…войду к нему и буду вечерять с ним, и он со Мною». Личностное измерение религии исключает возможность быть христианином «по традиции» или ради моды.

Те, кто слышат Его голос и стук, открывают Ему дверь, встречаются с Ним, а заодно и со всей Его семьёй – Церковью: «А теперь во Христе Иисусе вы, бывшие некогда далеко, стали близки Кровию Христовою» (Еф. 2:13).

Распятие

На Кресте свершилось то, что максимально дало людям возможность познать Бога: добровольная смерть Господа Иисуса Христа ради спасения человека. «На землю Ты сошёл, чтобы спасти Адама, и, на земле не найдя его, Владыка, до самого ада сошёл, его ища»[11].

Он заранее предсказывал о Своей смерти ученикам: «И когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе» (Ин. 12:32). На это указывала и сама форма казни: руки Распятого открыты, Он словно желает обнять все народы (иудеев и язычников), призывая их к Себе: «Если Господнею смертью разоряется „средостение ограды“ (Еф. 2:14) и совершается призвание язычников, – писал святитель Афанасий Великий, – то как бы Он призвал нас, если бы не был распят? На одном кресте умирают с распростёртыми руками. Посему Господу прилично было и крест претерпеть, и распростереть руки, чтобы одною рукою привлечь к Себе ветхий народ, а другою – званых из язычников, тех же и других соединить в Себе».

Воскресение Христово. Пасха

Воскресение из мертвых Господа нашего Иисуса Христа – главный праздник Церкви. Слово «Пасха» происходит от еврейского «песах» (прохождение мимо). Этим словом именовался в Ветхом Завете праздник, посвящённый исходу евреев из египетского плена, когда ангел смерти прошёл мимо домов евреев, двери которых были окроплены кровью жертвенного агнца.

Воскресение Христово воспринимается христианами как Новая Пасха и Новый Исход: от смерти к Жизни и от земли к Небу. Сойдя Своей Душой в ад (мир мёртвых), Сын Божий встретил там души всех прежде умерших людей – Адама и Евы, а также всех, кто ожидал Его пришествия, и освободил их от власти смерти и ада, открыл им врата рая.

Воскресение Христово – центральное место Евангелия. «…а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша», – уверяет апостол Павел (1 Кор. 15:14). Нам надлежит быть соучастниками Вечной Жизни с Богом – Жизни, путь к которой Господь открывает нам Своим Воскресением из мёртвых. Нам надлежит быть воскрешёнными Христом, по Его слову: «Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6:40). Сам же воскресший Христос в Евангелии именуется «первенцем из умерших»: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своём порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его» (1 Кор. 15:20, 22–23).

Бог стал человеком, умер на Кресте и воскрес во плоти, чтобы ни один человек не оказался вдали от Бога, чтобы вся жизнь людей, их страдания и даже смерть стали возможностью встречи с Богом, чтобы они наполнились смыслом и ценностью соучастия в Жизни, Смерти и Воскресении Спасителя.

Сошествие Святого Духа. День Святой Троицы. Рождение Церкви

На пятидесятый день по Воскресении Христа все двенадцать апостолов вместе с Божией Матерью и другими учениками Христа были в Иерусалиме. Они собрались для молитвы в ожидании исполнения обещания Спасителя о ниспослании им Святого Духа.

В третий час дня (по-современному – в девятом часу утра) в горнице, где они находились, с шумом ветра появилось пламя, разделившееся на огненные языки, остановившиеся над каждым апостолом, избранным Господом для проповеди Евангелия («апостол» значит «посланник»). Обетование Спасителя исполнилось, и Дух Святой дал апостолам способности, силу проповедовать Евангелие, в том числе и дар свидетельства о Воскресшем Христе на языках других народов.

Сошествие Святого Духа на апостолов явило собой завершение земного служения Господа Иисуса Христа и рождение Церкви. Вознесшись на Небо, Спаситель даровал христианам возможность достижения особого духовного единства с Богом и друг с другом через участие в церковных таинствах.

Церковь в Святом Писании именуется Телом Христовым (Еф. 1:23), ведь иначе невозможно выразить ту степень близости ко Христу и родства с Ним, которых достигают христиане, принимающие в таинстве Причащения Тело и Кровь Христовы.

Церковная жизнь – это непрестанный процесс уподобления Богу, стремления раскрыть в себе те качества, которые присущи Богу (например, смирение, любовь и кротость). И достигают этого христиане благодатью Святого Духа, которая была утрачена в результате греха Адама и Евы и вновь вошла в жизнь людей через жертвенный подвиг Спасителя.

Именно в сошествии Святого Духа Церкви была открыта полнота учения о Триедином Боге – Отце, Сыне и Святом Духе. Вот почему праздник Пятидесятницы именуют днём Святой Троицы.

