

ны, где создавались российские эмигрантские вузы. Некоторые учебные центры возникли благодаря личной инициативе российских деятелей науки и культуры (например, Религиозно-философская академия Н.А. Бердяева). В специфических условиях эмиграции структура организации, техническое обеспечение, учебно-методическая и материальная база не могли быть перенесены в изгнание или быть восстановлены на дореволюционном уровне. Новыми чертами можно назвать то, что существовала диспропорция в численности преподавателей различных специальностей (больше всего было юристов). Это зачастую затрудняло открытие необходимых для полного образовательного цикла кафедр, часто вело к преобладанию малоперспективных направлений в образовании. Очень много времени, сил и средств у создателей эмигрантских российских вузов уходило на поиск и оборудование учебных помещений, подготовку и размножение лекционных курсов, учебных пособий и методических материалов. Те эмигрантские высшие учебные заведения, которым была предоставлена возможность пользоваться аудиториями и библиотеками иностранных университетов (например, в Праге и Париже), оказывались в наилучшем положении. На Дальнем Востоке вопросы материально-технического и информационного обеспечения учебного процесса в российских вузах решались при финансовой поддержке КВЖД. В каждом регионе профессорско-преподавательские коллективы российских эмигрантских вузов смогли добиться своевременного издания учебной литературы, научной периодики, публикации различных сборников научных трудов и материалов и других форм публикации результатов научной и научно-методической работы. Пожалуй, шире, чем в старой России, использовались принципы развития навыков самообразования и формирования самостоятельного научного мышления студентов, шире и интенсивней шло усвоение ими практических навыков по специальности, широко использовались вечерняя и заочная формы обучения. Однако лишь небольшая часть российских эмигрантских вузов имела полный образовательный цикл, обеспечивала профессиональную квалификацию выпускников в соответствии с заявленными специальностями на уровне российских дореволюционных и международных стандартов высшей школы того времени. Это Франко-Русский институт в Париже, Русское высшее училище техников путей сообщения и Русский юридический факультет в Праге, Харбинский Политехнический институт. Они имели учебные планы, отвечавшие требованиям министерства просвещения и соответствующих отраслевых ведомств стран пребывания, их дипломы признавались рядом иностранных правительств (а некоторыми не признавались). Другие вузы этой категории готовили специалистов только для нужд российской эмигрантской диаспоры или для будущей постбольшевистской России (как, например, Русский педагогический институт им. Я.А. Коменского). Некоторые из них, несмотря на весьма высокий уровень преподавания, не имели официального статуса учебного заведения (например, Высшие Военно-научные курсы генерала Н.Н. Головина, которые официально считались клубом). Свидетельства об их окончании— хотя и были, например, академические знаки— не имели юридической силы в странах русской эмиграции; работодатели могли их признавать, а могли и не учитывать. Остальные из многочисленных высших учебных заведений русского зарубежья представляли структуры дополнительного высшего образования, повышения квалификации и являлись «русскими» факультетами иностранных университетов.

*Максимов А. С.
(ПСТГУ)*

МИССИЯ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ В XX ВЕКЕ

Второй Ватиканский Собор (1962–65 гг.), проходивший при понтификатах Иоанна XXIII и Павла VI, стал эпохальным событием в истории Римской Католической Церкви, положившим начало серьезным преобразованиям и осуществлению реформ во всех сферах церковной жизни Запада. Коренным образом были пересмотрены многие положения католической экклесиологии и сотериологии, и как следствие — миссиологии. При ближайшем рассмотрении нам открываются два практически совершенно разных подхода к миссионерской методологии: в Средние века и после Второго Ватиканского Собора.

Средневековая миссионерская модель исходила из концепции единства Церкви и мира. В контексте этого понимания Церковь рассматривалась преимущественно как мощная и влиятельная организация, а миссионерская деятельность — как внешний процесс, основной задачей которого было привлечение в Церковь как можно большего количества людей. Внешняя принадлежность к церковной организации и формальное исполнение сакраментальных функций уже гарантировали спасение, и наоборот.

