

Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования Русской Православной Церкви «Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия»

*На правах рукописи*

Митько Август Евгеньевич  
(игумен Серапион)

**Православная миссиология  
в системе теологического знания**

Специальность 26.00.01 – Теология

Диссертация на соискание ученой степени  
доктора теологии

Научный консультант:  
доктор философских наук,  
профессор Катасонов В.Н.

Москва – 2019

## Оглавление

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА 1. БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ МИССИОЛОГИИ.....	39
1.1. Проблема библейско-богословского обоснования миссии.....	39
1.2. Основания миссии в Ветхом Завете .....	54
1.3. Основания миссии в Новом Завете.....	75
1.4. Основания миссии в православном систематическом богословии .....	98
ГЛАВА 2. СИСТЕМНО-КАТЕГОРИАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ МИССИОЛОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА .....	124
2.1. Структура православной миссиологии .....	124
2.2. Система миссиологической терминологии .....	145
2.3. Проблемы миссиологической методологии .....	165
ГЛАВА 3. ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЕ ПОЛЕ АКТОРА МИССИИ.....	181
3.1. Соборный актер миссии .....	181
3.2. Индивидуальный актер миссии .....	198
3.3. Девиантные акторы миссии .....	214
ГЛАВА 4. ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЕ ПОЛЕ АДРЕСАТА МИССИИ.....	231
4.1. Экклезиологически определенный адресат миссии .....	231
4.2. Экклезиологический неопределенный адресат миссии.....	254
4.3. Социальные адресаты миссии.....	277
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	301
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ .....	311

## ВВЕДЕНИЕ

*Актуальность темы исследования.* Современная православная теология находится в уникальном положении, которое, с одной стороны, характеризуется традиционной процедурой актуализации собственных фундаментальных первооснов, а с другой – поиском адекватных моделей конституирования новых типов дискурса, отвечающих вызовам XXI века. Важнейшим аксиоматическим принципом теологического знания является вера в истинность Божественного Откровения как в отношении его Источника, так и в плане его содержания. Этот принцип предполагает, что Откровение содержит в себе также совокупность способов собственной рецепции, интерпретации и легитимных процедур экспликации до времени сокрытого содержания. Таким образом, Откровение является не только знанием, основанным на вере, но и методом раскрытия и обоснования самого себя. Аксиоматические принципы теологического знания предваряют теоретические процедуры в основе которых лежат логические законы, формулирование которых, в свою очередь, осуществлялось не без влияния самой теологии.

Другим важным аксиоматическим принципом теологического знания является вера в уникальность и неповторимость Божественного Откровения. На основании Священного Писания и Священного Предания православная теология формулирует свою позицию относительно невозможности догматических новаций доктрин, данных в Божественном Откровении. Нередко эта позиция воспринимается как свидетельство невозможности экспликации новых форм теологического знания по отношению к сложившимся в святоотеческий период. Данный подход, который часто позиционирует себя в качестве традиционалистского, не учитывает как минимум две особенности Божественного Откровения, содержащиеся в нем самом. Во-первых, неизменное Слово Божие обращено к человечеству, изменчивому в силу своего несовершенства. Откровение не только отвечает на вечные и современные его историческому раскрытию вопросы, но имплицитно содержит в себе ответы на все

потенциальные вопрошания человечества. Во-вторых, Божественное Откровение включает в себя не только знания, но и события. В процессе рецепции и интерпретации Божественного Откровения события священной истории обретают форму знания. Собственно говоря, трансформация события в знание и составляет основу метода теологического познания. Событие Боговоплощения исторически и методологически предшествует его дискурсивному раскрытию в новозаветных текстах и христологических доктринах, то есть знание о Христе эксплицируется из события Христа. Важной особенностью процесса теологической трансформации события в знание является неуничтожимость события во всей совокупности версий его интерпретации. Формулируя определенное знание, теология сохраняет событие в его изначальном статусе, оставляя возможность нового обращения к нему.

Именно в этом контексте следует рассматривать всю совокупность вопросов, связанных с православным пониманием миссии и миссиологии, как изучающей ее теологической дисциплины. Миссиология не является одним из «традиционных» разделов православного богословия, ее формирование относится к новейшему периоду церковной истории и еще далеко от завершающего этапа. Это обстоятельство не делает содержание миссиологии менее «традиционным» в сравнении с исторически сложившимися разделами православного богословия. Сравнительно новым является само наименование данной дисциплины, однако значение этой новизны не следует переоценивать. Достаточно новым можно считать, к примеру, термин «экклезиология», хотя сама экклезиологическая проблематика является для православного богословия одной из изначальных. Формированию отдельных теологических дисциплин предшествует долгий период их развития в составе других более общих разделов теологической систематики. В этом отношении миссиология, с одной стороны, демонстрирует те же закономерности развития, что и другие теологические дисциплины, с другой – формирование миссиологии имеет ряд особенностей, определяющих высокий исследовательский потенциал ее проблемного поля.

Действительно, конституированию миссиологии в качестве отдельной теологической дисциплины предшествует период имплицитного присутствия миссиологической проблематики в более общих разделах теологии. Однако на определенных этапах предшествующего периода можно наблюдать также процессы элиминации миссионального содержания и контекста Откровения. Протяженность этих процессов охватывает весь период развития исторического христианства. Направленность данного процесса характеризуется переходом от миссиональной герменевтики как изначального основополагающего метода теологии как таковой, к элиминации миссиологической проблематики в рамках исторически сложившейся теологической систематики. На завершающем этапе этого процесса возникает закономерная необходимость легитимации православной миссиологии как полноправного раздела систематической теологии с неизбежностью применения всей совокупности процедур обоснования ее статуса, метода, проблемного поля и исследовательских программ. Именно эти факторы определяют высокую степень *теоретической актуальности* настоящего диссертационного исследования.

Актуальность исследований в области миссиологии определяется не только внутренними потребностями православного богословия, но и, в первую очередь, вызовами современного мира. История Русской Православной Церкви последних трех десятилетий является прежде всего историей миссии. Возрождение церковной жизни происходило в контексте миссии обращения и возвращения. На основе опыта миссионерского свидетельства сформировалось понимание целей, задач и методов миссии, а также перспектив ее развития. Одним из результатов данного процесса стала институционализация миссиологии как учебной дисциплины, ставшей неотъемлемой составляющей частью образовательных программ духовных школ Русской Православной Церкви. Следующим этапом данного процесса является конституированное православной миссиологии в качестве полноценной научной дисциплины в рамках систематической теологии.

Важной особенностью миссионально ориентированного мышления является потребность в актуализации не только проблемных аспектов

миссионерского служения, но и перспектив развития, вытекающих из очевидных достижений. Эта особенность проявляется в кумулятивном возрастании степени актуальности миссиологической проблематики в процессе развития миссионерской деятельности и анализа ее результатов. Чем более развитой становится эта деятельность, тем более возрастает степень актуальности новых миссиологических проблем. Этим определяется высокая степень *практической актуальности* настоящего диссертационного исследования.

Последнее десятилетие, ознаменованное первосвятительским служением Святейшего Патриарха Московского и всея Руси КИРИЛЛА, характеризуется все возрастающей актуализацией миссионерской проблематики в жизни Русской Православной Церкви. Именно Святейший Патриарх КИРИЛЛ в своих трудах, проповедях и выступлениях непрестанно указывает на первостепенную актуальность дела православной миссии, одновременно определяя круг существующих проблем и путей их решения: «Церковь всегда совершает своё главное служение, к которому Она и призвана, а именно – стремится обратить к Богу как можно большее количество людей. Эта миссия, которую мы называем служением человеческому спасению, вневременна – она была всегда и будет всегда»<sup>1</sup>.

Идеи Святейшего Патриарха нашли свое воплощение в ряде общецерковных и отраслевых нормативных документов, актуализирующих проблемы и задачи православной миссии. В качестве основной задачи рассматривается необходимость усиления и расширения миссионерской деятельности, а основная проблема видится в недостаточно эффективной ее организации. Не вызывает сомнения, что решение данных практических проблем окажет позитивное влияние на состояние миссионерской деятельности в Русской Православной Церкви. Но, с нашей точки зрения, существует также определенный круг теоретических проблем, оказывающих непосредственное

---

<sup>1</sup> Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Слово Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на приёме в Гостином дворе по случаю второй годовщины интронизации 2011 г., 1 февраля // Слово Предстоятеля (2009–2011): собрание трудов. Сер. 1. М., 2012. Т. 1. С. 131–134.

влияние на практическое осуществление миссионерской деятельности, без решения которых ее эффективность остается под вопросом.

Иначе говоря, практические проблемы миссионерского служения возникают не только по причине недостаточной мотивации и слабой организации, их корень лежит в непонимании фундаментальных принципов и концептов теологии миссии. В своей деятельности миссионеры зачастую сталкиваются с определенным кругом практических проблем, разрешение которых возможно лишь на теоретической основе. В качестве такой основы выступает православная миссиология как раздел православного систематического богословия. Однако, прежде чем предложить православным миссионерам теоретические модели решения практических проблем, миссиология должна определить сам круг проблем и показать пути их разрешения. Этой потребностью определяется *актуальность* настоящего диссертационного исследования *в целом*.

Таким образом, православные миссионеры в своей работе сталкиваются с проблемами, трудноразрешимыми не только в рамках практического опыта, но и при обращении к существующим теоретическим концепциям миссиологии. Сама возможность такого обращения открывается лишь в перспективе определения круга ключевых проблем миссиологии на теоретическом уровне. Для этого православная миссиология должна осознать свое место и статус в системе теологического знания. Актуальность данной задачи вытекает из противоречия между очевидной потребностью в результатах миссиологических исследований и недостаточным уровнем развития миссиологии в качестве научной дисциплины.

Не только решение, но и сама правильная постановка вопросов, связанных с практическим осуществлением миссионерской деятельности, сталкивается с ситуацией наличия теоретических затруднений внутри самой миссиологии. В частности, неразрешенными или недостаточно актуализированными в научно-исследовательском дискурсе остаются проблемы, связанные с пониманием цели и статуса миссии в контексте Божественного Откровения. Рефлексия над миссиональным содержанием Священного Писания и Священного Предания во многом носит стихийный характер, что явно недостаточно для актуализации и

проблематизации основных тем миссиональной направленности. Во многом неопределённым остается место миссиологии в системе православного богословия и её связь с другими разделами. Структура миссиологии как научной дисциплины также является предметом дискуссий, отсутствуют общепринятые конвенции наименования и объема содержания разделов миссиологии. Чрезвычайно высок уровень неопределенности в понимании основных понятий, составляющих базис миссиологической терминологии. Нередки случаи нерегулярного употребления базовых терминов даже в наиболее авторитетных текстах, относящихся к сфере миссионерского служения. Отдельной проблемой является отсутствие понимания специфики миссиологической методологии даже на уровне постановки вопроса. Ситуация усугубляется традиционно недостаточным вниманием по отношению к проблеме метода в рамках современного православного богословия. Одной из наиболее актуальных проблем является определение границ и специфики исследовательского поля православной миссиологии.

Методологическая процедура определения исследовательского поля напрямую связана с необходимостью проблематизации, однако сама постановка вопроса в данном ключе может быть травматичной для исторически сложившегося понимания исследовательских задач теологии. Процесс проблематизации напрямую связывается с научным сомнением как важнейшим методологическим принципом объективного знания. Однако сомнение в собственных основоположениях, даже в самом ограниченном формате, неизбежно выводит теологическое знание за пределы неотделимой от него аксиоматики, что ведет к потере изначального предметного статуса теологии. Основанная на сомнении процедура проблематизации делигитимирует теологию как особый тип знания, основанный на вере. Это обстоятельство является основной причиной критического отношения к процессу проблематизации в рамках исторически сложившейся парадигмы теологических исследований.

Подобное понимание роли проблематизации в теологическом исследовании является неизбежной реакцией основанного на вере разума на попытки



методологической делигитимизации теологии со стороны позитивных наук. Данную реакцию нельзя признать вполне обоснованной. Научное сомнение и сомнение в вере не тождественны друг другу. Определяющими факторами их сущностного различия являются объект и субъект сомнения. Сохраняя неповрежденность веры, православный теолог может испытывать сомнение в отношении фактических аспектов исторических процессов концептуализации результатов рецепции Откровения.

***Степень теоретической разработанности темы исследования.***

Основная проблема диссертационного исследования поставлена автором, насколько известно, впервые в России, хотя предпосылки для ее постановки имеются как в зарубежной, так и в отечественной миссиологии. На протяжении большей части истории христианского богословия миссиологическая проблематика рассматривалась в рамках как теоретических, так и практических исследований общетеологической направленности. Формирование миссиологии как самостоятельного раздела систематической теологии относится к Новейшему времени и охватывает преимущественно XX век. До этого времени миссиологическая проблематика разрабатывалась преимущественно в форме теологической рефлексии над практическим опытом миссионерского служения.

Формирование базовых миссиологических концептов относится к периоду Контрреформации и связано с переосмыслением библейско-патристической терминологии миссионального круга в контексте латинской триадологии. В дальнейшем миссиональная проблематика актуализировалась в теологической рефлексии над миссионерским призванием католических институтов посвященной жизни (орденов и конгрегаций). Теоретическое оформление католической миссиологии<sup>2</sup> связано с деятельностью Йозефа Шмидлина<sup>3</sup> (Joseph Schmidlin)<sup>4</sup>, главного редактора журнала «Zeitschrift für Missionswissenschaft und

<sup>2</sup> Максимов А. С. Католическая миссиология как теологическая дисциплина: происхождение, развитие, проблемы интерпретации в современной системе высшего образования Римско-Католической Церкви // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2011. Вып. 5 (37). С. 42–56.

<sup>3</sup> Dörmann J. Schmidlin, Joseph // Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL). Band 9, Bautz, Herzberg, 1995. S. 436–443.

<sup>4</sup> Schmidlin J. Catholic Mission Theory. Scotts Valley: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015. 558 p.

Religionswissenschaft» и заведующего первой кафедрой католической миссиологии Международного института миссиологических исследований в Мюнстере. Дальнейшее распространение результатов деятельности Й. Шмидлина связано с деятельностью Томаса Ома (Thomas Ohm)<sup>5</sup> и Роберта Стрейта. Наряду с Мюнстерской школой, большой вклад в развитие католической миссиологии внесла Лувенская школа в лице таких ее представителей, как Рене Ланж и Пьер Шарль (Pierre Charles)<sup>6,7</sup>. Среди других значительных католических миссиологов следует отметить Николая Дюна, Антонена-Антонина-Мари Генри и Хосе Самезу.

Основное различие Мюнстерской и Лувенской школ в контексте проблематики настоящего исследования заключалось в отношении к миссионерскому целеполаганию. Лувенская школа определяла в качестве цели миссии не индивидуальное спасение обращаемых, а создание иерархических церковных структур как средства спасения. В рамках французской доминиканской школы, представленной журналом «Parole et Mission», происходит социологическая проблематизация пространства миссии. Испанские иезуиты разработали миссиональную экклезиологию вхождения в Церковь. Деятельность данных миссиологических школ во многом подготовила почву для принятия декрета II Ватиканского Собора «Ad gentes»<sup>8</sup>, энциклики Иоанна Павла II «Redemptoris Missio»<sup>9</sup> (1990), апостольских обращений пап Павла VI «Evangelii Nuntiandi»<sup>10</sup> (1975) и Франциска «Evangelii gaudium»<sup>11</sup> (2013), посвященных проблемам миссии<sup>12</sup>.

<sup>5</sup> Pulsfort E. Thomas Ohm. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL). Band 6, Bautz, Herzberg, 1993. S. 1164–1165.

<sup>6</sup> Levie J. In memoriam: le père Pierre Charles. // Nouvelle Revue théologique, vol. 76, 1954. P. 254–273.

<sup>7</sup> Charles P. Missiologie, Paris, 1939 ; Он же. Études missiologiques, Bruges, 1956

<sup>8</sup> Документы II Ватиканского собора. М.: Паолине, 1998 . С. 298–340.

<sup>9</sup> Ioannes Paulus PP. II. Redemptoris missio [Электронный ресурс] // The Holy See: [офиц. сайт] URL: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_07121990\\_redemptoris-missio.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html) (дата обращения 10.03.2019).

<sup>10</sup> Павел VI. Evangelii Nuntiandi. М.: Издательство Францисканцев, 2002. 50 с.

<sup>11</sup> Francis. Evangelii gaudium [Электронный ресурс] // The Holy See: [офиц. сайт] URL: [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazioneap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazioneap_20131124_evangelii-gaudium.html) (дата обращения 10.03.2019).

<sup>12</sup> Luzbetak L. J. The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology. Maryknoll: Orbis, 2015. 484 p.

Для настоящего диссертационного исследования наиболее важным является понимание места миссиологии в системе теологического знания. В обобщенном виде данная проблема рассматривается в католической миссиологии следующим образом. Мюнстерская школа в лице Й. Шмидлина и его последователей настаивает на автономии миссиологии в качестве независимой отрасли теологического знания. Основанием для этого является наличие автономной предметной области – миссии. Именно в автономном статусе миссиология может дать значимые результаты для теологии в целом. Данная позиция развивается в трудах Ч. Карминати<sup>13</sup>, который рассматривает в качестве объекта миссиологических исследований не эмпирическую совокупность миссиональных фактов, а формализованную процедуру их согласования. Эта позиция коррелирует с методологическими принципами данного диссертационного исследования.

Противоположной точки зрения придерживались Ф. Жэтэ и А. Семуа<sup>14</sup>, рассматривающие миссиологию как особую теологическую специализацию. А. Семуа особо отмечает гетерогенность миссиологии, теоретическая часть которой принадлежит теологии, а практическая историческим наукам. По его мнению, миссиология не обладает собственным объектом исследования. Её специализированность определяется миссиональной контекстуальностью рассмотрения объектов исследований теологии и истории. Данная точка зрения лишь отчасти совпадает с позицией настоящего исследования. Гетерогенность структуры и метода миссиологии не являются определяющими факторами для подобной квалификации, возникающей вне контекста применения исследовательских процедур миссиональной герменевтики. Следует отметить, что достижения католической миссиологии не оказали существенного влияния на развитие православной миссиологии в России. Ограниченное влияние оказали документы II Ватиканского Собора и статьи А.С. Максимова<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> *Carminati C.* Il problema missionario: Manuale di Missiologia. R., 1941. Vol 1: Principi e aspetti dottrinali. P. 78.

<sup>14</sup> *Seumois A.* Introduction à la Missiologie. Schöneck; Beckenried, 1952. P. 137–161.

<sup>15</sup> *Максимов А. С.* От этноцентризма к инкультурации. Культура и цивилизация в истории католических миссий // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 5 (61). С. 9–26 ; Его же. Концепция миссионерских моделей

Протестантская миссиология во всей совокупности исследований так или иначе посвященных миссии, настолько объемна, что даже самый общий обзор может стать темой самостоятельного исследования. В данной диссертации критерием репрезентативного отбора является степень влияния протестантских исследований на развитие современной православной миссиологии. Среди таких исследований следует особо отметить труды Дэвида Боша<sup>16, 17</sup>, Кристофера Райта<sup>18, 19</sup> и Питера Пеннера<sup>20, 21</sup>.

При общем сопоставлении католической и протестантской миссиологии можно выявить одну интересную особенность. Несмотря на значительные успехи протестантских миссионеров в Новое и Новейшее время и генерацию современной миссиологии преимущественно в протестантской среде, сама миссиологическая проблематика формируется в протестантской теологии сравнительно поздно. Это связано с теологической неочевидностью самой необходимости активной миссии, связанной с доктринами партикулярного искупления и предопределения, поэтому для протестантской миссиологии проблема теологического обоснования миссии являлась основополагающей изначально. Данная проблема в соответствии с протестантским пониманием Откровения была локализована в рамках библейского обоснования миссии. Собственно говоря, протестантская миссиология конституирует свой

---

в современной западной историографии // XXII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. М.: ПСТГУ, 2012. С. 28–29 ; Его же. Католическая миссиология как теологическая дисциплина: происхождение, развитие, проблемы интерпретации в современной системе высшего образования Римско–Католической Церкви // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2011. Вып. 5 (37). С. 42–56.

<sup>16</sup> Бош Д. Преобразования миссионерства: Сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности. СПб.: Христиан. общ-во «Библия для всех», 1997. 636 с.

<sup>17</sup> Bosch D. J. *Believing in the Future: Toward a Missiology of Western Culture*. Christian Mission and Modern Culture. Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1995. 69 p. ; Idem. *Hermeneutical Principles in the Biblical Foundation for Mission*. // *Evangelical Review of Theology* 17, 1993. P. 437–451 ; Idem. *Reflection on Biblical Models of Mission*. // *Toward the Twenty-first Century in Christian Mission*, hrsg. von J. M. Phillips, R. T. Coote. Grand Rapids: Eerdmans, 1993. P. 175–192 ; Idem. *Witness to the World: The Christian Mission in Theological Perspective*. London: Marshall, Morgan & Scott, 1980. 277 p.

<sup>18</sup> Райт К. Миссия Бога. Черкассы: Коллоквиум, 2015. 592 с.

<sup>19</sup> Wright C. J. H. *The Mission of God's People: A Biblical Theology of the Church's Mission*. Grand Rapids: Zondervan, 2010. 304 p. ; Idem. *Truth with a Mission: Reading All Scripture Missiologically* // *The Southern Baptist Journal of Theology*. 2011. №15, Н. 2. P. 4–15.

<sup>20</sup> Пеннер П. Миссиология и герменевтика. Прочтение библейских текстов в контексте миссии. Черкассы: Коллоквиум, 2014. 312 с.

<sup>21</sup> Новые горизонты миссии: сб. стат. / Под ред. П. Пеннер, В. Убейволк, И. Русин, Р. Загидулин. Черкассы: Коллоквиум, 2015. 440 с.

теоретический статус именно посредством процедур обоснования миссии на основе библейских текстов.

Традиционно считается, что первым протестантским миссионером, осуществившим библейское обоснование миссии на основе «Великого поручения» (Мф. 18:20) стал Уильям Кэри (William Carey) (1761–1834)<sup>22</sup>. Именно изначальная связь миссиональной рефлексии с вопросом библейского обоснования миссии лежит в основе масштабных успехов протестантского миссионерства в последующем<sup>23</sup>. Формирование самой протестантской миссиологии как отдельной области теологического знания связано с именем Густава Варнека (Gustav Warneck) (1834–1910). В его работах библейское обоснование миссии сочетается с доктринальным<sup>24</sup>. Это подготовило почву для формирования в рамках протестантской миссиологии как теологии миссии, так и миссиональной герменевтики. В настоящем диссертационном исследовании степень использования результатов развития католической и протестантской миссиологии определяется его целью – концептуализацией способов экспликации теоретико-методологических оснований статуса православной миссиологии в системе теологического знания. Поскольку процесс формирования православной миссиологии изначально развивался независимо от результатов инославных миссиологических исследований, методологически корректным представляется применение критериев релевантности. В рамках настоящего исследования релевантными считаются результаты, оказавшие прямое или косвенное влияние на развитие современной православной миссиологии. Прямой экспорт всех результатов может оказать негативное воздействие на развитие этого процесса. В XX веке католическое и протестантское миссионерство пережило ряд кризисов самосознания, что привело к формированию круга проблем не

---

<sup>22</sup> *Myers T.* Tracing a Theology of the Kingdom of God in William Carey's Enquiry: A Case Study in Complex Mission Motivation as Component of 'Missionary Spirituality' // *Missiology: An International Review*. Los Angeles. 2012. № 40. P. 37–47.

<sup>23</sup> *Oussoren A. H.* William Carey, Especially His Missionary Principles. Leiden: A. W. Sijthoff, 1945. 318 p.

<sup>24</sup> *Warnek G.* Modern Missions And Culture: Their Mutual Relations. Whitefish: Kessinger Publishing, 2008. 480 p. ; *Idem.* Outline Of A History Of Protestant Missions From The Reformation To The Present Time. Whitefish: Kessinger Publishing, 2010. 412 p.

актуальных для православной миссиологии на современном этапе ее развития. Привнесение данного круга проблем извне может нарушить естественные процессы развития православной миссиологии и даже повлиять на ее конфессиональную идентичность.

Вместе с тем нельзя не остановиться на ряде представителей протестантской миссиологии, оказавших реальное влияние на российские исследования. Фундаментальный труд Дэвида Боша «Преобразования миссионерства»<sup>25</sup> дает целостное видение истории и современного состояния миссии в свете ее библейских оснований. Дэвид Бош, следуя концепции Т. Куна, выделяет несколько парадигм миссионерства. Идеи Дэвида Боша не только оказались релевантными цели данной диссертации, но и обладают значительным потенциалом для дальнейших исследований в области православной миссиологии.

Англиканский пастор Кристофер Райт в своей монографии «Миссия Бога»<sup>26</sup> дает целостное раскрытие библейских оснований миссии в свете миссиональной герменевтики. Именно эта работа в значительной степени повлияла на формирование метода настоящего диссертационного исследования, который был применен не только к библейским текстам, но ко всему Откровению, включающему как Священное Писание, так и Священное Предание. Концепция «миссии Бога» была применена не только к Библии как миссиональному событию, но также к единству событий Творения, Откровения и Боговоплощения.

Особенностью работ Питера Пеннера и, прежде всего, монографии «Миссиология и герменевтика», является прочтение библейских текстов в контексте миссии<sup>27</sup>. Связь их автора с Россией позволяет с большим оптимизмом оценивать перспективы рецепции их результатов. Питер Пеннер расширяет как возможности, так и область применения методов миссиональной герменевтики.

---

<sup>25</sup> Бош Д. Преобразования миссионерства: Сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности. СПб.: Христиан. общ-во «Библия для всех», 1997. 636 с.

<sup>26</sup> Райт К. Миссия Бога. Черкассы: Коллоквиум, 2015. 592 с.

<sup>27</sup> Пеннер П. Миссиология и герменевтика. Прочтение библейских текстов в контексте миссии. Черкассы: Коллоквиум, 2014. 312 с.

Современная католическая и протестантская миссиология представлена целым рядом направлений и авторов. В области теоретической миссиологии наибольший вклад внесли: Barnes P.<sup>28</sup>, Berneburg E.<sup>29</sup>, Bevans S.B.<sup>30</sup>, Bliss E.M.<sup>31</sup>, Bolt J.N.<sup>32</sup>, Borthwick P.<sup>33</sup>, Bosch D.J.<sup>34 35 36</sup>, Brecht V.<sup>37</sup>, Bria I.<sup>38</sup>, Chester T.<sup>39</sup>, DuBois F.M.<sup>40</sup>, Engen C.E.V.<sup>41</sup>, Flemming D.<sup>42</sup>, Gensichen H.-W.<sup>43</sup>, Goheen M.W., Guder D.L.<sup>44</sup>, Hedlund R.<sup>45</sup>, Peters G.W.<sup>46</sup>, Rzepkowski H.,<sup>47</sup> Schnabel E.J.<sup>48</sup>, Schroeder R.<sup>49</sup>, Shenk W.R.<sup>50</sup>, Skreslet S.H.<sup>51</sup>, Tennent T.C.<sup>52,53</sup>, Wright C.J.H.<sup>54</sup>, Wrogemann H.<sup>55</sup>

<sup>28</sup> Barnes P. *Ancientum: Missionary Methods and the Theology of Mission*. Eugene: Wipf & Stock, 2015. 246 p.

<sup>29</sup> Berneburg E. *Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie*. Wuppertal: Brockhaus, 1997. 416 s.

<sup>30</sup> Bevans S. B., Schroeder R. *Constants in Context: Theology of Mission for Today*. Maryknoll: Orbis, 2004. 504 p.

<sup>31</sup> Bliss E. M. *The Missionary Enterprise. A Concise History of Its Object, Methods and Extension*. Charleston: Forgotten Books, 2017. 412 p.

<sup>32</sup> Bolt J. N. *The Great Enterprise from a Reformed Perspective: Bringing Modern Missions Back to the Bible*. Eugene: Wipf & Stock, 2012. 156 p.

<sup>33</sup> Borthwick P. *Great Commission, Great Compassion: Following Jesus and Loving the World*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2015. 208 p.

<sup>34</sup> Bosch D. J. *Believing in the Future: Toward a Missiology of Western Culture*. Christian Mission and Modern Culture. Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1995. 69 p.

<sup>35</sup> Bosch D. J. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll: Orbis, 2011. 660 p.

<sup>36</sup> Bosch D. J. *Witness to the World: The Christian Mission in Theological Perspective*. London: Marshall, Morgan & Scott, 1980. 277 p.

<sup>37</sup> Brecht V. *Die missiologische Relevanz der Gemeindeberatung*. Berlin: Lit Verlag, 2006. 224 s.

<sup>38</sup> Bria I. *The Liturgy After the Liturgy: Mission and Witness from an Orthodox Perspective*. Geneva: WCC Publications, 1996. 88 p.

<sup>39</sup> Chester T. *A Meal with Jesus: Discovering Grace, Community, and Mission around the Table*. Wheaton: Crossway, 2011. 144 p.

<sup>40</sup> DuBose F. M. *God Who Sends: A Fresh Quest for Biblical Mission*. Nashville: Broadman Press, 1983. 173 p.

<sup>41</sup> Engen C. E. V. *Mission on the Way: Issues in Mission Theology*. Grand Rapids, Mich.: Baker Books, 1996. 306 p.

<sup>42</sup> Flemming D. *Recovering the Full Mission of God: A Biblical Perspective on Being, Doing and Telling*. Downers Grove: IVP Academic, 2013. 288 p.

<sup>43</sup> Gensichen H.-W., Rzepkowski H. *Missionstheologie*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1985. 207 s.

<sup>44</sup> Guder D. L. *Called to Witness: Doing Missional Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2015. 219 p.

<sup>45</sup> Hedlund R. *The Mission of the Church in the World: A Biblical Theology*. Grand Rapids: Baker, 1991. 300 p.

<sup>46</sup> Peters G. W. *A Biblical Theology of Missions*. Chicago: Moody Publishers, 1984. 368 p.

<sup>47</sup> *Lexikon der Mission: Geschichte, Theologie, Ethnologie*. / Editor Rzepkowski H. D. Verlag Styria, 1992. 470 s.

<sup>48</sup> Schnabel E. J. *Paul the Missionary: Realities, Strategies and Methods*. Downers Grove: IVP Academic, 2008. 512 p.

<sup>49</sup> Bevans S. B., Schroeder R. *Constants in Context: Theology of Mission for Today*. Maryknoll: Orbis, 2004. 504 p.

<sup>50</sup> Shenk W. R. *Changing Frontiers of Mission*. Maryknoll: Orbis, 1999. 250 p. ; Idem. *The Transfiguration of Mission: Biblical, Theological, and Historical*. Scottdale: Herald Press, 1993. 264 p.

<sup>51</sup> Skreslet S. H. *Comprehending Mission: The Questions, Methods, Themes, Problems, and Prospects of Missiology*. Maryknoll: Orbis, 2012. 256 p.

<sup>52</sup> Tennent T. C. *Invitation to World Missions: A Trinitarian Missiology for the Twenty-First Century*. Grand Rapids: Kregel Academic, 2010. 560 p.

<sup>53</sup> Tennent T. C., Ott C., Strauss S. J. *Encountering Theology of Mission: Biblical Foundations, Historical Developments, and Contemporary Issues*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010. 414 p.

<sup>54</sup> Wright C. J. H. *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Downers Grove: IVP Academic, 2018. 582 p. ; Idem. *The Mission of God's People: A Biblical Theology of the Church's Mission*. Grand Rapids: Zondervan, 2010. 304 p.

<sup>55</sup> Wrogemann H. *Intercultural Theology: A Theology of Interreligious Relations*. Downers Grove: IVP Academic, 2019. 528 p. ; Idem. *Intercultural Theology: Intercultural Hermeneutics*. Downers Grove: IVP Academic, 2016. 435 p. ; Idem. *Intercultural Theology: Theologies of Mission*. Downers Grove: IVP Academic, 2018. 475 p.

В области библейских оснований миссии и герменевтики: Barton S.C.<sup>56</sup>, Bauckham R.<sup>57</sup>, Becker J.<sup>58</sup>, Blauw J.<sup>59</sup>, Brownson J.V.<sup>60</sup>, Du Preez J.<sup>61</sup>, Dunn J. D.G.<sup>62</sup>, Gilliland D. S., Glasser A.F.<sup>63</sup>, Glover R. H.<sup>64</sup>, Gnanakan K.<sup>65</sup>, Gorman M. J.<sup>66</sup>, Guder D.<sup>67</sup>, Koestenberger A. J.<sup>68</sup>, Larkin W. J.<sup>69</sup>, O'Brien P. T.<sup>70</sup>, Redford S. B.<sup>71</sup>, Reymond R. L.<sup>72</sup>, Rowley H. H.<sup>73</sup>, Scheurer E.<sup>74</sup>, Senior D., Stuhlmuller C.<sup>75</sup>, Van Engen C. E.<sup>76</sup>, Willoughby R.<sup>77</sup> В сфере практической миссиологии и миссионерского образования: Beeby H.D.<sup>78</sup>, Bonar A.<sup>79</sup>, Bourdeaux M. A.<sup>80</sup>, Burns E.D.<sup>81</sup>, Curtis S.<sup>82</sup>, Davies R.<sup>83</sup>, Flett J. G.<sup>84</sup>, Gibaut J.<sup>85</sup>, Goldsmith M.<sup>86</sup>, Guthrie S.<sup>87</sup>, Haanes V. L.<sup>88</sup>,

<sup>56</sup> Barton S. C. *Bible and Mission: Christian Witness in a Postmodern World*. London: Paternoster, 2007. 126 p.

<sup>57</sup> Bauckham R. *Bible and Mission: Christian Witness in a Postmodern World*. Milton Keynes : Paternoster, 2003. 126 p.

<sup>58</sup> Becker J. *Paulus der Apostel der Völker*. Tübingen: Mohr Siebeck UTB, 1998. 534 s.

<sup>59</sup> Blauw J. *The Missionary Nature of the Church: A Survey of the Biblical Theology of Mission*. New York: McGraw Hill, 1962. 182 p.

<sup>60</sup> Brownson J. V. *Speaking the Truth in Love: New Testament Resources for a Missional Hermeneutic*. Harrisburg, Penn.: Trinity Press International, 1998. 96 p.

<sup>61</sup> Du Preez J. *The Missionary Significance of Psalm 117 in the Book of Psalms and in the New Testament*. // *Missionalia*. SAMS, 1999. №27. P. 369–376.

<sup>62</sup> Dunn J. D. G. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. 844 p.

<sup>63</sup> Glasser A. F., Van Engen C. E., Redford S. B., Gilliland D. S. *Announcing the Kingdom: The Story of God's Mission in the Bible*. Grand Rapids: Baker Academic, 2003. 400 p.

<sup>64</sup> Glover R. H. *The Bible Basis of Missions*. Los Angeles: Bible House of Los Angeles, 1946. 208 p.

<sup>65</sup> Gnanakan K. *All Nations in God's Purpose: What the Bible Teaches About Missions*. Nashville: Broadman, 1979. 167 p.

<sup>66</sup> Gorman M. J. *Becoming the Gospel: Paul, Participation, and Mission*. Grand Rapids : Eerdmans, 2015. 301 p.

<sup>67</sup> Guder D. L. *Called to Witness: Doing Missional Theology*. Grand Rapids : Eerdmans, 2015. 219 p.

<sup>68</sup> Koestenberger A. J., O'Brien P. T. *Salvation to the Ends of the Earth: A Biblical Theology of Mission*. Leicester : Apollos, 2001. 351 p.

<sup>69</sup> Larkin W. J. *Mission in Luke*. // *Mission in the New Testament: An Evangelical Approach*. Maryknoll: Orbis Books, 1999. P. 170–188.

<sup>70</sup> O'Brien P. T. *Gospel and Mission in the Writings of Paul: An Exegetical and Theological Analysis*. Milton Keynes : Paternoster, 1995. 176 p.

<sup>71</sup> Glasser A. F., Van Engen C. E., Redford S. B., Gilliland D. S. *Announcing the Kingdom: The Story of God's Mission in the Bible*. Grand Rapids: Baker Academic, 2003. 400 p.

<sup>72</sup> Reymond R. L. *Paul, Missionary Theologian: A Survey of his Missionary Labours and Theology*. Fearn : Christian Focus Publications, 2006. 640 p.

<sup>73</sup> Rowley H. H. *The Missionary Message of the Old Testament*. London: Carey Kingsgate Press, 1955. 87 p.

<sup>74</sup> Scheurer E. *Altes Testament und Mission: Zur Begründung des Missionsauftrages*. Basel: Brunnen, 1996. 488 s.

<sup>75</sup> Senior D., Stuhlmuller C. *The Biblical Foundations for Mission*. New York: Orbis Books, 1983. 372 p.

<sup>76</sup> Van Engen C. E. *Mission on the Way: Issues in Mission Theology*. Grand Rapids: Baker Academic, 1996. 304 p.

<sup>77</sup> Willoughby R. *The Concept of Jubilee and Luke 4:18–30*. // *Mission and Meaning: Essays Presented to Peter Cotterell*, edited by Anthony Billington, Tony Lane and Max Turner. Milton Keynes : Paternoster, 1995. P. 41–55.

<sup>78</sup> Beeby H. D. *Canon and Mission. Christian Mission and Modern Culture*. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999. 128 p.

<sup>79</sup> Bonar A., McCheyne, R. M. *Mission of Discovery: The Beginning of Modern Jewish Evangelism*. Fearn: Christian Focus Publications, 1970. 448 p.

<sup>80</sup> Bourdeaux M. A. *A Future and a Hope: Mission, Theological Education, and the Transformation of Post-Soviet Society*. Eugene: Wipf & Stock, 2014. 206 p.

<sup>81</sup> Burns E. D. *A Supreme Desire to Please Him: The Spirituality of Adoniram Judson*. Eugene: Pickwick Publications, 2016. 254 p.

<sup>82</sup> Curtis S. *Reach and Teach: Educational Short-Term Missions as a Ministry of the Local Church*. Eugene: Wipf & Stock, 2016. 138 p.

<sup>83</sup> Davies R. *A Heart for Mission: Five Pioneer Thinkers*. Fearn : Christian Focus Publications, 1970. 144 p.



Scheuermann R. C., Smither E. L.<sup>89</sup> В области истории миссии: Engelsviken T.<sup>90</sup>, Gallagher R. L.<sup>91</sup>, Larsen K. E., Stanley B.<sup>92</sup>, Terry J.<sup>93</sup> М., Thelle N. R. и др.

Следует констатировать, что развитие православной миссиологии, особенно в России, в целом протекало в направлениях слабо пересекающихся с проблематикой настоящего исследования.

Миссиональная проблематика в русском богословии синодального периода была связана прежде всего с теологической рефлексией, вызванной необходимостью осмысления опыта практического миссионерства. Наиболее фундаментальными исследованиями в данной области следует признать труды Московского святителя Иннокентия (Вениаминова)<sup>94</sup>, просветителей Алтая прп. Макария (Глухарева)<sup>95</sup> и святителя Макария (Невского)<sup>96</sup>, святого равноапостольного Николая Японского<sup>97</sup>, работы Н.И. Ильминского<sup>98, 99</sup>. К ним примыкает значительное количество работ разного теоретического уровня, посвященных различным аспектам миссионерского, в том числе противораскольного и антисектантского, служения. Крупнейшим центром миссиональных исследований становится в этот период Казанская Духовная

<sup>84</sup> Flett J. G. Apostolicity: The Ecumenical Question in World Christian Perspective. Downers Grove: Missiological Engagement Series, 2016. 392 p.

<sup>85</sup> Gibaut J. Called to Unity for the Sake of Mission. Eugene: Wipf & Stock, 2015. 362 p.

<sup>86</sup> Goldsmith M. Matthew and Mission: The Gospel through Jewish Eyes. Milton Keynes : Paternoster, 2001. 230 p.

<sup>87</sup> Guthrie S. Missions in the Third Millenium: 21 Key Trends for the 21st Century. Eugene: Wipf & Stock, 2014. 274 p.

<sup>88</sup> Haanes V. L. Theological Education and Mission. // Mission to the World: Communicating the Gospel in the 21st Century Essays in Honour of Knud Jorgensen. Oxford: Regnum Books, 2008. P. 391–404.

<sup>89</sup> Scheuermann R. C., Smither E. L. Controversies in Mission: Theology, People, and Practice of Mission in the 21st Century. Pasadena: William Carey Library, 2016. 338 p.

<sup>90</sup> Engelsviken T., Thelle N. R., Larsen K. E. A Passion for China: Norwegian Mission to China Until 1949. Eugene: Wipf & Stock, 2015. 212 p.

<sup>91</sup> Gallagher R. L., Terry J. M. Encountering the History of Missions: From the Early Church to Today. Grand Rapids: Baker Academic, 2017. 416 p.

<sup>92</sup> Stanley B. The Global Diffusion of Evangelicalism: The Age of Billy Graham and John Stott. Downers Grove: IVP Academic, 2018. 283 p.

<sup>93</sup> Missiology: An Introduction to the Foundations, History, and Strategies of World Missions. Editor Terry J.M. Nashville: V&N Academic, 2015. 768 p.

<sup>94</sup> Иннокентий (Попов–Вениаминов), свт. Собрание сочинений и писем: в 7 т. М.: Издательство Московской Патриархии, 2015. Т. 1-7.

<sup>95</sup> Макарий (Глухарев), архим. Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры между магометанами, евреями и язычниками в Российской державе. М.: Тип. А. И. Снегиревой, 1894. 131 с.

<sup>96</sup> Макарий (Невский), митр. Единое на потребу. Проповеди, слова, речи, беседы и поучения: в 4 т. М.: Булат, 2015. Т. 1-4.

<sup>97</sup> Николай (Касаткин), свт. Дневники: в 5 т. СПб.: Гиперион, 2004. Т. 1-5.

<sup>98</sup> Ильминский Н. И. Система народного и в частности инородческого образования в Казанском крае. Спб.: Синод. тип., 1886. 55 с.

<sup>99</sup> Колчерин А., прот. Христианизация народов Поволжья. Н. И. Ильминский и православная миссия. М.: РИСИ, 2014. 97 с.