Церковь призвана жить по образу бытия Лиц Святой Троицы. В кондаке праздника прямо говорится о духовном единстве всех христиан: «Когда сошёл Всевышний и смешал языки, то Он этим разделил народы; когда же Он раздал огненные языки, то всех призвал к единству, и мы единогласно славим Всесвятого Духа».

Обозревая историю спасения человека, мы можем сделать следующие выводы.

Бог сотворил человека по любви. И даже после разрыва отношений Он не отошёл от человека, но искал нас, желал нашего спасения. Для этого Он приклонил Небеса и сошёл на Землю, принял на Себя нашу кровь и плоть, стал одним из нас – Сыном человеческим и Братом. Он погрузился в наше отчаяние и смерть, в саму преисподнюю. Из самого ада Он вывел Адама и всех, ожидавших Его пришествия, на свободу, к Небу, в Жизнь.

И сейчас Он стучит в нашу жизнь, приглашая на Свою царскую трапезу. Он хочет довести до полноты наше усыновление и родство. Чтобы мы стали Его «Кровинушкой», своими, родными (Еф. 2:19).

«Он во всём предоставляет нам Себя, а мы противимся Ему? Для всякого это совершенно очевидно. Я и друг… и брат, сестра, и мать – Я всё; только ты будь Мне другом. Для тебя Я беден, для тебя Я нищий, для тебя Я на кресте, для тебя во гробе, за тебя ходатайствую пред Отцом, на небесах, для тебя Я явился на земле посланником от Отца. Ты Мне всё: и брат, и сонаследник, и друг. Чего ещё желаешь? Для чего отвращаешься от Того, Который любит тебя?» (святитель Иоанн Златоуст).

Бог – наш Спаситель. А спасение – это преодоление вражды между человеком и Богом, между человеком и иным человеком, а также внутри его самого. Поэтому невозможно спасение вне этого единства Бога и людей, вне Церкви. Ведь «само назначение Церкви в преодолении страшного, диаволом в мир введённого и его погубившего отчуждения»[12].

Примечания

[1] Лопухин А.П. Толковая Библия.

[2] Последнее прошение просительной ектеньи литургии Иоанна Златоуста.

[3] Давыденков Олег, прот. Догматическое богословие. – М.: ПСТГУ, 2012. С. 204.

[4] Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М. Центр «СЭИ», 1991.

[5] Шмеман А., прот. Евхаристия. Таинство Царства. – М.: Паломник, 2006. – С. 127.

[6] Антоний (Блум), митр. Человек перед Богом. URL: http://predanie.ru/antoniy-surozhskiy-blum-mitropolit/book/216325-chieloviek-pieried-boghom-chast-i-poi/

[7] Григорий (Круг), инок. «Благовещение Пресвятой Богородицы». Православная икона. Канон и стиль. – М.: Паломник, 1998.

[8] Постная триодь (в русском переводе). URL: http://azbyka.ru/bogosluzhenie/triod_postnaya/post1sr_u.shtml

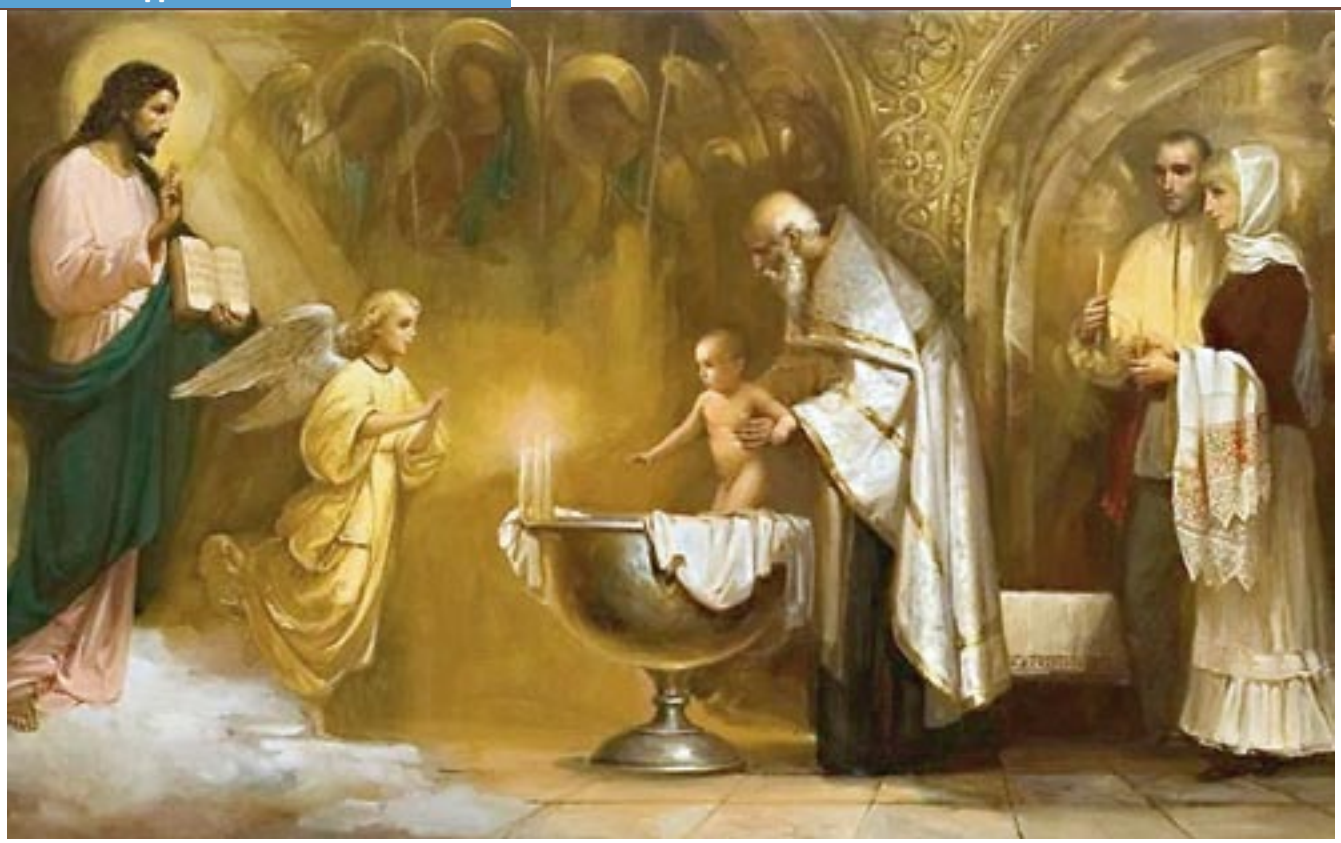
[9] Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Матфея. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_51/6