Изменение понимания природы Церкви и ее границ после Второго Ватиканума имели непосредственное влияние на формирование нового учения о христианской миссии.

В отличие от средневекового понимания миссии как явления внешнего по отношению к Церкви, экклезиология II Ватиканума рассматривает миссионерство не столько как дело Церкви, сколько как саму Церковь в действии. «Церковь странствующая является по своей природе миссионерствующей, так как она берет свое начало, по предустановлению Бога Отца, от посланничества Сына и от посланничества Духа Святого», — говорится в самом начале первой главы (§ 2) Декрета о миссионерской деятельности Церкви *Ad gentes*. Согласно Декрету *Ad gentes*, задача миссионерства возложена на всю Церковь, и дело евангелизации есть основной долг Народа Божия (§ 35). В отличие от средневекового понимания, когда миссионерство было уделом отдельных деятелей Церкви, Собор утверждает, что все верующие, как члены Живого Тела Христа, по долгу своему обязаны сотрудничать в распространении этого мистического Тела, чтобы оно как можно скорее достигло своей полноты (см. § 36). При этом особо подчеркивается, что первый и главный их долг по распространению веры заключается в том, чтобы жить глубоко христианской жизнью.

Огромное внимание в современной миссионерской практике РКЦ уделяется *христианским первичным общинам*. За прошедшие после Собора годы именно они стали осознаваться как начальное и основное звено Церкви и центр евангелизации. При, казалось бы, оставшейся неизменной структуре христианской общины произошли значительные изменения в понимании ее внутренней сущности. Прежде всего, в отличие от прежних времен, священник должен быть не только служителем культа и Таинств, но, прежде всего, служителем Слова Божия, т.е. проповеднические и миссионерские функции пастыря становятся не менее важными, чем сакральные. Кроме того, апостольство должно быть прерогативой не только священников, но и мирян, которые перестают рассматриваться исключительно в качестве объекта пастырской деятельности духовенства и из пассивных прихожан превращаются в сотрудников епископов и священников. Обладая призванием и миссией апостольства, миряне должны осуществлять эту деятельность в особой форме. Главная их обязанность — это свидетельство о Христе, которое они должны нести и жизнью, и словом, в семье, в своей социальной группе и профессиональной среде (см. *A.G.* § 21).

Современная миссионерская практика Католической Церкви осуществляется в двух основных направлениях. Во-первых, это миссия Церкви, направленная на первичную христианизацию — так называемое миссионерство *ad gentes*, обращенное к нехристианам. Другим объектом миссионерства являются целые группы крещеных, которые утратили живое чувство веры или даже вовсе уже не считают себя членами Церкви. Данное направление миссии получило в католической миссионерской литературе название *новой евангелизации*.

После Второго Ватиканского Собора миссионерство *ad gentes* неразрывно связано с инкультурацией. В Средние века и Новое время попытки интеграции Христианского Откровения в национальные культуры христианизируемых народов часто встречали серьезные противодействия. Позиция руководства Церкви в лице пап и Курии в этом вопросе, за редким исключением, отличалась крайним консерватизмом. В Средневековье и в Новое время приспособление к национальным культурам осуществлялось по принципу отделения «зерен» от «оболочки». «Вера, в том виде, в каком она была понята и канонизирована в Западной Церкви, была чистым зерном, культурное же приобщение того народа, к которому направлялись миссионеры — оболочкой. В процессе приспособления зерно должно оставаться целым и нетронутым, но подогнанным, прилаженным к формам новой культуры»¹. Таким образом, культурная адаптация ограничивалась лишь второстепенными вопросами, оставляя неприкосновенным стандартное западное богословие. Новое понимание природы

¹ Бош Д. Преобразования миссионерства: Сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности. СПб., 1997. С. 494.