академия<sup>100</sup>, где создаются кафедры, специализирующиеся на изучении языка, культуры и религии просвещаемых народов. Результаты этих исследований оказали огромное влияние на российское религиоведение и заложили основы православной миссиологии, хотя и не привели к ее научной институализации в качестве самостоятельного раздела православного систематического богословия. Трагические события XX века прервали процесс формирования православной миссиологии в России, отложив ее возрождение на современный период истории.

Характеризуя современное развитие миссиологии, следует выделить основные, часто автономные друг от друга, направления ее развития. Начиная с 90-ых годов наибольшее теоретическое развитие получило православное сектоведение. Об этом свидетельствует не только объем публикаций, но и высокий уровень внутренней полемики, которым характеризуется отечественное сектоведение. Среди его представителей можно выделить три основные научные школы. Первая из них связана с именем А. Л. Дворкина<sup>101</sup> и охватывает основной раздел сектоведческих исследований в России. Одной из особенностей этой научной школы является ее связь с результатами исследований нетрадиционной религиозности, полученными в рамках деятельности американского и западноевропейского антикультистского движения. Сектоведческая школа А. Л. Дворкина является показательным примером успешной интеграции зарубежного опыта и адаптации его результатов к российским реалиям. Работы Р. М. Коня<sup>102</sup> демонстрируют большую ориентированность на отечественный дореволюционный опыт и более тесно интегрируют сектоведческую проблематику с целями и задачами миссии. Научная школа В. А. Мартиновича<sup>103</sup> характеризуется максимальным соответствием теоретико-методологическим стандартам современных западноевропейских исследований в области нетрадиционной религиозности. Сами по себе результаты научных исследований в области

<sup>100</sup> *Ефимов А. Б.* Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. М.: ПСТГУ, 2007. С. 198–212.

<sup>101</sup> *Дворкин А. Л.* Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Нижний Новгород, 2002. 813 с.

<sup>102</sup> *Конь Р. М.* Введение в сектоведение. Нижний Новгород: Нижегородская Духовная семинария, 2008. 496 с.

<sup>103</sup> *Мартинович В. А.* Сектанство: возникновение и миграция. М.: Издательский дом «Познание», 2018. 552 с.

сектоведения слабо связаны с проблематикой данной диссертации, однако анализ процессов развития сектоведения в России позволяет спроецировать его результаты в область миссиологии. Её развитие может органично сочетать как современные зарубежные, так и традиционные отечественные источники.

Возрождение отечественной миссиологии изначально происходило в форме возвращения к дореволюционному опыту миссионерства и его частичной реконструкции. Поэтому в своих первоначальных формах миссиология возрождалась в качестве истории миссий. Приоритетным направлением оставалась история миссионерского служения Русской Православной Церкви. Наиболее ярким представителем данного направления является А. Б. Ефимов<sup>104</sup> и его научная школа. Организационной базой данных исследований был миссионерский факультет Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Выдающийся вклад в исследование истории православной миссии в Америке внес митрополит Калужский и Боровский Климент<sup>105</sup>. Среди других исследователей истории миссии следует отметить А. Г. Кравецкого,<sup>106</sup> чья книга «Церковная миссия в эпоху перемен (между проповедью и диалогом)» открывает новые перспективы в развитии исторической миссиологии.

Определенный вклад в развитие миссиологии внесли исследователи: протоиерей Владимир Федоров<sup>107</sup> и священник Сергей Широков. Протоиерей Владимир Федоров на протяжении долгих лет возглавляет Православный институт миссиологии, экуменизма и новых религиозных движений (ПИМЭН), является автором работы «Православная миссиология на пороге третьего тысячелетия». Священник Сергей Широков на протяжении многих лет руководил Центром миссионерских исследований Института религиозных и социальных исследований РАЕН. Следует особо отметить его статью «Основы современной

<sup>104</sup> Ефимов А. Б. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. М.: ПСТГУ, 2007. 688 с.

<sup>105</sup> Климент (Капалин), митр. Православие на Аляске: ретроспектива развития в 1741-1917 гг. Тверь, 2014. 432 с.

<sup>106</sup> Кравецкий А. Г. Церковная миссия в эпоху перемен (между проповедью и диалогом). М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2012. 712 с.

<sup>107</sup> Федоров В., прот. Христианское единство и задачи православной миссии // Христианское чтение. 1997. № 14. С. 46–60 ; Его же. Миссия, миссиология и православное богословское образование в России // Христианское чтение. 1999. № 18. С. 180–216.

миссиологической науки и развитие миссионерских исследований»<sup>108</sup>, в которой прослеживается собственно миссиологическая проблематика, представленная на теоретическом уровне.

Миссиологическая проблематика, особенно в её связи с катехизацией, занимает значительное место в исследованиях, проводимых на базе Свято-Филаретовского института. В силу определенных причин влияние их результатов на состояние отечественной миссиологии является ограниченным.

Понимание необходимости возрождения миссиологии отражают различные учебные курсы и пособия, не всегда имеющие строго миссиологическое содержание. В качестве примера можно привести работы протоиерея Георгия Йоффа<sup>109</sup>, В. М. Чернышева<sup>110</sup>, Б. Г. Якименко<sup>111</sup>. Стремление позиционировать различный миссиональный контент в качестве миссиологического свидетельствует об определенном этапе становления миссиологии в качестве теоретической дисциплины.

Многообразие и масштаб контента, представляющего различные формы миссионального дискурса, значительно превышает тексты собственно миссиологической направленности. Церковно-авторизованное развитие миссиологии происходило в духовных учебных заведениях Русской Православной Церкви, особенно в Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью), составляющей вместе с Синодальным миссионерским отделом единый миссиологический ресурс, консолидированный под руководством митрополита Белгородского и Старооскольского Иоанна (Попова). Результатом их деятельности стали два издания под названием «Миссиология»<sup>112, 113</sup> в авторский коллектив которых

<sup>108</sup> Широков С., свящ. Основы современной миссиологической науки и развитие миссионерских исследований // Исторический вестник. 2000. Вып. 5/6 (9/10). Ч. 1. С. 237–247.

<sup>109</sup> Йоффе Г., прот. Практическая миссиология. [Электронный ресурс] // Азбука веры: [сайт] URL: <https://azbyka.ru/katehizacija/prakticheskaya-missiologya.shtml> (дата обращения: 10.03.2019).

<sup>110</sup> Чернышев В. М. Миссиология. СПб.: Изд-во им. свт. Льва, Папы Римского, 2010. 612 с.

<sup>111</sup> Якименко Б. Г. Практическая миссиология. М.: Школа великих книг, 2016. 284 с.

<sup>112</sup> Миссиология: учеб. пособие. Белгород: Изд-во Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью), 2009. 464 с.

<sup>113</sup> Миссиология: учеб. пособие. 2-е изд., испр. и доп. М.: Синодальный миссионерский отдел Русской Православной Церкви, 2010. 400 с.

входили: игумен Пантелеимон (Бердников), игумен Петр (Еремеев), игумен Софроний (Китаев), игумен Агафангел (Белых), протоиерей Дионисий Поздняев, протоиерей Дмитрий (Карпенко), иеромонах Никанор (Лепешев), иеромонах Никодим (Шматько), священник Сергей Царев, священник Даниил Сысоев, священник Георгий Рой, священник Андрей Хвыля-Олинтер, священник Александр Гинкель, протодиакон Андрей Кураев, диакон Владислав Серков, Луценко К.В., Максимов Ю.В.<sup>114</sup>, Пашин А.В., Пивоваров А.Б., Полетаева Т.А., Чапнин С.В., Ярасов А.В. В данном диссертационном исследовании результат работы авторского коллектива рассматривается в качестве церковно авторизованного свода знаний по миссиологии.

Развитие православной миссиологии определялось прежде всего необходимостью богословского осмысления практического опыта миссионерского служения. Крупнейший православный миссиолог XX века Блаженнейший Архиепископ Тиранский и всея Албании Анастасий (Яннулатос) был прежде всего миссионером-практиком, естественно перешедшим от рефлексии над собственным опытом к теоретическим исследованиям в области миссиологии<sup>115</sup>. Именно в его лице прослеживается наибольшее влияние греческой православной миссиологии на отечественную. Кроме того следует отметить труды митрополита Диоклейского Каллиста (Уэра), епископа Серафима (Сигриста)<sup>116</sup>, Афанасиоса Папафанасиу и Иакова Стамулиса.<sup>117</sup> Крупнейшим миссиологом русского зарубежья следует считать протопресвитера Александра Шмемана<sup>118</sup>, оказавшего значительное влияние на понимание миссии в России.

---

<sup>114</sup> Максимов Г., диак. Святоотеческое понимание миссии. М.: Православное миссионерское общество имени преподобного Серапиона Кожеозерского, 2014. 200 с.

<sup>115</sup> Анастасий (Яннулатос), архиеп. Даже до края земли. Исследования по истории миссии. М.: ИД «Познание», 2018. 224 с.

<sup>116</sup> *Seraphim (Sigris), bishop. A Life Together: Wisdom of Community from the Christian East.* Or.: Paraclete Press, 2011. 200 p.

<sup>117</sup> *Стамулис И.* Православное богословие миссии сегодня. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003. 448 с.

<sup>118</sup> *Шмеман А., протопресв.* Церковь, мир, миссия. Мысли о православии на Западе. М.: Свято-Тихоновский богословский институт, 1996. 272 с.

Собственный опыт практической миссии лежит в основе многочисленных трудов протоиерея Андрея Кураева<sup>119</sup>, среди которых следует особенно выделить книгу «Перестройка в Церковь». Не вызывает сомнения как огромный вклад протоиерея Андрея Кураева в дело православной миссии, так и его высокий теоретический потенциал в области миссиологии. Поскольку деятельность протоиерея Андрея Кураева сама по себе могла бы стать предметом крупного исследования, отметим лишь ее связь с развитием православной миссиологии на современном этапе. Отдавая должное высокому уровню трудов протоиерея Андрея Кураева, отметим, что их содержание относится к области миссионального, а не миссиологического дискурса. В трудах протоиерея Андрея Кураева присутствует большой нереализованный потенциал перехода к построению миссиологии как теоретической дисциплины. Для настоящего исследования важен опыт практической проблематизации исследовательских полей как актора, так и адресата. Возможно, широта и глубина этой проблематизации, а также ее критическая направленность сами по себе затрудняют строгое теоретическое оформление результатов.

Важными нормативными источниками настоящего исследования являются документы, регулирующие миссионерскую деятельность в Русской Православной Церкви на общецерковном, епархиальном, благочинническом и приходском уровнях<sup>120</sup>, а также материалы Всецерковных съездов епархиальных миссионеров и результаты работы Синодального миссионерского отдела. Последние можно рассматривать также в качестве эмпирической базы исследований.

В последнее десятилетие основополагающим нормативным источником для развития православной миссиологии являются учение и служение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла<sup>121</sup>. Его первосвятительское

---

<sup>119</sup> Кураев А., *диак.* Дары и анафемы. Что христианство принесло в мир? М.: Паломник, Троицкое слово, 2003. 350 с. ; Его же. Миссионерский кризис православия – М.: Никея, 2010. 304 с. ; Его же. Перестройка в Церковь. Эскиз семинарского учебника миссиологии. М.: Центр библейско-патрол. исслед.: Аlara, 2009. 512 с.

<sup>120</sup> Миссионерская деятельность // Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. Т.2. Ч.1. С. 361–464.

<sup>121</sup> Кирилл, *Патриарх Московский и всея Руси.* Собрание трудов. М.: Издательство Московской Патриархии, 2012–2019.

учительство, собственно говоря, определяло и направляло развитие современной православной миссиологии, формируя нормативные ориентиры будущих исследований.

**Цели и задачи исследования.** *Целью* настоящего диссертационного исследования является концептуализация способов экспликации теоретико-методологических оснований статуса православной миссиологии в системе теологического знания.

Реализация цели диссертационного исследования предполагает решение следующих **задач**:

1. Определить миссиональный статус и контекст Откровения.
2. Выявить библейские основания миссии
3. Эксплицировать миссиологическое содержание православного догматического богословия.
4. Определить структуру православной миссиологии.
5. Проанализировать систему миссиологической терминологии.
6. Определить основные методологические принципы православной миссиологии.
7. Осуществить миссиологическую проблематизацию исследовательского поля актора миссии.
8. Осуществить миссиологическую проблематизацию исследовательского поля адресата миссии.

**Научная новизна диссертационного исследования.** В настоящем диссертационном исследовании впервые в православной теологической традиции осуществлено конституирование православной миссиологии как научной дисциплины в системе теологического знания. Впервые проведена комплексная концептуализация способов экспликации теоретико-методологических оснований статуса православной миссиологии в системе теологического знания. В процессе реализации задач настоящего диссертационного исследования православное богословие миссии было впервые представлено в миссиональном контексте Откровения. Сакральные тексты, репрезентирующие миссиональную

проблематику были рассмотрены в систематизированном виде, в их отношении были осуществлены герменевтические процедуры, результатом которых стало выявление библейских оснований православной миссии. Впервые в рамках отечественной традиции осуществлена экспликация миссиологического содержания православного догматического богословия, определены доктринальные основания миссии. Также впервые на основе системно-категориального анализа была теоретически обоснована структура православной миссиологии как научной дисциплины, проанализирована система миссиологической терминологии, показаны исторические тенденции и перспективы ее развития. В настоящем диссертационном исследовании впервые предложена модель миссиологической методологии, показана ее логико-теологическая гетерогенность. Настоящее диссертационное исследование является первым в православной теологической традиции опытом проблематизации исследовательского поля миссиологии. В соответствие с впервые введенными концептами актора и адресата миссии осуществлена первичная проблематизация исследовательского поля миссиологии. Данная диссертация является первым комплексным миссиологическим исследованием миссиональной проблематики в рамках православной систематической теологии.

***Теоретическая и практическая значимость исследования.*** В теоретическом отношении результаты настоящего диссертационного исследования представляют целостную теоретико-методологическую модель православной миссиологии как автономной научной дисциплины в системе теологического знания. Теоретические концепты и методологические принципы, отраженные в диссертации могут стать основой формирования новых научно-исследовательских программ в области миссиологии. Предложенная в настоящем диссертационном исследовании структура православной миссиологии является фундаментом для теоретико-методологической разработки отдельных разделов миссиологии и генерации прикладных исследований в данной области. Результаты первичной проблематизации исследовательских полей актора и



адресата миссии открывает широкие возможности их конкретизации в других миссиологических исследованиях.

В практическом отношении результаты настоящего диссертационного исследования могут быть использованы в различных сферах миссионерской деятельности, в том числе при проектировании миссионерских стратегий и программ, организации миссионерского служения на общецерковном и епархиальном уровнях, в благочиниях и приходах Русской Православной Церкви.

Результаты настоящего диссертационного исследования могут быть использованы в преподавании как уже существующих учебных курсов: «Миссиология», «История миссии», «Богословие миссии», «Принципы и методы миссионерского служения», так и при разработке новых специальных миссиологических образовательных дисциплин. Настоящее диссертационное исследование может быть положено в основу проектирования магистерских программ миссиологической направленности по направлению «Теология» и совершенствования Церковного образовательного стандарта по подготовке миссионеров.

***Методология и методы диссертационного исследования.*** Теоретические основания диссертационного исследования определяются в контексте неполного консенсуса в отношении научного статуса теологического знания. Отрицание возможности признания теологии формой научного знания основывается на апелляции к методологическим парадигмам, исходящим из необходимости строгого доказательства факта материального существования логических терминов как фундамента истинности научного дискурса. Эта методологическая установка является важнейшим фактором развития науки, начиная с эпохи Возрождения, однако ее классическое обоснование происходит в XIX в. в рамках философии позитивизма. Материальная недоказуемость факта бытия Божьего, по мнению приверженцев сциентистского подхода к построению методологических моделей, лишает теологию научного статуса. Поскольку теологическое знание имплицитно содержится в Откровении, его истинность нередко определяется исходя из признания истинности или ложности Откровения. Поскольку

истинность содержания Откровения не верифицируется эмпирически, отрицание научности теологии осуществляется на основании признания ложности ее основной посылки (асцендента). Данная аргументация основывается на логически неверном отождествлении суждения и события. Универсум рассуждения позитивных наук предполагает именно такое понимание, однако строгое обоснование научных теорий требует указания на использование операции логического превращения в вероятностных выводах. В позитивистской методологии науки происходит смешение фактического и логического. Невозможность эмпирической верификации основоположений теологии не лишает ее статуса научного знания, а лишь выводит за пределы аксиоматики и предметной области позитивных наук. Поскольку теология исходит из иного набора аксиом, нежели позитивная наука, ее универсум рассуждения является автономным, что предполагает наличие автономной от общенаучной методологии области теологического знания. Для теологии истинность ее основоположений определяется истинностью бытия Божия и Божественного Откровения, принимаемой актом веры. Научное познание ограничено собственным универсумом рассуждения (предметной областью), который исключает возможность доказательства или опровержения истинности основоположений теологического знания. Оставаясь в строгих рамках собственной методологии, наука не может исследовать бытие Божие и выносить вердикт о его истинности или ложности. Также за пределами границ научного познания оказывается основанная на содержании Божественного Откровения теологическая аксиоматика, которая является теоретической основой настоящего диссертационного исследования.

Теологическая аксиоматика не только составляет теоретическую основу исследований, но и содержит в себе способ проблематизации теологического знания. Божественное Откровение имплицитно содержит в себе потенциал раскрытия вероучительных истин в догматах через их логическую экспликацию, осуществляемую Церковью в процессе рецепции, интерпретации и систематизации. Истинность результатов осуществления данных процедур

методологически определяется логической непротиворечивостью суждений. Методологической основой процедур экспликации является дедуктивная логика, но, ее применение в пределах теологического знания имеет некоторые особенности, определяемые теологической аксиоматикой. Вера в истинность Божественного Откровения как текста и события священной истории определяет понимание логических терминов из области сакрального как фактов, поэтому методологические процедуры теологии не являются чисто дедуктивными, включая в себя презумпцию онтологического статуса логических терминов.

Аксиоматический конфликт, лежащий в основе полемики относительно научного статуса теологии, вызвал необходимость проблематизации теологической методологии, которая не возникала на протяжении большей части истории развития православного богословия. Следует признать весьма удачной программу обоснования теологического метода, предложенную священником Константином Польсковым<sup>122</sup>. Согласно его концепции, «богословский метод в широком понимании – это соотнесение культурно-исторического явления с нормой религиозного сознания, формализованной в рамках конкретной традиции, с целью выявления его предельных (сотериологических) смыслов»<sup>123</sup>. Такое понимание теологического метода является предельно общим и доступным для широкого круга исследователей. Это общее понимание охватывает и методологические основы настоящего диссертационного исследования.

Определенные отличия методологии, используемой в данной диссертации, связаны с соотнесением понятий теологической аксиоматики и формализованной нормы религиозного сознания. Согласно о. Константину Польскову, «соотнесение изучаемого богословским методом явления должно проводиться не по отношению к самому Откровению, а по отношению к результатам осуществленной в рамках конкретной богословской традиции формализации нормы религиозного сознания»<sup>124</sup>. С одной стороны, понятие «формализованной

---

<sup>122</sup> Польсков К., *свящ.* К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. №7. С. 93–101.

<sup>123</sup> Там же. С. 96.

<sup>124</sup> Там же.

нормы религиозного сознания» входит в объем термина «теологическая аксиоматика», а с другой стороны, является результатом его первичной экспликации. Поскольку в данном исследовании осуществляется первичная экспликация оснований миссии и миссиологии из содержания Божественного Откровения, его результаты являются одной из формализованных норм религиозного сознания. Эта методологическая установка полностью применима к результатам исследования, отраженным в его первой главе. В остальных главах соотнесение миссиональных явлений осуществлялось не с теологической аксиоматикой как таковой, а, в соответствии с методом о. Константина Польскова, с формализованной нормой религиозного сознания.

Методология теологических исследований Б. Лонергана<sup>125, 126</sup> как более специализированная определила ряд направлений диссертационного исследования. Однако, именно в силу характера специализации данной диссертации приоритетным методом исследования стала миссиональная герменевтика, разработанная и широко применяемая в западной миссиологии (Д. Бош, К. Райт, П. Пеннер и др.). В основе миссиональной герменевтики лежит собственная интерпретация теологической аксиоматики в контексте целеполагания миссии. Божественное Откровение рассматривается не только как сакральный текст, но и как событие священной истории. В своей православной версии миссиональная герменевтика позволяет снять актуальную для протестантизма проблему отношения Предания к Писанию. Являясь единственным событием, Откровение охватывает собой весь процесс своего раскрытия в Писании и Предании. Поскольку в рамках данной методологии Откровение рассматривается как миссиональное событие, процедуры экспликации оснований миссии и миссиологии становятся основой метода данного исследования.

Несмотря на свое внешнее по отношению к православной традиции происхождение, миссиональная герменевтика органично вписывается в

---

<sup>125</sup> Лонерган Б. Метод в теологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 400 с.

<sup>126</sup> Вдовина Г. В. Бернард Лонерган: метод в теологии и гуманитарные науки. // Философский журнал. 2013. № 2 (11). С. 5–18.

методологическую программу, предложенную священником Константином Польсковым, который рассматривает богословский метод в триединстве библейской, святоотеческой и церковно-исторической герменевтики. С одной стороны, миссиональная герменевтика может стать одной из специализированных методологий в рамках данной модели. С другой, в соответствии с сотериологическим целеполаганием миссии, миссиональная герменевтика может интегрировать данные методы в процессе соотнесения явления с нормой религиозного сознания, «с целью выявления его предельных (сотериологических) смыслов»<sup>127</sup>.

В общем контексте метода миссиональной герменевтики на определенных этапах данного исследования применяется системно-категориальный анализ миссиологического дискурса, проектирование направлений развития структуры, терминологии и метода миссиологии как раздела систематического православного богословия. Принципы миссиональной герменевтики лежат в основе методологических процедур проблематизации исследовательского поля актора и адресата миссии. Кроме того, в исследовании применяются общезначимые методы научного исследования: компаративного анализа, типологического и концептуального анализа, историко-культурной и историко-философской реконструкции.

***Гипотеза исследования.*** В процессе проектирования настоящего диссертационного исследования была сформулирована нулевая гипотеза, отражающая наиболее распространенные представления о месте и теоретико-методологическом статусе православной миссиологии в системе теологического знания. Данная гипотеза описывает миссиологию как прикладную научную дисциплину, конституирование которой в рамках православного систематического богословия связано с практическими задачами миссионерского служения. В соответствии с данной гипотезой миссиология вторична по отношению к более общим (доктринальным) научным дисциплинам в системе

---

<sup>127</sup> Польсков К., свящ. К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. №7. С. 93.

теологического знания (триадология, христология, сотериология, экклезиология) и обладает более низким статусом в сравнении с рядом разделов практической теологии (литургика, пастырское богословие).

В результате анализа текстов Священного Писания и Священного Предания, а также других данных, релевантных цели настоящего диссертационного исследования, нулевая гипотеза была опровергнута. Вместо нее была сформулирована рабочая гипотеза, которая была доказана в процессе исследования и нашла отражение в его результатах.

Рабочая гипотеза настоящего диссертационного исследования формулируется в следующем виде: занимая определенное место в системе теологического знания, православная миссиология потенциально обладает более высоким теоретико-методологическим статусом, который определяется не только наличием логико-теологической импликации оснований миссиологии в текстах Священного Писания и Священного Предания, но и миссиональной целью и контекстом события Откровения.

В процессе осуществления настоящего диссертационного исследования основная рабочая гипотеза получила ряд локальных дополнений применительно к исследовательским задачам. Они включают в себя тезисы об изначальной миссиональной направленности православного богословия и ее последующей элиминции, о вытеснении миссиональной терминологии новозаветного происхождения миссиологическими неологизмами, о иерархическом принципе делегирования актора миссии, об экклезиологической определенности внешнего адресата миссии и неопределенности адресата внутреннего, о логико-теологической гетерогенности миссиологической методологии, Рабочая гипотеза нашла подтверждение в процессе и результатах настоящего диссертационного исследования.

**Проблема исследования.** Основная проблема диссертационного исследования вытекает из исторически сложившейся неопределенности места и теоретико-методологического статуса православной миссиологии в системе теологического знания. Конституирование миссиологии в качестве одного из

разделов практической теологии сталкивается с непреодолимыми затруднениями, возникающими в самом процессе обоснования миссиологии на основе свидетельств Божественного Откровения. В процессе обоснования выясняется, что миссиология должна обладать более высоким теоретико-методологическим статусом в существующей теологической систематике. В пользу данного тезиса свидетельствует не только широкая представленность миссиональной тематики в текстах Писания и Предания, но и особая миссиональная контекстуальность Откровения как события. В этом отношении, конституирование миссиологии в качестве раздела православного систематического богословия становится не исторической инновацией, а герменевтической реконструкцией на основе выявления миссионального содержания и контекста Откровения. Данная процедура осуществляется не только в отношении определения места и обоснования статуса миссиологии в православном систематическом богословии. Решение данной проблемы требует критического анализа структуры православной миссиологии, системы миссиологической терминологии и ее метода, а также проблематизации исследовательского поля актора и адресата миссии.

Разрешение основной проблемы диссертационного исследования порождает новый круг проблематизации исследовательского поля актора миссии, связанной с практиками миссионерского служения. Данный круг проблем формируется в пространстве диалогического взаимодействия актора и адресата миссии. Постановка этих проблем и определение путей их решения не только является реализацией цели настоящего диссертационного исследования, но намечает контуры дальнейшего развития миссиологии как научной дисциплины.

**Объект исследования.** Объектом настоящего диссертационного исследования является миссиональное содержание православного систематического богословия.

**Предмет исследования.** Предметом настоящего диссертационного исследования является теоретико-методологический статус и место миссиологии в православном систематическом богословии.

**Область исследования.** Область исследования соответствует Паспорту научной специальности 26.00.01 – теология, в том числе содержанию его пунктов:

№1. «Система и структура теологического знания. Становление и историческое развитие богословской мысли. Методология теологии. Ценностные, гносеологические и методологические особенности теологического исследования. Теология в системе научного знания. Теология, философия, религиоведение».

№2. «Библеистика. Библейская теология. Библейская история. Библия в контексте истории религии и культуры».

№4. «Догматическое богословие. История догматических учений. Православное вероучение в систематическом и сравнительном аспектах».

№9. «Христианская миссиология и катехетика. Теологические основания, история и современная практика церковной миссии и катехизации. Теология образования. История, теория и методика христианского образования».

№10. «Наука и теология. Научное знание в истории христианского богословия».

№15. «Пастырское богословие. Церковно-иерархическое служение: история и современная практика. Состав и устройство Церкви. Институциональные аспекты, практика и основные формы церковной жизни. Организационные формы социального служения в христианстве».

### **Положения, выносимые на защиту**

1. Собственная аксиоматика, основанная на истинах Божественного Откровения определяет теологию как особый способ познания мира и автономную область знания. Теология обладает значительным потенциалом расширения своего исследовательского поля путем генерирования новых предметных областей как отдельных теологических дисциплин. Одной из таких областей является миссиология как самостоятельный раздел православного систематического богословия. Способом генерирования новых предметных областей теологического знания является экспликация миссионального содержания Божественного Откровения. Достоверность процедуры экспликации и ее результатов определяется наличием достаточных оснований и их соответствием теологической аксиоматике. Это позволяет показать



*возможность* осуществления процедуры экспликации. В текстах Божественного Откровения содержатся достаточные основания для осуществления процедуры экспликации с должной *необходимостью*.

2. 2. Применение исследовательских процедур миссиональной герменевтики дает понимание Творения и Откровения как миссиональных событий, определяющих священную историю Ветхого Завета как процесс богопознания, являющийся осуществлением миссии Бога в отношении избранного народа как эксклюзивного адресата миссии, обладающего потенциалом к универсализации. Священное Писание Нового Завета не только характеризуется преимущественно миссиональным содержанием, но и дает новые в сравнении с Ветхим Заветом, основания миссии. Творение и Откровение, обретая полноту в Боговоплощении становятся единым событием миссии Бога, желающего быть познанным. Это выражается в трансформации эксклюзивного адресата миссии Ветхого Завета в универсальный адресат миссии Нового Завета. Принятие Сыном Божиим человеческой природы в событии Боговоплощения включает человечество в миссию Бога не только как ее адресата, но и в качестве актора в лице Церкви. Новый Завет не только формирует прочные основания миссии, но и выражает их в императивной форме «Великого миссионерского поручения» и миссиональном контексте наиболее значимых с доктринальной точки зрения тринитарных текстов и событий. Процедура экспликации библейских оснований миссии и миссиологии в качестве самостоятельного раздела православного систематического богословия становится не только *возможной*, но и *необходимой*.

3. Рецепция вероучительного содержания Божественного Откровения в процессе формирования православного систематического богословия ведет к появлению особого миссионального поля исследований. Этим определяется *возможность* конституирования миссиологии в качестве автономной области теологического знания. Миссиональная тематика явственно присутствует в тринитарных, христологических, сотериологических и экклезиологических доктринах

Православной Церкви. Императивно выраженная *необходимость* реализации заложенного в природе Церкви вселенского призвания средствами миссии формирует особое исследовательское поле миссиологии, локализуемое в отношении будущего Церкви. Неопределенность будущих событий создает уникальную по отношению к другим разделам систематической православной теологии возможность проблематизации, сопоставимую с научными стандартами методологии гуманитарных и социальных наук.

4. На современном этапе своего развития православная миссиология обладает базовой структурой, сформированной самостоятельно, без определяющего влияния со стороны католических и протестантских миссиологов. В перспективе развития, структура православной миссиологии может быть представлена в следующем виде. В качестве общих разделов выступают: историческая, теоретическая и практическая миссиологии. Историческая миссиология включает в себя общую и сравнительную историю миссий. Теоретическая миссиология включает в себя теологию актора миссии, теологию адресата миссии и миссиональную герменевтику. Практическая миссиология включает нормативную и вариативную методическую части, отличающиеся своим теоретико-методологическим статусом. Конкретные особенности адресата миссии определяют потребность в создании таких дисциплин прикладной миссиологии как: миссиональная апологетика, миссиональная культурология, миссиональная лингвистика, миссиональная этнология, миссиональная психология, миссиональная социология, миссиональная статистика и миссиональная география.

5. Современная миссиологическая терминология имеет инновационный характер по отношению к библейской. Исторический разрыв между библейским и современным способом отражения основных миссиологических понятий связан с изменением понимания содержания и методов миссии, обусловленным внешними вызовами единству Церкви. Ответом на эти вызовы стала интеграция светских методов противодействия внешним и внутренним угрозам в миссионерские практики. Результатом теологической рефлексии по поводу сложившейся

ситуации стало формирование латинской миссиологической терминологии, во многом основанной на рецепции и интерпретации новозаветных терминов в свете католической триадологии. Ее заимствование в период «схоластического пленения» русского богословия было обусловлено не только общими процессами модернизации, но и объективными причинами, связанными с последствиями церковного раскола XVII в. Несмотря на базовый характер латинской миссиологической терминологии по отношению к современной, формирование последней имело самостоятельный и творческий характер. Основные понятия миссиологии распределяются по группам терминов актора миссии, адресата миссии, ее методологии и контента. Базовым родовым термином является понятие миссии, из которого эксплицируются понятия миссиологическое, миссиональное и миссионерское. От этих терминов, в свою очередь, образуются более частные понятия в субъектной или предикатной позициях. Нерегулярность употребления терминов, характеризующих миссионерство, указывает на совмещение в церковном сознании представлений об идеале миссионерства и его реальных практиках. Современная терминологическая система православной миссиологии, являясь незавершенной, демонстрирует тенденцию к возрастанию степени систематизации.

6. Современное состояние православной миссиологии определяется отсутствием научно разработанной методологии. В современной структуре и системе терминологии православной миссиологии в скрытом виде присутствуют базовые методологические установки, определяющие возможности и пути проблематизации метода в потенциальном и актуализированном измерениях. Теоретическим фундаментом методологии миссиологии как раздела православного систематического богословия является теологическая аксиоматика. Методология теоретической миссиологии основана на дедуктивной логике. Методология практической миссиологии комбинирует дедуктивные и индуктивные методы, что определяется ее внутренним разделением на нормативную и методическую составляющую. Для исторической миссиологии, теологическая аксиоматика выступает в качестве конфессионального критерия

идентичности. Прикладные миссиологические дисциплины используют специальные методологии базовых для них социальных и гуманитарных наук после их верификации в рамках теоретической миссиологии. В отличие от общетеологической, миссиологическая методология является гетерогенной, что определяется предметной областью миссиологии, охватывающей как актора, так и адресата миссии. Проблемность методологии практической миссиологии, в первую очередь, определяется не ее гетерогенностью, а дефицитностью применения полноценных эмпирических исследовательских процедур и их подменой индивидуальным опытом миссионерства. Сохраняя свою гетерогенность, миссиологическая методология интегрируется в исследовательских процедурах миссиональной герменевтики.

7. Исследовательское поле православной миссиологии состоит из предметных областей актора миссии, адресата миссии и ее контента. Проблематизация исследовательского поля актора миссии осуществляется на основании экклезиологического критерия соответствия миссионерской деятельности иерархическому принципу делегирования апостольства как священных прав и обязанностей миссионерства. В процессе делегирования происходит специализация миссионерского служения, сопровождающаяся редукцией его апостольской полноты. Результатом экклезиологической проблематизации исследовательского поля актора является первая фундаментальная антиномия миссии, выражающая бинарную оппозицию поместного и вселенского. Данная оппозиция преодолевается в экклезиологии соборности, однако потенциал проблематизации продолжает сохраняться в практиках осуществления миссионерской деятельности. Результатом актуализации этого потенциала является понятие территории пастырской ответственности и вопросы, связанные с необходимостью канонического оформления единого пространства миссии Русской Православной Церкви. Предметной областью проблематизации исследовательского поля индивидуального актора миссии является его сознание, в различной степени отражающее апостольскую природу и призвание Церкви. Теологическая рефлексия индивидуального актора над своим миссионерским

призванием генерирует бинарную оппозицию спасения ближнего и личного спасения, отражению во второй фундаментальной антиномии миссии. Девиантные акторы формируются внутри экклезиологически неопределенного адресата миссии.

8. Исследовательское поле адресата миссии включает в себя проблемные области экклезиологически определенного адресата, экклезиологически неопределенного адресата и социальных адресатов миссии. В основе процесса проблематизации лежит локализация конкретных адресатов миссии по отношению к границам Церкви. Человечество, как универсальный адресат в своей онтологической определенности, в экклезиологическом аспекте предстает как внешний и внутренний адресаты миссии, которые конституируются на основании критериев экклезиологической определенности. Адресат внешней миссии является экклезиологически определенным, а адресат внутренней миссии экклезиологически неопределенным. Адресат миссии в отношении ее актора может быть оппонирующим или корреспондирующим. Экклезиологически неопределенный внутренний адресат миссии существует в различных динамических состояниях. Необходимость специализации практического миссионерского служения, направленного на различные группы адресатов определяет потребность в дополнительной сегментации миссионерского поля на основе социальных критериев. Способы сегментации миссионерского поля и проблематизации исследовательского поля православной миссиологии определяются процессом институализации специализированных церковных служений высшей церковной властью в процессе формирования системы профильных синодальных учреждений.

*Достоверность результатов диссертационного исследования* определяется непротиворечивостью их соответствия теологической аксиоматике и доктринальному консенсусу, сложившемуся в рамках православной теологической традиции, репрезентативностью используемых данных (цитируемых источников), релевантностью исследовательских процедур их методологии, а гипотезы исследования его результатам.

*Апробация результатов исследования* осуществлялась в рамках деятельности Синодального миссионерского отдела Русской Православной Церкви.

*Структура.* Диссертация включает в себя введение, четыре главы, заключение и библиографию.

## ГЛАВА 1. БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ МИССИОЛОГИИ

### 1.1. Проблема библейско-богословского обоснования миссии

Систематизация теологического знания является результатом рецепции вероучительного содержания Божественного Откровения в историческом бытии Церкви как уникальной институции, наделенной эксклюзивным и универсальным правом как легитимного учительства (магистериума), так и аутентичной интерпретации. Единственным источником этого права является само Откровение, принимаемое православной традицией в неразрывном единстве Священного Писания и Священного Предания. Именно Откровение задает формат и методы рецепции, интерпретации и систематизации собственного содержания. Данные процедуры осуществляются в историческом времени, поэтому их результаты взаимосвязаны в процессе генерирования. Аксиоматическое соответствие результатов данных процедур православной вероучительной традиции определяется прежде всего преемственностью и доктринальной неповрежденностью. Процедуры рецепции, интерпретации и систематизации, сопряженные с пересмотром содержания Откровения, либо существенно нарушающие преемственность традиции выводят полученные результаты за пределы ортодоксии, делая их гетеродоксальными.

Вместе с тем, в различные периоды истории Церкви интерпретация и систематизация результатов рецепции Откровения осуществляется с разной степенью интенсивности. Это определяется уровнем актуализации тех или иных аспектов содержания Откровения в конкретном историческом контексте<sup>128</sup>. Зачастую, мотивом актуализации становится формирование гетеродоксальных интерпретаций теологических доктрин и, как следствие, необходимость

---

<sup>128</sup> Результаты данного этапа исследования отражены в статье: Серапион (Митько), игум., Лев (Скляров), иером. История православной миссии и современность // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. 2017. № 4 (24). С. 52–60.

результативной полемики с ними. Так, например, систематизация православной триадологии происходила на фоне острой полемики с арианством, а христологии с несторианством и монофизитством. Актуализация экклезиологической проблематики, в свою очередь, может быть связана с наличием внешних или внутренних угроз церковному единству.

С другой стороны, мотив коррекции гетеродоксальных доктрин не является единственным для запуска процедур интерпретации и, особенно, систематизации. Другим не менее важным мотивом является внутренняя потребность Церкви в актуализации определенных аспектов содержания Откровения в связи с изменением внешних условий ее исторического бытия. Так понимание необходимости формирования новых стратегий миссии в современном мире является значимым мотивом для интерпретации и систематизации миссиональных аспектов содержания Божественного Откровения. Это понимание также актуализируется столкновением православной миссии с различными девиантными формами миссионерства, например, с прозелитизмом. Поэтому потребность в интерпретации и систематизации миссиональной проблематики определяется всей совокупностью характерных для данных исследовательских процедур мотивационных установок.

Современной актуализации миссиональных аспектов содержания Откровения предшествует пусть недолгий, но чрезвычайно значимый и результативный процесс возникновения и развития православной миссиологии. Этот процесс далек от завершения, а полученные на данный момент результаты носят промежуточный и потому проблемный характер. Можно с большой степенью уверенности утверждать, что современная православная миссиология находится в стадии интенсивной проблематизации своего исследовательского поля и метода. Своеобразным препятствием в развитии этого процесса является неопределенность в понимании места и теоретико-методологического статуса православной миссиологии в системе теологического знания.

Необходимо отдельно остановиться на контекстуальных особенностях развития православной миссиологии в конце XX – начале XXI вв. Формирование



православной миссиологии в данный период следует рассматривать в рамках процесса преодоления кризиса, связанного с трагическим перерывом в развитии миссионерского служения в России на протяжении большей части XX века. В тот же период миссионерское служение западнохристианских церквей и церковных сообществ переживает другой кризис, связанный с трансформацией миссионерской парадигмы в постколониальную эпоху. Этот кризис не затронул Русскую Православную Церковь, так как ее миссионерские практики не были в полной мере интегрированы с политическими трендами культурной и языковой ассимиляции. Более того, с определенными допущениями можно утверждать системную оппозиционность православных миссионерских практик тенденциям линейной ассимиляции просвещаемых народов. Поэтому рефлексия на тему миссионерского кризиса в католической и протестантской теологии является скорее фоном, а не исходным импульсом для православной миссиологии.

В этих условиях основой православной теологической рефлексии на тему миссии становится осмысление трагического опыта прерывания миссии в период господства атеистической идеологии и острое осознание ответственности за неиспользованные возможности миссионерского служения, открывшиеся после обретения религиозной свободы. Формирование православной миссиологии в тот период носило во многом реставрационный характер. Результатом данного процесса стало ограниченное восстановление православной миссиологии на «докризисном» уровне.

Несмотря на осознание перспектив православной миссии после обретения религиозной свободы, ее возрождение было сопряжено с преодолением внутренних инерционных тенденций. Здесь необходимо остановиться на двух из них. С одной стороны, активная прозелитическая деятельность западных христиан в России привела к мобилизации и консолидации православных христиан для противодействия этим процессам. Это привело к определенному недоверию к миссионерству как таковому. С другой стороны, массовое обращение и возвращение в Церковь 90-х гг. XX века, породило мнение о некоторой избыточности специализированного миссионерства на фоне очевидных

успехов стихийной миссии. Подавляющее большинство духовенства, рукоположенного до 1988 года не только не обладало достаточными знаниями, умениями и навыками в сфере миссионерства, но и формировалось в условиях систематической криминализации любых проявлений миссии. Духовенство, рукоположенное после обретения религиозной свободы, в свою очередь, не могло в полной мере осознать уникальную ценность вновь открывшейся возможности миссионерского служения. Эти и ряд других менее значимых тенденций формируют в период 1988-2008 гг. определенный внутрицерковный инерционный тренд по отношению к миссии.

Интенсивность проявления этого тренда отличалась в разных епархиях. Особое неинерционное отношение к миссии проявляется в Белгородской епархии. На фоне этих событий начинается возрождение православной миссиологии, которое в силу устойчивости инерционного тренда носило не только реставрационный, но и легитимационный характер. Именно потребность во внутренней легитимации миссии порождает необходимость в проблематизации исследовательского поля миссиологии в целом и ставит проблему библейски-богословского обоснования места и теоретико-методологического статуса православной миссиологии в системе теологического знания.

Церковь, по слову своего Основателя, всегда осознавала необходимость проповеди Слова Божьего как безусловное должествование и выражение собственной апостольской идентичности: «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел Вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь». (Мф. 28: 19-20). Необходимость миссионерского служения выражается в Писании профетически и знаменует собой полноту бытия Церкви в ее эсхатологической перспективе: «И проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам, и тогда придет конец» (Мф. 24:14). Именно эсхатологическая перспектива миссии знаменует собой связь апостольского и вселенского в историческом бытии Церкви, поэтому православная теологическая традиция в любой форме собственной систематизации исходила из

необходимости миссионерского служения и провозглашала ее как безусловный апостольский императив. Призвание Церкви к миссии настолько очевидно и непротиворечиво отражено в текстах Нового Завета, что всякая потребность в проблематизации данного императива становится избыточной.