[10] Антоний, митр. Сурожский. Крещение Господне (19 января 1973 г.).

[11] Великая Суббота. Утреня (в русском переводе). URL: http://azbyka.ru/bogosluzhenie/triod_postnaya/post7sb_u.shtml

[12] Шмеман А., прот. Евхаристия. Таинство Царства. – М.: Паломник, 2006. – С. 172.





Миссионерский подход в наречении имени при крещении

Игумен Агафангел (Белых)

Не только в отдалённых регионах, где проповедуется слово Божие среди местных народов, но и в центральных районах России, существует проблема наречения имени при крещении, если имя, данное при рождении, отсутствует в церковном календаре. В населённых пунктах с компактным проживанием малочисленных народов Крайнего Севера и Дальнего Востока смена природного имени на «церковное» может восприниматься родственниками и окружающими как отказ от национальной идентичности, некое предательство своего народа и служить препятствием в проповеди Евангелия.

В современном мире значение имени зачастую утрачивает свой глубинный смысл. Сегодня выбор имени для ребёнка нередко диктуется его благозвучностью, модными тенденциями или просто желанием родителей выбрать необычный вариант. А при крещении вопрос решается достаточно просто. Или предлагается совсем другое имя, хоть както созвучное имеющемуся: Эдуарды получают имя грузинского святого Элизбара; Лилия именуется в честь праматери Лии; Полина – Аполлинарии и т. п. Или же имя даётся по какому-либо другому принципу, вообще вне всякой связи с тем именем, которое уже носит крещаемый.

Альтернативой может быть ритуальное, сакральное переименование – такая традиция существует и имеет как ветхозаветные корни, так и основание в новозаветной истории, монашества например. То есть смена одного имени на другое в знак особенного события, как внешний признак изменения жизненного пути. Протоиерей Сергий Булгаков пишет, что «...переименование, вообще говоря, представляет собой редкий и исключительный акт, который всегда должен быть достаточно мотивирован». И здесь мы не будем подробно рассматривать этот вариант. Это большая тема для отдельного исследования. У о. Павла Флоренского есть прекрасная, хотя и незаконченная книга об этом.

Лишь в редких, воцерковлённых семьях имя выбирается осознанно – в честь особо почитаемого святого. Таким образом, благоговейное отношение к наречению имени практически исчезло, хотя в древности к этому событию подходили с величайшей ответственностью.

Отдельная история здесь с народными формами церковных имён, когда всех Юриев записывают исключительно Георгиями, потому что «нет такого имени»! Вспоминается известный анекдот, когда на архиерейской службе, протодиакон одёргивал подходящих к Чаше прихожан, называющих «народные» имена:

– Не Егор, а Георгий, не Светлана, а Фотиния!

Епископ же, услышавший это, повернулся к нему и сказал:

– Отец, у тебя же матушку Верой зовут? Вот и называй её теперь только Пистис!

Действительно, всем известных мучениц II века звали Пистис, Элпис и Агапэ, а уже при переводе житий их имена были переведены на славянский в полном семантическом соответствии как Вера, Надежда. Любовь. Но, конечно, следует сказать, что это редкий случай. Обычно оригинальное имя просто изменялось фонетически в соответствии с правилами произношения местного языка: Гликерия/Лукерья, Йоханан/Иоанн/Джон/Ян и т. п. Однако на этом примере нам удобно будет рассмотреть различные подходы к определению понятия имени, которые формируют многообразные традиции имянаречения.