инкультурации следует модели Воплощения, согласно которой Церковь не столько расширяется географически, сколько рождается снова в каждом новом контексте и каждой новой культуре. Инкультурация не должна восприниматься как односторонний процесс, она предполагает одновременно как инкультурацию христианства, так и христианизацию культуры. С одной стороны, инкультурация предлагает культурам «познание божественной тайны», с другой же — помогает им взрастить на почве своей собственной традиции особые, оригинальные формы христианской жизни, богослужения и мысли. Таким образом, в отличие от прежнего понимания инкультурации как внешнего процесса, современная миссиология РКЦ рассматривает ее прежде всего с позиций онтологии. По замечанию французского католического богослова Патрика де Лобье, «Церковь имеет намерение евангелизировать существующие культуры, а вовсе не заменить их собой. Уважая эти культуры, она видит в этих типичных формах самовыражения народа живую силу, а не этнологические памятники, подлежащие сохранению в качестве музейного экспоната»².

Миссионерство как «новая евангелизация» занимает в современной миссионерской концепции РКЦ исключительное место. Само понятие «евангелизация» служит прежде всего для обозначения «внутреннего» процесса, направленного на преобразование современного дехристианизированного общества во всем его многообразии.

Насущная потребность новой евангелизации вызвала к жизни обновление катехитической деятельности РКЦ. 11 апреля 1971 г. было обнародовано *Directorium Catechisticum Generale* — «Общее катехитическое руководство», которое и на сегодняшний день остается главным ориентиром как в отношении содержания катехизации, так и в отношении педагогики и используемых методов. В процессе евангелизации катехизация является необходимым звеном, связывающим миссионерскую деятельность, призывающую к вере, и пастырскую деятельность, неустанно питающую христианскую общину. Катехизация развивает и ведет к зрелости начальное обращение, воспитывая обращенного для веры и вводя его в христианскую общину.

В общем контексте катехизации огромную роль играет возрожденный после Второго Ватиканского Собора «крещальный катехуменат». Средневековая миссионерская практика РКЦ делала главный акцент на массовых обращениях, мало заботясь о должной подготовке к крещению и христианском воспитании обращенных, возлагая надежду на церковную дисциплину, способную совершить подлинное воцерковление новообращенных. Второй Ватиканский Собор Конституцией *Sacrosanctum Concilium* — «О богослужении» (4 декабря 1963 г.) — восстановил катехуменат взрослых и предписал пересмотреть чин Крещения с учетом этих изменений (см. *S.C.* § 64).

Крещальный катехуменат состоит из четырех этапов, или периодов:

- *прекатехуменат*, время слушания первой проповеди Евангелия;
- *катехуменат*, предназначенный для полной катехизации;
- период *очищения и просвещения*, являющийся временем интенсивной подготовки к таинствам посвящения;
- *мистагогия*, характеризующийся переживанием таинств и вхождением в общину.

Согласно Декрету *Ad gentes* (§ 14), катехуменат заключается «не в простом изложении догматов и предписаний, но в наставлении во всей христианской жизни и достаточно продолжительном испытании, через которое ученики соединяются со Христом, их Учителем».

Весьма важный вопрос для миссии Церкви в мире заключается в выборе соответствующей современности методике евангелизации. Наряду с традиционными методами, особое внимание современная миссионерская методология РКЦ уделяет средствам массовой информации (СМИ), которые, по слову Иоанна Павла II, стали «главным “ареопагом” современности, объединяющим человечество»³. Поэтому, помимо использования многочисленных традиционных средств, применение СМИ приобретает существенное значение для евангелизации. «Будучи поставлены на службу Евангелию, — пишет Павел VI (*Evangelii nuntiandi*), — они способны практически до бесконечности расширять сферу распространения Слова Божия и доносят Благую Весть до миллионов людей... В них [Церковь] находит со-

² Лобье Патрик де. Социальная доктрина Католической Церкви. Опыт воплощения христианского идеала. Брюссель, 1989. С. 188.

³ Иоанн Павел II. «Верую в Церковь Единую, Святую, Вселенскую и Апостольскую». М., 2000. С. 705.

временный и действенный эквивалент амвона. Благодаря им, ей удается обращаться к массам»⁴. В то же время СМИ должны рассматриваться не только как эффективное средство проповедования, но и как новая приоритетная область миссионерства, так как сама евангелизация современной культуры в значительной степени зависит от их влияния.