Однако, историческая практика осуществления миссионерского служения объективно сталкивалась с целым рядом трудностей, что неизбежно порождает необходимость проблематизации. Причины этого кроются в неравномерности процесса систематизации православной теологической традиции. В классической системе, сложившейся в России в XIX – начале XX вв., миссиональная тематика оказалась распределенной между другими, ранее сформированными разделами, в рамках которых полноценное рассмотрение практических проблем миссии представлялось затруднительным. Этим определяется потребность в формировании миссиологии как самостоятельного раздела православного систематического богословия.

Следует отметить еще одну причину актуализации миссиональной проблематики в православной теологической традиции. Ситуации осознания необходимости и реализации возможности миссии заметно отличаются. Иначе говоря, признание и осознание миссии как безусловного евангельского императива может дискурсивно раскрываться вне контекста возможности его практической реализации. Такая ситуация наблюдалась на протяжении большей части XX века. Несмотря на почти полное отсутствие реальных возможностей для осуществления миссионерского служения, Церковь провозглашала те же истины, что и в апостольскую эпоху, не подвергая их коррекции исходя из практических обстоятельств своего положения. Здесь главной задачей оставалось сохранение неповрежденности вероучения и верность апостольскому призванию по сути. Однако, ситуация, когда миссионерское служение становится не только необходимостью, но и реальной возможностью, неизбежно вносит свои коррективы в задачи православного богословия.

Наряду с необходимостью сохранения вероучительных истин в своей полноте и неповрежденности, возникает определенный круг задач, связанных с

потребностью практической реализации возможности миссионерского служения. Осуществление этой возможности неизбежно сталкивается с рядом объективных и субъективных трудностей, что дает исследовательский импульс к проблематизации.

Возможность проблематизации миссионального содержания православного богословия предполагает наличие особого пространства исследований, которым становится миссиология, неразрывно связанная с остальными дисциплинами в системе теологического знания. В силу объективных причин в России на протяжении большей части XX века миссиональная проблематика последовательно элиминировалась из легальных форм теологического дискурса, поэтому реконструкция миссиологии и ее внутренняя легитимация становится первой проблемой на пути ее конституирования.

На протяжении более чем двадцати лет возрождение миссиологии происходило в двух направлениях: реконструкции и легитимации. Первое направление осуществлялось преимущественно исследованиями в сфере исторической миссиологии, как правило, ограниченными историей Русской Церкви. Теоретическая значимость этих исследований определялась, во-первых, процессом рецепции исторического опыта православных миссионеров, во-вторых, формированием круга значимых исторических прецедентов, наделяемых нормативным и императивным статусом по отношению к современным практикам.

Второе направление исследований сводилось к экспликации библейско-богословских оснований миссии, поискам структуры и специального языка миссиологии. Основными инструментами данного направления исследований становятся создание учебных курсов и пособий по миссиологии, а также разработка церковных нормативных документов, регулирующих миссионерское служение в Русской Православной Церкви.

Важнейшими контекстуальными факторами возрождения православной миссиологии становятся Всецерковные съезды епархиальных миссионеров, где миссиональная проблематика обсуждалась открыто и ответственно, а

практическая деятельность миссионеров не только выявляла, но и, зачастую генерировала определенный круг проблем. Результатами данного процесса становится предварительная реконструкция православной миссиологии и ее относительная внутренняя легитимация.

Незавершенный характер возрождения миссиологии в качестве самостоятельного раздела православного систематического богословия нашел свое отражение в следующих достигнутых результатах. На данный момент, православная миссиология функционирует по преимуществу как образовательная дисциплина, преподавание которой в духовных школах имеет нестабильный характер. Сама по себе учебная направленность современной миссиологии лишь отражает сложный и в целом характерный для отечественной теологической традиции процесс постепенной трансформации образовательных курсов в полноценные исследовательские программы. Эта особенность имеет по крайней мере две причины. Во-первых, осознание потребности в формировании новых разделов православного систематического богословия переживается с высокой степенью интенсивности и требует скорейшей реализации. Теоретический масштаб и временной интервал, необходимый для полноценного процесса разработки заметно превышает потребности и ожидания, поэтому новые разделы православной систематической теологии, как правило, формируются именно в виде учебных дисциплин и, лишь впоследствии, трансформируются в исследовательские программы.

Во-вторых, эти процессы происходят все же не в строгой последовательности, а параллельно. Поэтому, преподавание миссиологии в духовных школах не ограничивается лишь образовательными задачами, являясь составной частью формирования исследовательской программы. Процесс миссионерского образования включает в себя элементы эмпирического исследования, формирования релевантных гипотез, верификации и фальсификации полученных результатов, вторичной проблематизации и инициации новых исследовательских процедур. Иначе говоря, существование миссиологии в виде образовательной программы является необходимым этапом

ее формирование в качестве научной дисциплины. Однако, этот процесс реконструкции не является завершенным, о чем свидетельствует почти десятилетний период прошедший после выхода последнего авторизованного учебника по миссиологии для духовных школ и отсутствие такового для светских образовательных программ по теологии.

Процесс внутренней легитимации православной миссиологии в качестве самостоятельного раздела православного систематического богословия также не является незавершенным. Это связано прежде всего с тем, что наиболее распространенные процедуры легитимации носят преимущественно иллюстративный характер. Это проявляется в самом способе обоснования, который сводится к подбору библейских и святоотеческих цитат, терминологически или событийно связанных с темой миссии. Данный подбор, как правило, не сопровождается серьезным анализом и, тем более, проблематизацией. В процессе интерпретации авторитетных текстов зачастую высказываются чрезвычайно креативные и продуктивные идеи, но, их обоснование и тем более развитие остаются за пределами исследовательского горизонта.

Можно указать по крайней мере на две причины данной ситуации, сложившейся в процессе современного развития православной миссиологии. Во-первых, исследования в области миссиологии, несмотря на достигнутые результаты, не носят систематического характера и не имеют определяющих признаков проективной научной работы. Во-вторых, в процессе конституированная миссиологии в качестве самостоятельного раздела православного систематического богословия были получены научные результаты, определяющие необходимость перехода на новый уровень проблематизации, превышающий наличный исследовательский потенциал. Возможно, речь идет о сдвиге исследовательской парадигмы, по аналогии с теми процессами, которые переживала протестантская и католическая миссиология в XX веке. В любом случае, перспективы дальнейшего развития православной миссиологии напрямую связано с преодолением круга теоретических и методологических проблем, выход на уровень которых определяет ее современное состояние.

Незавершенность процесса реконструкции православной миссиологии в качестве самостоятельного раздела православного систематического богословия требует качественно иного теоретико-методологического уровня подходов к определению ее структуры. Необходимо формирование устойчивых и обоснованных исследовательских конвенций в отношении базовой миссиологической терминологии. В области методологии важно уточнить ту ее часть, которая не является общетеологической и применяется именно в данной конкретной сфере. Кроме того, дальнейшее развитие миссиологии невозможно без применения системных подходов к планированию и проектированию специализированных исследовательских программ.

В свою очередь, незавершенность процесса внутренней легитимации миссиологии в качестве самостоятельного раздела православного систематического богословия требует разрешения или, по крайней мере, развернутой постановки ряда более общих и теоретически значимых проблем, что, в свою очередь, требует применения качественно иных методологических подходов и процедур. Легитимация миссиологии в качестве одной из прикладных дисциплин практической теологии сталкивается с рядом противоречий, восходящих к определенным, исторически сложившимся способам интерпретации содержания Откровения. В связи с этим, потребность в легитимации, связана с процессом переосмысления исторически сложившегося понимания миссионального содержания, статуса и контекста Откровения.

Первой проблемой, с которой исследователь сталкивается в процессе легитимации миссиологии в качестве самостоятельной научной дисциплины в системе теологического знания, является спорность ее притязаний на данный статус. Действительно, миссиология является дисциплиной сравнительно новой генерации, а степень ее разработанности несопоставима с такими областями теологического знания как триадалогия, христология, сотериология или экклезиология. Следовательно, в своем наличном состоянии миссиология не может быть поставлена в один ряд с данными теоретическими разделами православного систематического богословия. В этом отношении, миссиология

также не сопоставима с кругом библейских и исторических дисциплин, обладающих собственными методологиями и научными традициями. На первый взгляд, содержательная сторона миссиологии как в теоретической, так и в исторической части может быть полностью редуцирована до частных исследовательских программ в рамках этих научных дисциплин.

Практическая сторона миссиологии остается при этом за пределами исследовательского горизонта как теоретических, так и библейских и исторических дисциплин православного систематического богословия. Именно в пространстве такой нередуцируемой предметности формируется исследовательское поле практической теологии, а ряд входящих в него научных дисциплин являются вполне легитимными как с методологической точки зрения, так и с позиции церковного сознания. В качестве примеров можно привести литургику, каноническое право, пастырское богословие, иконологию и церковную археологию. Эти научные дисциплины уже достаточно давно заняли свое законное место в православном систематическом богословии как его практические разделы. Однако конституирование миссиологии в подобном статусе сталкивается с определенными трудностями. В связи с этим необходимо прояснить причину такого положения дел.

Одно из отличий миссиологии от традиционных научных дисциплин практической теологии заключается в неопределенности ее объекта исследования. Действительно, объекты литургики или канонического права являются строго определенными. Совокупный корпус литургических, либо церковно-канонических текстов и практик носит заверченный характер, обладающий определенностью в силу своей текстуальной и исторической ограниченности. Научные открытия в данных областях лишь расширяют ограниченное пространство предметности, динамика которого соотносится по-преимуществу с историческим прошлым.

Подробное рассмотрение актора и адресата миссии, составляющих предметную область миссиологических исследований, будет произведено в третьей и четвертой главах. Здесь мы ограничимся указанием на



фундаментальное отличие объекта миссиологии от объектов других дисциплин практической теологии. Это отличие определяет не только проблемный характер конституированная миссиологии в качестве самостоятельной научной дисциплины, но и, в значительной степени, выражает ее специализированность.

Объект миссиологических исследований является неопределенным по своей природе. Неопределенность объекта обусловлена имманентно присущей как адресату, так и актору миссии внутренней динамики. В самом общем виде эта динамика связана с диалектикой должного и сущего, поскольку любое миссионерское служение по самой своей сути является осуществлением долженствования. Именно императивность, лежащая в основе миссии, придает объекту миссиологического исследования внутреннюю динамику, которая формирует его неопределенность.

Следует признать, что миссиология является областью теологического знания, основанной на императивности. Моральная теология и аскетика также построены на этом принципе, и все же заметно отличаются от миссиологии. С одной стороны, эти дисциплины объединены целеполаганием, которое раскрывается в осуществлении долженствования, с другой – моральная теология и аскетика содержат в себе более высокую степень нормативности, построенной на принципах теонормного абсолютизма. Для этих дисциплин, в диалектике должного и сущего, последнее выступает всегда как недолжное. Исследование промежуточных состояний осуществляется в так называемой специальной моральной теологии, не получившей в православной традиции систематического оформления. В системе светского этического знания присутствуют такие дисциплины как история нравственности и моральная статистика, однако причины, по которым в рамках моральной теологии не изучаются в всех подробностях история и практики греховности, не нуждаются в объяснениях. С другой стороны, даже первые шаги на пути к вере, являются благими и становятся предметом миссиологического исследования без ущерба для его доктринальной идентичности.

Иначе говоря моральный и миссиональный тип императивности по разному квалифицирует факты из области сущего по отношению к долженствованию. Состояние греха является всегда ненормативным с моральной точки зрения и, следовательно, нормативно определенным по факту несоответствия. Различные состояния обращенности, напротив в контексте императивно заданного миссионального целеполагания не подлежат обязательной нормативной оценке и потому являются неопределенными.

Другая особенность миссиологии заключается в ее социальной направленности. В отличие от моральной теологии и аскетики, обращенных к личности, миссиологические исследования включают в себя значительную социальную компоненту как выражение универсальности миссионерского призвания Церкви. Евангельское благовестие обращено как к каждому конкретному человеку, так и ко всему человечеству во всем разнообразии составляющих его общностей. Не вызывает сомнения, что моральная нормативность также имеет универсальный характер, будучи дана как человеку, так и человечеству, при этом история изобилует примерами коллективных обращений в христианство, но содержит мало примеров одновременного достижения нравственного совершенства отдельными социальными группами .

Таким образом, различение исследовательских объектов большинства исторически сложившихся дисциплин практической теологии и миссиологии осуществляется согласно принципу определенности/неопределенности. В отличие от других дисциплин практической теологии, исследовательский объект миссиологии остается в целом неопределенным, хотя, как будет показано в третьей и четвертых главах, эта неопределенность не является однородной. Является ли неопределенность исследовательского объекта методологическим изъяном? Означает ли это, что миссиология не имеет достаточных оснований для включения в kurikulum дисциплин практической теологии?

Неопределенность исследовательского объекта, обусловленная высокой степенью его внутренней динамики, не означает методологической невозможности его фиксации и демаркации по отношению к исследовательским

полям других дисциплин практической теологии. Напротив, динамическая неопределенность исследовательского объекта миссиологии дает уникальную возможность его спецификации. Исследовательский универсум миссиологии охватывает сферу реализации миссиональных императивов Божественного Откровения в историческом бытии Церкви, ограниченном эсхатологической перспективой. Реализация миссиональных императивов включает не только их практическое осуществление, но и предваряющую их рецепцию, интерпретацию, систематизацию и манифестацию. Следовательно, неопределенность исследовательского объекта миссиологии отражает не ее методологическую дефицитность, а высокую степень специализированности.

Это также отражает высокую степень вариативности внутри исследовательских пространств дисциплин практической теологии, куррикулум которых по определению не может быть завершенным. В четвертой главе будет показано, каким образом процесс институализации различных церковных служений открывает возможность для конституирования новых дисциплин практической теологии. В контексте данного рассуждения представляется необходимым остановиться на следующем.

Можно предположить, что по аналогии с миссиологией, в основе которой лежит теологическая рефлексия по поводу миссионерского служения, возможно конституирование целого ряда других дисциплин практической теологии, сопряженных с иными видами церковных служений. Действительно, среди этих дисциплин уже присутствуют катехетика и социальная диакония. Формат данного исследования не предполагает исследования их теоретико-методологического статуса, либо оценки степени их систематизации. Отметим лишь то, что данные дисциплины, несмотря терминологическую определенность их наименований, тесно связаны с миссиологией. В последнее время наряду с православной педагогикой получила развитие православная теология образования. Однако, стоит ли ожидать формирования таких самостоятельных дисциплин как молодежная или пенитенциарная теология, обладающих сопоставимым с миссиологией теоретико-методологическим статусом?

Рассмотрение такого рода возможностей является важным системообразующим фактором планирования научной деятельности в области теологии и проектирования специализированных исследовательских программ. В контексте же данного исследования более значимым представляется сама постановка проблеме о потенциале специализации теологического знания в целом. Иначе говоря, каковы возможности экспликации отдельных специализированных научных дисциплин из единого универсума православной систематической теологии. Данная возможность должна определяться не внешними факторами актуальности и практической целесообразности, а внутренним потенциалом имплицитного присутствия основоположений данных дисциплин в Божественном Откровении. За этим следует необходимость теоретико-методологического обоснования процедуры экспликации библейско-богословских оснований специализированных научных дисциплин и ее осуществление.

В отношении миссиологии данные исследовательские процедуры направлены на разрешение следующих научных проблем. В первую очередь, существует проблема теоретико-методологического обоснования самой *возможности* экспликации библейско-богословских оснований миссиологии, имплицитно присутствующих в содержании Божественного Откровения. Иначе говоря, является ли конституирование миссиологии в качестве самостоятельного раздела православного систематического *возможным*. Здесь уместно также рассмотреть эту возможность в сравнении с потенциалом генерирования других научных дисциплин практической теологии, сопряженных с различными формами церковных служений.

Божественное Откровение содержит возможности экспликации различных научных дисциплин, специализированных в рамках православного систематического богословия, поэтому их kurikulum никогда не будет закрытым списком. В этом отношении, православное богословие является системой, открытой для генерирования новых специализаций в соответствии в потребностями Церкви и внутренней логикой научного исследования, поэтому

сама по себе *возможность* экспликации библейско-богословских оснований миссиологии интуитивно воспринимается как очевидная. Однако перспективы дальнейшего развития православной миссиологии требует научной постановки проблемы и ее разрешения. Кроме того, возможности экспликации всегда различны по отношению к разным специализированным разделам православного систематического богословия. В силу этого, данные разделы могут обладать разным теоретико-методологическим статусом и занимать различное место в теологической систематике. Это подтверждается несопоставимостью по статусу и месту триадологии или христологии с большинством дисциплин практической теологии. В свою очередь, миссиология может обладать более высоким статусом и занимать более значимое место в сравнении с теологическими дисциплинами, чье генерирование связано с более узкими сферами церковного служения.

Интуитивная очевидность теологической обоснованности миссиологии как исследовательской программы несколько не снижает теоретическую значимость проблемы *возможности* экспликации ее библейско-богословских оснований. Это связано с тем, что в процессе разрешения происходит неизбежное переформулирование данной проблемы. В процессе трансформации проблема *возможности* миссиологии становится проблемой ее *необходимости*. Является ли миссиология одной из *возможных* научных дисциплин в рамках православного систематического богословия или ее существование является логически, методологически и теологически *необходимым* для функционирования системы в целом? Обладает ли миссиология одинаковым теоретико-методологическим статусом и занимает ли сопоставимое с другими научными дисциплинами практической теологии место в системе теологического знания или содержит более высокий интегративный потенциал?

Разрешение проблем *возможности* и *необходимости* миссиологии как самостоятельной научной дисциплины в системе теологического знания осуществляется при помощи процедур экспликации ее библейско-богословских оснований. Данные процедуры должны быть отдельно применены к Ветхому и

Новому Завету и православному вероучению в его доктринально систематизированной форме.

## 1.2. Основания миссии в Ветхом Завете

Проблема, определяющая направление данного этапа исследования, формулируется следующим образом. Фундаментальное библейско-богословское обоснование миссиологии в качестве самостоятельного раздела православного систематического богословия невозможно без выявления в Ветхом Завете достаточных оснований для осуществления данной исследовательской процедуры. Однако, в самом Ветхом Завете миссиональная тематика представлена незначительно и кажется периферийной по отношению к его основному повествовательному содержанию. По крайней мере, такое представление является чрезвычайно распространенным и формируется на основе сопоставления с Новым Заветом. Г. Репковски в работе *The Theology of mission* пишет: «Основное различие между Ветхим и Новым Заветом касается миссионерства. Новый Завет – это по существу книга о миссионерстве»<sup>129</sup>. Таким образом, одним из мотивов различия Ветхого и Нового Заветов является отношение к миссионерству в его универсалистском понимании.

Библейское обоснование миссиологии, осуществляемое на основе процедуры экспликации миссионального содержания ветхозаветного Откровения, сопряжено со значительными трудностями. Вера в неразрывную связь и преемственность между Ветхим и Новым Заветом, основанная на Божественном Откровении и выражающаяся в конвенциональном единстве позиций большинства христианских богословов, делает процедуру реконструкции миссионального содержания ветхозаветного Откровения в свете Благой Вести возможной. Однако такой подход характеризуется наличием определенных методологических допущений, поскольку результаты данной реконструкции

---

<sup>129</sup> Цит. по: *Бош Д. Преобразование миссионерства*. С. 25.

могут быть скорее отнесены к новозаветному пониманию миссии, основанном на прочном ветхозаветном фундаменте. Исторически миссиональное содержание Ветхого Завета предшествует его прочтению в свете новозаветного Откровения в сознании слушателей проповеди Христовой, в том числе самих апостолов. Евангельский призыв к миссии накладывается на строго определенные миссиональные представления, основанные на иудейском прочтении Ветхого Завета, поэтому задачей данного этапа исследования является реконструкция основных миссиональных тем и установок, содержащихся в Ветхом Завете, и определения их потенциала для обоснования миссии и миссиологии в качестве самостоятельного раздела православного систематического богословия.

Представления о немиссионерском характере Ветхого Завета являются не только чрезвычайно распространенными, но и в определенной степени обоснованными. Здесь примечательна позиция Дэвида Боша, видного протестантского миссиолога, чья книга «Преобразования миссионерства», переведенная на русский язык еще в 90-ые годы, оказала, в отличие от других подобных исследований, влияние на становление православной миссиологии в России: «... в вопросе о миссионерстве мы сталкиваемся с определенными трудностями, в особенности если мы придерживаемся традиционного представления о миссионерстве как о посылке проповедников в другие страны ... Действительно, в Ветхом Завете нет ни одного упоминания о том, что Бог посылает верующих перейти географические, религиозные и общественные границы для обращения людей в веру Яхве»<sup>130</sup>. С ним соглашается Кристофер Райт: «По моему убеждению, разделяемому далеко не всеми, Бог не призывал Израиль посылать миссионеров к другим народам»<sup>131</sup>. В миссионерской среде и в отдельных миссиологических исследованиях, получило распространение представление об особом миссиональном характере Книги Ионы. Иногда ее рассматривают в качестве основного источника для обоснования миссии на

---

<sup>130</sup> Бош Д. Преобразования миссионерства. С. 25.

<sup>131</sup> Райт К. Миссия Бога. Черкассы: Коллоквиум, 2015. С. 4.

основе текста Ветхого Завета<sup>132</sup>. Однако Дэвид Бош отказывается считать Книгу Ионы миссиональной по своему содержанию и предназначению: «Пророк был послан в Ниневию не для провозглашения спасения неверующим, а для возвещения гибели. Да и самого его заботило не миссионерство, а разрушение»<sup>133</sup>. Также Дэвид Бош не рассматривает как миссионерскую вторую часть книги Исаяи<sup>134</sup>.

Наиболее радикальное понимание необходимого характера экспликации миссиологии из содержания ветхозаветного Откровения представлено Кристофером Райтом в его фундаментальной работе «Миссия Бога»<sup>135</sup>. «Миссия – главная тема Библии. Говорить о миссиональной сути Библии столь же оправдано, как и о библейском основании христианской миссии»<sup>136</sup>. Кристофер Райт приводит весьма оригинальное и вместе с тем очевидное, лингвистическое подтверждение своей позиции. В случае инверсии высказывания «Библейское основание Х», далеко не всегда перемена терминов местами дает осмысленный результат. «Так, например, можно говорить о библейском основании брака, но не о брачной сути Библии»<sup>137</sup>. Вместе с тем, мы можем без очевидного ущерба для смысла говорить как о библейских основаниях миссии, так и о миссиональной основе Библии. Несмотря на то, что в приведенной выше цитате, Кристофер Райт говорит о Библии в целом, его позиция оказывается обоснованной и в рамках отдельного миссиологического исследования Ветхого Завета.

Гипотеза данного этапа исследования заключается в том, что в Ветхом Завете содержится не только возможность, но и необходимость экспликации миссионального контента, на основе которого после соответствующего исследования Нового Завета и православного систематического богословия формируется методологически обоснованная процедура конституирования

<sup>132</sup> Николай (Пачуашивили), митр. Ахалкалакский и Кумордойский. История грехопадения и Предвечная Миссия // XX Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. М.: ПСТГУ, 2010. Том II. С. 6–14; Его же. Святой пророк Даниил как миссионер // XIX Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. М.: ПСТГУ, 2009. Том II. С. 19–23.

<sup>133</sup> Бош Д. Преобразования миссионерства. С. 25.

<sup>134</sup> Против. *Nahn F.* Mission in the Testament. London: SCM Press LTD, 1965. p. 19.

<sup>135</sup> Райт К. Миссия Бога. Черкассы: Коллоквиум, 2015. 592 с.

<sup>136</sup> Там же. С. 11.

<sup>137</sup> Там же.



миссиологии в качестве самостоятельной научной дисциплины и области теологического знания.

Само по себе содержание ветхозаветного Откровения не дает достаточных оснований для осуществления подобной процедуры. Остается верным тезис об отсутствии в Ветхом Завете прямого миссионерского поручения, по крайней мере в том виде, в котором оно несомненно присутствует в Новом Завете. Однако это не означает, что Ветхий Завет полностью лишен миссионального содержания. Как было показано выше, евангельская миссия была изначально обращена к людям, обладающим определенными миссиональными установками, основанными на ветхозаветных источниках. В задачу настоящего исследования не входит системная реконструкция данных представлений, однако следует отметить, что осуществление данной процедуры возможно лишь при условии выделения доевангельского контента и контекста восприятия. Иначе говоря, рассмотрение данных представлений сквозь призму евангельского благовестия создает определенную аберрацию восприятия. На фоне очевидности миссионального характера текста и контекста Нового Завета, миссиональное содержание Ветхого Завета выглядит незначительным и неочевидным.

При сопоставлении миссионального содержания Нового и Ветхого Завета действительно обнаруживаются разительные отличия. Новый Завет не только наполнен миссиональной тематикой, но и содержит в себе прямые миссионерские поручения, выраженные в императивной форме. Ветхий Завет подобных императивов не содержит, а его миссиональное содержание по сравнению с Новым Заветом действительно выглядит незначительным. Однако, именно компаративные процедуры создают ту самую аберрацию, о которой говорилось выше. Рассмотрение Ветхого Завета в неразрывной связи с Новым Заветом не является единственной и самодостаточной процедурой для осуществления данного исследования, однако и ее применение дает определенные значимые результаты.

Прежде всего, необходимо обратить внимание на то, что ряд основополагающих для миссии концептов содержится именно в Ветхом Завете и

не воспроизводятся развернуто в Новом Завете, хотя и имеют принципиальное значение для евангельского понимания миссии. Новый Завет исходит из этих основоположений, трансформируя их в свете события Боговоплощения, однако в нем самом не содержится специальных обоснований монотеизма как фундамента миссии или авторитетности Откровения как ее источника<sup>138</sup>. В этой особенности выражается единство Заветов и преемственность христианской миссии по отношению к ее истокам.

Анализ миссионального контента Ветхого Завета показал, что подтверждение рабочей гипотезы требует определенного уточнения метода. Как правило, в такого рода исследованиях основное внимание уделяется истолкованию содержания Откровения. Этого явно недостаточно для решения стоящей перед нами задачи, поэтому в данном исследовании Откровение рассматривается не только как текст, но и в качестве события. Именно анализ события Откровения позволяет выявить библейские основоположения миссии и определить их теоретико-методологический статус.

Содержание ветхозаветного Откровения раскрывается в процессе познания народом Божиим своего Творца. Этот процесс разворачивается в истории и потому имеет динамический характер. Однако, само по себе событие Откровения содержит в себе всю полноту смыслов, определяющих библейское понимание миссии, независимо от истории восприятия. Динамическое раскрытие этих смыслов происходит в процессе богопознания и основано на желании Бога быть познанным собственным творением. Таким образом, Откровение как событие является посланием, открытым для богопознания. На основании этого можно утверждать миссиональный статус библейского Откровения как миссии Бога, желающего быть познанным.

В связи с этим, задачей библейского богословия миссии становится не только ее рассмотрение на основании текста и контекста Священного Писания, но и приближение к пониманию самого Откровения как миссионального события.

---

<sup>138</sup> Указания на богодухновенность, как напр. 2 Тим. 3:16 отсылают именно к ветхозаветному обоснованию авторитетности Откровения.

Методологической основой данной процедуры становится миссиональная герменевтика, формирующая контекстуальный фон интерпретации Откровения как Божественной миссии, участие в которой народа Божьего и создает миссионерство как феномен.

Исследовательские процедуры миссиональной герменевтики могут осуществляться в разных направлениях в соответствии с избранным целеполаганием. Первое направление включает в себя обоснование миссии на основании библейских текстов. Фактически это обоснование выступает в качестве процедуры легитимации миссионерских доктрин, стратегий и практик. Однако, именно легитимирующая функция миссиональной герменевтики сопряжена с рядом определенных трудностей интерпретации.

С одной стороны, исследователь неизбежно выходит на уровень критической экзегезы и сталкивается с необходимостью рассмотрения и разрешения целого ряда исторических и текстологических проблем, уводящих от процесса легитимации миссии как такового в сторону обоснования подлинности самих этих оснований и аутентичности характера их понимания.

С другой стороны, происходит неизбежное привнесение собственных исследовательских установок, в том числе уверенности и предубежденности в результате, основанных на вере и преданности. Как отмечает Кристофер Райт: «Основным недостатком такого подхода можно считать его замкнутость. Опасность заключается в том, что мы привносим в изучение Библии свою глубокую преданность идее миссионерского служения, славное историческое наследие, современные методы и приемы, даже стратегии и задачи на будущее. Все это мы считаем оправданным с точки зрения Писания. Поэтому с точки зрения библейского основания миссионерства мы, вероятнее всего, найдем то же, с чего начали: наше собственное представление о миссии, дополненное для удобства библейскими ярлыками»<sup>139</sup>.

---

<sup>139</sup> Райт К. Миссия Бога. Черкассы: Коллоквиум, 2015. С. 19.

Другое направление миссиональной герменевтики имеет значительное процедурное сходство с первым и вытекает из него, однако отличается целеполаганием. «Библейское обоснование миссии как таковой – занятие достойное и необходимое. Попытки же оправдать все в практике миссионерствовать – весьма сомнительны. Кто-то сочтет это невозможным, даже опасным. Вместо того, чтобы искать в Писании оправдание своих действий, мы должны представить на его суд все миссионерские стратегии, планы и программы»<sup>140</sup>. Сходной позиции придерживается Марк Шпиндлер: «Достоверность библейского обоснования миссионерства полностью зависит от соответствия современных усилий миссионеров этой главной идее»<sup>141</sup>. Таким образом, исследовательские процедуры данного типа миссиональной герменевтики разворачиваются в обратном направлении от поиска библейских оснований миссии к ее библейскому обоснованию. Вместе с тем, очевидно, что второе направление миссиональной герменевтики не может существовать без первого. Для оценки соответствия миссионерского служения его библейским основаниям необходимо наличие системы критериев, формирование которой возможно лишь в процессе предварительной экспликации библейских оснований. Как отмечает Кристофер Райт: «Но для такой оценки необходимо более четкое понимание «фундаментального» – миссии в ее библейском смысле или точнее – миссиологического контекста библейского богословия»<sup>142</sup>.

Следует особо отметить, что применение исследовательских процедур миссиональной герменевтики к анализу библейских текстов нельзя рассматривать в качестве проявления прямой интервенции методов интерпретации, сформировавшихся в современной философско-методологической традиции. Скорее возможно утверждать определенную вторичность современных методологических процедур по отношению к герменевтической традиции сформированной Священным Писанием и Преданием. «Герменевтическое

---

<sup>140</sup> Райт К. Миссия Бога. Черкассы: Коллоквиум, 2015. С. 19–20.

<sup>141</sup> Цит. по: Райт К. Миссия Бога. Черкассы: Коллоквиум, 2015. С. 20.

<sup>142</sup> Там же.

многообразии, конечно же, берет начало в самой Библии. Новый Завет был рожден в контексте герменевтического переворота в трактовке Писаний, известных нам как Ветхий Завет. В ранней церкви практиковались разные способы толкования одних и тех же отрывков, в зависимости от контекста и человеческого фактора»<sup>143</sup>. Для протестантских миссиологов данная проблема актуализируется прежде всего в интеркультурном контексте, позволяющем отойти от жесткой привязанности миссиональной герменевтики к современным теологическим конвенциям относительно методов интерпретации. Такой подход выражается в интеркультурной герменевтике многообразия, которая в свою очередь, должна быть уравновешена библейской герменевтикой единства<sup>144</sup>. Для православного миссиолога более актуальным является несколько иное понимание герменевтического контекста. Нельзя недооценивать значение современной культуры, представленной во всем ее многообразии, однако православный проект миссиональной герменевтики осуществляется в прежде всего в контексте единства Священного Писания и Священного Предания. Сакральное единство дискурса Откровения снимает противоречия внутри оппозиции миссиональных герменевтик многообразия и единства.

Современная миссиональная герменевтика неизбежно взаимодействует и полемизирует с постмодернистскими подходами к интерпретации сакральных текстов. Ключевой особенностью постмодерна является принципиальный отказ от метанарративных интерпретаций. В применении к Библии это означает последовательное отрицание единства библейского повествования как Откровения Божьего и отказ от поиска смыслообразующих начал, определяющих его не только как текст, но и как событие. Однако именно понимание Откровения в качестве события лежит в основе миссиональной герменевтики и является отправной точкой в нашем исследовании.

Здесь необходимо остановиться на одной из базовых и определяющих функций Божественного Откровения – его авторитетности. На данном этапе

---

<sup>143</sup> Райт К. Миссия Бога. Черкассы: Коллоквиум, 2015. С. 21.

<sup>144</sup> Там же. С. 24.

исследования в нашу задачу не входит подробный анализ природы авторитета Божественного Откровения. Более важным представляется анализ его логической структуры. Говоря об авторитетности, мы чаще всего подразумеваем наличие определенной прескрипционной инстанции, выражающей свою волю в систематически организованной нормативной форме. В этом отношении Ветхий Завет соответствует приведенному определению. Примером тому может служить значительное количество содержащихся в нем нормативных предписаний (заповедей). Наиболее актуальными из них как по авторитетности, так и по нормативному содержанию и уровню систематизации являются заповеди Декалога. Иудейская традиция формирует целостную систему, включающую 613 заповедей систематизированных по принципу адресности (священники, евреи, женщины, человечество), причем не только неисполнение, но и исполнение заповедей, несоответствующих адресату относится к сфере недолжного<sup>145</sup>.

Представление о Божественном Откровении как об иерархически организованной нормативной системе, где на верхнем уровне в иудейском понимании располагается эксклюзивно направленная нормативность, а в христианском универсальная моральная нормативность, не только является широко распространенным, но и выступает в качестве модели интерпретации нормативных систем, находящихся вне исследовательского поля теологии. Именно, анализ основанных на интерпретации библейской нормативности проповедей, в конечном итоге, порождает принцип «гильотины Юма»<sup>146</sup>, утверждающий логическую невозможность выведения прескриптивных высказываний из дескриптивных и прямо запрещающий данную процедуру в аналитической этике. В более широком философском понимании данный принцип рассматривается в контексте оппозиции сущего и должного.

В целях прояснения значения данной проблемы для настоящего исследования на ней необходимо остановиться отдельно. В самом общем виде ее

---

<sup>145</sup> Моше бен Маймон. Книга заповедей. Jerusalem: Shvut Ami, 2004. 400 с.

<sup>146</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам. М., 1995. С. 229–230.

формулировка сводится к следующему. Должное не является производным от сущего, однако обращено к нему в виде прескриптивных высказываний. Моральные прескрипции, кроме того носят абсолютный и универсальный характер, то есть безусловны и всеобщы<sup>147, 148</sup>. Именно эти критерии определяют отличие морали от других видов нормативности. В основе морали лежит абсолютное и универсальное долженствование. Если прескриптивное суждение не является абсолютным и универсальным оно не является моральным и относится к иной форме нормативности (эстетической, юридической и тому подобное). Это порождает онтологическую раздельность должного и сущего в нерелигиозном этическом дискурсе. Признание принципиальной невыводимости суждений долженствований из суждений существования не позволяет рассматривать Бога в качестве источника моральной нормативности. В этом контексте теонимия морали рассматривается как частная форма ее гетерономии.

Кроме того, диалектика должного и сущего создает парадоксальную ситуацию. Не только должное не является сущим, но и сущее, никоим образом, не есть должное. Если должное осуществляется, то оно перестает быть таковым. Из этого следует позиция определенного этического пессимизма: осуществленное (например посредством исполнения заповеди) должное становится сущим, то есть перестает быть должным. Манифестация того или иного сущего в качестве осуществленного долженствования противоречит принципу «гильотины Юма», хотя активно используется в политической сфере, например в процессе проектирования идеологий.

Данные идеи не имеют прямого отношения к исследовательским процедурам миссиональной герменевтики, хотя и формируют их контекст. Сама по себе возможность устойчивого существования данных представлений основана на непризнании базовой логической ошибки, подмены тезиса, лежащей в основе всей цепочки рассуждений. Для нерелигиозного сознания Бог является

---

<sup>147</sup> Гусейнов А. А. Обоснование морали как проблема. Мораль и рациональность. М.: ИФ РАН, 1995. С. 48–64.

<sup>148</sup> Максимов Л. В. Аргументация и обоснование в моральном рассуждении. Мораль и рациональность. М.: ИФ РАН, 1995. С. 22–33.

определенным видом сущего, имманентного по своей природе всем остальным. Однако, в данном случае речь идет не о Боге Авраама или Боге Воплощенном и даже не о Боге философов, а о некоем понятии бога «с маленькой буквы», сгенерированном вне исторической традиции в недрах нерелигиозного сознания, а поэтому приведенные выше идеи, связанные с диалектикой должного и сущего актуальны именно для такого рода сознания и свойственного ему типа мышления.

Нельзя не согласиться с тем, что моральная нормативность обладает более высоким статусом по отношению к другим ее видам, однако реальный статус таких ее атрибутов как абсолютность и универсальность требует определенных прояснений. Логическая аргументация применяемая в онтологическом доказательстве Бытия Божьего подвергалась критике на протяжении большей части его истории, но тем не менее сохраняет значение для многих исследовательских процедур. Говоря об абсолютизме морали, необходимо учитывать присутствие определенной условности в применении данного термина. Если под абсолютизмом мы понимаем безусловную истинность и необходимость исполнения, то тогда проистекающая из человеческой свободы возможность неисполнения выступает в качестве определенного ограничителя абсолютности. Поскольку в процессе осуществления долженствование перестает быть таковым, именно сущее, несовершенное не только вследствие своей тварности, но и в результате грехопадения, является онтологической преградой реализации должного. Поэтому, долженствование, не обладающее потенциалом к реализации, не является абсолютным в прямом смысле этого слова.

Библейское понимание данной проблемы вносит в нее определенные коррективы. В Библии содержится иное понимание диалектики должного и сущего и самой природы нормативности. Прежде всего, говоря о бытии Бога, именующего Себя «Сущим» (Исх. 3:14), мы имеем в виду совершенно иную онтологическую реальность. Существование Бога не является производным от нашего понятия сущего, его нельзя вывести из нашего наличного опыта существования. Речь идет о реальности в абсолютном смысле, не только лишенной пространственно-временных ограничений, но и внеположенной к



оппозиции должного и сущего. Признавая это, мы утверждаем, что Божественное бытие, превосходящее противопоставленность должного и сущего является источником особого типа нормативности, содержащейся в Откровении.

Однако, в силу фидеистического характера нашей убежденности в истинности данного утверждения, ограничиться одной лишь его констатацией явно недостаточно. Выведение нормативности из определенного источника, бытие которого характеризуется единством должного и сущего необходимо подкрепить сведением всей системы нормативности к единому прескриптивному высказыванию, не только исходному и максимально общему по отношению ко всей совокупности норм, но и обладающему определенными признаками своего источника. Иначе говоря, необходимо выделить содержащуюся в Откровении наиболее общую заповедь, являющуюся базовой и системообразующей по отношению ко всем остальным и внеположенной по отношению к оппозиции должного и сущего. Такая заповедь должна также определенным образом выражать природу своего источника.

Такая заповедь несомненно присутствует в Ветхом Завете и выражается в различных формулировках. Бог открывает Себя как абсолютное Бытие, поэтому абсолютное должное, выражающее абсолютное сущее, логически формулируется в заповеди: «Быть» или «Будь». Призыв творения к бытию, выраженный в форме императива, является базовой прескрипцией для всего корпуса библейской нормативности. Любая, в том числе моральная, прескрипция является частным случаем обращенного ко всему творению предписания «быть» как базового и системообразующего. Данное предписание не только является логически общим по отношению ко всем остальным, но также его осуществление является фактически необходимым условием исполнения любой другой заповеди.

Предписание «быть» не только имеет своим источником абсолютное Божественное Бытие, но и выражает Его энергии своим содержанием. Бог предписывает к исполнению то, что является исполненным, то есть пребывающем в полноте в Нем Самом. Эта заповедь обладает внешним и внутренним совершенством еще и в силу того, что ее дарование является одновременно

способом творения всего сущего. В Шестодневе императивность этой заповеди выражается в следующей форме: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет». (Быт. 1:3) Таким образом, данная заповедь не только является аналогической своему источнику по содержанию, но и генеративной по отношению к сущему. В библейской системе нормативности должное не умирает в сущем, а порождает его.

Другим, чрезвычайно значимым аспектом библейского понимания нормативности является присутствие Творца через Свое Слово в системе предписаний. В наибольшей полноте это проявляется в прескрипции «Да будет», где осуществление непосредственно включено в долженствование в качестве его содержания. Однако, так или иначе, вся библейская нормативность выражается в качестве особой формы Божественного присутствия. Подводя итоги, отметим, что особенностью библейской нормативности является снятие оппозиции должного и сущего путем включения сущего в должное в качестве его содержания.

Проявленное в Слове, Божественное Присутствие охватывает не только предписательную, но и описательную часть библейского повествования. Предписание «быть» не только выражается в заповедях, но и осуществляется в событиях библейской истории. В этом отношении как прескриптивные, так и дескриптивные элементы текста Ветхого Завета генерируются из единого источника, хотя и различными способами. Библейские заповеди содержат в себе должное, основанное на изначальном онтологическом долженствовании, уже осуществленном в творении. Библейские события также являются следствием вторичного осуществления предписания «быть». В отличие от обыкновенных событий, библейские события являются моментами Божественного присутствия в истории и потому несут в себе печать Его бытия. Вследствие этого, события библейской истории являются осуществлением онтологического долженствования и обладают нормативным потенциалом, поэтому авторитетность Откровения проявляется не только в прескриптивной форме, в виде заповедей, но и в дескриптивной форме в виде событий библейской истории как проявлений Божественного присутствия.

Следовательно, поиск библейских оснований миссии должен распространяться не только на заповеди, но и в равной степени на события. Как отмечает Кристофер Райт: «Таким образом, миссиональная герменевтика не может рассматривать библейские утверждения в отрыве от вытекающих из них заповедей или изолировать библейские заповеди от всей полноты библейских утверждений. Она стремится к целостному пониманию миссии, следующему из целостного прочтения библейских текстов»<sup>149</sup>. Следовательно, исследовательским полем миссиональной герменевтики становится все содержание Ветхого Завета, а не только его нормативные элементы. В процессе осуществления исследовательских процедур миссиональной герменевтики выявляется нормативный потенциал событий библейской истории, а сами процедуры состоят в интерпретации данных событий и экспликации миссиональных прескрипций.