Собственно говоря, мы можем описать два основных существующих подхода к наречению имён, связанные с двумя глубинными различиями в определении этого понятия. Ключевой водораздел проходит по пониманию того, что именно являет собой имя. Согласно первому, имя есть нечто большее, чем простое сотрясение воздуха, и его суть может быть выражена в разных языках и культурах по-разному, всегда отсылая к глубинному смыслу.

Согласно второму, имя – это просто условный ярлык, значок в системе, зависящий от конкретных обстоятельств, отношений и указывающий на какой-то объект, обозначая его в ряду прочих. Смысл имени изменяется в зависимости от контекста. Как пример обратимся к вышеупомянутым именам римских мучениц. В первом случае Пистис, Элпис, Агапэ и Вера, Надежда, Любовь есть одни и те же имена в силу единства значения. Здесь форма – только проводник смыслов. Во втором – это совершенно разные имена по причине различия формы, которая одновременно сама же и является главным содержанием.

Святоотеческий, онтологический подход к имянаречению

Вопрос имени – это сложный узел, в котором сплетаются онтология, гносеология, лингвистика и богословие. Прежде всего, это не вопрос терминологии и определений, а вопрос о возможности познания и связи человека с Абсолютом.

Сама способность давать имена, не смешивая их, была дарована человеку свыше, уподобляя его Богу. В книге Бытия описывается, как Творец привёл к первому человеку, Адаму, всех сотворённых животных, чтобы тот дал им имена. Этот акт именования раскрывает образ Божий в человеке – его дар познавать и определять. Как отмечает преподобный Ефрем Сирин, в этом действии проявились мудрость Адама и та гармония, что царила между ним и миром до грехопадения. Это акт космизации хаоса. Адам как образ Божий выступает со-творцом. Бог творит сущности, а человек-микрокосм творит логосы сущностей, т.е. даёт им имена. Он не выдумывает их, а узнаёт их истинную природу, данную им Творцом, и актуализирует её через слово.

Святитель Иоанн Златоуст подчёркивает, что Бог намеренно приводит тварей к Адаму, чтобы тот, дав им имена, осознал свою власть над ними и проявил дарованную ему Богом мудрость. Это был акт познания и упорядочивания. Адам узнал глубинную сущность каждого создания и дал имя, соответствующее этой сущности. Святитель убеждает обращать внимание не на имена, а на вещь: «Не в имени заключены вещи, но природа вещей образует имена по собственной сущности».

Святитель Григорий Нисский говорит, что Бог творит «в уме Своём», а затем осуществляет творение Словом. Человек как образ Божий уподобляется Творцу: сначала он умом познаёт сущность животного, а затем нарекает её словом. Таким образом, акт наречения имени – это подражание Божественному творчеству Словом. Имя – это завершение акта творения, привнесение смысла в бытие.

Для наивного миропонимания имена непосредственно открывают имманентную им природу вещи. Древний человек полагал своё собственное имя неотъемлемой частью своего не только духовного, но и физического «я». Содержание имени, само его звучание было тождественно конкретному человеку или вещи, неотделимо от них. Знать истинное имя – значит обрести власть над его носителем. Отсюда и запрет во многих культурах на произнесение «настоящего» имени и двойные имена – для внешних и для своих.

В Ветхом же Завете имя (др.-евр. шем – знак, признак, печать, примета), это не просто обозначение. Между именем и сущностью Бога уже возникает противопоставление. Яхве-Сущий – это не имя, которым можно просто назваться, а Божественное откровение о Самом Себе, о способе бытия. Это имя-тайна.

Имя было не просто опознавательным знаком – символом; оно раскрывало изначальную бытийную сущность своего носителя, уподобляясь творческому Слову Божию. Нарекая детей, праотцы могли пророчески указать на их будущую судьбу, отразить в имени обстоятельства рождения или выразить надежду на проявление определённых добродетелей. Так, Адам назвал свою жену Евой (др.-евр. хава – жизнь), ибо она стала матерью всех живущих. Ламех нарёк сына Ноем (др.-евр. ноах – утешение), веря, что он утешит их в трудах. Исав получил имя «волосатый» из-за своей внешности, а Иаков – «запинатель», поскольку родился, держась за пяту брата.

Таким образом, имя могло отражать обстоятельства рождения (например, первенец), обозначать качества природы или добродетели (сила, вера, мудрость), быть названием растения – Роза, Лилия, животного – Лев, Тавифа или природного явления: Марина, Маргарита. Очень распространены были имена в честь языческих божеств – Афиноген,

Аполлон, Дионисий, Артемий или географических мест – Роман, Герман, Аркадий, Лариса, а также имена, данные в честь значимых событий, – Виктор и профессий – Георгий.