Проведенный выше краткий обзор современной миссионерской концепции РКЦ позволяет сказать, что она являет собой в теоретическом плане глубоко продуманную, эффективную и действенную систему, ориентированную не на массы, а на человеческую личность, с признанием ее ценности и свободы выбора. Христианизация в современном католическом понимании — это глубоко личностный процесс, соотношенный в то же время с христианской общиной — основной ячейкой Церкви как Народа Божия.

Однако следует признать, что практически все из вышесказанного относится к деятельности РКЦ в странах с преобладанием католиков среди населения. После Второго Ватиканского Собора многое из того, что было продекларировано как официальная позиция РКЦ в отношении Православия, до сих пор не находит практического применения, что объективно не позволяет делать громких заявлений об успешном преодолении РКЦ средневековых соблазнов мирового господства и сотериологической исключительности.

Второй Ватиканский Собор признал частичную спасительность иных христианских конфессий. Средневековые понятия «еретики» и «схизматики», при помощи которых РКЦ выражала свое отношение к Православию и Протестантизму, заменились на «братья в Господе». Православная Церковь стала именоваться «Церковью-Сестрой», а Православие и Католичество — называться двумя «легкими» единого христианского организма. Однако было бы наивным полагать, что появление концепции «Церквей-Сестер» сразу решило все проблемы. Напротив, оно поставило перед экклезиологией РКЦ целый ряд трудноразрешимых проблем, над которыми не один десяток лет бьются католические богословы. Неудивительно, что пути решения этих проблем часто не только не согласуются друг с другом, а становятся прямо противоположными, чем и объясняется отсутствие единой позиции у католических авторов по этим вопросам.

Попытка создания теологии «Церквей-Сестер» была предпринята *Смешанной международной комиссией по ведению богословского диалога между Римской католической и Православной Церквями*. Результатом работы комиссии стало Баламандское соглашение «*Униатство как способ объединения в прошлом и поиски полного единства в настоящем*» (1993 г.). В документе, помимо разъяснения основных экклезиологических принципов, содержались практические предложения координации миссионерской деятельности РКЦ в традиционно православных странах. Баламандская резолюция, несмотря на то, что была подписана влиятельными представителями Ватикана, сразу же подверглась всесторонней критике как с православной, так и с католической стороны. Кардинал Эдвард Кассиди, председатель Совета по вопросам единства Церкви, подписавший Баламандское соглашение, спустя два года вопреки этому документу заявил, «что Католическая Церковь ни при каких условиях не откажется от своего учения о примате Папы как преемника святого апостола Петра и первенствующей роли римского епископа в Церкви»⁵.

Среди католических богословов по отношению к Баламандскому соглашению не существует единой позиции. Во второй половине 90-х гг. XX в. предпринимались попытки построить стройную концепцию «Церквей-Сестер». Ватикан в отношении Баламандской резолюции осознанно занимает толерантную позицию, одновременно не признавая за ней никакого догматического значения и не опровергая ее никакими специальными заявлениями. Позиция официального Ватикана по данному вопросу создает своеобразный простор для теологических изысканий в этом направлении и значительно усложняет попытки выяснения действительного положения вещей. В любом случае, концепция «Церквей-Сестер», столь популярная в 90-е гг. XX в., с началом XXI в. практически не рассматривается католическими теологами. Кроме того, в сентябре 2000 г. Конгрегация вероучения, возглавляемая тогда еще кардиналом Йозефом Ратцингером (ныне — папа Бенедикт XVI), обнародовала Декларацию *Dominus Jesus* («Господь Иисус»). В примечании к Декларации, написанном са-

⁴ Павел VI, *papa Римский*. *Evangelii nuntiandi*. Апостольское увещание о возвещении Евангелия в современном мире. 8 декабря 1975 г. СПб., 2002. С. 29.

⁵ Цит. по: *Петрушко В.* Об отношении Католицизма к экуменизму и Православию // Ватикан: натиск на Восток. М., 1998. С. 128.