Кристофер Райт отмечает<sup>150</sup> сомнительность существования миссиональной герменевтики, в центре которой находится миссионерство, понимаемое как совокупность человеческих действий. В связи с этим, «целесообразность обсуждения «миссиональной основы Библии» становится очевидной только при условии сдвига парадигмы»<sup>151</sup>, который должен проявляться в том числе в переходе «от антропоцентричной (или еклесиоцентричной) концепции к радикально теоцентричной позиции»<sup>152</sup>. Для миссиональной герменевтики таким сдвигом парадигмы является радикальная трансформация понимания субъекта миссии. В этом контексте отсутствие в текстах Ветхого Завета (особенно в сравнении с Новым Заветом) прямых миссионерских поручений вовсе не является следствием слабости обосновательной базы для миссии. Причиной такого положения дел является основной миссиональный лейтмотив Ветхого Завета – миссия является прежде всего делом не человеческим, но Божиим.

Поскольку, в отличие от Нового Завета, в Ветхом Завете Бог открывает Себя прежде всего в трансцендентном аспекте, миссия является делом Божиим по

---

<sup>149</sup> Райт К. Миссия Бога. Черкассы: Коллоквиум, 2015. С. 46.

<sup>150</sup> Там же. С. 47.

<sup>151</sup> Там же.

<sup>152</sup> Там же.

преимуществу. Воплощение Бога в человечестве в корне меняет роль людей в деле миссии, однако до этого события миссионерское служение проявляется исключительно через Божественное присутствие в истории избранного народа.

Это в корне меняет саму герменевтическую процедуру обоснования миссии в Ветхом Завете. Это изменение выражается в переходе от процесса поиска легитимирующих миссию текстов к целостному пониманию миссионального характера Священного Писания. В свою очередь, миссиональная герменевтика становится контекстом и методом понимания Откровения как миссионального события, совершающегося в соответствии с миссиональным целеполаганием Самого Творца.

Данное понимание миссионального статуса и контекста Откровения не является чем-то новым и достаточно широко представлена в исследованиях протестантских и католических миссиологов. Однако результаты данного исследования отличаются от их точки зрения не только вследствие адаптации к особенностям православной миссиологии, но и по существу. Для протестантских миссиологов исследовательские процедуры миссиональной герменевтики направлены прежде всего на поиски библейского обоснования миссии. В этом отношении для протестантских миссиологов библейское обоснование полностью тождественно обоснованию на основе содержания Божественного Откровения. В православном понимании Божественное Откровение представлено в неразрывном единстве Священного Писания и Священного Предания, поэтому в данном исследовании доктринальные основания миссии будут рассматриваться наравне с библейскими. Существенное отличие нашей позиции от точки зрения Кристофера Райта и ряда других западнохристианских миссиологов заключается в вынесении герменевтических процедур за пределы анализа миссионального статуса и контекста Откровения.

Ветхий Завет провозглашает уникальность и универсальность Творца, именно осознание этого на фоне политеистических религиозных практик определяет процесс формирования монотеизма в израильском народе. Истина монотеизма во всей своей полноте содержится в Божественном Откровении,

однако для ее осознания и принятия Израиль прошел длительный и не всегда успешный путь богопознания. Бог Ветхого Завета не только уникален и универсален, Он также желает быть познанным. В этом проявляется миссиональное целеполагание, заложенное в самой природе монотеизма. Основным средством богопознания является Откровение, изначально обращенное к народу Израиля, который создается прежде всего для богопознания. Являясь целью Израиля, богопознание делает его избрание миссиональным событием.

Следует отметить, что аналогичное применение исследовательских процедур миссиональной герменевтики не только к Откровению, но и к Творению мира дает тот же результат. Отличие нашей позиции от уже высказанных западнохристианскими миссиологами точек зрения заключается в миссиональном понимании не только Откровения, но и Творения. Сам акт Творения содержит в себе миссиональное целеполагание и потому является миссиональным событием и первым актом миссии. Именно это, с точки зрения данного исследования является фундаментальным основоположением миссии в Ветхом Завете. Онтологическое предписание «быть» содержит в себе абсолютное и универсальное миссионерское поручение всему творению, раскрытие которого происходит в заповедях и событиях священной истории Ветхого Завета, находя свое логическое и теологическое завершение в великом миссионерском поручении Нового Завета. Данный тезис находит свое подтверждение в процессе анализа целого ряда миссиональных тем Священного Писания Ветхого Завета.

Понимание творения как миссионального события, выражающего желание Творца быть познанным, позволяет выстроить целостное видение содержания ветхозаветного Откровения с точки зрения миссиональной герменевтики. Воление Творца быть познанным посредством акта Творения определяет онтологическое содержание и целеполагание предписания «быть» как фундаментального системообразующего принципа ветхозаветной нормативности, данной как в прескриптивной, так и в дескриптивной формах. В контексте применения исследовательских процедур миссиональной герменевтики миссия Бога определяется обретением полноты богопознания как конечным

целеполаганием творения. В исторической перспективе, миссия Бога осуществляется посредством особых миссиональных событий священной истории, знаменующих важные этапы на пути богопознания.

Миссиональный характер творения проявляется не только в его целеполагании, но и в изначально заложенном потенциале принятия миссии Бога как смысла и предназначения. Человек, сотворенный по образу Божьему, (Быт. 1:27) наделен способностью к богопознанию во всей ее полноте, проявленной в богоподобии. Иначе говоря, Бог не только творит мир в целях миссии, но и наделяет творение соответствующими средствами. В этом отношении творение создается как адресат миссии Бога и обретает собственную субъектность в человеке, сотворенном по образу Божьему. В этом заложена сама возможность человеческой миссии и ее перспективы. С точки зрения Кристофера Райта, только Бог является источником миссии. В соответствии со специально разработанной в рамках настоящего исследования терминологии мы применяем в данном случае понятия актора и адресата миссии, о чем более подробно будет сказано в главе третьей. На данном этапе исследования, представляется необходимым указать, что человек, являясь адресатом миссии Бога и вместе с тем являясь образом Божиим, наделен определенными чертами актора миссии, осуществление которой является по своей природе диалогическим процессом. После сотворения мира, миссия Бога осуществляется через человека, который наделяется потенциальной возможностью быть не только адресатом, но и актором миссии. Эта возможность во всей своей полноте раскрывается в Новом Завете, благодаря Воплощению Сына Божьего, а Ветхий Завет содержит в себе описание трансформации адресата миссии в ее актора в процессе богопознания.

Понимание грехопадения как миссионального события основано, как минимум, на двух аргументах. Во-первых, с точки зрения традиционной святоотеческой экзегезы, грехопадение может быть описано как отказ от богопознания, то есть сознательное отвержение миссии Бога. Здесь отказ от богопознания выступает одновременно в качестве причины и следствия грехопадения. Во-вторых, история грехопадения сопровождается

провозглашением того, что в православной традиции принято именовать «Первоевангелием». (Быт. 3:14-15)

После грехопадения, человечество не только не может быть актором миссии, но и перестанет быть ее универсальным адресатом. Последующее библейское повествование (Быт. 4-11) с точки зрения миссиональной герменевтики содержит в себе поиски адресата миссии Бога. Этот процесс развивается в направлении от универсального к индивидуальному адресату, которыми становятся Ной и, в конечном итоге, Авраам. Кульминацией этой сюжетной линии является избрание Ноя, призванного не только к спасению от гнева Божьего, но и к его проповеди, формой которой стало строительство ковчега перед лицом всего человечества. (Быт. 6:22). По завершении потопа, Бог заключает с Ноем и его потомством Завет (Быт. 9:1-17), необходимость распространения которого среди будущих поколений придает всему событию миссиональный характер. Однако, частичная реконструкция адресата не позволяет восстановить процесс богопознания в его полноте как миссии Бога. Об этом свидетельствует как строительство Вавилонской башни (Быт 10:1-9), так и распространение идолопоклонства, которое святоотеческая экзегеза рассматривает в качестве изначальной причины переселения Авраама из Ура в Харран.

Святой апостол Павел прямо связывает избрание Авраама с будущим евангельским провозвестием. «Так Авраам поверил Богу и это вменилось ему в праведность. Познайте же, что верующие суть сыны Авраама. И Писание, провидя, что Бог верою оправдывает язычников, предвозвестило Аврааму: в тебе благословятся все народы». (Гал. 3:6-8) Избрание Авраама знаменует собой кардинальный поворот процесса поиска адресата миссии Бога от индивидуализации к универсализации. Авраам не только является уникальным индивидуальным адресатом миссии Бога, обетование многочисленного потомства открывает возможность реконструкции универсального адресата.

Данный процесс охватывает всю священную историю Ветхого Завета и завершается в Новом Завете реконструкцией универсального адресата миссии

Бога, включающего в себя все человечество. В Ветхом Завете миссия Бога обращена прежде всего к избранному народу Израиля, который становится ее эксклюзивным адресатом, наделенным потенциалом универсализации. Избрание Авраама является миссиональным событием не только в силу его связи с будущим евангельским провозвестием, но и по причине появления в Ветхом Завете идеи посланничества. Призвание Авраама проявляется в следовании за Богом и в этом смысле становится архетипическим по отношению к будущим апостолам и миссионерам. Однако адресат миссии Бога в эпоху патриархов остается во многом индивидуализированным. Передача опыта богообщения осуществляется в линейной перспективе от одного поколения к другому и сопровождается индивидуализацией в процессе избрания. Народ Израиля как эксклюзивный адресат миссии Бога формируется в процессе Исхода, миссиональной кульминацией которого является дарование Десяти заповедей. (Исх. 20)

Иудейская традиция рассматривает дарование Торы как центральный момент библейского повествования. Согласно Раши<sup>153</sup>, с этого момента библейские текст разворачивается в двух направлениях. События будущего времени описываются как актуальная история, а события прошлого становятся предметом рефлексии в свете события Откровения. Такое понимание содержит в себе идею миссионального принципа организации библейского текста. Другое представление, актуализированное в иудейской традиции, заключается в определении исходной точки формирования Израиля как полноценного избранного народа именно событием дарования Торы. Израиль к этому моменту не только превращается из группы избранных боговидцев в народ, он также становится свидетелем Синайского Откровения, так как все присутствующие видели происходящее. (Исх. 20:22) Очевидность события Откровения становится основным фактором формирования Израильского народа в качестве

---

<sup>153</sup> Тора с комментариями Раши. В 5 т. / пер. А. Фейгина. М.: Книжники, 2012.



эсклюзивного адресата миссии Бога, наделенного потенциалом универсализации.

На данном этапе исследования важно определить причины, по которым Израиль, обладая потенциалом универсализации, остается эксклюзивным адресатом миссии. Для этого необходимо уточнить само понятие универсальности адресата в его миссиональном значении. С одной стороны, универсальность адресата миссии определяется количественно через возможность его масштабирования. Мы утверждаем универсальность новозаветного адресата на основании того, что он включает в себя все человечество. С другой стороны, существуют качественные характеристики адресата миссии. В третьей и четвертой главах будет специально рассмотрена связь актора и адресата миссии, на данном же этапе исследования необходимо указать, что адресат миссии обладает также определенной акторностью.

Понятия актора и адресата миссии являются терминами, введенными в рамках осуществления исследовательских процедур миссиональной герменевтики. Мы характеризуем израильский народ в качестве эксклюзивного адресата миссии Бога, однако это вовсе не означает, что избранный народ всегда и везде был только адресатом. Израиль является адресатом миссии Бога прежде всего в аспекте богопознания, он остается таковым на протяжении всей священной истории Ветхого Завета, поскольку именно богопознание является ее смыслом, раскрывающимся полностью в Новом Завете. Израиль как адресат миссии создается именно с целью богопознания, а незавершенность этого процесса в Ветхом Завете определяет как эксклюзивность адресата, так и его ограниченную акторность. Говоря языком современной миссиологии, основной задачей Израиля было осуществление внутренней миссии, переход же к полноценной внешней миссии был невозможен на основании ряда причин.

Прежде всего, следует отметить, что само существование Израиля как избранного народа определяется желанием Бога быть познанным. Миссионально определенная форма существования в качестве адресата внутренней миссии обусловлена несовершенством ветхозаветного богопознания в сравнении с Новым

Заветом. Не обладая полнотой богопознания, Израиль не имел призвания к внешней миссии и не мог быть ее актором. Однако при этом, народ Израиля, являясь эксклюзивным адресатом миссии Бога, обладал определенной акторностью в отношении внутренней миссии. Источником этой акторности является сам процесс богопознания, в аспекте передачи опыта богобщения следующим поколениям внутри избранного народа. Вместе с тем нельзя полностью отрицать наличие у Израиля как эксклюзивного адресата миссии Бога и определенной ограниченной акторности в отношении внешней миссии. В тексте Ветхого Завета можно найти многочисленные примеры обращений людей к внешним адресатам со свидетельствами истинности Бога, включающими передачу Его посланий. Показательной в этом отношении является история фараона (Исх. 4-12) и многочисленные примеры из пророческих книг. Однако эта ограниченная акторность всегда носила делегированный характер. Ветхозаветные патриархи и пророки обращались к язычникам именно вследствие поручения, полученного от Бога и на его основании. В наибольшей полноте это выражается в служении пророков. В этом отношении также показателен пример Иосифа, который, обладая в Египте огромными возможностями, но не имея соответствующего поручения, не обращался, подобно Моисею, с проповедью истинности своего Бога.

В этом отношении Израиль в качестве актора миссии обладает еще большей степенью эксклюзивности, чем в качестве адресата. Сама по себе эксклюзивность как миссиональное свойство определяется эксклюзивистским характером ветхозаветного монотеизма, потенциал универсализации которого имеет мессианский характер и обретает свою полную реализацию в Новом Завете через Воплощение Сына Божьего.

В завершении данного этапа исследования уместно вновь сослаться на Кристофера Райта: «Израиль имел миссиональное призвание, но не поручение посылать миссионеров к другим народам»<sup>154</sup>. Это призвание заключено в

---

<sup>154</sup> Райт К. Миссия Бога. Черкассы: Коллоквиум, 2015. С. 5.

мессианском избрании Израиля как народа Божьего. Боговоплощение делает «шаг от мессианской ориентации ветхозаветных писаний у их миссиональной направленности»<sup>155</sup>. Поэтому, христианская миссия проистекает не из мессианства израильского народа, а из Боговоплощения Сына Божьего как обетованного Мессии. «Очевидно, все Писания (известные нам как Ветхий Завет) исполнились как в жизни, смерти и воскресении израильского мессии, так и в миссионерском служении всем народам, вытекающим из этих событий»<sup>156</sup>.

На данном этапе исследования были определены основания миссии в Ветхом Завете. Применение исследовательских процедур миссиональной герменевтики дало результаты в виде понимания Творения и Откровения как миссиональных событий, определяющих священную историю Ветхого Завета как процесс богопознания, являющийся осуществлением миссии Бога в отношении избранного народа как эксклюзивного адресата миссии, обладающего потенциалом к универсализации. Данные результаты носят промежуточный характер, так как их применение к проблеме обоснования миссии и миссиологии как самостоятельного раздела православного систематического богословия требует осуществления исследовательских процедур миссиональной герменевтики в отношении Нового Завета.

### 1.3. Основания миссии в Новом Завете.

Данный этап исследования связан с необходимостью разрешения проблемы определения новозаветных оснований миссии как фундамента процедуры обоснования миссиологии в качестве самостоятельного раздела православной систематической теологии. Эта проблема выглядит чрезвычайно многогранной и требует комплексного изучения, однако в контексте целей настоящего исследования представляется необходимым приоритетное рассмотрение двух ее аспектов.

---

<sup>155</sup> Райт К. Миссия Бога. Черкассы: Коллоквиум, 2015. С. 11.

<sup>156</sup> Там же. С. 12.

С одной стороны, определение оснований миссии в Новом Завете является продолжением и завершением предыдущего этапа исследования, связанного с Ветхим Заветом. Применение исследовательских процедур миссиональной герменевтики в отношении Нового Завета является безусловно необходимым для целостного определения библейских оснований миссии и вытекает из христианского понимания единства и взаимосвязи двух Заветов. Определение библейских оснований миссии позволяет осуществить процедуру обоснования миссиологии как *возможного* самостоятельного раздела православной систематической теологии. Строго говоря, даже те результаты, которые были получены на этапе исследования Ветхого Завета дают определенные основания для признания *возможности* экспликации миссиологии, однако с точки зрения православного богословия, такая процедура выглядит некорректно. Поэтому продолжение исследования в отношении Нового Завета естественным образом завершает процедуру обоснования *возможности* миссиологии.

С другой стороны, применение исследовательских процедур миссиональной герменевтики в отношении Нового Завета выявляет новый приоритетный аспект проблемы обоснования миссиологии. Даже на основании предварительного анализа становится очевидным, что Ветхий и Новый Заветы кардинально отличаются по уровню присутствия миссиональной тематики и, соответственно, обладают различным потенциалом экспликации оснований миссии. Здесь закономерным становится вопрос не только о характере, но и последствиях этих различий для процедуры обоснования миссии и миссиологии в качестве самостоятельного раздела православного систематического богословия.

Гипотеза данного этапа исследования заключается в следующем. Применение исследовательских процедур миссиональной герменевтики позволяет выявить основания миссии, которые делают процесс экспликации миссиологии в качестве самостоятельного раздела православного систематического богословия не только *возможным*, но и *необходимым*.

Соответственно, задачей данного этапа исследования является выявление оснований миссии в Новом Завете. Миссиональная тематика в Новом Завете

представлена настолько широко, что квалификация тех или иных фрагментов текста в качестве «немиссиональных» представляется крайне затруднительной. С другой стороны, рассмотрение всех элементов новозаветного текста, так или иначе связанных с миссиональной тематикой, представляется методологически избыточным с точки зрения решения конкретной задачи данного этапа исследования при сохранении ее спецификации. В соответствии с этим, приоритетное внимание было обращено на тексты, в наибольшей степени отвечающие задаче данного этапа исследования с точки зрения их репрезентативности и релевантности.

Центральной темой Нового Завета является Воплощение Сына Божьего как обетованного Мессии Ветхого Завета. Вера в то, что Иисус Христос является истинным Мессией Израиля, подвигала христианских экзегетов к поиску и истолкованию мессианских пророчеств Ветхого Завета. Кристофер Райт отмечает: «В этом мы, конечно же, следуем его собственному примеру, примеру его первых учеников и авторов Евангелий. Но очень часто нам не удается пойти дальше удовлетворения от подсчета так называемых «исполнившихся» мессианских пророчеств. Дело в том, что мы еще не осознали *миссиональную* роль *Мессии*»<sup>157</sup>. С точки зрения миссиологии, именно исполнение мессианских пророчеств Ветхого Завета в событии Боговоплощения не только формируют единство миссионального содержания всего Священного Писания, но и инициирует процесс его трансформации. Применение исследовательских процедур миссиональной герменевтики позволяет определить данный процесс как трансформацию мессианского содержания в миссиональное призвание.

Данные исследовательские процедуры не являются чем-то внешним по отношению к тексту Нового Завета. Миссиональная герменевтика как исследовательская программа и методологическая установка является производной от новозаветного способа понимания Священного Писания в свете исполнения мессианских обетований Воскресшим Спасителем. Явившись Луке и

---

<sup>157</sup> Райт К. Миссия Бога. Черкассы: Коллоквиум, 2015. С. 12.

Клеопе, Христос «отверз им ум к разумению Писаний. И сказал им: так написано, и так надлежит пострадать Христу, и воскреснуть из мертвых в третий день, и проповедано быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах, начиная с Иерусалима (Лк. 24:45-47) По поводу этого текста, Кристофер Райт поясняет: «Иисус сделал еще один шаг от *мессианской* ориентации ветхозаветных писаний к их *миссиональной* направленности»<sup>158</sup>. Являясь исполнением мессианских пророчеств, событие Воскресения Христова формирует миссиональный подход к истолкованию Ветхого Завета, конечным результатом которого становится Новый Завет.

Вряд ли большим преувеличением будет утверждение о том, что текст 24 главы Евангелия от Луки является первым примером и образцом миссиональной герменевтики в Новом Завете. Представленный здесь подход позволяет, во-первых, увидеть миссиональное содержание Ветхого Завета, а, во-вторых, осуществить его трансформацию в контексте Нового Завета. В связи с этим важно определить общее направление и характер данной трансформации.

Ветхозаветные основания миссии можно условно разделить на неизменные и изменчивые по своей природе. Условный характер данной классификации связан с тем, что в свете Боговоплощения ничто не остается неизменным. Однако, изменения божественных оснований миссии происходят в самом процессе Боговоплощения, а человеческие основания изменяются как его следствие.

К первой категории оснований относится понимание событий Творения и Откровения как миссии Бога, желающего быть познанным. В Боговоплощении эти события не только сохраняют свой миссиональный статус, но и обретают полноту завершенности. С одной стороны, в контексте миссии Бога, желающего быть познанным, мы не можем разделять события Творения, Откровения и Боговоплощения, так как они имеют единый источник и общее целеполагание. С другой стороны, именно Боговоплощение не только создает единство этих событий, как оснований миссии, но и выявляет их подлинный смысл.

---

<sup>158</sup> Райт К. Миссия Бога. Черкассы: Коллоквиум, 2015. С. 11.

Боговоплощение, в миссиональном понимании, является полнотой осуществления желания Бога быть познанным и, в этом отношении, становится теологическим фундаментом христианской миссии. Слово Божие становится не только *услышанным*, но и *очевидным*. Апостол Иоанн Богослов пишет: «О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни, – ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам, – о том, что мы видели и слышали, возвещаем вам, чтобы и вы имели общение с нами: а наше общение – с Отцом и Сыном Его, Иисусом Христом». (1 Иоан. 1:1-3) Ветхозаветное Откровение и история богопознания обретают свою полноту в лишь Новом Завете через событие Боговоплощения и потому сами по себе обладают определенной неполнотой. Именно полнота завершенности в Новом Завете позволяют рассматривать Творение, Откровение и Боговоплощение как единое событие миссии Бога, желающего быть познанным.

К другой категории относятся человеческие основания миссии, обусловленные последствиями события Грехопадения как проявленного нежелания творения познавать своего Творца. В данном случае речь идет об адресате миссии Бога, который мы выше определили как эксклюзивный и обладающий потенциалом универсализации. Также, к этой категории относится акторность данного адресата, которая была определена как делегируемая и ограниченная. Необходимо понять, какого рода трансформация этих оснований происходит в Новом Завете и, каковы результаты этого процесса. Для этого надо проанализировать фундаментальные миссиональные концепты новозаветного библейского богословия.

В соответствии с задачей данного этапа исследования для анализа были отобраны следующие релевантные ей темы: «Великое миссионерское поручение» (Мф. 28:18-20) и его эсхатологический аспект (Мф. 24:14), пневматология миссии у апостола и евангелиста Луки и миссиональный контекст библейских оснований тринитарного догмата. Большинство этих тем актуализированы в современных протестантских и католических исследованиях по миссиологии, в том числе у

Дэвида Боша. Однако, актуализация последней темы является новацией данного исследования. Кроме того, рассмотрение данных тем осуществляется на основе привлечения более широкого новозаветного материала.

Дэвид Бош рассматривает «Великое миссионерское поручение» в широком контексте Евангелия от Матфея как отражение «важной и самостоятельной составной части понимания и опыта миссионерства ранней церкви».<sup>159</sup> Более того, с его точки зрения, значение «Великого миссионерского поручения» несколько преувеличено в современной миссиологии. «Вместе с тем приходится констатировать, что в миссионерских кругах (прежде всего протестантских, но не только в них) осмысление этого Евангелия обычно затуманивается представлением о необычайно высоком значении и смысле так называемого «Великого поручения», помещенного в конце Евангелия (Мф. 20:16-20)»<sup>160</sup>.

Рассматривая данную проблему в лучших традициях контекстуальной теологии, Дэвид Бош полемизирует в ряду протестантских и католических миссиологов, чье понимание «Великого миссионерского поручения» во многом близко представленному в настоящем исследовании. Его формат исключает возможность как анализа данных позиций, слушком общих и типичных для миссиологии в целом, так и полемику с концепцией Дэвида Боша, основанной на поздней датировке Евангелия от Матфея, предполагающий определенный специфический статус общины евангелиста Матфея в еврейской среде. Кроме того, конфессиональная позиция православного миссиолога исходит прежде всего из понимания «Великого миссионерского поручения» как богооткровенной истины, а не результата «опыта миссионерства ранней церкви»<sup>161</sup>. Не вдаваясь в дискуссию о соотношении Откровения и религиозного опыта, отметим, что для дальнейшего развития миссионерства и миссиологии приоритетным являлось понимание Великого миссионерского поручения как истины Откровения.

---

<sup>159</sup> Бош Д. Преобразования миссионерства. С. 66.

<sup>160</sup> Там же.

<sup>161</sup> Там же.



Дэвид Бош рассматривает все содержание Евангелия от Матфея как миссиональное. Это обусловлено особым состоянием общины, в которой оно было написано. Сохранение еврейской идентичности в условиях отторжения со стороны представителей постхрамового иудаизма обусловило необходимость переосмысления миссии как внешнего свидетельства. «Первое Евангелие – по сути миссионерский текст. Матфей принялся за написание Евангелия в первую очередь из миссионерских побуждений, не для описания «жизни Иисуса», а чтобы показать общине, переживающей кризис, как она должна понимать свое призвание и свою миссию»<sup>162</sup>. Согласно Дэвиду Бошу, кризис данной общины определялся во-первых, сохранением еврейской идентичности в языческом (сирийском) окружении, а во-вторых, неприятием еврейского христианства в качестве полноценной версии иудаизма со стороны раввината. Этим и обусловлена миссионерская дилемма данной общины: проповедь христианства Израилю или язычникам.

Следует отметить, что приводимая Дэвидом Бошем оценка состояния общины, в которой было создано Евангелие от Матфея, действительна и при условии отказа от трактовки его написания в 80-ые годы I века в пользу более ранних датировок. Высокая степень напряженности отношений христианской общины с традиционным иудаизмом наблюдается на протяжении всей евангельской и апостольской проповеди. Первые христианские общины могли восприниматься как обладающие полнотой еврейской идентичности в рамках осуществления традиционных религиозных практик, однако всякая проповедь Евангелия неизбежно порождала конфликт. Разрушение Храма ведет к утрате единого пространства религиозной жизни и приводит к ее фрагментации в рамках отдельных синагогальных сообществ, Христианские сообщества такого рода оказываются сначала на периферии, а затем и за пределами взаимного признания еврейской идентичности. Это существенно ограничивает практические

---

<sup>162</sup> Бош Д. Преобразования миссионерства. С. 67.

возможности проповеди Евангелия в еврейской среде и по-новому ставит вопрос миссии среди язычников.

Миссиональный аспект данной ситуации выглядит следующим образом: происходит не только утверждение христианской общины в качестве эксклюзивного адресата внутренней миссии, но и его универсализация на пути обретения акторности миссии внешней. В этом заключается общий миссиологический контекст «Великого миссионерского поручения».

Этим также объясняется диалектика актуализации еврейской идентичности и полемики с иудаизмом, присутствующая в Евангелии от Матфея. С одной стороны, Евангелие от Матфея содержит больший, в сравнении с другими синоптиками, объем текстов, повествующих о встречах с язычниками, с другой стороны, приводятся достаточно жесткие высказывания по отношению к неевреям (Мф. 10:5-6, 15:24 и др.). По мнению Дэвида Боша, «это отражает и его богословскую позицию: миссии в отношении Израиля и язычников не исключают, а дополняют друг друга»<sup>163</sup>. Евангелие от Матфея содержит и противоположные оценки язычников (Мф. 8:10, 15:28). Кроме того, немаловажным представляется факт, что «Великое миссионерское поручение» дается в Галилее, которая в Евангелии от Матфея именуется «языческой». (Мф. 4:15) Миссия среди евреев и язычников рассматривается как одновременный процесс, в отличие от Мк. 7:27, где данные служения сопоставлены в хронологической последовательности<sup>164</sup>.

Вместе с тем, следует отметить, что до текста, содержащего «Великое миссионерское поручение», Евангелие от Матфея не дает примеров посланничества к язычникам, которые сами приходят к Иисусу (волхвы, сотник, хананеянка). Однако это не является противоречием, так как данные события происходят до Воскресения Христова и могут рассматриваться прежде всего в свете ветхозаветных пророчеств<sup>165</sup>. Особенно показательным в этом отношении

---

<sup>163</sup> Бош Д. Преобразования миссионерства. С. 70.

<sup>164</sup> Там же. С. 71.

<sup>165</sup> Напр.: Ис. 60.3.

является поклонение волхвов, являющееся с миссиональной точки зрения образом раскрытия язычниками собственного потенциала адресата миссии Бога. С другой стороны, притча о хозяине и злых виноградарях (Мф. 21:33-46) дает образ Израиля как адресата миссии Бога, отвергнувшего ее в силу осознания собственной эксклюзивности. Применение исследовательских процедур миссиональной герменевтики к данному тексту позволяет актуализировать новые смыслы. Во-первых, происходящая в новом Завете трансформация эксклюзивного адресата миссии происходит не благодаря реализации заложенного в него внутреннего потенциала универсализации, а как следствие исполнения мессианских пророчеств в событии Боговоплощения. Во-вторых, осознание собственной эксклюзивности и замыкание в ней является следствием ее понимания как вечного божественного основания миссии Бога, а не преходящей во времени человеческой характеристики адресата, обусловленной его наличным состоянием греховного несовершенства. Иначе говоря, основание второй категории было ошибочно отнесено к первой.

В связи с этим стали возможными радикальные трактовки, содержащегося в «Великом миссионерском поручении» понятия «все народы», как исключаящего Израиль<sup>166</sup>, с чем активно полемизирует Дэвид Бош. «Евреи включались в понятие «все народы», но уже не в качестве привилегированной группы. «Израиль» как Божий народ остался в прошлом ... «Израиль» уже не «церковь». После того, что произошло с Иисусом, древнее понятие «Израиль» потеряло смысл, и на арену истории вышло новое эсхатологическое Божье сообщество. Были сняты все ограничения»<sup>167</sup>.

Выше был рассмотрен общий контекст «Великого миссионерского поручения». Не вызывает сомнения, что для его понимания необходим анализ всего Евангелия от Матфея и окружающей его культурно-исторической среды. Вместе с тем это не исключает необходимости непосредственного анализа текста самого «Великого миссионерского поручения», обращенного не только к

---

<sup>166</sup> Бош Д. Преобразования миссионерства. С. 74.

<sup>167</sup> Там же.

общинам ранних христиан, но и к Церкви во всей мистической и исторической полноте ее присутствия.

Применение исследовательских процедур миссиональной герменевтики позволяет осуществить анализ текста Великого миссионерского поручения в двух направлениях. Во-первых, речь идет о релевантной задаче данного этапа исследования – текстологическом анализе некоторых понятий. Во-вторых, возникает необходимость теологического анализа общего содержания. Эти направления невозможно строго дифференцировать, так как именно особенности текста позволяют выявить доктринальный потенциал «Великого миссионерского поручения» для православной миссиологии. Однако, также невозможной представляется неразличение подходов и их полная интеграция в контексте данного исследования. Доктринальное содержание текста «Великого миссионерского поручения» проявляется как в очевидной форме, так и посредством использования определенных, незаметных, на первый взгляд, текстуальных приемов. В этом случае мы сталкиваемся с рядом проблем понимания подлинного смысла текста.

Синодальный перевод в основном верно передает оригинальный текст «Великого миссионерского поручения», однако в ряде определенных моментов происходит некоторое сужение и трансформация смысла греческого подлинника. Возможно, что для самих переводчиков, владевших языком оригинала, эти особенности не казались существенными, так как их восприятие включало понимание изначального текста, однако читатели Нового Завета в синодальном (и не только) переводе находятся в несколько иной ситуации. В соответствии с задачей данного этапа исследования мы рассмотрим только те особенности текста, которые в наибольшей степени влияют на его восприятие, а именно перевод некоторых глагольных форм. Следует отметить, что целый ряд связанных с этим проблем, возникает вне контекста периода и вытекает из самого греческого текста, который по мнению многих исследователей, в свою очередь, является переводом с арамейского или библейского иврита.

Чаще всего под классической формулировкой Великого миссионерского поручения подразумевается текст Мф. 28:18-20, но в некоторых случаях анализ осуществляется на более широкой основе Мф. 28:16-20. Приведем именно этот, более пространственный вариант. «Одиннадцать учеников пришли в Галилею, на гору, куда повелел им Иисус, и, увидев Его, поклонились Ему, а иные усомнились. И приблизившись Иисус сказал им: дана Мне всякая власть на небе и на земле. Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел Вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь» (Мф. 28:16-20)<sup>168</sup>.

Первые строки говорят нам, что события, связанные с «Великим миссионерским поручением» не являются случайными, они происходят по повелению Христа и выражаются в единстве Его учеников. Первое обстоятельство усиливает императивность Великого миссионерского поручения, через удвоение повеления, что соответствует библейской традиции усиления смысла в целом. Однако, в данном случае происходит удвоение не глаголов, а событий. «Великое миссионерское поручение» само по себе является повелением, но кроме того, дается в результате исполнения другого повеления. Это указывает на Божественную волю как суверенный источник миссионерского императива.

Указание на единство учеников выражает способ принятия данного повеления, который является экклезиологическим по своей природе и связан с принципом иерархии. Вместе с тем уже в самом событии встречи апостолов с Иисусом показана некая парадоксальность миссионерского служения, как продолжения миссии Бога: «... и увидев Его, поклонились Ему, а иные усомнились». (Мф. 28:17). Миссия как акт веры является поклонением в мире сомнения. Здесь уместно привести парадоксальную мысль протестантского миссиолога Джона Пайпера: «Главная цель церкви не миссионерство, а

<sup>168</sup> Οἱ δὲ ἑνδεκά μαθηταὶ ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν οἱ δὲ ἐδίστασαν καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων ἐδόθη μοι πάντα ἐξουσία ἐν οὐρανῶ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετείλαμην ὑμῖν καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος ἀμήν.

поклонение. Миссионерство существует только там, где нет поклонения»<sup>169</sup>. Возможно, в данной цитате речь идет о том, что поклонение является не только конечной целью служения Церкви, но и ее наличным состоянием. Обращенность миссионеров к внешнему миру, некоторым образом выводит их за пределы Церкви, как пространства веры и поклонения в пространство неверия и сомнения. С другой стороны, очевидно, что сомнение некоторых апостолов может отнесено не к Иисусу, а к ним самим. «Великое миссионерское поручение» может вызывать у миссионера сомнения в собственных возможностях даже при полной уверенности в собственном призвании.

«И приблизившись Иисус сказал им...» (Мф. 28:18а) Божественная воля, как источник миссионерского императива проявляется в особенном Божественном присутствии, «приближении» Христа к апостолам. «Великое миссионерское поручение» не является внешним по отношению к человеку повелением, рождаясь из особого богочеловеческого сопричастия. Это сопричастие является внутренним состоянием христианской миссии, определяющим ее внешние проявления.

«Дана мне всякая власть на небе и на земле». (Мф. 28:18б) Источником миссии Бога является суверенитет Божественной воли, проявляющийся в Его власти над всем мирозданием, однако данный текст не является простой констатацией веры в это и содержит также свидетельство осуществленной надежды, выраженной в Молитве Господней: «Да придет Царствие Твое; да будет воля Твоя и на земле, как и на небе». (Мф. 6:10) В «Великом миссионерском поручении» Христос говорит об исполнении прошений в реальности богочеловеческого сопричастия как основании миссии. Однако, основное доктринальное содержание данного текста заключено именно в провозглашении миссии Бога как источника и фундамента миссии Церкви, становящейся не только универсальным адресатом, но и актором миссионерского служения, что «Великое миссионерское поручение» и раскрывает в дальнейшем.

---

<sup>169</sup> Цит. по: Райт К. Миссия Бога. Черкассы: Коллоквиум, 2015. С. 124–125.

«Итак идите» (Мф. 28:19а) Здесь мы сталкиваемся с определенными затруднениями. Перевод данных слов в наибольшей степени формирует неопределенность относительно основополагающей характеристики «Великого миссионерского поручения» – его императивности. Эту проблему явно актуализирует Кристофер Райт: «Что произойдет, например, если акцент на слове «идите» в красноречивых рассуждениях защитников миссионерского служения утратит свою убедительность? Ведь в оригинальном тексте, вместо глагола в повелительном наклонении, стоит причастие, указывающее на обстоятельства, которые сопровождают действие?»<sup>170</sup>. Греческое слово *πορευθέντες* более точно можно перевести «идуше», однако авторы синодального перевода (и не только они) избрали для его передачи глагол в форме императива. Осознание этого обстоятельства, казалось бы, ведет к определенным сомнениям, относительно императивного характера «Великого миссионерского поручения». По нашему мнению, эти сомнения не дают достаточного основания для пересмотра общего смысла данного текста по крайней мере вследствие двух причин.

Во-первых, сама по себе абсолютизация результатов текстологического анализа терминологии Евангелия от Матфея является методологически сомнительной. Согласно традиционному и чрезвычайно авторитетному для православной традиции свидетельству Папия Иераполийского<sup>171</sup>, Евангелие от Матфея было изначально написано на древнееврейском языке (библейском иврите). Современные исследователи новозаветного текста склоняются к тому, что языком прототипа оригинального текста был – арамейский. В любом случае, не вызывает сомнения, что именно один из этих языков Спаситель использовал при даровании «Великого миссионерского поручения» апостолам. Какой именно язык звучал в оригинале не имеет принципиального значения, так как библейский иврит и арамейский чрезвычайно схожи в аспекте конструирования глагольных форм. Временные конструкции классических семитских языков заметно отличаются от индоевропейских. Строго говоря, к ним неприменима категория

<sup>170</sup> Райт К. Миссия Бога. Черкассы: Коллоквиум, 2015. С. 17.

<sup>171</sup> Евсевий Памфил. Церковная история. М.: Амфора, 2007. 491 с.

времени в том ее виде, в котором она существует в индоевропейских языках. События определяются не по отношению к внешней временной шкале, а в соответствии с критерием завершенности/незавершенности. Адаптируя более сложную картину глагольных форм к задачам данного этапа исследования, отметим, что прошедшее время (завершенное действие) как правило выражается глагольной формой, именуемой перфектом, а другая форма – имперфект используется в том числе для обозначения будущего времени (незавершенного действия). Для определения настоящего времени используется причастие действительного залога.

Это определенным образом указывает, что использование причастия в греческом тексте «Великого миссионерского поручения» никоим образом не снижает степень его императивности. Скорее всего можно говорить о том, что текст Евангелия от Матфея сохраняет изначальные грамматические конструкции оригинальной речи Иисуса, что является весомым аргументом в пользу подлинности «Великого миссионерского поручения». Более того, можно утверждать, что именно причастие действительного залога, указывающее на настоящее время существенно повышает степень императивности. Выраженный в данной грамматической форме призыв «идите» содержит в себе не просто абстрактное повеление, неопределенное по отношению ко времени исполнения, а повеление, которое необходимо начать исполнять уже в настоящем времени, здесь и сейчас. Таким образом, императивность «Великого миссионерского поручения» повелевает Церкви немедленно начать свое миссионерское служение.

Во-вторых, «идите» является далеко не единственным средством выражения императивности Великого миссионерского поручения. Кристофер Райт отмечает: «Иисус призывал своих учеников, прежде всего не пойти, а научить».<sup>172</sup> Действительно, именно это повеление непосредственно следует за «идите» и раскрывает его. «Итак, идите и научите». (Мф. 28:19а) Присутствующее в синодальном переводе слово «научите» передает греческое

---

<sup>172</sup> Райт К. Миссия Бога. Черкассы: Коллоквиум, 2015. С. 17.



μαθητεύσατε, дословно «приобретайте учеников». Глагол μαθητεύω «приобретать» употребляется в Новом Завете четыре раза. Три случая его употребления мы видим в Евангелии от Матфея (Мф. 13:52; 27:57; 28:19) и всего один в Деяниях апостолов (Деян. 7 14:21). Кроме того, это единственный случай употребления данного глагола в форме императива во всем Новом Завете.

Анализ мотивов авторов синодального перевода не имеют принципиального значения для решения задач данного этапа исследования, однако следует отметить, что постижение миссионального смысла данного повеления как в форме его передачи, так и в оригинальном виде, требует определенных пояснений. Для понимания смысла приобретения учеников необходимо указать на некоторые аспекты ученичества в Новом Завете. Ученичество было чрезвычайно распространенным явлением в евангельскую эпоху. Ученики (Ἰλλ, μαθηταί) поступали в обучение к раввину, и именно так внешне выглядело ученичество апостолов Христа, однако оно несло в себе существенное отличие. Отношение учеников и их учителя в традиционной раввинистической среде ограничивались исключительно процессом обучения. Ученики Христа, напротив, призывались также стать служителями, «чтобы с Ним быть» (Мк. 3:14). Иначе говоря, статус ученика во многом соответствовал апостольскому. Следовательно, призывая «приобретать учеников, Господь повелевает апостолам «делать других людей тем, кем являются сами: учениками»<sup>173</sup>. Таким образом, быть апостолом означает делать апостолами других. В этом выражается не только акторность новозаветного универсального адресата миссии, но и принцип ее трансляции. Христианская миссия передает опыт соприсутствия Христу, которые более всего выражается в любви. Желание передать другому этот опыт является исполнением заповеди: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя». (Мк. 12:31) Поэтому, повеление приобретать учеников содержит в себе универсальное этическое основание миссионерского служения.

---

<sup>173</sup> Бош Д. Преобразования миссионерства. С. 84.