Откуда же брались имена в древности? В первые века христианства не существовало святцев в современном понимании. С распространением христианства жизнь верующих постепенно преображалась. Вступая в завет со Христом через Крещение, христиане освящали всё вокруг, в том числе и свои имена. Однако, как отмечает историк А.И. Алмазов, обычай нарекать имя непосредственно во время крещения сложился довольно поздно – не ранее III–IV веков. Первые христиане часто сохраняли данные при рождении языческие имена, освящая их своей жизнью во Христе.

Собственно говоря, и в самой молитве «…во еже назнаменати отроча, приемлющее имя» из чинопоследования крещения нарекается не имя собственное, личное, чего, к сожалению, и сейчас не понимают многие, а совершается наименование новокрещённого – христианином: «Даждь, Господи, неотреченну пребыти имени Твоему святому на нем». Практика же выбора имени в честь конкретного святого утвердилась в Византии много позднее.

Русь, принявшая веру от греков, переняла и этот обычай. Яркий пример – княгиня Ольга, в крещении наречённая Еленой, и князь Владимир, получивший имя Василий. Однако поминаем мы их в молитвах, как Ольгу и Владимира, а не Василия и Елену. Равно как святых Бориса и Глеба (в крещении Романа и Давида), благоверного князя Игоря (в крещении Георгия, в иночестве Гавриила) и т. д.

Подобное отношение к имени сохраняется и в других Поместных Православных Церквях. Например, в Греческой Церкви наряду с именами из месяцеслова распространена практика наречения именами, не содержащимися в святцах, или их народными, производными формами (Спирос от Спиридон). В Сербской Православной Церкви широко используются национальные имена, а вместо именин празднуется «Крестная Слава» – день памяти святого покровителя всего рода. В таких исторически православных странах как Болгария, Македония также множество людей приступают к Таинствам называя такие имена, как Ганчо, Любомир, Цветан, Стоян, Радован и т. п., не имеющие прямого аналога в святцах.

Таким образом, строгого понятия «православное имя» не существует нигде в православном мире, кроме отдельных приходских храмов нашей необъятной Родины, где в лавке лежит календарь с краткими святцами на три странички (для примера, «Полный месяцеслов Востока», составленный архиепископом Сергием (Спасским), включает два толстенных тома).

Богословие и философия имени

В богословском понимании вопроса имянаречения нам важно православное учение о различении сущности (ουσια) и действия (ενεργεια) Бога. Сущность Бога непознаваема и непричастна миру. Но Бог сообщает себя миру через Свои энергии – нетварные, божественные действия и силы. Это ключ к последующему пониманию имени. Всякое религиозное действие это – «чистый акт», т.е. невербальный опыт. Мы же, пользуясь языком, структурируем этот опыт в понятия и в вербальный концепт.

А.Ф. Лосев в своей книге «Философия имени» даёт, пожалуй, самую разработанную философскую систему имени. Имя – это бытие самого предмета, данное в своей смысловой явленности. Таким образом, мы можем рассматривать два подхода к вопросу: вещь просто имеет имя, отличающее её от других, или она являет себя через имя в своей сути.

Акт именования – это акт рождения вещи для сознания. До того, как нечто названо, оно есть неоформленный, хаотический чувственный поток. Имя выхватывает его из хаоса и полагает как нечто определённое, сущее. Имя – это энергийный символ. Оно не статично. В имени происходит встреча сознания с сущностью предмета. Оно является энергией сущности, направленной на познающий ум. Отрицая онтологическую силу имени, мы отрицаем саму возможность достоверного познания. Мир распадается на бессмысленные атомы фактов. Имя – это условие возможности логоса, разума и смысла в мире.

В диалоге «Кратил» Платон обозначает и формулирует два взгляда.

1. Имена естественны и природны. Между именем и вещью есть мистическая, естественная связь. Правильность имени дана от природы.
2. Имена условны. Их правильность устанавливается договором и обычаем.

Кульминация развития восточно-христианской мысли об имени разрешается в спорах имяславцев на Святой Горе, в начале XX века, которые, пусть и немного наивно, утверждали, что Имя Божие есть сама энергия Божия, явленная в слове. Оно нетварно, как нетварна энергия. Таким образом, формула «Имя Божие есть Сам Бог» – не пантеизм, а точное богословское утверждение: энергия Божия, являемая в имени, – это есть Сам Бог, познаваемый в Своём действии. Имя – это личностное явление Бога миру. Неважно, как оно пишется, произносится и звучит: Господь, Джизес, Иисус, Езус, Кириос, Иешуа...

Праведный Иоанн Кронштадтский говорит: «Когда ты про себя в сердце говоришь или произносишь имя Божие, Господа – или Пресвятой Троицы, или Господа Саваофа, или Господа Иисуса Христа, – то в этом имени ты имеешь всё существо Господа: в нём Его благость бесконечная, премудрость беспредельная, свет неприступный, всемогущество, неизменяемость. Со страхом Божиим, с верой и любовью прикасайся мыслями и сердцем к этому всеиждущему, всесодержащему, всеуправляющему имени. Вот почему строго запрещает заповедь Божия употреблять имя Божие всуе, потому то есть, что имя Его есть он

Сам – единый Бог в трёх Лицах, простое Существо, в едином слове изображающееся и заключающееся и в то же время не заключаемое, то есть не ограничиваемое им и ничем сущим».