мим Й. Ратцингером, говорится, что «Церкви-Сестры в собственном смысле слова – это только отдельные Церкви по отношению друг к другу. Должно всегда оставаться ясным..., что вселенская, единая, святая, католическая и апостольская Церковь – не сестра, а Матерь всем отдельным Церквам»⁶. Данная позиция, как видно из процитированного, радикально противоречит тому пониманию концепции «Церквей-Сестер», которая содержится в Баламандской резолюции.

За последние десять с небольшим лет миссионерская деятельность РКЦ в России однозначно оценивалась и руководством РПЦ, и российским обществом как экспансия и неприкрытый прозелитизм на канонической территории РПЦ. Ватикан отклонял и продолжает отклонять подобные обвинения в свой адрес, утверждая, что ни о каком прозелитизме не может идти речи, и что Рим не собирается «обращать Россию». «Я хочу четко и ясно заявить, – сказал архиепископ Тадеуш Кондрусевич, – что нам чужды прозелитизм и экспансия. Россия – это православная страна. В России мы присутствуем только для католиков и для тех, кто добровольно желает вступить в их число»⁷.

Таким образом, и РПЦ и РКЦ однозначно осуждают прозелитизм, однако это не решает проблемы. Вопрос заключается в том, что, собственно, понимает под прозелитизмом каждая из сторон. В этом, как кажется, заключена одна из причин взаимного непонимания, т.к. одни и те же термины, употребляемые и католиками, и православными, несут совершенно разную смысловую нагрузку.

В заявлении Священного Синода РПЦ от 17.07.2002 говорится: «Мы считаем прозелитизмом сам факт ведения католической миссии среди христиан апостольской веры, не имеющих исторической и культурной связи с Католической Церковью»⁸. Католическая Церковь не согласна с такой постановкой вопроса. «Было бы несправедливо, – пишет Э.Х. Суттнер, – запрещать людям, повинующимся голосу своей совести, выходить из традиционной на их родине религиозной общности»⁹. Кодекс канонов Восточных Католических Церквей называет прозелитизмом призыв, или убеждение, к переходу в Католицизм латинского обряда, поэтому предписывает «крещёным-некатоликам, входящим в полное общение с Католической Церковью, сохранять свой обряд. Ввиду этого им надлежит быть причисленными к Церкви *sui iuris* того же обряда» (кан. 35). При этом канон допускает оговорку относительно особых случаев. Так как в России отсутствует Русская Католическая Церковь восточного обряда, это правило, вероятно, не является юридически обязательным и допускает исключения. Таким образом, переход в Католицизм латинского обряда *de facto* перестает рассматриваться в качестве прозелитизма.

Еще более сложная проблема с другим термином – «каноническая территория». Можно сказать, что основная причина взаимного несогласия коренится как раз в том, что, по слову Э. Леграна, «Католическая и Православная Церкви наделяют региональные Церкви неодинаковым статусом. Они неодинаково решают один из фундаментальных вопросов экклезиологии – отношение между местной Церковью и полнотой Церкви»¹⁰. После II Ватиканского Собора национальные Церкви получили широкую автономию в управлении и богослужебной жизни. Это многообразие, однако, не нарушает единства Католической Церкви, т.к. поместные Католические Церкви, как Востока, так и Запада, по слову Декрета о Восточных Католических Церквах (§ 3), «равным образом поручены пастырскому правлению Римского Первосвященника, который по воле Божией есть преемник Блаженного Петра в первенстве над всей Церковью». Если Православная Церковь рассматривает РКЦ как одну из равноправных Поместных Церквей (имеющую только «первенство чести»), то Католическая Церковь, в свою очередь, рассматривает себя в качестве Главы всех Поместных Церквей, в том числе и разделенных с нею Православных.

⁶ Господь Иисус: Декларация Dominus Jesus. О единственности и спасительной вселенскости Иисуса Христа и Церкви: Примечания по поводу выражения «Церкви-Сестры» // Комментарии кардинала Йозефа (Ратцингера). СПб., 2001. С. 26.

⁷ Кондрусевич Т., архиеп. Католическая Церковь в европейской части России // Весна возрождения. М., 2001. С. 243.

⁸ Заявление Священного Синода РПЦ // ЖМП. № 8, 2002. С. 19.