«Итак идите, научите все народы». (Мф. 28:19а) Здесь синодальный перевод совершенно верно передает греческое словосочетание πάντα τὰ ἔθνη. Выше было указано на наличие разногласий относительно определения этого понятия у ряда протестантских миссиологов. Наше понимание данной проблемы основано на анализе ветхозаветной терминологии и заключается в универсальной трактовке этого понятия. В Ветхом Завете присутствует четкое разделение народов на יְהוָה<sup>174</sup>, которое обозначает избранный народ Израиля, и גוֹי<sup>175</sup>, во множественном числе גוֹיִם<sup>176</sup>, которое применяется к язычникам, то есть ко всем остальным народам. В тексте Нового Завет также используется множественное число, которое благодаря слову πάντα выражает единство. Из этого следует, что словосочетание πάντα τὰ ἔθνη обозначает всю полноту человечества как универсального адресата миссии Бога.

«Крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа». (Мф. 28:19б) Вторая часть 19 и первая часть 20 стиха 28 главы Евангелия от Матфея раскрывает целеполагание и содержание миссии как исполнения «Великого миссионерского поручения». За приобретением учеников следует их крещение, которому в новозаветном понимании обязательно предшествует покаяние, изменение ума – μετάνοια. В современном понимании эта стадия именуется предкрещальной катехизацией. Упоминание крещения, подразумевающее предкрещальную катехизацию в «Великом миссионерском поручении» явным образом определяет данную практику как составную часть миссионерского служения. Употребление причастия действительного залога также указывает на неразрывность процессов приобретения учеников и крещения, утверждая единства проповеди и таинств. «Великое миссионерское поручение» содержит в себе не только повеление крестить все народы, но саму крестильную формулу, употребляемую и по сей день в Православной Церкви.

<sup>174</sup> [Гой гадоль] Большой народ (*ивр.*) Нав. 3:17.

<sup>175</sup> [Гой] Народ (*ивр.*).

<sup>176</sup> [Гоййм] Народы (*ивр.*).

«Уча их соблюдать все, что Я повелел вам». (Мф. 28:20а) На первый взгляд эта часть «Великого миссионерского поручения» не содержит принципиальных новаций по отношению к предыдущим. Повеление научения уже было выражено в призыве «приобретайте учеников», однако вместе с тем оно дается с рядом принципиально важных уточнений. Прежде всего Господь говорит не об обучении вероучению как системе доктрин, а о научении соблюдению Его повелений. Это говорит нам о том, что миссионерское служение должно быть направлено не только на передачу теоретических знаний о вероучении, но и, прежде всего, передавать практический опыт духовной жизни. С другой стороны, в данном тексте присутствует четкое указание на обязанность миссионеров распространять православное вероучение во всей его полноте и неповрежденном виде, не отказываясь от тех или иных истин по прагматическим мотивам. Это с полным основанием можно отнести и к передаче опыта духовной жизни, который должен полностью соответствовать евангельским образцам.

«И се, Я с вами до скончания века. Аминь» (Мф. 28:20б) Завершающие слова «Великого миссионерского поручения» содержит в себе обетования вечного пребывания Христа со Своей Церковью. Посылая апостолов на проповедь, Христос не оставляет их, напротив христианское свидетельство отныне становится особым пространством Божественного присутствия, благодаря которому универсальный адресат миссии Бога обретает полноту собственной акторности. Последние слова «Великого миссионерского поручения» помещают миссию в эсхатологическую перспективу. Связь миссии и эсхатологии отчетливо прослеживаются в другом тексте Евангелия от Матфея: «И проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда придет конец». (Мф. 24:14) Здесь судьбы творения напрямую связаны с реализацией целеполагания христианской миссии. Эсхатологическое измерение миссии определяется пониманием Творения и Откровения как миссиональных событий, в которых совершается миссия Бога, желающего быть познанным. В событии Боговоплощения, Бог во всей Своей полноте открывается всей полноте человечества, призывая его открыть для себя Бога, открыв Ему себя.

Подводя предварительные итоги данного этапа исследования, отметим, что «Великое миссионерское поручение» обладает всеми признаками главного основания миссии в Новом Завете. Повелительная форма выражения наделяет его чертами безусловного императива, что в свою очередь определяет не только *возможность*, но и *необходимость* миссии. Великое миссионерское поручение определяет основное содержание миссии, которое также задается императивным способом. Человеческая миссия становится прямым продолжением миссии Бога, а само человечество становится не только универсальным адресатом миссии, но и в лице Церкви ее актором. Осуществление «Великого миссионерского поручения» охватывает все существование человечества и определяется абсолютным целеполаганием в его эсхатологической перспективе. В неразрывной связи со всем евангельским повествованием, «Великое миссионерское поручение» является краеугольным камнем христологического обоснования миссионерского служения.

Завершая Евангелие от Матфея, «Великое миссионерское поручение» не исчерпывает миссиональную тематику Нового Завета, даже несмотря на то, что представляет наиболее емкое и исчерпывающее обоснование миссии. Во-первых это связано с тем, что миссиональная тематика в том или ином виде присутствует и в других книгах Нового Завета, а во-вторых, миссия Церкви не завершается событием «Великого миссионерского поручения», которое в силу своей императивности подлежит безусловному исполнению. Принимая с глубокой верой слова Спасителя: «И се, Я с вами до скончания века. Аминь» (Мф. 28:20б), христиане апостольской эпохи вместе с тем сознавали, что после Вознесения, Церковь пребывает в принципиально ином положении, отличном от реального исторического соприсутствия Христу. Заданная христологическим способом миссиональная акторность Церкви реализуется пневматологически.

Эта тема наиболее репрезентативно представлена в объединенных единым авторством книгах Нового Завета: Евангелии от Луки и Деяниях апостолов. Миссиональное содержание этих текстов чрезвычайно широко и многообразно и требует специализированного исследования. В соответствии с нашими задачами

будут проанализированы два, наиболее релевантных аспекта. Дэвид Бош, склонный к последовательному рассмотрению Великого миссионерского поручения в широком новозаветном контексте, пытается найти его аналоги и, тем самым, преодолеть зависимость протестантской миссиологии от исключительно этого текста. Примером такого подхода является указание на повествование о проповеди Иисуса в синагоге Назарета (Лк. 4:16-21) «в которой Он отождествляет пророчество Исайи 61:1-2 с Самим Собой и со Своим служением»<sup>177</sup>. Данный текст носит уникальный характер, так как присутствует только в Евангелии от Луки и «занимает у него ключевое место»<sup>178</sup>. Согласно Дэвиду Бошу понимание особого значения этого отрывка нашло признание среди современных ему протестантских миссиологов. Сам Дэвид Бош чрезвычайно высоко оценивает данный текст в качестве одного из главных оснований миссии в Новом Завете: «С практической точки зрения Луки 4:16-21 вполне может заменить «Великое поручение», Матфея, причем в понимании миссии не только Самого Христа, но и церкви»<sup>179</sup>.

Слова, сказанные Спасителем в назаретской синагоге, позволяют углубить наше понимание «Великого миссионерского поручения», открыв в нем новые смысловые аспекты. «Дух Господень на Мне; ибо Он помазал меня благовествовать нищим, и послал меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедовать лето Господне благоприятное. И, закрыв книгу и отдав служителю, сел; и глаза всех в синагоге были устремлены на Него. И он начал говорить им: ныне исполнилось писание сие, слышанное вами». (Лк. 4: 18-21) Применение к данному тексту исследовательских процедур миссиональной герменевтики позволяет обнаружить целый ряд смыслов, важных для понимания новозаветного обоснования миссии.

---

<sup>177</sup> Бош Д. Преобразования миссионерства.. С. 95.

<sup>178</sup> Там же. С. 95.

<sup>179</sup> Там же.

Традиционное истолкование данного текста не только не противоречит миссиональной интерпретации, но и является ее прочной основой. Провозглашая Себя Мессией, Иисус утверждает Себя в качестве актора миссии Бога. В «Великом миссионерском поручении» присутствует общее, онтологическое обоснование его императивности, Христос указывает на полноту Своей власти «на небе и на земле». (Мф. 28:18б) Назаретская проповедь, в свою очередь, указывает на источник данной власти – мессианство Иисуса. Как уже говорилось выше, именно мессианство является раскрытием миссии Бога во всей ее полноте, пророчество Исаяи прямо указывает на миссиональное призвание Мессии «благовествовать» и «проповедовать». В назаретской проповеди содержится также принцип определения приоритетности выбора адресатов миссии на основе этических критериев, о чем более подробно будет сказано в третьем параграфе четвертой главы. Кульминацией назаретской проповеди является провозглашение мессианского пророчества Исаяи исполнившимся, Христос является не только Мессией, но и являет полноту завершенности миссии Бога в Самом Себе.

В священной истории Нового Завета назаретская проповедь предшествует Великому миссионерскому поручению не только в хронологическом, но и в смысловом отношении. В ней Христос раскрывает миссионерское поручение данное Ему Самому как Воплотившемуся Сыну Божьему. Поскольку Боговоплощение является уже совершившемся событием, назаретская проповедь лишена императивности, являющейся основополагающей характеристикой Великого миссионерского поручения, в основе которого, таким образом, лежит не абсолютность повеления, а абсолютность события. Таким образом, назаретская проповедь усиливает христологическое основание «Великого миссионерского поручения».

Слова «Дух Господень на Мне» (Лк. 4:18) связывают христологическое и пневматологическое понимание миссии. Евангелист Лука занимает особое уникальное место, так как два его повествования объединяют евангельскую и апостольскую части Нового Завета. На протяжении этих повествований происходит трансформация ветхозаветной пневматологии в новозаветную,

кульминацией которой является Пятидесятница. Эта особенность повествований Луки признана и в современной протестантской миссиологии. Дэвид Бош пишет: «Среди всех евангелистов его можно выделить как «богослова Святого Духа»<sup>180</sup>. Участвуя в событии Пятидесятницы, апостолы получают Дары Святого Духа, каждый из которых имеет миссиональный смысл и предназначение. Пятидесятница окончательно утверждает Церковь в качестве актора миссии, обращенной ко всему человечеству, как ее универсальному адресату.

Православная миссиология в отличие от протестантской исходит из экклезиологической природы пневматологии миссии. Церковь является не только институциональной формой организации миссии, но и ее духовным источником. Дух Святой действует в Церкви прежде всего через таинства, поэтому именно они дают миссионерам силу и вдохновение. Событие Пятидесятницы не только наделяет апостолов Дарами Святого Духа, но и позволяют увидеть по новому само миссионерское служение. Дэвид Бош отмечает: «Дар Духа – это дар участия в миссионерской работе, ибо миссия – прямое следствие излияния Духа. ... Дух не только *вдохновляет* миссионеров, но и *направляет* их, куда им идти и как им действовать. Миссионерам не надо исполнять собственные планы, а ждать, когда Дух направит их»<sup>181</sup>. Вместе с тем можно поспорить с другим его утверждением: «Пневматология Луки исключает возможность какого-то миссионерского *предписания*, она подразумевает скорее *обещание* ученикам участвовать в миссионерской работе»<sup>182</sup>. Православная миссиология не противопоставляет пневматологию миссии Евангелиста Луки и христологию миссии Евангелиста Матфея. Подобно тому, как ветхозаветное понимание миссии раскрывается в событии Боговоплощения и переходит в новозаветное, евангельская миссиология становится апостольской в событии Пятидесятницы. Также очень условным следует признать противопоставление прескриптивных и дескриптивных способов обоснования миссии, о чем было написано выше.

---

<sup>180</sup> Бош Д. Преобразования миссионерства. С. 124.

<sup>181</sup> Бош Д. Преобразования миссионерства. С. 125.

<sup>182</sup> Там же.

Акторность Церкви, основанная на христологическом и пневматологическом основаниях, проявляется в служении апостолов, которое в свою очередь выступает в качестве ее образца. Подробное исследование служения апостола Павла выходит за пределы данного исследования, посвященного поиску библейских оснований миссии. Личность апостола Павла и его деяния раскрывают множество важных аспектов библейского понимания миссии, однако их значение более велико именно для определения ее стратегий и практик, а не для процедур ее обоснования. Отметим лишь один важный для данного этапа исследования аспект миссии апостола Павла. С одной стороны, в его личности и служении наиболее полно выражается именно акторность апостольского служения. С другой стороны, отправной точкой этого служения является обращение апостола Павла, который в этом аспекте выступает в качестве адресата миссии. Таким образом, личность и служение апостола Павла выражают фундаментальную особенность миссионерского служения Церкви как связи актора и адресата.

Применение исследовательских процедур миссиональной герменевтики позволяет определить основоположения миссии в Новом Завете на фоне его в целом миссионерского содержания, однако для решения задач данного этапа исследования необходимо обосновать понимание новозаветного Откровения как миссионального события. Во втором параграфе данной главы такого рода обоснование было произведено по отношению к Откровению в целом на материалах Ветхого Завета. На основании принципа единства Священного Писания можно с определенностью утверждать общую обоснованность понимания новозаветного Откровения как миссионального события. Однако, и сам Новый Завет содержит в себе достаточные основания для данной процедуры.

Доктринальная систематизация вероучительного содержания Священного Писания Нового Завета осуществлялась Церковью путем экспликации библейских оснований догматов. На этом пути встречались определенные затруднения, в частности, при теологической экспликации тринитарного догмата определенной проблемой являлось отсутствие в тексте Нового Завета самого слова



«Троица». Вместе с тем, новозаветные писания со всей очевидностью свидетельствуют о тринитарном догмате как богооткровенном. Если мы проанализируем наиболее репрезентативные с точки зрения тринитарного содержания отрывки, то увидим, что описанные в них события имеют миссиональное содержание или совершаются в миссиональном контексте.

Прежде всего следует указать на «Великое миссионерское поручение» – событие, миссиональное содержание и контекст которого отражены в результатах данного исследования. Именно в этом событии откровение о триипостасности Бога дается внутри миссионального содержания текста и в миссиональном контексте происходящего события. На этом основании можно утверждать, что здесь Откровение совершается как миссиональное событие. История Крещения Иисуса как Богоявления, в которой также присутствует тринитарное откровение, совершается в миссиональном контексте проповеди Иоанна Предтечи. Полнота откровения о Третьем Лице Пресвятой Троицы раскрывается в событии Пятидесятницы, миссиональный характер которого также является совершенно очевидным. Данные факты доказывают, что вероучительное содержание Откровения Нового Завета раскрывается миссиональным способом, а следовательно само Откровение является миссиональным событием.

Подводя итоги данного этапа исследования, отметим, что Новый Завет не только характеризуется преимущественно миссиональным содержанием, но и дает новые в сравнении с Ветхим Заветом основания миссии. Творение и Откровение, обретая полноту в Боговоплощении становятся единым событием миссии Бога, желающего быть познанным. Это выражается в трансформации эксклюзивного адресата миссии Ветхого Завета в универсальный адресат миссии Нового Завета. Принятие Сыном Божиим человеческой природы в событии Боговоплощения включает человечество в миссию Бога не только как ее адресата, но и в качестве актора в лице Церкви. Новый Завет не только формирует прочные основания миссии, но и выражает их в императивной форме, требующей безусловного выполнения «Великого миссионерского поручения», которое в духовном бытии Церкви предстает исполненным присутствием в ней Христа.

Процедура экспликации библейских оснований миссии и миссиологии в качестве самостоятельного раздела православного систематического богословия становится не только *возможной*, но и *необходимой*.

Результаты данного этапа исследования формируют через выявление новых проблем новые задачи. Священное Писание в его неразрывном единстве содержит достаточные основания миссии, которые, вместе с тем недостаточны для обоснования миссиологии. Задача обоснования миссиологии в качестве самостоятельного раздела православного систематического богословия требует применения дополнительных исследовательских процедур миссиональной герменевтики в отношении вероучительных доктрин Православной Церкви.

#### 1.4. Основания миссии в православном систематическом богословии

На основании результатов исследования проблемы обоснованности миссии в текстах Священного Писания Ветхого и Нового Завета можно сформулировать следующую проблему, решение которой определяет задачи данного этапа исследования. Божественное Откровение имплицитно содержит в себе достаточные основания как для обоснования миссии, так и для ее осуществления. Экспликация этих оснований путем применения исследовательских процедур миссиональной герменевтики позволяет сформировать православное понимание миссии как служения Церкви, необходимость которого задается императивным способом самим Откровением как событием и текстом. Таким образом, проблема библейского обоснования миссии является разрешенной в рамках данного исследования, однако в самом этом решении содержится определенный потенциал новой проблематизации.

Прежде всего следует обратить внимание на то, что библейское обоснование миссии в рамках данного исследования само по себе не является решением исследовательской задачи в контексте конфессиональных аспектов методологии православной теологии. Как уже отмечалось в первом параграфе, именно Откровение задает формат и метод рецепции, интерпретации и

систематизации собственного содержания. Православная традиция рассматривает Божественное Откровение в единстве Священного Писания и Священного Предания, причем Предание не только является составной частью Откровения, но и содержит в себе принципы и методы его интерпретации. В свою очередь, подобно Священному Писанию, Священное Предание является не только текстом (или совокупностью текстов), но и событием. В данном случае можно говорить о событиях рецепции, интерпретации и систематизации.

Для того, чтобы результаты данного исследования отвечали конфессиональным критериям теологической методологии, необходимо доказать их соответствие Священному Преданию. Иначе говоря, необходимо показать, что в рамках Священного Предания уже была произведена экспликация библейских оснований миссии, их рецепция, интерпретация и систематизация. Данные процессы не могут быть репрезентативно представлены лишь на основании отдельных святоотеческих высказываний, необходимо показать наличие миссионального содержания в самой системе православного богословия и доказать возможность и необходимость его экспликации.

В третьем параграфе отмечалось, что Священное Писание Ветхого и Нового Завета содержит достаточные основания миссии, которые вместе с тем недостаточны для обоснования миссиологии. Это связано с тем, что Библия не является систематическим изложением вероучительных доктрин, поэтому в рамках ее текста не происходят процессы непосредственной генерации тех или иных научных областей теологического знания. Следовательно, основанная на возможности и необходимости генерация миссиологии как самостоятельного раздела православного систематического богословия может быть осуществлена только в его рамках. Это означает, что задачей данного этапа исследования является определение результатов рецепции и интерпретации библейских оснований миссии в православном систематическом богословии, а также возможности и необходимости миссиологии в качестве его самостоятельного раздела.

Гипотеза данного этапа исследования заключается в следующем. Применение исследовательских процедур миссиональной герменевтики в качестве метода позволяет утверждать полноту рецепции и аутентичность интерпретации библейских оснований миссии в основных вероучительных доктринах православного систематического богословия. Миссиология как самостоятельный раздел православного систематического богословия эксплицируется из миссионального содержания его основных вероучительных доктрин не только благодаря наличию такой возможности, но и с должной необходимостью.

В соответствии с методологическими установками данного исследования, приоритетное внимание будет уделено анализу и интерпретации миссиологически релевантному содержанию основных православных догматов. В рамках данного подхода будет рассмотрено миссиологическое содержание и значение тринитарных, христологических, сотериологических и экклезиологических доктрин, а также потенциал экспликации из них миссиологии в качестве самостоятельного раздела православного систематического богословия.

Учение о Пресвятой Троице является фундаментальным догматом и принципом формирования всей системы православного богословия. В нем выражается то понимание Божественного бытия, которое стало возможным в свете Новозаветного Откровения. В третьем параграфе было показано, что дарование этого Откровения в Новом Завете происходило внутри или в контексте миссиональных событий. На этом основании утверждалось, что Откровение Нового Завета само по себе является миссиональным событием. На данном этапе исследования необходимо показать миссиональное содержание тринитарного догмата.

Во втором параграфе было показано, что Творение и Откровение являются событиями миссии Бога, желающего быть познанным. Об этом свидетельствуют тексты Священного Писания, однако миссиональное содержание Ветхого Завета не дает полноты понимания природы желания Бога быть познанным и Его миссии. Во всей своей полноте миссия Бога раскрывается Новым Заветом в

события Боговоплощения и содержания вероучительных доктрин православного систематического богословия, начиная с тринитарного догмата. Вне православного учения о Пресвятой Троице теологические основания миссии не только не могут быть сформулированы надлежащим образом, само понимание священной истории как миссионального события возможно лишь в свете тринитарного догмата. Даже самый краткий и поверхностный обзор святоотеческих и более поздних интерпретаций тринитарного догмата по своему объему далеко выходит за рамки настоящего исследования, поэтому на данном этапе основное внимание будет уделено его миссиональным аспектам.

Во-первых, православное учение о Пресвятой Троице, оставаясь тайной, содержит в себе ключ к пониманию единства и взаимосвязи образов миссии Бога, желающего быть познанным в священной истории Откровения как миссионального события. В человеческом восприятии миссия Бога может представлять как последовательность Его самораскрытия Своему творению. Историческое восприятие Божественного Откровения демонстрирует самораскрытие Бога Отца в Ветхом Завете, Бога Сына в Новом Завете и Бога Духа Святого в бытии Церкви. Эта особенность, заключающаяся в восприятии Откровения как истории, состоящей из темпорально последовательных событий повлияла на формирование ряда гетеродоксальных теологических концептов, например учения Иоахима Флорского и ряда идей представителей русской религиозной философии (Д. Мережковского, Н. Бердяева и так далее)

Тринитарный догмат исключает подобный разрыв эпох в священной истории. Миссия Бога, выражающаяся в Его раскрытии человеческому богопознанию имеет в своей основе тринитарный принцип, который придает единство всему миссиональному содержанию Божественного Откровения. Темпоральному раскрытию миссии Бога в священной истории богопознания онтологически предшествует ее экстемпоральное пребывание в Промысле Божиим и Предвечном совете Лиц Пресвятой Троицы. Миссия Бога имеет своим источником сокровенное бытие Пресвятой Троицы, полнота ее раскрытия в совершенном виде онтологически предшествует несовершенным в своей

незавершенности событиям, формирующим человеческий аспект священной истории богопознания, В свете тринитарного догмата, определение библейских оснований миссии предстает не в виде развития человеческих идей, а как постижение истин веры в событиях священной истории. Познание миссионального смысла Откровения, истокам которого является бытие Пресвятой Троицы осуществляется в процессе рецепции, интерпретации и систематизации вероучительных истин. В рамках этих процессов становится возможным формирование миссиологии как самостоятельного раздела православного систематического богословия.

Во-вторых, тринитарный догмат дает понимание самой природы миссии Бога, желающего быть познанным. Божественное произволение само по себе является достаточным основанием для веры и не требует дополнительных обоснований. Ветхий Завет не дает развернутого ответа относительно причин Творения и последующего участия Творца в его судьбах и прямо указывает на невозможность их постижения человеком и даже недолжный характер самого вопрошания. «Кто сей, омрачающий Провидение словами без смысла? ... где был ты, когда Я полагал основания земли? Скажи если знаешь». (Иов 38: 2, 4) «Горе тому, кто препирается с Создателем своим, черепок из черепков земных! Скажет ли глина горшечнику: «что ты делаешь»? (Ис. 45:9) Эта тема также нашла отражение в Новом Завете: «Изделие скажет ли сделавшему его: зачем ты меня так сделал»? (Рим. 9:20) В приведенных выше библейских цитатах Бог отвечает на человеческое вопрошающие взаимным вопросом, что показывает непостижимость причины Творения в пределах разума и опыта. Единственным ответом на этот вопрос является Божественная Любовь как исток Творения и Откровения. Тринитарный догмат дает ответ на вопрос об истоке истоков этой любви – ее онтологическом основании во взаимной любви Лиц Пресвятой Троицы.

Епископ Диоклийский Каллист пишет: «Среди различных моделей, используемых в тринитарном богословии, возможно, наиболее значимым является образ взаимной любви. Согласно этой аналогии, Троица понимается как

общение или общность ипостасей, или личностей, соединенных друг с другом узами взаимной любви»<sup>183</sup>. Далее, он отмечает обоснованность данной аналогии в Священном Писании Нового Завета, прежде всего в Иоанновом корпусе. Важнейшая особенность этой аналогии в том, что она имеет несомненное основание в Священном Писании, особенно в Иоанновом корпусе, (Ин 3:35; 10:17; 15:9; 17:23-24; 1 Ин 4:8). Наиболее прямым и полным выражением этой истины являются слова апостола и евангелиста Иоанна Богослова: «Бог есть любовь». (1 Ин 4:8) Понимание бытия Пресвятой Троицы по образу взаимной любви Ее Ипостасей широко представлена в традициях восточной патристики и западной схоластики. Епископ Каллист особенно выделяет три свидетельства такого понимания: капподокийцы, Блаженный Августин и Ришар Сен-Викторский.

Одним из направлений развития тринитарной теологии в каппадокийской традиции является ее актуализация в терминологии общения (*Κοινωνία*) для выражения единства Бога и ипостасных отношений Лиц Пресвятой Троицы. Основой этой актуализации является базовое для православной триадологии учение святителя Афанасия Великого о единосущии. По мнению епископа Каллиста: «В данном случае Божественное единство истолковывается не столько в абстрактных или эссенциалистских терминах, как единство природы или сущности, сколько в персоналистских терминах – как единство, выраженное через взаимодействие ипостасей»<sup>184</sup>. Содержанием общения Лиц Пресвятой Троицы является их взаимная любовь.

В отличие от великих каппадокийцев, Блаженный Августин в большей степени делает акцент на единстве Пресвятой Троицы, чем на взаимном общении Ее Лиц. Другой особенностью триадологии Блаженного Августина является понятие «Троицы духа». Епископ Каллист пишет: «Однако прежде чем предложить свои «Троицы духа», Августин по существу предложил межличностную

<sup>183</sup> *Каллист (Уэр), митр.* Святая Троица – парадигма человеческой личности / пер. с англ. А. Кырлежева. // Журнал "Альфа и Омега". 2002. №2 (32). С.111.

<sup>184</sup> *Каллист (Уэр), митр.* Святая Троица – парадигма человеческой личности / пер. с англ. А. Кырлежева. // Журнал "Альфа и Омега". 2002. №2 (32). С. 113.

аналогию взаимной любви». <sup>185</sup> Согласно Блаженному Августину, любовь, включает три составляющих: любящего; любимого; и саму любовь, взаимно соединяющую их. Триадологический аспект этого понимания заключается в том, что Бог Отец является Любящим, Бог Сын – Любимым, а Бог Дух Святой – соединяющей Их Любовью. Понимание значения метафизики любви в августианианской теологии для дальнейшего развития западной схоластики демонстрирует наименование Блаженного Августина в католицизме как учителя Церкви не только доктором благодати (*doctor gratia*), но и доктором милосердной любви (*doctor caritatis*).

Также не вызывает сомнения то, что свойственное августианианской триадологии представление о Святом Духе, как Любви, соединяющей Бога Отца и Бога Сына, в конечном итоге привело к формулированию латинского учения о *Filioque*. Несмотря на то, что подробное рассмотрение миссиологической терминологии отнесено ко второму параграфу третьей главы, уже на данном этапе исследования необходимо дать некоторые пояснения относительно ее связи с триадологией.

Терминологический конструкт «*missio Dei*» изначально употреблялся для характеристики межипостасных взаимодействий Лиц Пресвятой Троицы и Их действий в отношении сотворенного мира. В частности, так определяется послание Отцом Сына в Боговоплощении и послание Отцом Святого Духа. Следует отметить, что последний аспект западное богословие рассматривает в духе *Filioque*. Кристофер Райт прямо пишет: «Интересно, что термин *missio Dei* (миссия Бога) в первоначальном употреблении означал действия, совершаемые внутри Троицы – Отец послал Сына в мир, и вместе они послали верующим Святой Дух» <sup>186</sup>. В этом же контексте возникает понятие «миссионерство» и производные от него. «Вплоть до XVI века это понятие относилось исключительно к учению о Троице, т.е. употреблялось в связи с тем, что Отец послал Сына, а Отец и Сын послали Святого Духа. Иезуиты первыми

<sup>185</sup> Там же. С. 113–114.

<sup>186</sup> Райт К. Миссия Бога. Черкассы: Коллоквиум, 2015. С. 4.



использовали его в смысле распространения христианской веры среди людей (в том числе протестантов), не принадлежавших к католической церкви»<sup>187</sup>. Таким образом, основная миссиональная категория, генерирующая весь комплекс миссиологической терминологии имеет тринитарное происхождение.

Миссиональная интерпретация триадологии в XVI веке могла быть различным образом мотивирована. Несомненно, что основополагающим мотивом явилась необходимость теологической легитимизации методов церковной проповеди, распространившихся в период Контрреформации, однако сам факт миссиональной интерпретации тринитарной терминологии не может быть редуцирован к исторической ситуативности. Связь миссионерства и триадологии не является специфическим именно для католической или протестантской теологии. Миссиологическая терминология заимствуется православной теологией в снятом виде и вне прямой связи с ее триадологическими истоками, однако эта взаимосвязь ясно осознается в отечественном богословии. В «Концепции миссионерской деятельности Русской Православной Церкви» говорится: «Богословское понимание православной миссии основывается на ее тринитарном измерении: источник миссии – в Пресвятой Троице, Которая выражает Себя через послание Иисуса Христа Отцом и ниспослании на апостолов Святого Духа. (Ин. 20: 21-22)»<sup>188</sup>.

Русская религиозная мысль оказалась чрезвычайно восприимчивой к теме *Filioque*, сформировав целую ее традицию проблематизации. Фактически, *Filioque* становится герменевтическим шаблоном интерпретации широкого круга особенностей западного христианства в его отличии от Православия. Высокая степень продуктивности применения данного подхода, в определенных случаях делает его контрпродуктивным. Особенно это касается ситуации переноса данной герменевтической процедуры из мира идей в мир фактов. На наш взгляд, никому

---

<sup>187</sup> *Бош Д.* Преобразования миссионерства. С. 9.

<sup>188</sup> Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви. 2014. Т.2. Ч.1. С. 369.

еще не удалось с полной убедительности описать и тем более обосновать сам процесс перехода гетеродоксальности доктрины в девиантность практик.

Несомненно, что римско-католическая триадология оказала влияние на духовные практики Католической Церкви, однако это влияние нельзя признать определяющим. Триадология является сферой наибольшей близости католицизма и протестантизма, однако их духовные практики существенно отличаются. Если *Filioque* влияет на практическую духовность настолько по-разному, возможно предположить, что оно не является, в данном случае, определяющим или, по крайней мере, единственным критерием. Гипотетически можно предположить, что феномен харизматического движения в той или иной мере обусловлен пониманием исхождения Святого Духа в рамках *Filioque*, однако данная тема требует отдельного исследования.

Вместе с тем остается открытой проблема связи *Filioque* и актуализации Обществом Иисуса миссионерского служения в Католической Церкви начиная с XVI века. Несомненно, что понимание исхождения Святого Духа как *Filioque* могло создавать дополнительную мотивацию для более интенсивного развития миссионерского служения. Однако, здесь следует подчеркнуть именно дополнительный характер данной мотивации. Миссионерская деятельность Римско-Католической Церкви не ограничивалась служением иезуитов, поэтому сам феномен миссионерства нельзя связывать с прямой актуализацией его триадологических оснований в формировании соответствующей устойчивой терминологии. Исторически предшествующие иезуитам миссии бенедиктинцев, францисканцев и доминиканцев также осуществлялись людьми, разделявшими веру в *Filioque*. Поэтому для объяснения актуализации католической миссии в XVI веке следует искать другие и, в первую очередь, исторические, а не теологические причины.

Определенное сожаление вызывает то обстоятельство, что связь самого понятия миссии с гетеродоксальной триадологией Римско-Католической Церкви создает определенный негативный фон в отношении миссионерского служения Православной Церкви. Противники миссии получают весомый аргумент для

критики миссионерского служения как практики, чуждой православной традиции, однако как было показано выше, такого рода аргументация является несостоятельной по существу.

На наш взгляд, связь понятия миссии с триадологией не может быть редуцирована лишь до уровня проблемы *Filioque*. Римско-католическая триадология, хотя и содержит в себе учение о *Filioque*, но отнюдь им не исчерпывается. Говоря о Ришаре Сен-Викторском, епископ Каллист отмечает: «Ришар, как и Каппадокийцы, выражает свое видение Бога в терминах межличностной общности. В своем тринитарном учении он движется от самолюбия, или любви Одного (только Отца), – к взаимной любви, или любви Двух (Отца и Сына), и далее от взаимной любви – к разделенной любви, или любви Трех (Отца, Сына и Святого Духа)»<sup>189</sup>. Эта тема в латинской триадологии представлена значительно шире формата данного исследования и в русскоязычной литературе наиболее полно отражена в монографии Фокина А. Р.<sup>190</sup>.

Возвращаясь к теме триадологического происхождения миссиологической терминологии, отметим, что это само по себе, независимо от проблемы *Filioque*, свидетельствует о тринитарных основаниях миссии и, соответственно об экспликации миссиологии в качестве самостоятельного раздела систематической теологии не только как о возможности, но и как о свершившемся факте. Называя свое проповедническое служение миссией, иезуиты осознавали связь между человеческой миссионерской деятельностью и сокровенной тайной Божественного бытия. Насколько эта деятельность на практике отражала отношение Лиц Пресвятой Троицы как бытие в любви, следует судить историкам Церкви.

Терминологическая экспликация содержания тринитарного догмата в процессе конституирования миссиологии явно свидетельствует о возможности ее

<sup>189</sup> Каллист (Уэр), митр. Святая Троица – парадигма человеческой личности / пер. с англ. А. Кырлежева. // Журнал "Альфа и Омега". 2002. №2 (32). С. 117.

<sup>190</sup> Фокин А. Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М.: ОЦАД, 2014. 782 с.

существования в качестве самостоятельно раздела систематической теологии. Однако, использование такой возможности в XVI веке вполне могло носить случайный характер и, строго говоря, не дает достаточных оснований для признания экспликации миссиологии в качестве самостоятельного раздела православного систематического богословия, безусловно необходимой процедурой. Обоснование необходимости экспликации миссиологии из триадологии заключается в установлении императивного характера выражения связи между Божественной и человеческой любовью.

В отличие от человеческой любви, несущей на себе отпечаток грехопадения и, следовательно, несовершенной, Любовь, выражающая общение Лиц Пресвятой Троицы абсолютна и совершенна. Человеческая любовь ограничена своей укорененностью в себялюбии, ее направленность на Другого несет на себе отпечаток эгоизма. Однако, проявления человеческой любви во всем своем несовершенном разнообразии неизменно связаны с восприятием любви в качестве идеала. Вместе с тем идеал любви не может быть полностью индуцирован из совокупности фактов любви. В соответствии с христианским пониманием этот идеал задается Откровением как моральный императив, Священное Писание дает немало примеров подобной императивности.

Отношения Лиц Пресвятой Троицы выражаются в абсолютном совершенстве любви, которое предполагает ее неограниченность, поэтому Божественная Любовь, наполняя отношения Ипостасей, охватывает все творение, венцом которого является человек. Апостол и евангелист Иоанн Богослов понимает направленность этой любви как родительскую, человечество включается в отношения любви с Богом в качестве Его детей. «Смотрите, какую любовь дал нам Отец, чтобы нам называться и быть детьми Божиими» (1 Ин. 3:1). Здесь человечество является возлюбленным Богом, то есть принимает Его любовь, становясь ее адресатом, однако с точки зрения апостола Иоанна, это состояние не является завершенным. «Возлюбленные! Мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобные Ему, потому, что увидим Его, как Он есть» (1 Ин. 3:2). Человечеству еще

представит пройти путь любви, завершив его обретением полноты совершенства в обожении. «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48). На этом пути человечеству предстоит, познав любовь Бога к себе, возлюбить Его ответной любовью. Ветхозаветная «Шма Исраэль»<sup>191</sup> (Втор. 6:4-5) звучит в заповеди любви из уст Иисуса Христа: «Слушай Израиль! Господь Бог наш есть Господь единый; и возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепости твоею, – вот первая заповедь!» (Мк. 12: 29-30) Ветхий Завет не содержал всей полноты свидетельства о Боге Любви, которое обретается в Новом Завете через откровение Учения о Пресвятой Троице как бытию Бога в любви.

Апостол и евангелист Иоанн Богослов говорит о любви к Богу, как результате обретения любви Бога. Отвечая Богу любовью, человечество обращает к Нему не несовершенную человеческую любовь, а обретенное совершенство любви Самого Бога.

Божественная любовь является не только источником и причиной ответной любви человечества, обращенной к Богу, она задает императивное долженствование и любви к ближнему. «Возлюбленные! Будем любить друг друга, потому, что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь. Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него. В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши. Возлюбленные! Если так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга. Бога никто никогда не видел. Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь Его совершенна есть в нас». (1 Ин. 4:7-12) Столь пространный цитата из Нового Завета приведена не только по причине высокого уровня ее репрезентативности, ее содержание со всей очевидностью демонстрирует элементы процедуры логической экспликации. Конечно, Первое послание

---

<sup>191</sup> Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь один есть; и люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею и всеми силами твоими. (Втор. 6:4-5).

апостола и евангелиста Иоанна Богослова не следит рассматривать в качестве трактата по логике, однако в данном фрагменте несомненно присутствует как определенная система умозаключений, так и исследуемая нами императивность.

Из этого следует, что в самом Откровении содержится указание на любовь Бога как источник и причину ответной любви человечества. Любовь Бога является также достаточным основанием любви к ближнему, что выражается в тексте императивным предписанием. Само предназначение человечества к обожению выражается в понятиях любви, конечное совершенство человечества также определяется совершенством любви. Творение предстает как миссия Бога желающего быть познанным в любви. Тринитарный догмат не только раскрывает нам это в своем содержании, но и является, одновременно ключем к познанию, принципом миссиональной герменевтики.

Приведенные тексты говорят прежде всего о Боге, и в прямом виде не содержат отсылок к тринитарному догмату. Конечно, апостол и евангелист Иоанн Богослов упоминает Лица Пресвятой Троицы, говоря об Отце, Сыне и Духе, более того, текст послания содержит пожалуй наиболее совершенную в рамках всего Нового Завета тринитарную формулу: «Ибо три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святой Дух: и Сии три суть едино». (1 Ин. 5:7)<sup>192</sup>. Однако, для большей убедительности следует обнаружить тринитарную тематику в самом цитируемом тексте.

Ответ человека на любовь Бога должен соответствовать ее природе и потому не может быть только индивидуальным. Любовь Лиц Пресвятой Троицы состоит в Их общении, поэтому человеческая любовь по аналогии с Божественной также реализуется в общении с ближними. В заповеди любви императивно задается не только ее целеполагание, но и ее содержание, человек

<sup>192</sup> В современных критических изданиях Нового Завета этот текст выглядит иначе. В наиболее авторитетном русском переводе Нового Завета, выполненного в духе критической традиции епископом Кассианом (Безобразовым) читаем: "7. Потому что есть три свидетеля 8. Дух, и вода, и кровь, и все три – об одном." (1 Ин. 5:7–8), современный русский перевод Российского библейского общества дает этот текст в следующей редакции: "7. Ведь есть три свидетеля: 8. Дух, вода и кровь; и все три свидетеля свидетельствуют об одном и том же." (1 Ин. 5:7–8), а "зааокская" Библия в современном русском переводе дает схожий вариант: "7. Итак, три есть свидетеля: 8. Дух, вода и кровь – и в свидетельстве своем эти три едины." (1 Ин. 5:7–8). Выбор синодального перевода в данном исследовании обусловлен тем влиянием, которое он оказал на понимание тринитарных оснований миссии в отечественной богословской традиции.

призывается возлюбить ближнего не только из послушания Богу. Исполнение этой заповеди состоит в обретении того образа любви, который бытийствует в общении Лиц Пресвятой Троицы. Заповедь любви, как подлежащее безусловному исполнению предписание, может быть выражена и в контексте ветхозаветного Откровения. Любовь может быть благодарным ответом Богу, или чувством по отношению к ближнему, который в Ветхом Завете не является универсальным адресатом. Однако, эта любовь не связывается прямо с Откровением о Боге. В Новом Завете любовь зиждется не на исполнении заповеди ради нее самой и не на природной близости отдельных людей, в ее основе лежит обретенное в событии Боговоплощения богочеловеческое единство любви как онтологическая реальность и пространство богообщения целью которого является обожение в совершенстве любви по образу общения Лиц Пресвятой Троицы. Несмотря на то, что данный текст фрагмент текста (1 Ин. 4:7-12) не содержит прямых и развернутых тринитарных формулировок, сама процедура выведения следствий из представленных в нем посылок, становится возможной лишь на основании логики тринитарного догмата. Только в случае понимания Бога как Троицы, процедуры экспликации становятся достоверными. Следовательно, содержание тринитарного догмата является абсолютным основанием миссии Бога, желающего быть познанным в любви.

Строго говоря, апостол и евангелист Иоанн Богослов говорит о любви, а не о миссии, поэтому применимость вышеизложенного к миссиональной тематике требует дополнительного обоснования. Для этого необходимо уточнить, как автор данного текста понимает содержание самой любви. Сопричастность любви, отражающей общение Лиц Пресвятой Троицы выражается не в самодостаточном обладании наслаждением ее благостью и даже не в ее отдельности с конкретным ближним. Абсолютное совершенство любви Лиц Пресвятой Троицы проявляется в жертвенной самоотдаче Сына Божьего в событии Боговоплощения. Здесь представляется уместным привести слова святителя Филарета Московского: «Любовь Отца – распинающая; Любовь Сына – распинаемая; Любовь Святаго

Духа – торжествующая силою Крестной»<sup>193</sup> ! По аналогии любви, человек призывается уподобиться в своем отношении к ближнему жертвенному служению Христа: «Любовь познали мы в том, что Он положил за нас душу Свою: и мы должны полагать души свои за братьев. А кто имеет достаток в мире, но, видя брата своего в нужде, затворяет от него сердце свое, – как пребывает в том любовь Божия»? (1 Ин. 3:16-17) .

На первый взгляд может показаться, что этими словами апостол и евангелист Иоанн Богослов призывает к делам милосердия, однако из следующего стиха следует, что этим его призыв не ограничивается. «Дети мои! Станем любить не словом или языком, но делом и истиною». (1 Ин. 3:18) Не только словом, но и делом, не только делом, но и истиной. Любовь, выраженная лишь словами недостаточна, она требует выражающих ее дел. Однако, речь идет не только о делах милосердия, осуществляемых разделением с ближним мирского достатка. Главное достояние христианина – возможность спасения в вечной жизни, поэтому высшим проявлением милосердия является передача этой возможности ближнему как истины, открытой в богопознании. Следовательно, христианин призывается исполнить заповедь любви деятельным распространением истины, то есть миссионерским служением. Для апостола и евангелиста Иоанна Богослова, свидетельством истинности богопознания является исполнение заповедей Божьих: «Кто говорит: «я познал Его», но заповедей Его не соблюдает, тот лжец, и нет в нем истины; а кто соблюдает слово Его, в том истинно любовь Божия совершилась: из сего узнаем, что мы в Нем». (1 Ин. 2:4-5) В контексте всего текста послания очевидно, что здесь речь идет прежде всего об исполнении заповеди любви как критерия истинности богопознания. Литургический текст суммирует все вышеизложенное в краткой и совершенной форме: «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповеваем. Отца и Сына и Святаго Духа, Троицу Единосущную и Нераздельную».