Здесь св. Иоанн проводит чёткое различие. Он говорит не о фонетическом звуке «Господь», а о силе и энергии, которая через это имя действует. Когда мы с верой призываем имя Божие, мы встречаемся не с буквами и звуками, а с самой личностью Бога, являющей Себя в этом акте. Молитва именем Иисуса – это не обращение к семантическому символу, который несёт некое смысловое значение или информацию, репрезентируя нам что-то, а реальная встреча с личностью Логоса через Его нетварную энергию.

Критика имяславия опиралась на номиналистическую тенденцию западной схоластики. Имя Божие – это тварный, человеческий символ, созданный нашим умом для обозначения Божества. Имена существуют после вещей (post res) как имена (nomina) в уме познающего. Почитать имя как Бога – значит впасть в идолопоклонство, поклоняться твари вместо Творца. Это позиция, восходящая к Аристотелю: имена устанавливаются условно, по договорённости, а не по природе.

Развитием номинализма на Западе явился структурализм. Ф. де Соссюр переносит вопрос из плоскости онтологии в плоскость лингвистики. Вопрос имени объясняется не в терминах сущности и действия, а через отношения между отношениями. Знак-имя произволен. Связь между акустическим образом («означающее») и понятием («означаемое») условна. Значение имени определяется не его связью с вещью, а его местом в системе языка, его отличиями от других знаков. Так, имена Юрий, Егор, Георгий – это три различных имени, Светлана и Фотинья – совершенно разные имена и т. п.

Протоиерей Сергий Булгаков пишет: «Имя живёт своей внутренней формой. Оно есть живой организм, который имеет свою душу – значение и своё тело – звуковую плоть, причём душа в теле выражается и через него светится. Когда же эта связь порывается, тело имени становится его гробом, саваном, в который завёрнута безответная мумия, и эта мумия, это внешнее имя, есть то, с чем лишь и имеет дело позитивная наука, для которой имя есть лишь звук, условный знак, этикетка».

Имя «дерево» означает не сущность дерева, а то, что оно не является «камнем», «кустом» и существует только как колебания голоса (дословно – *flatus vocis* у Иоанна Росцелина). Этот подход снимает с имени всякий онтологический груз и радикально субъективирует и релятивизирует познание, что является полной противоположностью онтологическому реализму Платона, блаженного Августина, А.Ф. Лосева, священника Павла Флоренского и т. д.

Итак, мы можем с достаточным основанием выделить два подхода к вопросу имени.

Онтологический подход. Мир богословски и смыслово устроен. Между словом и бытием существует глубокая, сущностная связь. Познание – это причастие к логосам тварного мира и нетварным энергиям Бога. Имя со-причастно именуемому.

Схоластический-номиналистический подход. Мир хаотичен и не имеет предустановленного смысла. Смысл и порядок вносится в него человеческим сознанием через произвольные языковые системы. Познание – это манипуляция этими системами. Имя отчуждено от именуемого. Это только вибрация воздуха, никак не связанная с сущностью вещей.

Таким образом, различие между этими двумя парадигмами определяет не только лингвистические, но и этические, эстетические и религиозные основания человеческой культуры. Выбор между ними – это выбор между космосом, пронизанным смыслом и божественными логосами, и вселенной, где человек пребывает внутри своего сознания, наедине со своими смысловыми конструктами.

Практический взгляд на наречение имени в крещении

В практическом применении эти две традиции и определяют собой те решения, которые принимают миссионеры и приходские священники, когда сталкиваются с вопросом выбора крещального имени для тех, у кого личное имя, данное при рождении, отсутствует в календаре. В большинстве случаев, как мы и говорили сначала, случайным образом, предлагается имя по созвучию, на ту же букву, по дню рождения или крещения и так далее. И, к сожалению, это вполне укладывается в логику вышеописанного, неправославного взгляда на имена.

А следующий – святоотеческий способ наречения имени, это крещение с личным именем в честь соимённого святого, отвечающее смыслу и сути уже имеющемуся, природному имени.

Какие святые могут быть тезоимениты новокрещаемым, если их имена для нас необычны или даже ранее были неизвестны, мы легко узнаем, если обратимся к изначальным значениям имён. Вот несколько примеров практического применения вышеизложенного нами подхода. За время миссионерских командировок на Север и дальний Восток несколько раз приходилось крестить людей, имеющих или национальные имена, или новодельные, типа Октя (по паспорту он был Октябрь – человек родился в СССР, в день 7 ноября и был так назван в честь соответствующей революции). И его мы так и крестили с этим же именем, в честь святого мученика Октавия, так как изначальное значение имени Октябрь – «восьмой».