⁹ Суттнер Э. Задача Католической Церкви в России и других странах СНГ // Theologia. №6. М., 1996. С. 50, 60.

¹⁰ Легран Э. Экклезиологические концепции Рима и Москвы применительно к этносу, нации, государству и поместной Церкви // Церковь и общество. Диалог русского православия и римского католицизма глазами ученых. М., 2001. С. 146, 137.

Подводя краткие итоги, можно сказать, что Второй Ватиканум действительно стал переломным моментом в истории Католицизма. Реформы Собора внесли серьезные изменения в католические экклезиологические и сотериологические концепции, что имело непосредственное влияние на кардинальный пересмотр всей миссионерской концепции РКЦ, ее методики и стратегии. Официальное признание иных христианских конфессий, прежде всего — Православия, открывало, по общепризнанному мнению, новое видение католического присутствия в православных странах. Однако для Православия надежды на католическое *aggiornamento* оправдались далеко не в полной мере. Сама концепция «Церквей-Сестер», на основании которой Ватикан должен был строить свои отношения с православным миром и к которой апеллирует православная сторона диалога, является глубоко противоречивой. Современная католическая экклезиология (прежде всего, в вопросе о примате Римского Первосвященника), несмотря на глубокие и серьезные преобразования, не способна адекватно выразить подлинное отношение к Православию. В то же время следует отметить, что по многим спорным вопросам во взаимоотношениях между РКЦ и РПЦ у самих католических богословов нет единой позиции. Кроме того, многие конфликтные ситуации возникают по причине отсутствия общего понятийного аппарата, в чем заключена одна из основных причин современного межконфессионального кризиса.

*Ткалич А.И.
(ИИТ МГУС)*

ОБРАЩЕНИЕ В ХРИСТИАНСТВО ЭВЕНОВ

Эвены, или как их называли до революции — «ламуты», стали известны русским казакам-землепроходцам в 30-х гг. XVII вв. С этого времени их история и культура неразрывно связаны с Православием. Со времени первых контактов с русскими людьми эвены стали принимать крещение.

Добрососедство эвенов и русских наладилось практически сразу и впоследствии почти не нарушалось. «Отношения ламутов, как между собой, так и к русским, отличаются совершенно братским характером. Со знакомыми русскими и купцом, у которого он кредитует-ся, ламут иначе не здоровается, как словами «здорово, брат», после чего следует троекратное целование. Вовсе не говоря по-русски, ламут в точности следует всем обрядам православия. В почетном углу его урасы висят образа, перед которыми в праздники теплится восковая свечка»¹.

В дореволюционное время к семейной иконе относились с большим благоговением и почитанием. Во время перекочевок икону вез специальный олень — «хэвкирук». Кроме семейной иконы, на этом олене больше ничего нельзя было возить, старики за этим строго следили.

Хорошо известный традиционный деревянный календарь эвенов «чивессе», или «чивбеттэ», ведет свое происхождение от православных святцев, и появился у них после принятия Православия.

Новый год по эвенскому календарю «чивессе» начинался 1 сентября, что также подтверждает его церковное происхождение.

Эвены всегда тщательно соблюдали православные праздники и посты. «Строго соблюдаемые посты и праздничные дни узнаются ламутом на целый год вперед у священника и отмечаются на деревянной дощечке с двенадцатью рядами дырочек, заменяющей у всех инородцев Якутской области календарь. Маленькая спичка переносится каждый день в следующую, соседнюю дырочку и указывает, таким образом, день недели, наступающее воскресенье, праздник или пост», — писал А.В. Олсуфьев².

Так как священники бывали у эвенов не часто, их вера имела некоторые своеобразные «оттенки», вызванные неполной осведомленностью. При отсутствии священника эвены отмечали Рождество под наблюдением стариков: в по-праздничному прибранных жилищах

¹ Олсуфьев А.В. Общий очерк Анадырской округи, ее экономического положения и быта населения. ЗОРГО.Т. 2. Вып. 1. СПб., 1896. С.139.

² Олсуфьев А.В. Общий очерк Анадырской округи... С.139.