---

<sup>193</sup> *Филарет (Дроздов), митр.* Слова и речи. М.: Типография Готье, 1848. Ч. 1. С.30.



В соответствии с этим, миссионерское служение является деятельным воплощением заповеди любви в свидетельстве ближнему вероучительных истин, как необходимого условия обретения величайшего блага – спасения в вечной жизни. Тем самым, учение о Пресвятой Троице является основанием и принципом миссионерского служения в православном систематическом богословии. Процесс постижения как самого тринитарного догмата, так и его миссиональных экспликаций осуществляется в процессе теологической рефлексии, для осуществления которой открывается возможность существования миссиологии в качестве самостоятельного раздела православного систематического богословия. Значение миссионального аспекта заповеди любви для спасения делает эту возможность необходимой.

Формирование новозаветной парадигмы миссионерства исторически предшествует как теологической рефлексии над вероучительным содержанием новозаветного Откровения, так и его миссиональной интерпретации. Иначе говоря, несмотря на то, что тринитарный догмат содержит в себе достаточные основания для обоснования миссии и экспликации миссиологии в качестве самостоятельного раздела православной систематической теологии, само по себе миссионерское служение Церкви в апостольскую эпоху возникает вне прямой связи с теологической рефлексией. Непосредственным источником христианской миссии становится событие Боговоплощения, как полное раскрытие миссии Бога, желающего быть познанным в любви.

Подробный и всесторонний анализ истории формирования христологического догмата выходит за рамки целеполагания и объема данного исследования. Данная исследовательская процедура также представляется в определенном смысле методологически избыточной, с точки зрения конфессиональной позиции православного теолога, в рамках которой христологический догмат рассматривается как вероучительная истина Божественного Откровения, сформулированная соборным сознанием Церкви, а не случайный результат исторического развития идей. Потому, в качестве источника нашего исследования здесь выступает христологический догмат IV Вселенского

Собора, а сам процесс исследования состоит в миссиональной интерпретации его содержания.

Применение исследовательских процедур миссиональной герменевтики к тексту христологического догмата позволяет значительно углубить понимание как теологических оснований миссии, так и специфики экспликации миссиологии в качестве самостоятельного раздела православного систематического богословия. «Итак, последуя святым отцам, все согласно поучаем». Преамбула догмата провозглашает единство и неповрежденность Священного Предания. Догмат IV Вселенского Собора утверждается не только в преемственности, но и в согласии святоотеческого учения (*consensus patrum*). Следовательно, само содержание догмата не является теологической новацией, выражая полноту Священного Предания, данного в Откровении. Более того, содержание догмата определяется не только согласием отцов, но и прямо связано с событиями Откровения и Боговоплощения. «Как в древности пророки [учили] о Нем, и [как] Сам Господь Иисус Христос научил нас, и [как] предал нам символ отцов»<sup>194</sup>. Для понимания данного текста необходимо исходить из заложенного в нем самом единства содержания и способа его раскрытия. Христологический догмат провозглашается Церковью в качестве вероучительной доктрины, обоснование которой заключается в единстве акта рецепции Божественного Откровения. Именно согласие отцов IV Вселенского Собора является выражением герменевтической процедуры обоснования истинности догмата с позиции безусловного авторитета Божественного Откровения. Миссиональный аспект данной проблемы определяется тем, что святые отцы были не только богословами, но и прежде всего проповедниками Евангелия, поэтому миссиональный контекст согласия отцов неотделим от теологической рефлексии над вероучительным содержанием Божественного Откровения.

«Почаеи исповедовати одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в божестве и совершенного в человечестве, истинно Бога и

---

<sup>194</sup> Деяния Вселенских Соборов. Т. 3. С.48

истинно человека, того же из души разумной и тела, единосущного Отцу по божеству и того же единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам, кроме греха»<sup>195</sup>. Ипостасное единство во Христе раскрывается при помощи понятий: совершенства, истинности и единосущия. Тем самым христологическая проблематика оказывается непосредственно связанной с тринитарной. Выше было показано значение любви Лиц Пресвятой Троицы как абсолютной самоотдачи, определяющей образ ответной любви человека к Богу и ближнему. Миссиональный смысл богочеловеческого единства любви еще более полно раскрывается в христологическом догмате.

Строго говоря, призывание к миссионерскому служению как деятельному выражению Божественного образа любви задается именно в тринитарном обосновании в качестве долженствования. Однако, само по себе тринитарное обоснование миссии не дает всей исчерпывающей полноты понимания того, каким образом человек обретает любовь Лиц Пресвятой Троицы в собственном существовании. Иначе говоря, тринитарное обоснование миссии с необходимостью находит свое развитие в христологическом обосновании, которое, в свою очередь, раскрывает онтологическую связь Бога и человечества в событии Боговоплощения, как способе бытия любви.

Заповедь любви, являясь по своей форме долженствованием, обретает реальное существование в Боговоплощении как миссиональном событии. Человек призывается к тому, что уже обрело совершенную полноту бытия во Христе. Исполнение заповеди любви и основанное на ней призывание миссионера не является неуверенным поиском неведомого идеала совершенства в несовершенном служении. Совершенство любви как абсолютной самоотдачи уже осуществилось во Христе и потому стало не только должным, но и сущим. Принятие Сыном Божиим человеческой природы во всей ее полноте означает онтологическое единство любви как источника и основания миссии. Это онтологическое единство проявляется через связь божественной и человеческой

---

<sup>195</sup> Там же. С.48

природ в их совершенном состоянии. За пределами этого единства оказывается человеческая греховность, которая призывается ко спасению, становясь тем самым внешним адресатом миссии.

В миссиональном аспекте соединение природ во Христе означает обретение человечеством в лице Церкви полноценной акторности миссии. Выше было показано, как эксклюзивный адресат миссии Бога в Ветхом Завете раскрывает свой потенциал универсализации в событии Боговоплощения. Универсальный адресат миссии в Новом Завете в лице Церкви становится также ее актором. В отличие от Израиля, миссиональная акторность которого носила ограниченный и делегируемый характер, Церковь, являясь Телом Христовым обладает собственной акторностью, неделегируемой и неограниченной ничем кроме греховности отдельных ее членов. По своей природе, миссия Церкви как Тела Христова становится миссией Бога, которая в событии Пятидесятницы уже стала миссией Церкви. Это не означает, что любое миссионерское служение в Церкви является полностью тождественным миссии Бога, так как любая человеческая деятельность несет на себе отпечаток греховности и несовершенства.

«Рождённого прежде веков от Отца по божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы Богородицы по человечеству, одного и того же Христа, Сына, Господа, едиnorodного»<sup>196</sup>. Откровение как миссиональное событие совершается в хронологической последовательности человеческой истории. Понимание миссии Бога, желающего быть познанным, как совершающегося во времени не может быть противопоставлено ее видению как надисторического, экстемпорального процесса. Христологический догмат показывает онтологическое единство миссии Бога в темпоральном и экстемпоральном измерениях, формируя теоретическую и методологическую основу миссиональной герменевтики.

«В двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, – так что соединением нисколько не нарушается различие двух

---

<sup>196</sup> Деяния Вселенских Соборов. Т. 3. С.48

естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно лицо и одну ипостась, – не на два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и того же Сына и едиnorodного Бога Слова, Господа Иисуса Христа»<sup>197</sup>. Четыре «не» IV Вселенского Собора указывают на способ соединения природ в аспекте его познания, тем самым определяя доктринальные принципы построения системы православной теологии. Прямая экстраполяция логики христологического догмата в сферу теологической методологии не представляется возможной без тривиализации, сопряженной с его неизбежным искажением. Сам по себе христологический догмат показывает логические пределы любого теологического дискурса, являясь прежде всего не результатом человеческой теологической рефлексии, а плодом Откровения, выражающего себя на языке теологии. Вместе с тем, в тексте догмата содержится возможность понимания теологии, как единой системы, построенной по христологическому образцу. Вероучительное содержание единого Божественного Откровения эксплицируется в процессе познания, принципы которого определяются четырьмя халкидонскими «не», антиномически раскрывающими онтологическую основу аксиоматики метода теологии, его уникальность и несводимость к классическим методологическим процедурам.

Халкидонская формулировка христологического догмата содержит в себе указание на принципы теологического познания и возможность систематизации его результатов путем конституирования самостоятельных разделов православного систематического богословия. В контексте понимания Боговоплощения как миссионального события открывается возможность появления среди этих разделов миссиологии. Эта *возможность* становится *необходимостью* в контексте православной сотериологии.

Предвечное рождение Сына от Отца было и остается тайной превышающей возможности дискурсивного теологического знания. В халкидонской формулировке христологического догмата учение о Пресвятой Троице предстает

---

<sup>197</sup> Там же. С.48

именно как тайна, вне связи с каким-либо целеполаганием. Вместе с тем орос IV Вселенского Собора содержит ясное указание на цель Боговоплощения, которое совершается «ради нас и ради нашего спасения», и, потому может считаться выражением не только христологического, но и сотериологического догмата. Все христологическое учение отцов IV Вселенского Собора дается в неразрывной связи с сотериологией. Разумеется речь не идет о каком-то новом учении о спасении, поскольку именно в области сотериологии наблюдается максимальное присутствие *consensus patrum*. Спасение человечества как цель Боговоплощения признавалось всеми отцами, включая тех, чьи теологические концепты были признаны гетеродоксальными. Собственно говоря, именно соответствие той или иной теологической системы сотериологическому критерию являлось основанием признания ее ортодоксальности. Основная полемика в отношении воззрений ересиархов разворачивалась именно в сотериологической перспективе. Несоответствие арианства и христологических ересей вероучительным истинам Божественного Откровения определялась не их логической противоречивостью или слабой библейской обоснованностью, а прежде всего дефективностью обоснования сотериологии. В рамках данных гетеродоксальных систем достаточные основания для обоснования православного учения о спасении либо вовсе отсутствовали, либо вели к искажению всей сотериологической перспективы.

Сотериологическая новизна халкидонской формулировки христологического догмата присутствует, по крайней мере, в двух моментах. Во-первых, христология дается в неразрывной связи с сотериологическим целеполаганием, поскольку Боговоплощение является онтологической причиной спасения. Во-вторых, христология представлена как достаточное основание для обоснования сотериологии в гносеологическом аспекте.

Из этого следует не только *возможность*, но и *необходимость* конституирования миссиологии в качестве самостоятельного раздела православной систематической теологии. Священное Писание Нового Завета содержит многочисленные указания на спасение как абсолютное целеполагание.

«Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф. 6:33). Спасение наделяется абсолютной ценностью, превышающей ценность всего мира. «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою?» (Мф. 16:26). Сотериология основана на принципе единства цели и ценности и потому ее дискурс носит подчеркнуто императивный характер. Эта императивность и определяет христианскую миссию, как безусловную *необходимость*. Для спасения необходимо обретение веры, проповедь которой и составляет цель миссии, а для осуществления миссии необходимо ее теологическое осмысление в рамках миссиологии, как самостоятельного раздела православного систематического богословия.

Выявленные в настоящем исследовании тринитарные, христологические и сотериологические основы миссии, сами по себе дают достаточное основание для экспликации миссиологии из содержания православного систематического богословия в качестве его самостоятельного раздела. Однако за рамками данного исследования невозможно оставить экклезиологические основания миссии и миссиологии. В данном случае, речь идет не только о стремлении к завершенности необходимых исследовательских процедур. Миссиональное понимание православной экклезиологии дает новые результаты исследования, уточняющие ряд важных аспектов процесса генерирования миссиологии в системе православного богословия.

Теоретическое обоснование как *возможности*, так и *необходимости* миссиологии в качестве самостоятельного раздела систематического православного богословия само по себе недостаточно вне контекста его практической реализации. Признание необходимости миссии и миссиологии должно присутствовать в самом православном вероучении. Православная миссия осуществляется самой Церковью, а православное систематическое богословие является *церковным* вероучением. Из этого следует необходимость выявления экклезиологических оснований миссии и миссиологии.

Сравнительно позднее формирование экклезиологии в качестве самостоятельного раздела православного систематического богословия само по себе является веским аргументом, подтверждающим гипотезу настоящего исследования. В некотором смысле миссиология в своем развитии повторяет путь, ранее пройденный экклезиологией. Вместе с тем, формированию экклезиологии несомненно предшествует ее имплицитное присутствие в системе православного богословия как истины Божественного Откровения.

«Верую ... во Едину, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь». Рождение Православной Церкви в день Пятидесятницы само по себе является миссиональным событием. Первые дары, обретенные апостолами, были предназначены именно для миссионерского служения. Можно с полным основанием утверждать, что Церковь и миссия родились в один день, а история православной миссии полностью совпадает с историей Православной Церкви. Никео-Цареградский Символ веры дает наиболее емкую и авторитетную формулировку православного учения о Церкви. Каждый из ее четырех атрибутов и само понятие Церкви имеют важное миссиональное содержание. В соответствии с задачами данного этапа исследования необходимо уделить приоритетное внимание ее апостольской и соборной природе.

Наиболее распространенным толкованием слова «апостольская» является указание на иерархическую природу Церкви и апостольскую преемственность ее иерархии. Данный подход не вызывает сомнения и никоим образом не оспаривается в настоящем исследовании. Апостольское основание православной иерархии исторически предшествует ее епископальному устройению и, тем самым, лишь укрепляет его статус. Иерархическая власть епископата зиждется на первичном по отношению к нему апостольском основании. Однако, это основание также является основой миссионерского служения Церкви. Поставление апостолами первых православных епископов происходило в миссиональном контексте их евангельской проповеди. Одной из главных задач епископа является проповедь Евангелия, а апостольская природа Церкви указывает на неразделимость иерархического и миссионерского служения, поэтому в



православном понимании, призвание миссионера непременно соединяется с делегированием права и дара проповеди со стороны епископа. Из этого следует, что иерархический принцип бытия Церкви является миссиональным по своей природе.

Славянское слово «Соборная» является исторически обусловленным переводом греческого *καθολικὴν*, имеющем значение «Вселенская». Не вызывает сомнения, что термин «соборность» позволяет выявить определенные аспекты учения о Церкви, не столь очевидные при прямом переводе. Вместе с тем, применение исследовательских процедур миссиональной герменевтики именно в отношении к прямому переводу дает наиболее значимые результаты. Миссиональный смысл вселенской природы Церкви заключается в ее понимании как актора миссии, обращенной ко всему человечеству как универсальному адресату. О соотношении внешнего и внутреннего адресата миссии будет подробно сказано в четвертой главе. На данном этапе исследования будет представлена общая миссиональная модель универсальности.

Термин «Вселенская» относится как природе, так и призванию Церкви. Обладая онтологической полнотой бытия со Христом и в Духе Святом, Церковь является вселенской и выступает в качестве универсального актора миссии. Одновременно Церковь имеет призвание воплотить эту онтологическую полноту своей природы в реальном историческом времени и географическом пространстве, проповедовать «Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам». (Мф. 24:14) Вселенское призвание Церкви не имеет пространственных границ и ограничено в историческом времени лишь эсхатологической перспективой: «и тогда придет конец». (Мф. 24:14) Это призвание носит миссиональный характер, что следует из слов «проповедано» и «во свидетельство». Таким образом, вселенское призвание Церкви реализуется средствами миссии. Следовательно, миссионерское служение является безусловно необходимым условием осуществления вселенского призвания Церкви, проистекающего из ее природы. Экклесиология исследует прежде всего природу Церкви, ее прошлое и настоящее. Миссиология посвящена призванию Церкви и

ее будущему, эсхатологическая перспектива которого является совершенным выражением онтологической полноты ее природы. Исходя из этого, миссиология подлежит конституированию в качестве самостоятельного раздела православной систематической теологии с *должной необходимостью*.

В результате проведенного исследования было показано, что Божественное Откровение, в единстве Священного Писания и Священного Предания имеет значительное миссиональное содержание, позволяющее осуществить экспликацию библейско-богословских оснований миссии. Откровение, как миссиональный текст и событие содержит достаточные основания для осуществления данной логической процедуры. Рецепция вероучительного содержания Божественного Откровения в процессе формирования православного систематического богословия ведет к появлению особого миссионального поля исследований. Этим определяется *возможность* конституирования миссиологии в качестве автономной области теологического знания.

Императивный характер заданности «Великого миссионерского поручения» в Евангелии от Матфея и ярко выраженный миссиональный контекст наиболее значимых с доктринальной точки зрения тринитарных текстов и событий Нового Завета определяют необходимость конституирования миссиологии в качестве самостоятельного раздела православного систематического богословия. Миссиональная тематика явственно присутствует в тринитарных, христологических, сотериологических и экклезиологических доктринах Православной Церкви. Императивно выраженная необходимость реализации, заложенного в природе Церкви вселенского призвания средствами миссии, формирует особое исследовательское поле миссиологии, локализуемое в отношении будущего Церкви. Неопределенность будущих событий создает уникальную по отношению к другим разделам систематической православной теологии возможность проблематизации, сопоставимую с научными стандартами методологии гуманитарных и социальных наук. Эти результаты подтверждают и усиливают гипотезу данного этапа исследования.

Определение библейско-богословских оснований миссии и достаточных оснований для конституирования миссиологии в качестве самостоятельного раздела православного систематического богословия, одновременно ставят задачу следующего этапа исследования. Необходимо осуществить системно-категориальный анализ миссиологического дискурса, возникшего в результате конституирования православной миссиологии в системе теологического знания.

## ГЛАВА 2. СИСТЕМНО-КАТЕГОРИАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ МИССИОЛОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА

### 2.1. Структура православной миссиологии

Системно-категориальный анализ миссиологического дискурса является исследовательской процедурой, направленной на разрешение круга проблем, определяющих данный этап настоящего исследования. В предыдущей главе была осуществлена экспликация библейско-богословских оснований миссии, доказана возможность и необходимость конституирования миссиологии как самостоятельного раздела православного систематического богословия. На основе анализа экклезиологических оснований миссии, был сделан вывод о безусловной необходимости миссиологии как исследовательской программы, охватывающей будущее Церкви в аспекте реализации ее призвания. Это обстоятельство позволяет определить уникальность миссиологии в системе православного богословия, которая проявляется в двух основных аспектах.

С одной стороны, миссиология обладает уникальным исследовательским полем, обладающим значительным потенциалом проблематизации. Эта уникальность определяется тем, что сама процедура проблематизации исследовательского поля теологии, в свою очередь, является научной проблемой. Теологическая аксиоматика базируется на понимании Божественного Откровения как абсолютной истины, из чего следует отсутствие прямой необходимости проблематизации предметной области теологии. Строго говоря, содержание Божественного Откровения, являясь экстемпоральным, не может быть сведено к совокупности отдельных фактов, как источников проблематизации. Вместе с тем, раскрытие содержания Божественного Откровения как исторического события совершается во времени и направлено в будущее. Такого рода ситуация характерна для апологетики, целью которой является отстаивание истин веры в мире сомнений и конечное обращение сомневающихся. Временной промежуток апологетической корреспонденции, охватывает процесс проблематизации,

источником которой являются не истины веры, а позиция адресата. Таким образом теологическая проблематизация возникает в ситуации диалога и обусловлена ее темпоральным характером. Еще более ярким примером подобной ситуации является миссиология, исследовательское поле которой располагается в пределах диалога актора и адресата миссии. Динамика исследовательского поля миссиологии имеет темпоральный характер, так как пребывающий в настоящем времени адресат миссии наделяется миссиональным призванием стать будущим Церкви.

С другой стороны, уникальный темпоральный статус миссиологии как раздела систематического православного богословия определяет неоднозначность ее собственного положения по отношению к настоящему времени, поскольку, исследовательское поле миссиологии локализуется прежде всего в будущем Церкви, любой достигнутый результат подвергается немедленной вторичной проблематизации, направленной на достижение новых результатов. Это объективно снижает значение данных результатов в церковном сознании и провоцирует низкую оценку миссионерской деятельности как таковой. Следует особо отметить, что чрезвычайно распространенные представления о неэффективности и нерезультативности миссии во многом обусловлены именно показанной выше особенностью. Поскольку результаты миссионерской деятельности подлежат немедленной проблематизации теологическая рефлексия направляется на решение новых проблем. Поэтому миссиологическая инвентаризация результатов миссионерской деятельности всегда запаздывает, что затрудняет развитие миссиологии. Собственно говоря, ситуация запаздывания является для миссиологии естественным состоянием. Вместе с тем накопление результатов носит кумулятивный характер и ведет к постепенному формированию миссиологии в качестве самостоятельного раздела православного систематического богословия.

Этим обусловлен выбор современного состояния миссиологии в качестве предметной области данного этапа настоящего исследования. Системно-категориальный анализ в данном случае предполагает систематическое

исследование структуры современной миссиологии и ее категориального аппарата. Предметная область данного этапа исследования ограничивается миссиональным контентом, обладающим определенными признаками научного знания. Такого рода контент рассматривается через понятие миссиологического дискурса. В этом случае термин дискурс используется в его классическом томистском понимании, противопоставляющем дискурсивное знание интуитивному. *Миссиологический дискурс* как форма теологического знания существует в более широком контексте рассуждения, которое в данном исследовании определяется через понятие *миссионального дискурса*. Этот вид дискурса охватывает все многообразие контента, содержащего различные рассуждения о миссии, прежде всего публицистической направленности и, по своему объему и разнообразию намного шире миссиологического дискурса. В данном случае, термин дискурс может употребляться в соответствии с теми смыслами, которые вкладывала в него современная и постсовременная философия. В соответствии с задачами данного этапа исследования обращение к предметной области миссионального дискурса будет осуществляться в формате, ограниченном особо значимыми точками его пересечения с миссиологическим дискурсом. Следует отметить, что влияние миссионального дискурса на миссиологический не столь существенно. Это связано с трудностью перехода миссионального дискурса в научный формат теологического знания. Носителем миссионального дискурса является как, правило адресат миссии, а миссиологического ее актор.

Проблема данного этапа исследования определяется необходимостью системно-категориального анализа современного состояния миссиологии как самостоятельного раздела православного систематического богословия. Решение данной проблемы предполагает также определение потенциала и направлений развития современной миссиологии. Гипотеза данного этапа исследования заключается в следующем: современная миссиология находится в процессе становления в качестве самостоятельного раздела православного систематического богословия, во многом оставаясь проектом. В качестве проекта,

современная православная миссиология характеризуется отсутствием системного планирования и управления научно-исследовательской деятельностью. При этом православная миссиология обладает значительным потенциалом развития в направлениях, определение которых составляет побудительный мотив настоящего исследования. Для подтверждения данной гипотезы необходимо проанализировать структуру, систему терминологии и методологические установки современной православной методологии.

Само по себе наличие определенной внутренней структуры миссиологии как самостоятельного раздела православного систематического богословия свидетельствует об определенном уровне внутренней организации, достигнутом в процессе развития. В подтверждение этому можно привести тот факт, что теологическая рефлексия в сфере большинства церковных служений пока не дала результаты в виде формирования устойчивого структурирования катехетики или социальной диаконии. В этом отношении миссиология обладает базовым опытом структурирования, на основе которого возможно дальнейшее развитие в направлении научно обоснованной систематизации.

Процесс структурирования формируется на основе выявления предметной области миссионального в контексте развития миссионерского служения в Русской Православной Церкви после обретения религиозной свободы. Следует отметить, что именно практические потребности обоснования и осмысления этого служения легли в основу миссиональной теологической рефлексии. В 90-ые годы XX века многие сферы миссионерского служения в современном его понимании не воспринимались церковным сознанием, как нечто специфическое. Характерные для этого времени массовые обращения носили спонтанный характер и не осознавались как результат целенаправленной миссионерской деятельности. Внутренняя потребность в обращении и воцерковлении определяли чрезвычайно высокий потенциал адресата миссии на фоне восстановления Церковью собственной миссиональной акторности. Можно утверждать, что воцерковление наиболее активной части адресата миссии являлась средством и условием становления внутри Церкви актора миссии. Миссионерская деятельность в ее

современном понимании, в данный период рассматривалась как неотъемлемая часть целостного церковного служения.

Прерывание опыта систематического миссионерского служения в XX веке имело своим следствием неготовность большинства духовенства к делам миссии. В этих условиях стало естественным обращение к опыту дореволюционных миссионеров, его изучение, актуализация и систематизация. Возрождение миссионерского служения происходит в неразрывной связи с реконструкцией его исторических образцов, которые становятся нормативной моделью для миссионеров этого периода. Поскольку прямое воспроизведение исторического опыта православной миссии в совершенно другую эпоху было явно невыполнимой задачей, история миссии остается прежде всего исследовательской программой, отождествляемой в глазах многих с миссиологией в целом. Эта ситуация не является уникальной по отношению к общей тенденции богословского возрождения в форме реконструкции и рецепции исторических образцов. На долгие годы православное богословие остается историей богословской мысли, однако миссиология начинает преодолевать данную тенденцию уже в начале 90-ых годов.

Знакомство православных верующих с феноменом миссионерства происходит уже в конце 80-ых годов и предшествует осознанию Церковью собственной миссиональной акторности. Агрессивная активность протестантских проповедников и аналогичные инициативы представителей новых религиозных движений, сопровождающиеся массовым прозелетизмом, воспринимались крайне негативно как представителями Церкви, так и большей частью общества. Именно в этом негативном контексте в русский язык возвращаются слова: миссионерство и миссионер. В этот период времени данные термины, как правило применялись к различного рода сектантам и лишь иногда к православным проповедникам (протоиерей Александр Мень, диакон Андрей Кураев). Словосочетание «иностранные миссионеры» настолько прочно вошло в язык со всеми негативными коннотациями, что сам факт сохранения употребления слова «миссионер» в церковной среде может стать темой отдельного исследования.



Именно связь с дореволюционной традицией позволила сохранить данную терминологию, в отличие, например, от понятия «евангелизация» которое так и не укоренилось в православном миссиологическом дискурсе.

В этих условиях формируется ситуация, когда главная цель миссии – обращение людей ко Христу оказывается сопряженной с задачей активного противодействия агрессивному прозелитизму. Следствием подобного положения дел становится формирование с начала 90-ых годов антисектантского движения и развитие сектоведения в качестве самостоятельной исследовательской программы и учебной дисциплины православного образования. Здесь следует особенно отметить вклад А.Л. Дворкина, стоявшего у истоков этих процессов и ставшего во многом их вдохновителем и организатором.

В данный период миссионерский потенциал Русской Православной Церкви остается недостаточным на фоне непрекращающихся вызовов со стороны прозелитизма. Именно на противостояние этим вызовам были направлены основные миссионерские ресурсы Церкви, поэтому в сознании церковного народа миссионерская и антисектантская деятельность практически полностью совпадают. В этих условиях сектоведение фактически подменяет собой миссиологию, занимая пустующую нишу в системе православного богословия.

Формирование подобной ситуации было связано с объективными процессами изменения состояния как адресата, так и актора православной миссии. Деструктивный характер иностранного прозелитизма по отношению к адресату православной миссии определялся не только угрозой его количественного сокращения. Более важным представляется формирование в процессе «компаний евангелизации» заведомо ложных представлений о православном вероучении, сопоставимых с результатами атеистической пропаганды. Прозелитическая деятельность иностранных миссионеров отвлекала на себя и без того ограниченные ресурсы Церкви, создавая объективные трудности в процессе возрождения ее миссиональной акторности.

Данные обстоятельства затрудняли развитие миссиологии как самостоятельного раздела систематического православного богословия и, во

многим, определили ее современное состояние, включая внутреннюю структуру. В четвертой главе будет отдельно рассмотрено значение создания и последующей деятельности Синодального миссионерского отдела в процессе институционализации церковных служений. Здесь же, следует отметить, что именно принятие первых нормативных документов, регламентирующих миссионерское служение на общецерковном уровне, создание Синодального миссионерского отдела и открытие Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью) стали иницилирующими событиями, определившими как возрождение православной миссиологии, так и ее современное состояние.

Не следует отрицать значительный вклад других личностей и организаций в развитие миссиологии, однако именно на базе Синодального миссионерского отдела и Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью), под руководством митрополита Белгородского и Старооскольского Иоанна (Попова) были консолидированы интеллектуальные ресурсы, необходимые для возрождения православной миссиологии на современном уровне.

Во многом благодаря совмещению в лице митрополита Белгородского и Старооскольского Иоанна служений председателя Синодального миссионерского отдела и ректора Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью), возрождение миссиологии происходило в формате одновременной церковной авторизации. Сформированное таким образом представление о миссиологии нашло свое отражение в общецерковных нормативных документах<sup>198</sup>, посвященных теме миссии, а они, в свою очередь,

---

<sup>198</sup> Концепция деятельности епархиального миссионерского отдела и взаимодействия с Синодальным миссионерским отделом (Документ подготовлен Синодальным миссионерским отделом, одобрен на заседании Высшего Церковного Совета 16 марта 2018 года и утвержден на заседании Священного Синода 14 мая (журнал № 29)) [Электронный ресурс] // Официальный сайт Русской Православной Церкви: [официальный сайт] URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5195630.html> (дата обращения 13.03.2019).

Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви (принята Священным Синодом Русской Православной Церкви 27 марта 2007 г., журнал №12) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. Т.2. Ч.1. С. 368–394.

оказали влияние на содержание миссиологии как самостоятельного раздела православного систематического богословия.

Следует отметить самостоятельный характер процесса возрождения миссиологии, творческий характер которого определялся не только высоким интеллектуальным потенциалом его участников, но и отсутствием эпигонства по отношению к достижениям протестантских и католических миссиологов. Несмотря на несомненное знакомство с рядом современных миссиологических концепций, внешнее влияние на процесс формирования современной православной миссиологии следует признать чрезвычайно незначительным. Именно этим обусловлены некоторые методологические установки настоящего исследования, посвященного именно православной миссиологии, а не современной миссиологической проблематике в целом. Идеи протестантских и

---

О современной внешней миссии Русской Православной Церкви (принято Священным Синодом Русской Православной Церкви 16 июля 2013 г., журнал №80) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. Т.2. Ч.1. С. 418–427 ; Об организации миссионерской работы в Русской Православной Церкви (определение Священного Синода Русской Православной Церкви 27 декабря 2011 г., журнал №152) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. Т.2. Ч.1. С. 411–417 ; Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославии (документ, принятый на Юбилейном Архиерейском Соборе 2000 года, отражает и определяет основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославии, а также к взаимодействию с инославными и межконфессиональными организациями) [Электронный ресурс] // Официальный сайт Русской Православной Церкви: [офиц. сайт] URL: [http://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html?\\_ctxowner=8942/](http://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html?_ctxowner=8942/) (дата обращения 13.03.2019) ; Положение о епархиальной миссионерской коллегии (утверждено Патриархом Московским и всея Руси 6 июня 2012 г.) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. Т.2. Ч.1. С. 427–434 ; Положение об аттестации миссионеров (Документ принят Высшим Церковным Советом 21 июня 2013 года и одобрен на заседании Священного Синода 16 июля 2013 года (журнал № 74)) [Электронный ресурс] // Официальный сайт Русской Православной Церкви: [офиц. сайт] URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3608541.html> (дата обращения 13.03.2019) ; Правила организации подготовки специалистов в области катехизической, миссионерской, молодежной и социальной деятельности (приняты Священным Синодом Русской Православной Церкви 12 марта 2013 г., журнал №26) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. Т.2. Ч.1. С. 445 ; Рекомендации к деятельности штатного помощника настоятеля по миссионерскому служению (утверждено Патриархом Московским и всея Руси 6 июня 2012 г.) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. Т.2. Ч.1. С. 439–444 ; Рекомендации по организации пастырской, диаконической и миссионерской работы с глухими и слабослышащими (приняты Священным Синодом Русской Православной Церкви 24 декабря 2010 г., журнал №136) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. Т.2. Ч.1. С. 394–395 ; Церковный образовательный стандарт по подготовке миссионеров (принят Священным Синодом Русской Православной Церкви 16 июля 2013 г., журнал №74) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. Т.2. Ч.1. С. 445–464.

католических миссиологов рассматриваются в той мере, в которой они оказали влияние на возрождение православной миссиологии.

Возрождение миссиологии происходило преимущественно в рамках ее преподавания в качестве учебной дисциплины основной образовательной программы БПДС (с м/н), а затем и других духовных семинарий. Нередко само содержание миссиологии отождествлялось с соответствующими лекционными курсами<sup>199</sup>. Вследствие того, что научно-исследовательская работа в духовных семинариях была ориентрована прежде всего на образовательный процесс, возрождение миссиологии происходило в формате учебной дисциплины. Результаты миссиологических исследований изначально адаптировались в соответствии с уровнем и потребностями аудитории.

В 2009 и 2010 году по благословению и под общей редакцией митрополита Белгородского и Старооскольского Иоанна вышли в свет два, связанных по своему содержанию издания под названием «Миссиология»<sup>200</sup>. В обоих из них перечислены авторы, во втором издании в качестве ответственного редактора указан священник Александр Гинкель. Оба издания характеризуются некоторой неопределенностью жанра. Со одной стороны говорится об «учебном пособии», «учебнике», «уникальном учебнике»<sup>201</sup>. С другой стороны, указывается, что «данный труд носит фундаментальный характер»<sup>202</sup>. Эта неопределенность характеризует состояние развития миссиологии в данный период времени. Миссиология как исследовательская программа осуществлялась в процессе образовательной деятельности. Фактически, эти издания представляют собой церковно авторизованный свод знаний по миссиологии, представленный в виде учебника. Содержание этого свода знаний остается актуальным и по сей день, так

<sup>199</sup> Чернышев В.М. Миссиология. СПб.: Изд-во им. свт. Льва, Папы Римского, 2010. 612 с.; Православная миссия сегодня: сборник текстов по курсу «миссиология» для православных духовных школ и богословских учебных заведений. / Сост. Федоров В., прот. СПб.: Апостольский город, 1999. 405 с.

<sup>200</sup> Миссиология: учебное пособие. Белгород: Изд-во Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью), 2009. С. 1–2 ; Миссиология: учебное пособие. 2–е изд., испр. и доп. М.: Синодальный миссионерский отдел Русской Православной Церкви, 2010. С. 1–2.

<sup>201</sup> Миссиология: учеб. пособие. Белгород: Изд-во Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью), 2009. С. 6–8 ; Миссиология: учебное пособие. 2–е изд., испр. и доп. М.: Синодальный миссионерский отдел Русской Православной Церкви, 2010. С. 6–8.

<sup>202</sup> Миссиология: учеб. пособие. 2–е изд., испр. и доп. М.: Синодальный миссионерский отдел Русской Православной Церкви, 2010. С. 7.

как за прошедшее десятилетие других авторитетных изложений миссиологии так и не появилось. Это обстоятельство следует рассматривать не в качестве недостатка, а как свидетельство достижения миссиологией определенного уровня стабильного состояния. Следовательно, дальнейшее исследование структуры современной миссиологии может быть осуществлено на базе данного свода знаний.

Дополнительная ценность данного подхода определяется тем, что основное отличие двух вариантов свода сознаний по миссиологии заключается именно в их структуре. Необходимость второго издания было связано с процессом церковной авторизации свода знаний по миссиологии, при непосредственном участии Высшей церковной власти. «По благословию Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла во втором издании учебника была изменена структура. Было решено опустить историческую часть, так как по истории миссионерской деятельности Русской Православной Церкви в настоящее время написано большое количество работ»<sup>203</sup>. Это указывает на то, что создание свода знаний по миссиологии совпадает по времени не только с достижением определенного уровня стабилизации содержания, но и с осознанием необходимости структурной трансформации.

В первом издании историческая часть охватывала половину его объема, а остальное содержание было распределено между теоретической и практической миссиологией. Эта диспропорция могла формировать представление о значительно большей ценности истории миссии в сравнении с ее современными задачами. После исключения исторической части, была также переименована и теоретическая часть, вместо «Введения в миссиологию», во втором издании фигурирует «Богословие миссии». Таким образом, трансформация структуры не ограничилась лишь вынесением истории миссии за пределы свода знаний, а проявилось в усилении значения теоретического раздела.

---

<sup>203</sup> Миссиология: учеб. пособие. 2-е изд., испр. и доп. М.: Синодальный миссионерский отдел Русской Православной Церкви, 2010. С. 8.

Отсутствие во втором издании раздела, посвященного истории миссии не означает выведения данной предметной области за пределы православной миссиологии. Исторические исследования продолжают оставаться составной частью миссиологии как самостоятельного раздела систематического православного богословия. Основным недостатком первого издания является как раз не наличие исторического раздела, а его совершенно недопустимая ограниченность историей миссионерской деятельности лишь Русской Православной Церкви. Обращение к исторической ретроспективе составляет важную и неотъемлимую часть теологической рефлексии в области миссиологии, однако ее задачи требуют целостного охвата всей полноты опыта миссионерского служения Православной Церкви, начиная с апостольских времен. Можно предположить, что ограниченность исторического раздела данного свода знаний связана не с желанием представить миссионерский опыт поместной церкви в отрыве от вселенского, а объективным состоянием научных исследований в данной сфере. В силу изначальной ориентированности исследований истории миссии на более доступную отечественную источниковедческую базу, именно изучение истории миссионерского служения Русской Православной Церкви приобрело доминирующее положение.

Таким образом, можно констатировать, что базовая структура православной миссиологии на данный момент включает в себя три части: историю миссионерского служения Русской Православной Церкви (историческую миссиологию), богословие миссии (теоретическую миссиологию), принципы и методы миссионерской деятельности (практическую миссиологию). Каждый из этих разделов, особенно третий обладает потенциалом экспликации прикладных миссиологических дисциплин. Исторически и генетически миссиология связана с определенным набором исследовательских программ в области религиоведения, которые также могут быть интегрированы в ее структуру. Несмотря на высокий уровень осознания своего автономного статуса, сектоведение также тесно связано с миссиологией как самостоятельным разделом православного систематического богословия.

Существующая в настоящее время структура в целом объективно отражает предметную область православной миссиологии. Ее строение не исключает возможности дальнейшего развития, однако перспективы данного процесса напрямую связаны с характером динамики содержания. Для понимания этих перспектив необходим анализ содержательной стороны свода знаний по православной миссиологии.

Содержание исторической миссиологии в настоящее время практически полностью совпадает с историей миссионерского служения Русской Православной Церкви. Этот период открывается миссией святых равноапостольных Кирилла и Мефодия и фактически завершается революционной эпохой. Новейшая история миссии Русской Православной Церкви рассматривается линейно и поверхностно. В современной православной исторической миссиологии приоритетное внимание уделяется именно деятельности православных миссионеров, то есть исследованию актора миссии. Состояние и историческая динамика развития адресата миссии, как правило, остается за границами исследовательского интереса. Историческое развитие православной миссии рассматривается в фокусе исследования жизни и деятельности отдельных выдающихся миссионеров, что ведет к дискретности восприятия исторического процесса. Не прослеживается отчетливая связь истории миссии Русской Православной Церкви и ее задач на современном этапе развития. Это определяет круг задач в области совершенствования структуры православной исторической миссиологии и ее содержания.

Во-первых, необходимо существенное расширение предметной области православной исторической миссиологии за счет охвата всех периодов истории церковной миссии, начиная с апостольских времен. Этого требует не только элементарное стремление к полноте изложения, но и осознание необходимости получения значимых исследовательских результатов на основании всей полноты релевантных фактов. Иначе говоря, на основании одной лишь истории миссионерского служения Русской Православной Церкви невозможно сделать значимые и достоверные для миссиологии обобщения и выводы. Таким образом,

православная историческая миссиология должна включать в себя *всеобщую историю миссии*.

Для понимания уникальных особенностей православного миссионерского служения необходим более широкий исследовательский контекст, включающий историю католической и протестантских миссий, а также соответствующих миссиональных практик нехристианских религий. Поэтому, православная историческая миссиология должна включать в себя *сравнительную историю миссий*.

Интеграция исследовательских процедур в рамках всеобщей и сравнительной истории миссий, позволяет разработать *историческую типологию миссий*. Типологизация исторически проявленных миссиональных концептов, стратегий и практик даст ряд значимых для миссиологии в целом результатов.

Реализация данных задач стратегического развития структуры позволит истории миссионерского служения Русской Православной Церкви соответствовать статусу православной исторической миссиологии. Строго говоря, исследование истории миссий само по себе не является исторической миссиологией. Возможно вполне корректное ее позиционирование в качестве особой предметной области исторических или церковно-исторических исследований. История миссий является исторической миссиологией в той мере, в какой цели и результаты ее исследований интегрируются миссиологическим дискурсом. Таким образом, реализация проекта исторической миссиологии требует существенной трансформации ее внутренней структуры и содержания.

Содержание теоретической миссиологии представлено в данных изданиях в виде «Введения в миссиологию» и «Богословия миссии». Следует отметить, что анализируя данное содержание трудно, уйти от мысли, что в данном случае богословие миссии является таковым постольку, поскольку является введением. Нельзя не отметить творческий и совершенно самостоятельный характер разработки содержания теоретической миссиологии авторским коллективом свода знаний. По сути это первый опыт построения богословия миссии на русском языке, возможно, именно этим обстоятельством обусловлен пропедевтический



характер изложения. Фактически, раздел «Богословие миссии» включает в себя миссиологическую тематизацию содержания православного вероучения и опыт интерпретации ее результатов. Этот опыт следует признать удачным, однако он явно недостаточен для полноценного функционирования теоретической миссиологии.