Достаточно распространённое в Якутии мужское имя Кэскил (якут. – улыбка) не вызывает затруднений, и всех Кэскилов мы крестили в честь мученика Геласия (др.-греч. γελάω – смеюсь). Есть прекрасное женское имя Сардана (якут. – лилия) и у меня есть крестница, которую я крестил именно

Сарданой в честь святой праматери Сусанны (евр. шошана – лилия). Имя Артур (кельт. – медведь) соответствует имени мученика Урса (лат. ursus – медведь), Руслан (от тюркского арслан – лев) – святителю Льву и так далее, и тому подобное.

Таким образом мы не только входим в святоотеческую традицию и продолжаем её. Мы миссионерски преодолеваем одно из искусственно воздвигаемых препятствий в проповеди Слова Божия, постулирующее «святость» только тех имён, которые есть в известных нам списках и отвергающее редкие, необычные, национальные имена и тот непреложный факт, что Церковь признаёт языческое имя как в античном христианстве, так и сейчас, оно может быть освящено праведной жизнью, что и подтверждает память святых с их исконными именами.

В заключение приводим фрагмент статьи протоиерея Сергия Клюйко на эту же важную тему.

В 2007 году 21 августа Священный Синод Русской Православной Церкви официально утвердил празднование всех святых, просиявших на Британских островах и в Ирландии, а также Венгерских и Румынских. Память этих святых будет отмечаться в третье воскресенье по Пятидесятнице. Церковь на Британских островах в первом тысячелетии была единой частью Святой, Соборной и Апостольской Церкви. Известны тысячи мучеников, исповедников. Это святые, как Англии, так и Ирландии, Уэльса, Шотландии, Корнуэлла, были широко известны за пределами своей страны. Как пример этому популярность имени святого страстотерпца Эдуарда (память 31 марта н. ст.). На православном сайте «Халкидон» можно ознакомиться с житиями преподобномученика Албана Британского (304 год), равноапостольного Патрика Ирландского (493 год), достопочтенной Хильды (680 год) и многих-многих других.

В своё время святитель Иоанн Шанхайский, Сан-Францисский внёс большой вклад для восстановления православию забытых святых первого тысячелетия.

Благодаря новой волне эмиграции русских в Европу открываются новые приходы РПЦ, и восстанавливается память местных православных святых. Известен доклад епископа Нафанаила (Львова) о почитании африканских святых (сделан 22 декабря 1953 года). Владыка служил в Тунисе и столкнулся с фактом большого числа святых первых веков, неведомых Русской Церкви. Владыка считал, что достодолжное их прославление может и должно служить делу пробуждения человеческих душ и что вследствие древности Северо-Африканской Церкви ни у кого не может возникнуть сомнение, что святые не принадлежат православной церкви. В своём докладе он рассказывает, в частности, о великомученице Криспине (память 5 декабря), пострадавшей в III веке (имена Деспина, Криспина встречаются в Грузинской церкви), и приводит список, состоящий из нескольких сотен имен, среди которых есть мученицы Генероза (Роза), Вестия (Веста), Двонисия (Дионисия), Виктория и многие другие.

Кроме того, указывает Соборы святых мучеников: 4 966 человек – 12 октября, 300 человек – 15 октября, 270 – 16 октября, 220 – 30 октября. Имена некоторых из них – в 3-м томе энциклопедического словаря «Православие», М.1995 г.

Существует Собор древних Германских святых (списки приводятся на сайтах церквей РПЦ в Германии), среди которых святитель Оскар (память в феврале, IX век), преподобная Адельгейда – Аделаида – Аделисия (отсюда Алиса, Аделина и Адель; в марте; 1015 год), равноапостольный Руперт (Роберт) (в мае; VIII век), преподобные Ида и Верена (в сентябре; IV век), преподобная Ирмгарда (Ирма) (IX век), преподобная Розвита (Роза), дева (в сентябре; XI век), благоверный Генрих (Гарри) (X век), благоверная королева Ингаберга (Инга) (VI век), святитель Адальберт (Альберт) Магдебургский (20 июня; X век), преподобная Радегунда (Рада) Галльская (VI век), священномученики Эвальд Белый и Эвальд Чёрный (VI век).

Из французских древних святых можно вспомнить святителя Германа Осерского и 4-х сестёр, его учениц – сподвижниц: преподобных сестёр Палладию, Камиллу (V век, память 3 марта) и др. (см. Православный сайт «Халкидон»).

В православном месяцеслове, опубликованном в энциклопедическом словаре «Христианство», можно обнаружить таких святых как мученицы Виталика (Вита) Анкирская (память 31 августа), Эмма (23 апреля V–VI век), Регина Солунская (1 июня), четыре мученицы с именем Виктория (Эфесская 25 мая, Солунская 1 июня, Никомидийская 24 октября, Кулузская 8 декабря), мученицы Иерусалема (Руслана) (26 июля), Аза (21 октября), Мартина (31 декабря), Афродисия (16 октября, она же – и у архиепископа Сергия (Спасского) под 24 декабря), праведная царица Нана (1 октября) (см. Патриарший календарь 2007 г.)

Перечисление всех этих святых ни в коем случае не является призывом давать детям такие имена. Это, прежде всего, необходимо для молитвенного общения, для восстановления исконных, древних имён. Это призыв не торопиться переименовывать Сильвию (Сильву) в Софию, Инессу в Инну или Нину, а Альберта в Алексия и др., призыв не бояться появления в наших синодиках новых имён. Это напоминание о том, что в других Поместных Церквях свои традиции, отличающиеся от наших, и что неизвестных нам, а известных Богу святых великое множество, они наблюдают за нашей жизнью, молятся о нас и иногда призывают нас ради молитвенного общения давать детям, на первый взгляд, странные имена.

Все святые, молите Бога о нас!

Официальное издание Центра поддержки миссионерских станов
e-mail: m.s.magazine@mail.ru

№5 (23) сентябрь-октябрь 2025 г.
Четвертый год издания.
Учредитель:
Центр поддержки миссионерских станов
e-mail: missionerstan@gmail.com
http://портал-миссия.рф

Главный редактор:
Высокопреосвященный Иоанн,
митрополит Белгородский и Старооскольский,
руководитель Центра поддержки миссионерских станов

Первый заместитель главного редактора:
протоиерей Андрей Королев
Заместитель главного редактора:
протоиерей Александр Короткий
Выпускающий редактор:
игумен Агафангел (Белых)
e-mail: agafangel@bk.ru
Художественный редактор:
Татьяна Студеникина

Верстка:
Ксения Михалева, Андрей Кутковой
Корректура:
Элла Воронова

Адрес редакции:
308000, г. Белгород, проспект Славы, 31,
Издательский дом Белгородской митрополии
во имя священномученика Никодима, епископа Белгородского.
Тел.: 8 (4722) 27-42-12
E-mail: otdel2006@yandex.ru

6+ (знак возрастного ограничения).
Подписано в печать по графику: 17.11.2025 в 16:00,
фактически 17.11.2025 в 16:00.
Дата выхода: 24.11.2025.

Отпечатано в ООО «Константа», Белгородская обл.,
Белгородский район, пгт Северный, ул. Березовая, 1/12.
Заказ 25-10765. Тираж 998.

МИТРОПОЛИТ СУРОЖСКИЙ АНТОНИЙ:

МЫ НЕ МОЖЕМ ПЕРЕСТАТЬ БЫТЬ СЫНОВЬЯМИ,
ДОЧЕРЬМИ БОЖИИМИ И СТАТЬ ЕГО РАБАМИ
ИЛИ НАЕМНИКАМИ – РАБАМИ, КОТОРЫЕ РАБОТАЮТ
ИЗ-ЗА СТРАХА, ИЛИ НАЕМНИКАМИ,
КОТОРЫЕ РАБОТАЮТ ТОЛЬКО ЗА ПЛАТУ.
МЫ НЕ МОЖЕМ ПЕРЕСТАТЬ БЫТЬ ТЕМ,
ЧЕМ МЫ ЯВЛЯЕМСЯ ДЛЯ НЕГО - ЕГО ДЕТЬМИ.
БОГ НЕ МИРИТСЯ С НАШИМ ПАДЕНИЕМ.
БОГ НЕ ПРИНИМАЕТ НАС НА НОВЫХ НАЧАЛАХ:
ТЫ БЫЛ МНЕ СЫНОМ, ТЕПЕРЬ СТАНЬ МНЕ РАБОТНИКОМ.
ОТЕЦ ОСТАНАВЛИВАЕТ СВОЕГО СЫНА,
ПРЕЖДЕ ЧЕМ ТОТ ПОПРОСИЛСЯ СТАТЬ НАЕМНИКОМ,
ОН ЗОВЕТ СЛУГ И ПРИЗЫВАЕТ ИХ ПРИНЕСТИ СЫНУ
ПРЕЖНЮЮ ЕГО ОДЕЖДУ, ВЕРНУТЬ ЕМУ
СТАРОЕ ДОСТОИНСТВО И РАДУЕТСЯ
ЕГО ВОЗВРАЩЕНИЮ.



МИССИОНЕРСКИЙ ПОДХОД В НАРЕЧЕНИИ ИМЕНИ ПРИ КРЕЩЕНИИ



МИССИОНЕРСКАЯ ПОЕЗДКА В УДМУРТСКУЮ ДЕРЕВНЮ







ЖУРНАЛ ЦЕНТРА ПОДДЕРЖКИ МИССИОНЕРСКИХ СТАНОВ

АДРЕС:
Белгород,
пр. Славы, 31

ТЕЛЕФОН:
+7 4722 27-42-12

ПОЧТА
m.s.magazine@
mail.ru

САЙТ
портал-миссия.рф