Теоретическая миссиология прежде всего является теологией миссии. Некоторая неопределенность в вопросе их полной тождественности связана с инновационным характером ряда исследовательских программ. Теоретическая миссиология в полной мере является теологией в аспектах библейско-богословского обоснования миссии и исследования ее актора. В этом отношении данные исследовательские программы определяются как миссиональная герменевтика и миссиональная экклезиология. Однако в случае с исследованиями адресата миссии, теоретическая миссиология интегрирует ряд методов социальных и гуманитарных наук, что объективно провоцирует дискуссию о ее полном соответствии понятию теологии миссии. В данном исследовании эта тема остается открытой, несмотря на ее более подробное рассмотрение в четвертой главе. В качестве предварительного предположения можно высказать следующее: в данном случае мы наблюдаем интенсивный процесс развития теологии в направлении миссионального расширения ее предметного поля и интеграции ряда проблем и методов гуманитарных и социальных наук. Данный процесс далек от завершения и потому конечная оценка его результатов представляется преждевременной.

В нашем понимании, теоретическая миссиология включает в себя: миссиональную герменевтику, теологию актора миссии и теологию адресата миссии. В зависимости от способов тематизации и проблематизации предметной области, в рамках теоретической миссиологии могут генерироваться различные исследовательские программы, такие как: миссиональная библеистика, миссиональная триадология, миссиональная христология, миссиональная сотериология, миссиональная экклезиология, миссиональная сакраментология, миссиональная литургика, миссиональная эсхатология, миссиональная этика

и.т.п. Вопрос наименования конкретных исследовательских программ относится прежде всего к сфере научной эстетики, и именно в данном ракурсе следует рассматривать такие словосочетания, как экклезиология миссии или эсхатология миссии.

Место практической миссиологии в своде знаний занимает раздел «Принципы и методы миссионерской деятельности». В отличии от «Богословия миссии» данная часть во втором издании претерпела значительные структурные изменения. Наиболее существенным стало появление параграфов: «Правовые основания миссионерской деятельности», «Понятие субкультуры», «Проповедь в воинской среде», «Проповедь в образовательных учреждениях», «Проповедь среди заключенных», «Проповедь в иноверческой среде», «Методика диспута с сектантами», «Проповедь среди мигрантов», «Богослужебный язык», «Миссия и катехизация», «Основные принципы планирования и организации миссионерской деятельности на общецерковном, епархиальном благочинническом и приходском уровнях», «Перспективные направления миссионерского служения». С одной стороны, это указывает на более высокий уровень динамики содержания предметного поля практической миссиологии, с другой – свидетельствует об интенсивном расширении его границ в процессе подготовки второго издания.

Не существует универсальной системы критериев структурирования содержания практической миссиологии, его характер и динамика в конечном итоге определяются опытом миссионерского служения и процессом миссиологической рецепции его результатов. Вместе с тем в самом наименовании практической миссиологии, избранном в данном издании, содержится указание на изначальную методологическую дифференциацию ее содержания: практическая миссиология включает в себя нормативную (на что указывает слово «принципы») и методическую (на что указывает слово «методы») части. Несмотря на то, что указание на это разделение и, тем более его обоснование, в самом тексте отсутствует, само наименование раздела свидетельствует об интуитивном понимании авторами логико-методологических особенностей практической миссиологии. Нормативная часть охватывает

принципы, регулирующие миссионерскую деятельность и, прежде всего, общецерковные нормативные документы. Методическая часть – построенные на их основе практические рекомендации.

Разделение на историческую, теоретическую и практические части не исчерпывает потенциала развития православной миссиологии. Этот потенциал выражается в широкой возможности генерирования исследовательских программ *прикладной миссиологии*. Большинство такого рода программ может быть генерировано в предметной области практической миссиологии, однако их связь с теоретической миссиологией не вызывает сомнения. Прежде всего следует указать на *миссиональную апологетику*. Укоренение этого понятия в миссиологическом дискурсе связано со стремлением к интеграции сектоведческих исследований. Отечественное сектоведение тесно интегрировано с современными практиками миссионерского служения и стремиться выступать в качестве теоретической основы для некоторых из них. В задачу настоящего исследования не входит подробное и всестороннее рассмотрение теоретико-методологического статуса сектоведения, тем более что данный вопрос является предметом ожесточенной идеологически окрашенной полемики не только в научных кругах, но и в обществе. При этом, нельзя не отметить миссиологические аспекты данной проблемы.

С одной стороны, исследования нетрадиционной религиозности вполне вписываются в предметную область религиоведения. В этом отношении сектоведение отличается от остальных религиоведческих исследовательских программ включенностью негативной оценки нетрадиционной религиозности как деструктивной в свою методологию. Негативная оценка природы этих феноменов имеет аксиоматический характер. Это связано с тем, что в основе отечественного сектоведения лежит конфессиональная или корреспондирующая с ней исследовательская установка. Следовательно, можно предположить, что данная позиция имеет своим источником теологическую аксиоматику в целом. Такого рода связь характерна для достаточно широкого круга теологических дисциплин. Однако ситуация с сектоведением во многом носит уникальный характер.

Теологическая аксиоматика присутствует в сектоведении в особом редуцированном виде. Позиция, предваряющая исследовательские процедуры, не является единственно возможной, так как степень неприятия и негативной оценки деструктивной природы нетрадиционной религиозности зависит от понимания свободы религиозного выбора в контексте сотериологии. Кроме редукции теологической аксиоматики, в сектоведении присутствует редукция целеполагания. Преодоление заблуждений не является конечной целью миссионерского служения, таковым является спасение заблуждающихся. Данная оценка сектоведения не является негативной по своей природе и приведена в настоящем исследовании с целью демонстрации его отличий от миссиологии. Сектоведение не является миссиологической дисциплиной в полном смысле этого слова, однако это не исключает возможность дальнейшей интеграции.

С другой стороны, обвинения сектоведения в конфессиональной ангажированности являются некорректными. Конфессионально стерильные исследовательские программы также содержат ограничительные идеологические установки, а часто напрямую осуществляются по заказу и в интересах сект, поэтому в контексте данного исследования следует констатировать, что недостатком сектоведения является не наличие определенной конфессиональной позиции, а ее недостаточная выраженность или, в некоторых случаях, неопределенность.

Конкретная направленность и содержание исследовательских программ прикладной миссиологии определяются их предметной областью – адресатом миссии. В свою очередь, адресат миссии включает в себя конкретных людей, обладающих различной идентичностью, религиозными убеждениями, этническими и личностными особенностями. В связи с этим можно определить основные предметные области проектирования исследовательских программ прикладной миссиологии.

Одной из базовых характеристик адресата миссии является его принадлежность к определенной культуре. Исходя из этого, *миссиональная культурология* становится важнейшей прикладной дисциплиной в структуре

миссиологического знания. Несмотря на то, что в обоих изданиях свода знаний по миссии, понятие «миссиональная культурология» отсутствует, ее проблематика представлена на высоком уровне концептуализации. Об этом свидетельствует размещение параграфов «Евангелие и культура» и «Инкультурация и рецепция культуры» непосредственно в разделе «Богословие миссии». Казалось бы, что данные проблемы прикладной миссиологии могут быть рассмотрены в разделе «Принципы и методы миссионерской деятельности», однако выбор авторов указывает на понимание высокой степени теологической фундированности миссиональной культурологии. Теоретико-методологический статус и содержание миссиональной культурологии в настоящее время во многом остается неопределенным, являясь предметом будущих исследований. С одной стороны, это связано с проблемой соотношения методов отечественной культурологии, культурной и социальной антропологии в миссиологических исследованиях. С другой – содержание миссиональной культурологии и других дисциплин прикладной миссиологии в значительной степени совпадают.

На это, в частности, указывает, упоминание «лингвистической реформы» Н.И. Ильминского в культурологическом контексте. Миссионерское служение требует перевода библейских и богослужебных текстов на языки просвещаемых народов. В определенных случаях результатом миссионерского служения является создание литературного языка и первых произведений национальной литературы (алтайцы, алеуты). В некоторых случаях миссионерское служение предполагает заботу о сохранении исчезающих языков коренных малочисленных народов. Эти задачи формируют потребность в *миссиональной лингвистике (или филологии)* как отдельной дисциплине прикладной миссиологии.

Слова «Великого миссионерского поручения»: «Итак идите, научите все народы». (Мф. 28:19) указывают на этносы как изначальную форму сегментации адресата миссии. Евангелие обращено к каждому конкретному человеку, однако универсальность Благой Вести формируется в соответствии с критерием этничности. Миссия среди коренных, в том числе малочисленных народов является одним из основных направлений миссионерского служения Русской

Православной Церкви. Его институализация в форме создания Синодального миссионерского отдела совпадает с активизацией церковного служения на пространствах традиционного проживания данных народов, поэтому одной из важнейших дисциплин прикладной миссиологии является *миссиональная этнология*. В последнее время можно наблюдать нарастание кумулятивного эффекта накопления результатов практического служения в этой сфере миссионерской деятельности, что позволяет надеяться на формирование полноценных исследовательских программ миссиональной этнологии.

Практика православного миссионерского служения определяется его обращенностью к каждому конкретному человеку, который в качестве индивидуального адресата миссии предстает в совокупности всех своих личностных качеств. Это порождает потребность в развитии такой дисциплины прикладной миссиологии как *миссиональная психология*.

Вместе с тем, миссионерское служение Русской Православной Церкви охватывает различные социальные группы и общество в целом. Эффективность такого служения требует знания и понимания природы социальных процессов и институтов. Этим целям служит такая дисциплина прикладной миссиологии как *миссиональная социология*. Оценка количественной эффективности миссионерского служения может осуществляться в рамках *миссиональной статистики*, углубляющей прикладное значение *миссиональной социологии*. Моделью для создания данной дисциплины прикладной миссиологии может стать существующая с XIX века моральная статистика. Другой прикладной миссиологической дисциплиной может стать *миссиональная география* как сфера исследования миссионерского поля.

Миссионерское служение Русской Православной Церкви на современном этапе требует применения инновационных принципов организации. Общие принципы церковной организации миссионерской деятельности отражены в ряде общецерковных нормативных документов<sup>204</sup> и успешно применяются на

---

<sup>204</sup> Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. Т.2. Ч.1. С. 361–464.

практике. Однако переход от общих принципов к конкретным методам миссии зачастую выявляет проблемы, снижающие эффективность миссионерской деятельности в рамках матричного типа организации. В последние годы формируется понимание необходимости организации миссионерской деятельности в соответствии с принципами проектного управления.

Создание в рамках прикладной миссиологии такой дисциплины, как *управление миссионерскими проектами*, требует значительных творческих усилий на пути анализа как всей совокупности мирового опыта, так и возможностей его церковной рецепции. На данный момент представляется очевидным, что для реализации данной задачи необходимо подробное и всестороннее изучение всех существующих систем проектного управления. Однако их прямое применение в организации миссионерской деятельности, выглядело бы некорректно. Например, процедурный подход, характерный для стандарта PMI сам по себе малоэффективен в условиях православного миссионерского служения, требующего творческих подходов, однако знание его принципов безусловно необходимо. Компетентностный подход, являющийся отличительной чертой стандарта IPMA более близок характеру миссионерского служения, однако при его использовании, соответствующие компетенции должны быть наполнены церковным содержанием. Управление проектами по стандарту GPM открывает широкую возможность для православного понимания моральной составляющей устойчивого развития. Творческий характер миссионерской деятельности позволяет предполагать высокую степень продуктивности применения определенных вариантов Agile методологии. Конкретное содержание *управления миссионерскими проектами* как дисциплины прикладной миссиологии остается во многом неопределенным, однако именно разработка соответствующего церковного стандарта и соответствующей системы сертификации является очевидной исследовательской задачей.

В результате реализации задач данного этапа настоящего исследования было определено, что базовая структура миссиологии была сформирована самостоятельно в системе православной теологии без определяющего влияния со

стороны католических и протестантских миссиологов. Условием этого процесса стало создание консолидированного интеллектуального ресурса на базе Синодального миссионерского отдела и Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью) под общим руководством митрополита Белгородского и Старооскольского Иоанна. При этом, состояние православной миссиологии следует рассматривать скорее как процесс, чем как результат. В процессе развития структура православной миссиологии претерпевает определенную трансформацию в направлении стабилизации.

На современном этапе оптимальная структура православной миссиологии выглядит следующим образом. В качестве базовых и наиболее общих разделов выступают: историческая, теоретическая и практическая миссиология. Практическая миссиология включает нормативную и вариативную методическую части, отличающиеся своим теоретико-методологическим статусом. Обращенность миссионерского служения к адресату миссии, обладающим различными особенностями формирует предметную область прикладной миссиологии. Конкретные особенности адресата миссии определяют потребность в создании таких дисциплин прикладной миссиологии, как: миссиональная апологетика, миссиональная культурология, миссиональная лингвистика (или филология), миссиональная этнология, миссиональная психология, миссиональная социология, миссиональная статистика и миссиональная география. Организация миссионерского служения Церкви как актора миссии в современных условиях требует применения инновационных методологий и технологий, что является предметной областью такой дисциплины прикладной миссиологии как управление миссионерскими проектами.

Определение структуры православной миссиологии ставит задачу исследования ее содержания, выраженного в понятийном аппарате. Этим определяется проблема следующего этапа исследования, для разрешения которой необходим системно-категориальный анализ миссиологической терминологии.



## 2.2. Система миссиологической терминологии

Содержание современной православной миссиологии во многом определяется ее понятийным аппаратом. Несмотря на то, что процесс развития православной миссиологии охватывает сравнительно краткий период новейшей истории Русской Православной Церкви, ее терминология является достаточно развитой. На данный момент в миссиологическом дискурсе с высокой степенью регулярности используется более 50 понятий. Само по себе это свидетельствует о достигнутом уровне развития и творческом характере разработки миссиологии как самостоятельного раздела православного систематического богословия. Вместе с тем, уже предварительное знакомство с системой миссиологической терминологии позволяет увидеть круг проблем, определяющих задачи данного этапа исследования<sup>205</sup>.

В качестве основной проблемы следует обозначить несоответствие современной миссиологической терминологии основным понятиям Божественного Откровения. Это несоответствие проявляется в двух основных аспектах. Во-первых, несмотря на наличие достаточных оснований для обоснования миссии в Божественном Откровении, современная миссиологическая терминология не обладает преемственностью по отношению к языку Священного Писания и Священного Предания. Современная миссиологическая терминология предельно дистанцирована от библейской и святоотеческой. Во-вторых, инновационный по отношению к Божественному Откровению характер миссиологической терминологии отражает исторические изменения в понимании миссии. Эти изменения привели формированию представлений о миссии, не имеющих достаточного основания в текстах Божественного Откровения.

Данные процессы можно локализовать прежде всего в традиции западного христианства. Активизация проповеди иезуитов, направленной не только на обращение нехристиан, но и возвращение в лоно Римско-Католической Церкви

---

<sup>205</sup> Результаты данного этапа исследования опубликованы: *Серапион (Митько), игум.* Понятийный аппарат современной православной миссиологии // Вестник Свято-Филаретовского института. 2019. Вып. 30. С. 224–234.

протестантов, сопровождалась трансформацией как адресата миссии, так и ее акторности. Трансформация адресата миссии проявилось в изменении ее целеполагания, в отношении акторности миссии происходит активная интеграция секулярных практик противодействия инакомыслию. Иначе говоря, задачи Контрреформации потребовали выхода миссии за пределы ее апостольского понимания.

Гипотеза данного этапа исследования заключается в следующем. Инновационный характер современной миссиологической терминологии связан с историческими процессами трансформации актора и адресата миссии. В результате данных процессов происходит изменение апостольского понимания миссии. Необходимость выражения этих изменений ведет к созданию новой миссиологической терминологии. Особенности этой терминологии указывают на ряд важных проблем миссионерского служения. Для подтверждения данной гипотезы необходим системно-категориальный анализ миссиологической терминологии в историческом контексте ее развития.

В период «схоластического пленения»<sup>206</sup> католическая миссиологическая терминология «обогастила» язык русского православного богословия. Этому способствовала не только общая тенденция модернизации по западному образцу и активная миграция малороссийского ученого монашества, получившего духовное образование в иезуитских коллегиумах. Данная ситуация определялась теми же объективными причинами, что и процесс генерации новой миссиологической терминологии в Западной Европе XVI века.

Церковный раскол XVII века радикальным образом трансформировал адресат православной миссии. Если раньше проповедь Церкви была обращена прежде всего к внешнему адресату, то теперь основной целевой аудиторией становится неопределенный внутренний адресат в лице старообрядцев и русских народных сект. Таким образом, в Русской Православной Церкви складывается ситуация аналогичная положению Римско-Католической Церкви в период

---

<sup>206</sup> Флоровский Г. В., *прот.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.

Контрреформации. Формирование синодальной модели церковно-государственных отношений ограничивает миссиональную акторность Церкви интересами государства. Миссионерское служение становится частью государственной политики и подчиняется ее задачам. Одной из важнейших государственных задач данного периода времени являлось преодоление разделения в обществе, вызванного церковным расколом XVII века. Для борьбы с расколом часто использовались насильственные методы, не соответствующие евангельскому пониманию апостольства. Именно это несоответствие явилось причиной замены традиционной миссиологической терминологии на инновационную.

Церкви греческой традиции остались в стороне от этого процесса, сохранив наименование миссионерства как священноапостольства (ιεραποστολή). Причиной тому послужила не только естественность данной терминологии для носителей греческого языка, но и отсутствие объективных условий для процессов трансформации. В данный исторический период, в Османской Империи, миссионерское служение находилось под строгим запретом.

Однако именно новозаветная терминология является для православной миссиологии базовой и несет в себе нормативное содержание, поэтому анализ миссиональных понятий Нового Завета дает понимание нормативно определенного содержания православной миссиологии. Их сопоставление с современной миссиологической терминологией позволяет выявить определенные отличия от исходной нормативности.

Понимание этой ситуации характерно для миссиологического дискурса и за пределами православного богословия. «В начале XXI столетия в миссиологии появляется большое количество понятий, далеких от библейского словаря, которые, однако помогают видеть разницу между определенными миссиологическими концепциями или практиками».<sup>207</sup> Вероятно, в данном случае речь идет о терминологических инновациях новейшего периода, однако автор демонстрирует и более широкое видение проблемы. «Многие миссиологические

---

<sup>207</sup> Пеннер П. Миссиология и герменевтика. Прочтение библейских текстов в контексте миссии. Черкассы: Коллоквиум, 2014. С. 40.

понятия входят в лексику в качестве иностранных слов или узкоспециальных терминов, так как за ними стоят определенные идеи, которые нельзя перевести однозначно с оригинального языка посредством прямого словарного соотношения»<sup>208</sup>.

Осознавая разрыв современной миссиональной терминологии с ее библейскими основами, Питер Пеннер, сохраняет надежду на восстановление изначального смысла миссии, даже в ее расширенном понимании. «Исходя из Вульгаты, латинского перевода Нового Завета, выводы о понятиях *missi* или *mitto* делаются на основании одного из важнейших концептов греческого текста, который и наполняет смыслом само понятие «миссия»: ἀποστέλλω. Хотя сегодня под миссией понимается более широкое значение, нежели греческое ἀποστέλλω, такие понятия, как μαρτυρέω или εὐαγγέλιον, наряду с множеством других также включены в представление о миссии»<sup>209</sup>. Питер Пеннер дает интересную выборку новозаветных миссиональных концептов, которая будет более подробно проанализирована в настоящем исследовании.

Если евангельские тексты дают достаточное основание для обоснования миссии, то Деяния Апостолов раскрывают ее изначальное новозаветное содержание. Единство авторства третьего Евангелия и книги Деяний устанавливают связь этого содержания с принципами миссиональной герменевтики (Лк. 24). Таким образом, миссиональные концепты Деяний Апостолов формируются в контексте аутентичной методологии их интерпретации. Это отчасти смягчает отмеченную Питером Пеннером методологическую напряженность между миссиологией и историко-критической методикой<sup>210</sup>, не снимая в целом проблемы, связанные с интерпретацией новозаветных концептов в свете более поздней миссиологической терминологии.

Ключевым миссиологическим концептом Деяний является μαρτυρέω – свидетельство. В определенном смысле можно утверждать, что употребление

<sup>208</sup> Пеннер П. Миссиология и герменевтика. С. 41.

<sup>209</sup> Там же. С. 42.

<sup>210</sup> Там же. С. 43.

этого понятия в миссиологическом контексте является следствием применения миссиональной герменевтики на фоне игнорирования историко-критического подхода. Только этим можно объяснить радикальное переосмысление изначального узко юридического смысла *μαρτυρέω*. Современное автору Деяний значение *μαρτυρέω* присутствует в тексте (Деян. 6:13; 7:58; 22:5). Также *μαρτυρέω* употребляется в значении доброго свидетельства (Деян. 6:3) Однако, параллельно с традиционным словоупотреблением, *μαρτυρέω* наполняется новым, миссиологическим смыслом. «Апостолы должны быть свидетелями Иисуса (*μάρτυροι*), это поручение воскресшего Христа. (Деян. 1:8) Первостепенное значение свидетелей – быть надежным и живым очевидцем жизни, смерти и воскресения Иисуса»<sup>211</sup>. Понятие *μαρτυρέω* и производные от него применяются к служению святого апостола Павла (Деян. 13:31; 23:11 и др.)

Христианская миссия в аспекте *μαρτυρέω* не является простой передачей информации от одного носителя к другому. В ее основе лежит свидетельство очевидца о реальных событиях евангельской истории. Миссионер не просто транслирует некое знание вероучительного характера, он сообщает реальный опыт общения со Христом. В эпоху гонений миссионерство становится мученичеством, о чем свидетельствует изменение смысла понятия *μαρτυρέω*.

Другим важным миссиологическим концептом Деяний Апостолов является понятие *εὐαγγέλιον* – евангелие и ряд производных от него (*εὐαγγελίζω* – провозглашение евангелия, *εὐαγγελιστής* – евангелист). «Содержание евангелия положено в основание евангелизации, и евангелистами называют тех, кто проводит это содержание в слова и передает его слушателям в свидетельстве, проповеди и учении»<sup>212</sup>. Являясь неременным условием миссии, *μαρτυρέω* не предполагает обязательства ее осуществления. Можно обладать опытом свидетельства жизни, смерти и воскресения Иисуса Христа, хранить его в себе и не сообщать другим людям. Очевидно, что не все участники евангельских событий стали проповедниками Евангелия. Проповедующий свидетель

<sup>211</sup> Пеннер П. Миссиология и герменевтика. С. 44.

<sup>212</sup> Там же. С. 47.

становится евангелистом в миссиональном значении этого слова. Таким образом, определяется концептуальная связь этих понятий: *μαρτυρέω* определяет условие миссии, *εὐαγγέλιον* – ее содержание, *εὐαγγελιστής* – ее носителя, а *εὐαγγελίζω* – способ осуществления.

Концептуальное единство миссиологической терминологии Деяний Апостолов конкретизируется в ряде других понятий. Слово *ἔργον* – дело употребляется в словах Гамалиила: «И ныне, говорю вам, отстаньте от людей сих и оставьте их; ибо если это предприятие и это дело – от человеков, то оно разрушится, а если от Бога, то вы не можете разрушить его; *берегитесь*, чтобы вам не оказаться и богопротивниками». (Деян. 5:38-39) Термин *ἔργον* является краеугольным камнем новозаветного понимания миссионерского служения, так как связывает его с миссией Бога, желающего быть познанным. Эта миссия является Делом Божиим, целью которого является откровение Слова Божьего. «Дело Божье в той форме, в которой оно упоминается в Деяниях, может помочь в определении современного миссиологического понятия *missio Dei*, миссии Бога. Миссия – это Божье дело, для воплощения которого он призывает и посылает разных людей, которые ему служат свидетельством о том, что он сделал и желает совершить»<sup>213</sup>. Таким образом, слово *ἔργον* дополняет новозаветное понимание миссии указанием на ее актора – Бога и критерий ее истинности – соответствие Его Промыслу. Кроме того, понятие *ἔργον* укрепляет наше понимание того, что миссионерская деятельность является служением не только слова, но и дела. Это понимание становится еще более отчетливым в свете других миссиологических концептов Деяний Апостолов.

Слово *διακονία* является родовым понятием, описывающим различные виды служений. В книге Деяний оно прямо применяется к служению апостолов: «Но я ни на что не взираю и не дорожу своей жизнью, только бы с радостью совершить поприще мое и служение, которое я принял от Господа Иисуса, проповедать Евангелие благодати Божией». (Деян. 20: 24). Здесь содержится указание на

<sup>213</sup> Пеннер П. Миссиология и герменевтика. С. 48.

принципиальное аксиологическое отличие *διακονία* от других видов деятельности. Однако, служение апостолов, включая апостола Павла, не ограничивалось лишь проповедью Евангелия, включая в себя устройство новых церквей и благотворительность. Эта особенность понятия *διακονία* определяет дальнейшее применение слова служение в отношении различных направлений церковной деятельности. Нерегулярность данного словоупотребления в современной церковной практике может указывать на разную степень осознания связи конкретных служений с их апостольским идеалом. Употребляемое также понятие *λειτουργέω* – общее дело, также указывает на церковный, соборный характер миссионерского служения и вмененность его в обязанность всем членам Церкви.

Обязанность проповедовать Слово Божие имеет своим конечным основанием «Великое миссионерское поручение» в основе которого лежит посланничество Христом Своих апостолов на служение благовестия. Питер Пеннер отмечает, что: «Традиционный термин «посылать» (*πέμπω*) в Деяниях в большинстве случаев применяется для выражения действий, инициируемых людьми. Для миссиологии понятие *πέμπω* чаще всего имеет оттенок выхода вовне»<sup>214</sup>. Как и в случае с *μαρτυρέω* имеет место переосмысление традиционных значений знакомых слов в контексте задач миссии. Термин *πέμπω* оказался для этой цели неудобным, поэтому подобная процедура применяется к понятию *ἀποστέλλω*.

Вместе с тем, как отмечает Питер Пеннер: «Центральным понятием Деяний, которое могло бы помочь в достижении более близкого определения «миссии», является *ἀποστέλλω*. Это понятие чаще всего характеризует миссию, описывая не только посланников, но и действия Бога»<sup>215</sup>. Апостол Павел употребляет именно *ἀποστέλλω* для обозначения своей миссии как посланничества. (Деян. 13:4.26; 22:21; 26:17; 28:28). Термин *ἀποστέλλω* применяется в тех случаях, когда речь идет о посланничестве от имени Бога и персонифицируется в понятии *απόστολος*.

<sup>214</sup> Пеннер П. Миссиология и герменевтика. С. 49–50.

<sup>215</sup> Там же. С. 50–51

Особенностью понятия *απόστολος* – апостол является его преимущественное употребление именно в текстах евангелиста Луки (34 раза из 79) и особенно в книге Деяний (28 раз). Это указывает на то, что служение апостолов, основанное на евангельском призвании учеников Самим Христом, обретает свое миссионерское раскрытие в практике древней Церкви. Кроме единственного случая (Деян. 14:14), применяется исключительно к двенадцати апостолам. Это указывает на понимание уникальности апостольского служения как *μαρτυρέω* жизни смерти и воскресения Господа нашего Иисуса Христа. Эта особенность словоупотребления *απόστολος*, также определяющий характер критерия свидетельства по отношению к призванию. Избранный на место Иуды, апостол Матфий был свидетелем Иисуса Христа, однако не был призван Им Самим.

Вместе с тем, апостол Павел достаточно часто (34 раза) последовательно применяет термин *απόστολος* в отношении себя самого. Иногда это употребление имеет место в контексте полемики с отрицающими апостольский статус Павла. В посланиях апостола Павла происходит значительное расширение содержания и сферы употребления термина *απόστολος*. С точки зрения апостола Павла, несмотря на отсутствие непосредственного опыта присутствия внутри евангельских событий, его встреча со Христом и последовавшее за ней обращение являются источником *μαρτυρέω* и основанием его апостольства.

Таким образом, расширение содержания понятия *απόστολος* в посланиях апостола Павла, отражает становление Церкви как актора миссии. Опыт *μαρτυρέω* не остается лишь отражением реальных событий в текстах Писания. Живое Предание Церкви сохраняет этот опыт в таинствах и служении Слова. Таким образом, миссионерское служение является апостольским в той мере, в которой передает подлинный опыт богообщения по поручению Церкви. В этом отношении можно не согласиться с точкой зрения Питера Пеннера, полагающего, что «не следует понятие «апостольство» привязывать к современным миссионерам»<sup>216</sup>.

---

<sup>216</sup> Пеннер П. Миссиология и герменевтика. С. 52.



Конфессиональная позиция протестантского миссиолога предполагает исторический разрыв между библейскими текстами и современным бытием Церкви. Отличие православной позиции выражается в понятии «апостольского преемства», которое чаще всего применяется к церковной иерархии. Применимость этого понятия по отношению к миссионерскому служению является дискуссионным, однако отрицание подобной возможности основано на тех самых аргументах, которые лежат в основе отказа от «апостольского преемства» как принципа устройства церковной иерархии у протестантов.

Выше была показана система миссиологической терминологии книги Деяний Апостолов и подтверждено ее концептуальное единство. Данная система включает в себя понятия:  $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\acute{\epsilon}\omega$  определяющее условие миссии,  $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\nu$  – отражающее ее содержание,  $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\sigma\tau\acute{\eta}\varsigma$  – определяющее ее носителя, а  $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\acute{\iota}\xi\omega$  – выражающее способ осуществления. Понятие  $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$  определяет миссию как наивысшее служение, а  $\lambda\epsilon\iota\tau\upsilon\rho\upsilon\rho\acute{\epsilon}\omega$  его церковный и соборный характер. Понятие  $\epsilon\acute{\rho}\gamma\omicron\nu$  указывает на Бога как изначального актора миссии и ее соответствие Его Промыслу как критерию истинности. В соответствии с этим понятием служение Слова должно совершаться в конкретных делах. Терминология книги Деяний Апостолов через понятие  $\acute{\alpha}\lambda\omicron\sigma\tau\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega$  связывает миссионерское служение с Великим миссионерским поручением. Расширение значения понятия  $\alpha\lambda\omicron\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma$  в посланиях апостола Павла переносит его на миссионеров, благовествующих от имени Церкви, обладающей апостольской природой и преемственностью.

Миссионерское служение в истории Православной Церкви не сопровождалось выделением особой миссиологической терминологии в самостоятельную систему. Проповедь Евангелия рассматривалась как неотъемлемая составляющая всей полноты церковного бытия. Совершая свое служение, православные миссионеры не рассматривали свою деятельность как особое призвание, отличного от апостольского, присущего природе Церкви. В той мере, в которой русское богословие не выходило за пределы святоотеческой

традиции, отсутствовала потребность в создании особого миссиологического дискурса с собственным понятийным аппаратом.

Новозаветная терминология стала частью Священного Предания, однако по частоте своего использования заметно уступала терминологии, генерирование которой было связано с формированием триадологии, христологии и экклезиологии. В этом можно усмотреть своеобразное подтверждение миссиональной направленности святоотеческого богословия в целом, формирование которого происходило в результате осознания необходимости ответа на вызовы со стороны ересей. Наиболее актуальной в этот период была именно триадологическая и христологическая проблематика, а проблемы обоснования миссии попросту не существовало. Церковь ясно осознавала как свое апостольское призвание, так и соответствие ему наличной практики миссионерского служения. Вследствие этого, миссиологическая терминология Нового Завета расположилась на периферии всей системы патристической терминологии. Процессы рецепции и интерпретации данной терминологии в католической теологии, основанной на латинских переводах, привели к появлению термина *missio* и производной от него системы миссиологической терминологии.

Ее заимствование в период «схоластического пленения» русского богословия определило базовый характер латинской миссиологической терминологии для дальнейшего развития православной миссиологии в России. Именно небиблейский и непатристический характер этой терминологии определил как ряд частных проблем, связанных с ее использованием, так и проблематику миссионерского служения в целом.

Широкое использование латинской теологической терминологии в XVIII - нач. XIX вв. было связано прежде всего с использованием латинского языка в духовных семинариях. Переход на русский язык сопровождался «обратным переводом» теологических терминов и созданием русскоязычного теологического дискурса. Базовая миссиологическая терминология осталась за пределами этого процесса, сохранив свою исходную латинскую основу, поэтому современная

православная миссиологическая терминология в большинстве случаев основана на понятии «миссия», которое может выступать как в субъектной, так и в предикативной форме.

Влияние латинской основы православной миссиологической терминологии во многом связано с ее лингвистической обособленностью в системе преимущественно русскоязычного понятийного аппарата православного богословия. Это положение только усиливается отсутствием прямой и очевидной преемственности понятийного аппарата православной миссиологии с библейской и патристической терминологией. Благодаря этому в церковном сознании может возникать неверное представление о миссиологии как внешней по отношению к основному ядру области теологического знания. Соответственно, миссионерское служение также может неверно восприниматься как дополнительный, факультативный вид деятельности по отношению к богослужению и духовной жизни. Как было сказано выше, эти представления противоречат глубокой укорененности миссии в Божественном Откровении и бытии Церкви. Этим и определяется влияние небиблейского и непатристического характера современной православной миссиологии на проблематику миссионерского служения в целом. Ниже будет рассмотрен ряд частных проблем, связанных с данными особенностями системы миссиологической терминологии.

Прежде всего, следует отметить, что характеристика миссиологической терминологии в качестве системы носит во многом условный характер. Это связано с тем, что в своем наличном состоянии, миссиологическая терминология обладает многими признаками системности, но не является системой в строгом логико-методологическом смысле. Эту характеристику следует понимать не в плане дефективности системы, а, прежде всего, в отношении ее незавершенности. Фактически современная миссиологическая терминология лишь отражает существующие представления о миссии и достигнутый уровень развития миссиологии как самостоятельного раздела православного систематического богословия.

Вместе с тем, признание подобного положения дел, ставит задачу систематизации православной миссиологической терминологии. На основании проведенного исследования можно предложить ряд подходов к процессу систематизации. Одним из таких подходов является распределение наиболее регулярно употребляющихся терминов между актором и адресатом миссии, а также в пространстве их диалога.

К терминам актора миссии следует отнести следующие: миссия, актер миссии, миссионерство, миссионер, миссионерское служение, миссионерская деятельность, миссионерская работа, миссионерский императив, миссионерские вызовы, миссионерские возможности, миссионерская ответственность епископа, миссионерская ответственность священников, миссионерская ответственность мирян, организация миссионерской работы, синодальный миссионер, епархиальный миссионер и приходской миссионер.

Терминами адресата миссии являются: адресат миссии и критерии его определенности, территория пастырской ответственности, миссионерское поле, карта миссионерского поля.

Количественно наибольшая часть терминов не может быть однозначно соотнесена ни с актором, ни с ее адресатом. Если рассматривать взаимосвязь актора и адресата в субъект-объектной парадигме, то данная группа терминов является интенциональной. В наибольшей степени эти термины выражают различные уровни методологии миссии и ее контент.

Интенциональные термины методологии и контента можно также распределить по группам, отражающим несомненно более слабый характер систематизации. Общими методологическими терминами миссиологии являются: миссиология, миссиональный, миссиологический, миссиональная герменевтика, историческая миссиология, теоретическая миссиология, богословие миссии, принципы и методы миссионерской деятельности, практическая миссиология, нормативная миссиология, нарративная миссиология, прикладная миссиология, миссиональная апологетика, миссиональная культурология, миссиональная лингвистика (филология), миссиональная этнология, миссиональная психология,

миссиональная социология, миссимональная статистика, миссиональная география.

Более узкая терминология, отражающая миссиологическую методологию и контент, частично разработана в области миссиональной культурологии: инкультурация, христианизация культуры, православная рецепция культуры, церковная рецепция культуры, субкультура. Вся совокупность данных терминов одновременно отражает как методологию систематизации так и распределенный в соответствии с ней контент миссиологии.

Остальные термины этой группы отражают процесс конституирования адресата миссии ее актором: внешняя миссия, внутренняя миссия, приходская миссия, информационная миссия, молодежная миссия, социальная миссия, миссия среди военных, миссия в образовательных учреждениях, миссия среди заключенных, миссия среди мигрантов, воспитательная миссия. Кроме того, процесс организации и осуществления миссии как единство метода и контента описывают следующие термины: средства благовестия, миссионерское богослужение, миссионерское образование, миссионерское служение мирян, миссионерское поручение, миссионерский отдел, миссионерский приход, миссионерский стан, миссионерский монастырь, миссионерские экспедиции, миссионерское общество.

В данный список вошли только термины, чье регулярное использование отражено в общецерковных нормативных документах, регулирующих миссионерскую деятельность в Русской Православной Церкви, своде знаний по миссиологии и настоящем исследовании. Разумеется, приведенная терминология не исчерпывает всю совокупность понятий, когда-либо использованных в текстах миссиологической и тем более миссиональной направленности. Список можно расширять, включая в него такие понятия, как миссионерская приветливость, или конкретизируя служение епархиального миссионера в терминах, отражающих различные должности помощников. В контексте реализации задач данного этапа исследования это представляется нецелесообразным.

Также избыточной по отношению к границам настоящего исследования является задача дефинирования всего понятийного аппарата. Различные понятия, составляющие систему миссиологической терминологии, отличаются разной степенью разработанности и конвенционального признания. Задача представления авторитетных дефиниций и их обоснования на должном научном уровне требует отдельного самостоятельного исследования. На данном этапе более приоритетным представляется выявление общих закономерностей, лежащих в основе процесса систематизации миссиологической терминологии.

Другой подход связан с рассмотрением логической формы употребления понятия миссия и производных от него терминов. Анализ представленного списка показывает наличие различных комбинаций их употребления в позициях субъекта и предиката. Здесь трудно выявить общую закономерность, объясняющую все случаи словоупотребления. Можно предположить, что многие термины изначально возникают в процессе живой речи, как результат интуитивного схватывания смысла. Выбор той или иной формулировки основывается скорее не на строгих логических критериях, а на филологическом вкусе говорящего и, во многом, определяются эстетическим вкусом.

Вместе с тем, определенные закономерности несомненно присутствуют. Так, например, анализ терминов, выражающих единство метода и контекста миссиологии демонстрируют такую закономерность. При описании структуры миссиологии в более общих разделах производные от миссии термины всегда стоят в позиции субъекта: историческая миссиология, теоретическая миссиология, практическая миссиология, прикладная миссиология. В свою очередь, при определении прикладных разделов миссиологии данные термины всегда стоят в позиции предиката (миссиональная апологетика, миссиональная культурология, миссиональная этнология и так далее). Также закономерность наблюдается при попытках экспликации более частных разделов теоретической миссиологии: богословие миссии, экклезиология миссии, эсхатология миссии, а не миссиональное богословие, миссиональная экклезиология, миссиональная эсхатология. Очевидно, в случае конструирования терминов по другой схеме

(миссиональное богословие), происходит выведение предметной области за пределы миссиологии. В таком случае мы видим не новые разделы миссиологии, а миссионально ориентированные дисциплины теологии в целом. Данный вопрос будет более подробно рассмотрен в первом параграфе четвертой главы, однако его полное раскрытие возможно лишь в рамках строго логического, а не теологического исследования.

Однако, следует отметить основную причину данной закономерности. В корне древа системы миссиологической терминологии находится понятие *миссия*. Первыми производными его предикатами являются *миссиональный*, *миссиологический* и *миссионерский*. От понятия *миссиологический* легко образуются термины как в позиции субъекта (миссиология, теоретическая миссиология, и так далее), так и предиката (миссиологический дискурс, миссиологическая терминология и так далее). В тоже время от понятия *миссиональный* образуются термины исключительно в позиции предиката: миссиональная герменевтика, миссиональная этнология. Следует отметить, что интернациональные термины, содержат в себе понятие миссии исключительно в субъектной позиции. Этот ряд можно продолжить и в отношении таких производных от понятия миссия терминов *миссионер* и *миссионерский*. В первом случае речь идет об индивидуализации понятия миссии, а во втором – о его спецификации.

Исходя из этого, можно сделать вывод, что, несмотря на несистемный характер формирования, миссиологическая терминология содержит в себе внутренние элементы системности, позволяющие успешно развивать процессы ее систематизации. Вместе с тем определенная часть миссиологических терминов характеризуется неопределенностью внутреннего содержания и нерегулярностью употребления в разных контекстах. Это формирует круг проблем, связанных с пониманием природы и характера миссионерства.

Общecerковные нормативные документы определяют миссионерство через понятия служения, деятельности и работы. Эти термины часто используются в различных комбинациях с заметным оттенком синонимичности. Вместе с тем

наблюдается определенная закономерность их употребления, указывающая на ряд проблем в понимании миссионерства.

Понятие *миссионерского служения* отражает понимание миссионерства как особой практики церковной жизни, сопряженной с подвигом. *Миссионерская деятельность* является более общим, нейтральным и, вместе с тем, менее содержательным понятием. *Миссионерская работа* указывает на преимущественно практический характер миссионерства и его трудоемкость.

Первым в новейшей истории Русской Православной Церкви общецерковным документом, посвященным миссионерству стало Определение Архиерейского Собора 1994 г. «О православной миссии в современном мире». В нем базовым термином, определяющим миссионерство является именно *миссионерское служение*. Создается впечатление, что данный текст состоит из двух фрагментов, изначально принадлежавших разным авторам. В первой части говорится исключительно о миссионерском служении (6 раз). Вторая часть открывает современную картину конкуренции разных терминов миссионерства. Слово *работа* впервые возникает в словосочетании «миссионерская работа с молодежью»<sup>217</sup>, вероятно, по аналогии со светским словоупотреблением. В дальнейшем миссионерская работа встречается в тексте дважды, для характеристики миссионерства в целом. Понятие миссионерской деятельности изначально появляется в негативном контексте и соотносится с присутствием на миссионерском поле Русской Православной Церкви «инославных церквей и религиозных объединений»<sup>218</sup>. Очевидно, что практику прозедитизма трудно назвать служением. Однако далее по тексту *миссионерская деятельность* употребляется уже в отношении православного миссионерства. Таким образом формируется практика подмены церковной идеи служения светскими понятиями работы и деятельности.

<sup>217</sup> Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. Т.2. Ч.1. С. 363.

<sup>218</sup> Там же.



В дальнейшем именно понятие *миссионерской деятельности* становится базовым, хотя и не единственным термином определения миссионерства. Об этом свидетельствует название и содержание «Концепции миссионерской деятельности Русской Православной Церкви», принятой Священным Синодом 27 марта 2007 года (журнал №12)<sup>219</sup>. Миссионерское служение употребляется в ее тексте 17 раз, миссионерская деятельность 32 раза и миссионерская работа 2 раза. В одном из случаев грамматическая конструкция предложения исключает употребление понятий деятельность и служение, не оставляя иных вариантов выбора, кроме слова работа<sup>220</sup>. Однако в другом случае<sup>221</sup> миссионерская работа снова употребляется в молодежном контексте.

«Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви» достаточно противоречиво использует понятия служения и деятельности. Миссионерское служение выступает в качестве исходного определения регулируемой документом сферы<sup>222</sup>, однако в самом его названии присутствует понятие деятельности. В процессе исследования не удалось получить однозначное объяснение этого обстоятельства от очевидцев создания документа, поэтому гипотетически можно предположить следующее. Наименование документа и его текст принадлежат разным авторам. Созданию документа предшествовало поручение, которое вероятно содержало в себе и его название. В таком случае термин миссионерское служение выражает понимание миссии ее непосредственными участниками, а миссионерская деятельность выражает более общее церковное восприятие.

Далее по тексту мы видим различные примеры трансформации служения в деятельность. На конкретных примерах можно проследить определенные особенности понимания миссионерства, присущего авторам документа. В большинстве случаев эти понятия употребляются синонимически с акцентом на возрастание частоты использования термина деятельность. В связи с этим

---

<sup>219</sup> Там же. С. 368–394.

<sup>220</sup> Там же. С. 376.

<sup>221</sup> Там же. С. 386.

<sup>222</sup> Там же. С. 369–370.

особенно интересны случаи более редкого использования термина служения, которое применяется в частности, к миссионерству мирян<sup>223</sup>, женщин<sup>224</sup>, при обосновании миссии<sup>225</sup>, к организованному Синодальным миссионерским отделом служению синодальных и епархиальных миссионеров<sup>226</sup>, миссионерскому поручению<sup>227</sup>, в отношении перспективных направлений миссионерского служения<sup>228</sup>. Все это указывает предпочтение авторов в использовании понятия служения при характеристике наиболее значимых аспектов миссионерства. В этом контексте интересна тенденция применения понятия деятельности к епископам, а понятия служения к синодальным и епархиальным миссионерам.

«Рекомендации по организации пастырской, диалогической и миссионерской работы с глухими и слабослышащими», принятые Священным Синодом Русской Православной Церкви 24 декабря 2010 года (журнал № 136)<sup>229</sup>, по преимуществу оперируют термином работа, который не только присутствует в названии, но и доминирует в тексте. Единственное упоминание служения носит синонимический характер, а понятие миссионерская деятельность в тексте документа отсутствует. Это указывает на формирование устойчивого профессионального контекста употребления термина миссионерская работа как характеристики практик миссионерства, требующих специальных знаний, умений и навыков. Заявление Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 2011 года «О жизни и проблемах коренных малочисленных народов»<sup>230</sup> преимущественно оперирует общим понятием миссии, однако также упоминает миссионерскую работу в своем тексте.

---

<sup>223</sup> Там же. С. 375.

<sup>224</sup> Там же. С. 390.

<sup>225</sup> Там же. С. 381.

<sup>226</sup> Там же. С. 382.

<sup>227</sup> Там же. С. 383.

<sup>228</sup> Там же. С. 392.

<sup>229</sup> Там же. С. 439–444.

<sup>230</sup> Там же. С. 406–410.

Определение Священного Синода от 27 декабря 2011 года (журнал № 152)<sup>231</sup> «Об организации миссионерской работы в Русской Православной Церкви» демонстрирует еще более последовательное отражение названия в тексте. Миссионерская деятельность упоминается 17 раз, миссионерская работа 21 раз., миссионерское служение 3 раза. Неопределенность в употреблении терминов для обозначения миссионерства сохраняется и в настоящее время. В епархиях существуют штатные должности помощников благочинных и настоятелей по *миссионерскому служению*, однако подготовка специалистов для занятия этих должностей осуществляется по профилю «*миссионерская деятельность*»<sup>232</sup>.

Для полноты окончательных выводов необходимо полноценное исследование не только миссиологического, но и миссионального дискурса, включая дискуссии в социальных сетях, значительно превышающие по своему объему текст диссертационного исследования. Однако, определенные предварительные выводы можно сделать и на основании данного этапа исследования, которые вполне укладываются в гипотезу синонимичности миссиологической терминологии. Тенденция избегания повторения одинаковых вербальных конструкций в близко расположенных фрагментах текста побуждает авторов находить синонимы, выражающие одну идею разными способами, однако эта синонимичность никогда не бывает полной, поэтому разнообразие словоупотреблений позволяет предположить наличие в этом особого смысла. Кроме того, одни и те же термины могут менять значение при употреблении в различных контекстах. Многочисленные дискуссии о современном состоянии миссии указывают на неопределенность ее понимания в церковном сознании.

Это требует конкретизации гипотезы синонимичности. Можно предположить, что нерегулярность употребления терминов, определяющих миссионерство, отражает попытки совмещения представлений о миссии как идеале и реальной практике. Несомненно, что понятие миссионерского служения является более церковным и выражает представление о миссии как апостольском

---

<sup>231</sup> Там же. С. 411–417.

<sup>232</sup> Там же. С. 445–464.

идеале жертвенного подвига. Однако не всякое миссионерство является жертвенным служением и подвигом, поэтому возникает потребность в более общем понятии, отраженном в термине миссионерская деятельность. Задачи миссии на современном этапе требуют специальных профессиональных знаний и способов организации, что выражается в понятии миссионерская работа.

В результате проведенного исследования было показано несоответствие современной миссиологической терминологии новозаветной. Исторический разрыв между библейским и современным способом отражения основных миссиологических понятий связан с изменением понимания содержания и методов миссии, обусловленным вызовами единству Церкви со стороны расколов и ересей. Ответом на эти вызовы стала интеграция светских методов противодействия внешним и внутренним угрозам в миссионерские практики. Результатом теологической рефлексии по поводу сложившейся ситуации стало формирование латинской миссиологической терминологии, во многом основанной на рецепции и интерпретации новозаветных терминов в свете католической триадологии. Ее заимствование в период «схоластического пленения» русского богословия было обусловлено не только общими процессами модернизации, но и объективными причинами, связанными с последствиями церковного раскола XVII века, во многом похожими на причины, приведшие к формированию латинской миссиологической терминологии в период Контрреформации. Несмотря на базовый характер латинской миссиологической терминологии по отношению к современной, формирование последней носило самостоятельный и творческий характер. На данный момент система миссиологической терминологии носит незавершенный характер. Вместе с тем можно определить магистральные пути систематизации. Основные понятия миссиологии могут быть распределены по группам терминов: актора миссии, адресата миссии, ее методологии и контента. Базовым родовым термином является понятие миссии, из которого эксплицируются понятия миссиологическое, миссиональное и миссионерское. От этих терминов, в свою очередь, образуются более частные понятия в субъектной или предикатной

позиции. Нерегулярность употребления терминов, характеризующих миссионерство, указывает на совмещение в церковном сознании представлений об идеале миссионерства и его реальных практиках. Таким образом, современная терминологическая система православной миссиологии носит незавершенный характер и демонстрирует тенденцию к возрастанию степени систематизации. Системно-категориальный анализ подтверждает гипотезу данного этапа исследования об инновационном характере современной миссиологической терминологии, связанной с историческими процессами трансформации актора и адресата миссии. Данная характеристика системы терминологии указывает на активный процесс формирования миссиологии в качестве самостоятельного раздела православного систематического богословия. На пути развития данного процесса возникает ряд проблем, формирующих задачи следующих этапов исследования. Среди них ключевой является проблема метода православной миссиологии.

### 2.3. Проблемы миссиологической методологии

Современное состояние православной миссиологии характеризуется наличием собственной внутренней структуры и терминологического аппарата. Структура православной миссиологии обладает высоким потенциалом экспликации и конституирования прикладных дисциплин, а миссиологическая терминология обладает внутренним ресурсом дальнейшего развития и систематизации. Результатом данного процесса должно стать генерирование исследовательских программ, охватывающих различные аспекты предметной области православной миссиологии.

Вместе с тем следует признать, что в своем наличном состоянии современная православная миссиология остается по преимуществу учебной дисциплиной в рамках основной образовательной программы духовных школ. Теологическая рефлексия в области миссиологии остается направленной прежде всего на отдельные феномены миссионерской практики и достаточно отчетливо

развивается в рамках оппозиции должного и сущего. Эта рефлексия редко выходит за пределы авторской субъективности, не перерастая в подлинно церковное осмысление проблематики миссии в целом. Наиболее корректным подходом к этим явлениям представляется их рассмотрение в качестве миссионального, а не миссиологического дискурса. За исключением некоторых учебных пособий, миссиональный дискурс остается доминирующим типом теологической рефлексии над проблематикой миссии.

Анализ современного состояния православной миссиологии показывает, что отсутствие сформированных исследовательских программ связано прежде всего не с индивидуальными особенностями творческого самополагания субъектов теологической рефлексии, а с объективной проблемой отсутствия миссиологической методологии.

В свою очередь, отсутствие методологии как основы научной миссиологии связано в непониманием ее значения и необходимости для теологических исследований. Проблема метода теологического знания в целом выходит за рамки настоящего исследования, однако ее актуальность не вызывает сомнения. Современная православная теология находится в ситуации необходимости определения методологических позиций, основанных на интеграции собственной теологической аксиоматики и актуальных методов социальных и гуманитарных наук. Эта ситуация в полной мере характеризует также положение миссиологии, которое усугубляется рядом дополнительных факторов.

Во-первых, проектирование собственной методологии в условиях отсутствия конвенционального консенсуса в отношении проблемы метода теологии в целом само по себе может рассматриваться в качестве методологической ошибки. Во-вторых, в отличие от многих других теологических дисциплин (церковная история, патрология, литургии и так далее) в миссиологии отсутствуют сформированные научные школы и, соответственно, значимые теоретические результаты их деятельности. В третьих, в рамках как миссиологического, так и миссионального дискурсов сформировалось устойчивое и в корне неверное представление о методологии лишь как совокупности

практических методов миссионерской работы. Даже существующие практические методики генерируются почти исключительно опытом отдельных миссионеров, а их формирование не сопровождается интеграцией современных подходов в области педагогических и управленческих дисциплин.

Вместе с тем нельзя полностью отрицать наличие понимания значения методологии для развития миссиологии. В апреле 2008 года в г. Белгороде, под руководством председателя Синодального миссионерского отдела Русской Православной Церкви архиепископа (ныне митрополита) Белгородского и Старооскольского Иоанна прошел семинар преподавателей миссиологии духовных школ «Методология преподавания миссиологии. Концепция учебного пособия»<sup>233</sup>. Следующее десятилетие не принесло заметных результатов в развитии миссиологической методологии, однако сама тема семинара свидетельствует о понимании роли методологии в процессе систематизации миссиологического знания. То, что в результате семинара было подготовлено авторитетное учебное пособие по миссиологии, указывает на скрытое использование интуитивно постигаемой методологии. Собственно говоря, именно эта интуитивно понятая и взятая за основу методология стала источником формирования структуры православной миссиологии и системы ее терминологии. Значимость результатов данного процесса была обусловлена прежде всего высоким уровнем теологической компетентности авторов и их рефлексии над практическим опытом миссии.

В соответствии с данной выше характеристикой отношения современной миссиологии к развитию собственной методологии определяется проблематика этого этапа исследования и его задачи. Основной проблемой данного этапа исследования является именно отсутствие в православной миссиологии собственной методологии, что является непреодолимой преградой для формирования исследовательских программ. Факт отсутствия миссиологической методологии предполагает в качестве предпосылки и предварительного этапа

---

<sup>233</sup> Официальный сайт Русской Православной Церкви: [официальный сайт]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/392707.html> (дата обращения 10.03.2019).

проблематизацию возможности ее создания, что и составляет задачу данного этапа исследования. Без проблематизации самого вопроса о методологии, попытки ее создания «с нуля» могут оказаться неудачными.

На основании анализа релевантных данных по этой теме, была сформулирована гипотеза данного этапа исследования. Поскольку миссиология является разделом православной систематической теологии, ее методология в целом должна быть основана на теологической аксиоматике. В ее рамках возможно использование историко-критических и иных методов в соответствии с православной традицией и в формате опыта их использования в более развитых с научной точки зрения теологических дисциплинах. Теоретическая миссиология полностью укладывается в эту модель. Для исторической миссиологии, теологическая аксиоматика выступает прежде всего в качестве конфессионального критерия идентичности. В практической и прикладной миссиологии возрастает масштаб применения эмпирических методов исследования. В отличие от общетеологической, миссиологическая методология является гетерогенной, что определяется предметной областью миссиологии, охватывающей как актора, так и адресата миссии. Сохраняя свою гетерогенность, миссиологическая методология интегрируется в исследовательских процедурах миссиональной герменевтики.

Теоретическая миссиология, как было показано в первом параграфе этой главы, определяет себя как богословие миссии, включая миссиональную герменевтику, теологию актора миссии и теологию адресата миссии. В соответствии с этим, ее методология должна совпадать с общетеологической, основанной на собственной аксиоматике. Это означает, что миссиологическая методология в конечном счете основывается на Божественном Откровении. При этом ее исследовательские процедуры осуществляются в рамках дедуктивной логики, посредством экспликации миссионального содержания Божественного Откровения.

Базовое отличие общетеологических, а следовательно, и миссиологических исследовательских процедур, с точки зрения формальной логики, заключается в



наличии собственной аксиоматики. Аксиоматика формальной логики имеет общую основу с математикой. В основе теологической аксиоматики лежит Божественное Откровение как истина и событие. Теологические доктрины, основанные на Божественном Откровении и заключенные в нем события священной истории являются непреложными истинами и фактами, не требующими доказательств. Логическая аксиоматика также не предполагает ее доказательства, так как определяет границы человеческого познания в пределах возможностей разума. В свою очередь, Божественное Откровение не определяется возможностями человеческого разума, а само определяет его возможности.

Именно в силу невыразимости и непостижимости тайн Божественного бытия, их раскрытие осуществляется в Откровении в той мере, в которой человек способен их постичь. Библейская антропология исходит из того, что человек был сотворен по образу Божьему, то есть изначально предназначен для общения с Богом, желающим быть познанным, для богообщения и последующего обожения. Свободно избрав в грехопадении собственный путь бытия без Бога, человек исказил свое изначально устройство и утратил способность истинного познания реальности средствами поврежденного разума. Границы несовершенного человеческого познания определяет логическая аксиоматика, лежащая в основе философии и методологии науки. Теологическая аксиоматика не только расширяет эти границы, но и включает непознаваемые по своей природе истины в сферу человеческого сознания. Иначе говоря, непреложные истины и факты Откровения оказываются раскрытыми человеку, однако гипотетическая процедура их обоснования и доказательства остаются за пределами возможностей разума.

Исходя из собственной аксиоматики, теология не только интегрировала логические процедуры, но в значительной степени выступала в качестве источника их генерации. На протяжении многих столетий формальная логика являлась методологической основой теологии по преимуществу, а развитие научного знания в Новое Время сопровождалось экспортом логических процедур,

сформированных в рамках средневековой схоластики. Поэтому дедуктивная логика была и остается естественной методологической основой теологического знания.

Отличие миссиологических исследовательских процедур от общетеологических проявляется в миссиональной герменевтике, которая одновременно является миссиологическим дискурсом и методологией его построения. Как было показано в первой главе, исследовательские процедуры миссиональной герменевтики направлены на экспликацию миссионального содержания Божественного Откровения. На первый взгляд, речь идет о типичной процедуре актуализации определенных аспектов Божественного Откровения, осуществляемой путем рассмотрения его содержания в конкретном доктринальном формате. Таким образом, формируется содержание триадологии, христологии и других теоретических богословских дисциплин. В этом отношении миссиональная герменевтика оказывается тождественной богословию миссии.

В первой главе также было показано понимание Откровения как миссионального события. Творение, Откровение и Боговоплощение предстают в священной истории как события миссии Бога, желающего быть познанным в любви. Божественный Логос проявляется в Творении как принцип, в Откровении как истина, а в Боговоплощении как событие. Возможность теологического знания в конечном смысле определяется его логоцентричностью. В связи с этим возникает вопрос о наличии или отсутствии методологической специфики миссиологии в сравнении с другими теологическими дисциплинами.

В контексте миссиональной герменевтики миссия Бога, желающего быть познанным в любви, предстает не только как Логос, но и как дискурс, возникающий в процессе рецепции и интерпретации Откровения. В миссиональном аспекте Откровение является не только текстом, но и общением. Миссиональное значение Откровения в диалогической перспективе отчетливо раскрывается этимологией слова сообщение. Кроме прямого значения как текста, передаваемого адресату, сообщение указывает на диалог. Поэтому миссиональная

герменевтика локализуется в пространстве дискурса общения Бога, желающего быть познанным в любви и человека, призываемого к богообщению и обожению.

Здесь уместно привести возражения против такой постановки вопроса. Известно, что тринитарный догмат утверждает общение в любви Лиц Пресвятой Троицы, а халкидонская христология оперирует понятием «общения природ». На первый взгляд, это указывает на неоригинальность понимания миссиологии как теологической дисциплины, ориентированной на дискурс общения.

Основным аргументом, подтверждающим методологическую специфику миссиологии, является отсылка к самому содержанию тринитарного и христологического догматов. Общение Лиц Пресвятой Троицы и общение природ во Христе являются невыразимой тайной Божественного бытия, которая не может быть дискурсивно раскрыта и тем более проблематизирована. Пространство общения Бога и человека естественным образом выражается в дискурсивных формах, одной из которых является сама теология. Священное Писание Ветхого и Нового Завета показывает трагическую противоречивость этого общения, а библейская экзагега является примером его проблематизации. Методологическая специфика миссиональной герменевтики определяется возможностью применения ее исследовательских процедур не только к текстам и событиям Откровения, но и к дискурсивному пространству их трансляции и рецепции в процессе миссионерского служения. В отличие от общения Божественной и человеческих природ во Христе, которое невозможно проблематизировать, общение Бога и человека в истории может стать предметом проблематизации в рамках миссиональной герменевтики. Условием подобной проблематизации является эсхатологическое целеполагание миссии, заключающееся в грядущем обетованном обретении человеком полноты богообщения и обожения. Исследуя пространство богообщения как дискурс, миссиональная герменевтика исходит из теологической аксиоматики, содержащей указание на конечную цель Творения: включение человечества в полноту бытия с Богом. Таким образом, миссиональная герменевтика, как вид теологической методологии, основана на исследовании дискурсивных форм раскрытия Логоса Откровения.

Являясь специализированной миссиологической методологией, миссиональная герменевтика также охватывает большую часть содержания теоретической миссиологии как теологии актора и адресата миссии. Содержательный характер миссиональной герменевтики определяется тем, что миссиологический дискурс в рамках теологии актора и адресата миссии преимущественно состоит именно из процедур экспликаций миссионального содержания Божественного Откровения. На этом основании можно утверждать двойственный характер миссиональной герменевтики как методологии и контента теоретической миссиологии.

Методы миссиональной герменевтики могут быть в равной степени применены как в теологии актора миссии, так и в теологии ее адресата. В первом случае, применение исследовательских процедур миссиональной герменевтики позволяет эксплицировать концепцию миссии Бога, желающего быть познанным в любви как доктринальное основание теоретической миссиологии. Другое доктринальное основание – миссиональная экклезиология эксплицируется в рамках теологии адресата миссии. Диалогический характер отношений актора миссии и ее адресата определяют тесную взаимосвязь двух разделов теоретической миссиологии. В контексте миссиологического дискурса подчас трудно разделить рефлексию над проблематикой актора и адресата, поэтому большинство текстов теоретической миссиологии локализуются на границе этих разделов.

Если теоретическая миссиология характеризуется единой методологией, представленной миссиональной герменевтикой, то ситуация в практической миссиологии значительно сложнее. В первом параграфе было показано внутреннее разделение практической миссиологии на нормативную и методическую составляющие. На это, в частности, указывает наиболее распространенное наименование практической миссиологии – «Принципы и методы миссионерской деятельности».

Собственно говоря, именно наличие такого внутреннего разделения определяет методологическую гетерогенность как практической миссиологии, так

и миссиологии в целом. Нормативная часть практической миссиологии включает в себя прежде всего принципы осуществления миссионерской деятельности. Источником и сферой формирования этих принципов является высшая церковная власть. Процесс их формирования охватывает разные уровни церковного управления и включает значительное число участников, обладающих разным уровнем миссиологической компетентности.

Если содержание теоретической миссиологии эксплицируется непосредственно из Божественного Откровения, то нормативная часть практической миссиологии является результатом своего рода вторичной экспликации. Источником экспликации принципов миссионерской деятельности являются актуальные результаты рецепции миссионального содержания Божественного Откровения церковным сознанием. Однако сам по себе вторичный характер экспликации не составляет проблемы для метода практической миссиологии. Даже если в церковном сознании присутствует искаженное представление о миссии, соборный характер принятия решений подразумевает элиминацию индивидуальных предубеждений. Процедуры вторичной экспликации являются неотъемлемой частью любого процесса рецепции содержания Божественного Откровения церковным сознанием. Проблема метода практической миссиологии коренится в ситуации логически некорректной подмены дедукции индукцией.

Строго говоря, формируемые церковной властью принципы миссионерской деятельности должны являться результатом первичной или вторичной экспликации. Однако на практике наблюдается иное положение вещей. При определении принципов миссионерской деятельности объективно учитываются конкретные задачи церковного служения, которые, в свою очередь, определяются пониманием состояния адресата миссии в его широком социальном контексте. Проблема адекватности и своевременности такого понимания является неотъемлемой частью любого процесса принятия решений. В контексте данного этапа исследования более важно понять фундаментальные причины методологической гетерогенности практической миссиологии.

Определение задач любого служения на практике осуществляется путем анализа эмпирических фактов, поэтому наряду с тем, что базовые принципы миссионерской деятельности дедуцируются посредством процедур экспликации миссионального содержания Божественного Откровения, определенная часть нормативной составляющей практической миссиологии индуцируется из предметного мира эмпирическими методами. Если принципы, основанные на Божественном Откровении, являются неизменными, а их истинность определяется теологической аксиоматикой и правильностью процедур экспликации, то принципы, выведенные путем индукции не могут быть таковыми по определению. Результаты, полученные в рамках применения процедур логической индукции, всегда являются вероятностными.

Методологическая гетерогенность практической миссиологии сама по себе не является непреодолимой проблемой для ее существования и развития. Это несколько снижает статус практической миссиологии в ряду других теологических дисциплин, однако адекватно отражает предмет ее исследования. Цель миссионерского служения всегда остается неизменной, однако его результаты являются вероятностными. В конечном итоге предметная область практической миссиологии формируется оппозицией должного и сущего, где цель соотносится с должным, а результат с сущим. Практическая миссия как раз состоит в том, чтобы привести сущее к его должному состоянию.

В связи с этим закономерен вопрос о проблемах, возникающих при применении гетерогенной методологии практической миссиологии. Вероятностность результатов, полученных в рамках применения логических процедур индукции, может варьироваться в зависимости от корректности их использования. Методологически нормативной является ситуация строгого проведения эмпирического исследования научными методами с применением процедур верификации полученных результатов, однако на практике подобная ситуация наблюдается крайне редко. В лучшем случае, можно наблюдать ограниченное использование результатов внешних исследований, как правило из области социологии, демографии и статистики.

В результате отсутствия собственных исследований миссионерского поля, происходит замещение объективной реальности ее интуитивным пониманием на основе индивидуального опыта. Такой подход может быть признан приемлемым лишь тогда, когда индивидуальное понимание отражает соборный опыт Церкви, однако на практике наблюдается тенденция легитимации именно индивидуального опыта в качестве общецерковного. Эта тенденция наиболее отчетливо проявляется не в среде иерархии, обладающей достаточными основаниями для такого понимания, а среди отдельных представителей духовенства и мирян, компенсирующих недостаточность миссиологической компетентности абсолютизацией собственного опыта практической миссии.

С этим связано то обстоятельство, что большая часть текстов, отражающих проблематику практической миссиологии, создаются в рамках не миссиологического, а миссионального дискурса. В этом контексте происходит избыточное генерирование проблематики, связанной с различными практиками миссии. Объективное исследование практических аспектов миссионерской деятельности подменяется негативной, как правило, оценкой ее состояния, основанной на утверждении авторитетности собственного уникального опыта миссионерства.

Выше было показано, что методология практической миссиологии является гетерогенной, это определяется объединением дедуктивных и индуктивных процедур в едином исследовательском процессе. Такая ситуация наиболее характерна для нормативной составляющей практической миссиологии. Ее методическая составляющая в своей основе формируется следующим уровнем экспликации, источником которой являются принципы миссионерской деятельности. Эти принципы являются нормативной надстройкой методической составляющей практической миссиологии, которая имеет по преимуществу эмпирический характер. Здесь также, и более широко происходит подмена научных исследований индивидуальным опытом миссионерства. Этим определяется большая часть проблем, возникающих в процессе осуществления миссионерской деятельности на практике.

Таким образом, проблемность методологии практической миссиологии определяется не ее гетерогенностью. Сама по себе методологическая гетерогенность является теоретической проблемой, определяющей относительную периферийность практической миссиологии по отношению к теоретическому ядру теологического знания. Исследователям в области практической миссиологии может быть трудно принять осознание необходимости выхода за пределы собственно теологического знания, однако данная необходимость сама по себе имеет прочное обоснование в теологии адресата миссии. Эмпирические методы исследования сложно отнести к строго теологическим, однако их необходимость в качестве вспомогательных трудно оспаривать. В этом отношении, миссиология является «служанкой теологии», поэтому проблемность методологии практической миссиологии определяется не доминированием эмпирических методов, а их дефицентностью. Именно недостаточный уровень эмпирических исследований и их подмена интуитивно постигаемым индивидуальным опытом миссионерства формирует круг проблем современной практической миссиологии.

Прикладные миссиологические дисциплины находятся в особом положении относительно методологической проблематики миссиологии в целом. Сама необходимость развития таких дисциплин как миссиональная культурология или этнология связана с практическими потребностями миссии. Благодаря такому целеполаганию этих дисциплин проявляется их тесная связь с практической миссиологией. Несмотря на свое теоретическое и в основном нетеологическое содержание, прикладные миссиологические дисциплины направлены на получение результатов именно для практической миссиологии. В своей основе эти дисциплины во многом совпадают со своим светскими аналогами, используя специальную методологию соответствующих социальных и гуманитарных наук. Однако это не означает, что прикладные миссиологические дисциплины ограничиваются лишь функцией экспорта внешнего научного контента в состав теологического знания.



Прикладные миссиологические дисциплины настолько различны по содержанию, что возможности их общей характеристики существенно ограничены. Это связано с различной степенью корреляции базовых для них социальных и гуманитарных наук с теологией. Для миссиональной лингвистики или географии данная корреляция является практически полной, так как содержание и методология этих наук не пересекаются с теологическим знанием и соответственно могут служить его приложением без дополнительных процедур коррекции. Миссиональная культурология или психология, напротив, будучи связаны с определенными мировоззренческими установками, могут вступать в противоречие с теологическим знанием и потому подлежат теологической коррекции как в плане содержания, так и в отношении способа обоснования.

В отношении методологии этих наук необходима процедура теологической верификации, критерии которой определяются теоретической миссиологией. Степень верификации метода различается в отношении каждой конкретной науки, являющейся базовой для отдельных прикладных миссиологических дисциплин. Методология лингвистики, географии и социологии могут быть верифицированы с минимальной степенью коррекции. Наибольшие трудности возникают при верификации методологии психологии, тесно связанной с очень разными теоретическими установками, зачастую полностью несовместимыми с теологическим знанием. В отношении религиоведения ситуация усугубляется не только несовместимостью многих теоретических установок, но и конкурентным характером позиционирования религиоведения и теологии в общем исследовательском пространстве.

Несмотря на наличие существенных различий, связанных с неоднозначным характером взаимосвязи прикладных миссиологических дисциплин с базовыми для них социальными и гуманитарными науками, можно выявить определенные закономерности. Наибольшие трудности возникают при теологической верификации теоретических оснований этих наук. Наименьшие трудности возникают при верификации методологии, причем, степень сложности верификации напрямую связана с уровнем ее теоретической фундированности в

рамках конкретной науки. Методы, в меньшей степени связанные с теоретическими основаниями конкретной науки, верифицируются с большей степенью легкости. Снижение степени сложности процедуры верификации также наблюдается по отношению к более частным исследовательским процедурам данных наук. Чем более конкретной и эмпирически ориентированной является исследовательская процедура, тем более вероятна ее успешная верификация в соответствии с критериями теоретической миссиологии. Следовательно, можно сделать выбор о сохранении автономного характера методологий прикладных миссиологических дисциплин после осуществления процедуры теологической верификации.

Методология исторической миссиологии определяется ее положением в системе теологического знания. С одной стороны, историческая миссиология остается исторической наукой и соответственно ориентирована на использование общеисторической методологии. С другой – историческая методология является частью церковной истории и потому применяет историческую методологию в рамках теологической аксиоматики. Кроме того, историческая миссиология включена в структуру миссиологии как одна из ее базовых составляющих.

Эти обстоятельства оказывают определяющее влияние на методологию исторической миссиологии. Ее верификация, осуществляемая в миссиологии, отличается от аналогичного процесса в рамках церковно-исторической науки. В этом отношении историческая миссиология отличается от прикладных миссиологических дисциплин, функция методологической верификации которых принадлежит теоретической миссиологии. Методологическая верификация исторической миссиологии в рамках церковно-исторической науки не имеет заметных отличий в сравнении с другими церковно-историческими дисциплинами. Общая верификация исторической методологии осуществляется на основании теологической аксиоматики. Конфессиональная идентичность церковного историка, основанная на сознательном принятии теологической аксиоматики, проявляется в понимании связи исторической причинности с Промыслом Божиим, теологическим характером оценки исторических событий и

большей степенью включенностью исследователя в предметную область. Все это сохраняет свою значимость и для исторической миссиологии.

Отличие исторической миссиологии от церковной истории в целом проявляется в особой тематизации и проблематизации исторического материала. Историческая миссиология по преимуществу является исследованием истории миссий в рамках церковно-исторической науки. В связи с этим возникает закономерный вопрос о правомерности включения истории миссий в состав миссиологии в особом статусе исторической миссиологии. История миссий становится исторической миссиологией при условии использования миссиональной герменевтики в качестве особой методологии. Эмпирическое исследование исторических фактов и процессов в рамках истории миссии может быть дополнено применением исследовательских процедур миссиональной герменевтики. В этом случае, церковная история предстает в миссиональном контексте осуществления апостольского призвания Церкви в эсхатологической перспективе.

Задачи данного этапа исследования предполагают выявление методологической проблемности современной православной миссиологии. Здесь в качестве примера можно привести проблему нормативного значения исторических фактов. В церковно-исторической науке определенный круг событий, связанный прежде всего с деятельностью прославленных святых, приобретет статус нормативно значимых прецедентов. Для исторической миссиологии эта ситуация является проблемной, так как далеко не все исторические практики миссионерства, даже связанные с трудами святых, могут быть прямо перенесены в современность, требующую новых подходов к делу миссии.

Проблематика данного этапа исследования определялась отсутствием разработанной методологии в современной православной миссиологии. Это обстоятельство определило направление исследования, состоящее не в изучении наличного состояния миссиологической методологии, а в проектировании ее возможных вариантов. Отправной точкой исследования стало признание

скрытого присутствия методологических установок в структуре и системе терминологии современной православной миссиологии. В процессе исследования эти установки были выявлены и проблематизированы в потенциальном и актуализированном измерениях. Было определено, что методология миссиологии как раздела православного систематического богословия, в целом должна быть основана на теологической аксиоматике.

Методология теоретической миссиологии полностью основана на дедуктивной логике. Методология практической миссиологии комбинирует дедуктивные и индуктивные методы, что определяется ее внутренним разделением на нормативную и методическую составляющую, что проявляется в возрастании масштаба применения эмпирических методов исследования. Для исторической миссиологии теологическая аксиоматика выступает прежде всего в качестве конфессионального критерия идентичности. Прикладные миссиологические дисциплины используют специальные методологии базовых для них социальных и гуманитарных наук после их верификации в рамках теоретической миссиологии. В отличие от общетеологической, миссиологическая методология является гетерогенной, что определяется предметной областью миссиологии, охватывающей как актора, так и адресата миссии. Вместе с тем, проблемность методологии практической миссиологии, в первую очередь, определяется не ее гетерогенностью, а дефицентностью применения полноценных эмпирических исследовательских процедур и их подменой индивидуальным опытом миссионерства. Сохраняя свою гетерогенность, миссиологическая методология интегрируется в исследовательских процедурах миссиональной герменевтики. Это подтверждает гипотезу данного этапа исследования.

Методологическая проблематика не может быть раскрыта в исключительно теоретическом аспекте. Методология предназначена для решения конкретных научных задач в рамках специализированных исследовательских программ. Для их проектирования необходимо определить и проблематизировать исследовательское поле современной православной миссиологии.

## ГЛАВА 3. ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЕ ПОЛЕ АКТОРА МИССИИ

### 3.1. Соборный актер миссии

В предыдущих главах были исследованы библейские и богословские основания миссии как церковного служения и миссиологии как самостоятельного раздела православного систематического богословия. Современное состояние православной миссиологии было рассмотрено через системно-категориальный анализ ее структуры, терминологии и методологии. В частности, был определен круг методологических проблем, оказывающих существенное влияние на процесс формирования миссиологических исследовательских программ. Исходя из внутренней логики настоящего исследования, его следующим этапом является определение предметной области миссиологии.

Следует отметить, что возрождение православной миссиологии в конце XX - начале XXI века происходило по преимуществу в виде формирования учебной дисциплины основной образовательной программы духовных школ. Наряду с этим миссиология выполняла функцию теоретического обоснования различных миссиональных практик, возникающих в процессе возрождения миссионерского служения в Русской Православной Церкви. Этот период характеризуется как отсутствием возможности и осознанной необходимости формирования научных школ и специализированных исследовательских программ, так и возникновением предпосылок для развития данного процесса.

Характеристика миссиологии как учебной дисциплины не является исчерпывающей. Действительно, систематизация миссиологических знаний осуществлялась прежде всего в дидактических целях, однако сам процесс и результат данной систематизации можно рассматривать в качестве научно-исследовательской деятельности. В этом контексте следует рассматривать и практическое миссионерское служение данного периода. Оценка его значения для развития миссиологии как самостоятельного раздела православного систематического богословия может быть различной и в конечном итоге будет

зависеть от индивидуальных предпочтений эксперта. С одной стороны, можно утверждать, что доминирование практической деятельности над научной работой может быть связано с низким уровнем исследовательского потенциала миссиологов. С другой стороны, накопление практического опыта миссионерского служения можно рассматривать в качестве начального этапа эмпирического исследования. Эта точка зрения совпадает с позицией данного исследования.

Результаты, полученные в результате практического миссионерского служения, активно интегрировались миссиологическим дискурсом с кумулятивным эффектом. Постепенное накопление эмпирических результатов выводит миссиологию на качественно новый теоретический уровень научно-исследовательской работы. Примером, характеризующим специфику данного процесса, является активно употребляемое в этот период понятие *миссионерского поля*. В соответствии с принятой в настоящем исследовании терминологией, понятие миссионерского поля описывает наличное состояние адресата миссии в его социальной, демографической и географической проекциях. Именно область современного адресата является предметной областью миссионерской деятельности. Введение понятия миссионерского поля предваряет трансформацию предметной области миссионерской деятельности в исследовательское поле миссиологии. Кумулятивное накопление результатов эмпирического освоения миссионерского поля в процессе практической деятельности определяет переход на теоретический уровень миссиологического исследования. В этом контексте миссионерское поле трансформируется в исследовательское поле миссиологии.

В данном исследовании сознательно не используются понятия субъекта и объекта миссии. Прямой перенос эпистемологической терминологии в область церковного служения ведет к серьезному искажению его смысла и содержания. Во-первых, миссия является прежде всего деятельностью, а не познанием, Во-вторых, по своей сотериологической направленности, миссия является служением любви, что исключает объективацию тех, к кому она обращена.

К миссионерскому служению неприменима модель субъект-объектных отношений, ее осуществление происходит скорее в субъект-субъектной парадигме. Этим определяется выбор терминологии настоящего исследования. Субъект миссии выражается понятием актора<sup>234</sup>, а ее объект понятием адресата миссии. Данные термины не бесспорны с точки зрения научной эстетики и являются инновационными по отношению к существующей системе миссиологической терминологии, однако их использование позволяет максимально точно отразить природу миссии как диалогического процесса.

Исследовательское поле православной миссиологии включает в себя актора и адресата миссии. В реальных практиках миссионерского служения актор и адресат миссии настолько взаимосвязаны, что миссиональный дискурс как правило, не дифференцируется на дискурс актора и адресата. Миссиологический дискурс, напротив, в контексте конкретных научных задач, ориентирован на выделение отдельных исследовательских полей актора и адресата миссии. Именно в соответствии с целями и задачами, в данном исследовании принято отдельное рассмотрение исследовательских полей актора и адресата.

Такая установка не исчерпывает всех возможностей структурирования исследовательского поля православной миссиологии. Актор и адресат миссии находятся в интенциональных отношениях, продуктом которых является конкретное содержание миссионерской деятельности, поэтому столь же обоснованным является выделение исследовательского поля контента миссии. На первоначальном этапе данного исследования возможность проблематизации исследовательского поля контента миссии была рассмотрена и отложена как нерелевантная его целям и задачам. Основной объем современного контента миссии относится к миссиональному, а не миссиологическому типу дискурса, поэтому результаты его изучения не являются релевантными теме настоящего исследования, посвященного именно миссиологии. Кроме того, для полноценной проблематизации контента миссии необходимо использование результатов

---

<sup>234</sup> Результаты данного этапа исследования опубликованы в статье: *Серпион (Митько), игум.* Исследовательское поле актора миссии // Культура и искусство. 2019. №5. С.1–7.

данного диссертационного исследования, выполненного в строгом соответствии с его целями и задачами. Вместе с тем определенные вопросы, связанные с контентом миссии, будут рассмотрены в контексте проблематизации исследовательских полей ее актора и адресата.

Практическая потребность данного этапа исследования связана с необходимостью дальнейшего развития православной миссиологии по пути формирования специализированных исследовательских программ. Для этого необходима предварительная проблематизация исследовательского поля миссиологии. Именно этой практической потребностью и определяется задача данного этапа исследования. Его рабочая гипотеза состоит в следующем. Проблематизация исследовательского поля миссии осуществляется на основании экклезиологических критериев. По отношению к исследовательскому полю актора миссии основным критерием является экклезиологическое соответствие иерархическому принципу делегирования священных прав и обязанностей миссионерства. Исследовательское поле адресата миссии проблематизируется по принципу применения критериев экклезиологической определенности или неопределенности внешнего и внутреннего адресатов, отражающих характер их локализации по отношению к границам Церкви.

Как было показано в первой главе, Творение мира и Откровение являются событиями, выражающими миссию Бога, желающего быть познанным. Поскольку богопознание составляет содержание миссии, а обожение является ее конечной целью, актором миссии является Сам Бог. В Новом Завете раскрываются тринитарные, христологические, пневмотологические и экклезиологические основания миссионального акторства Бога. Церковь, являясь Телом Христовым и жительством Святого Духа, обладает апостольской природой и призванием, в Новом Завете становится актором миссии Бога, желающего быть познанным в любви. Следовательно, проблематика исследовательского поля актора миссии носит преимущественно экклезиологический характер.

Говоря об экклезиологической проблематизации исследовательского поля актора миссии, следует сделать одну оговорку. Миссиональная проблематика



православной экклезиологии не носит фундаментального характера. Это означает, что учение о Церкви само по себе как часть Божественного Откровения не содержит фундаментальных проблем, от решения которых зависит сохранение православной идентичности. Экклезиологическая проблематика относится не к природе Церкви, а к ее истории. Именно в исторической динамике бытия Церкви выявляются различные аспекты экклезиологической проблематизации, в частности, канонические или миссиологические.

Необходимость миссиологической актуализации экклезиологической проблематики определяется высокой степенью динамики миссионерского служения как выхода за границы Церкви с целью обращения. Миссионерское служение всегда обращено к будущему Церкви, перед лицом которого истины экклезиологии могут выглядеть как проблемы. Обращенность к будущему в его эсхатологической перспективе ставит перед Церковью новые задачи по реализации своего апостольского призвания. Теологическая рефлексия над этими задачами ведет к их экклезиологической актуализации и проблематизации. Таким образом, экклезиологическая проблематизация исследовательского поля актора миссии относится не к природе Церкви, а к ее апостольскому призванию.

Апостольская природа Церкви, выраженная в тексте Никео-Константинопольского Символа веры, во всей своей полноте проявилась в бытии Древней Церкви. Служение святых апостолов в I веке осуществлялась в двух экклезиологически значимых направлениях. С одной стороны, апостолы обращали народы ко Христу, являя этим первый опыт и образец миссионерского служения Церкви. С другой – апостолы, поставляя первых епископов, создавали церковную иерархию, становясь источником ее преемственности. В православной экклезиологии апостольская преемственность рассматривается прежде всего как законное преемство передачи иерархической власти в Церкви. Некоторые апостолы сами осуществляли епископское служение, однако несмотря на это Церковь всегда рассматривала их статус как высший по отношению к епископскому. Апостолы получили свою власть от Самого Христа и в силу этого могли передать ее церковной иерархии. Через апостольское преемство, епископы

получают право священнодействия по образу Христа Первосвященника и власть «вязать и решить», данную апостолам. В связи с этим возникает закономерный вопрос о способе передачи Великого миссионерского поручения как абсолютного императива, завершающего Евангелие от Матфея.

Сама этимология понятия апостольской преемственности указывает на его миссиональное значение. Следовательно, в принципе апостольского преемства содержится передача не только священнодействия и иерархической власти в Церкви, но и самого апостольства. В соответствии с православным учением о Церкви, на епископа возлагаются три основные обязанности: священнодействовать, в том числе рукополагать, хранить чистоту и неповрежденность православной веры, проповедовать Евангелие. Концепция миссионерской деятельности прямо утверждает: «Православная Церковь именуется Апостольской не только потому, что члены Церкви *«утверждены на основании Апостолов»* (Ефес. 2, 20), но и особенно потому, что через неё проповедь апостолов Иисуса Христа продолжается до сего дня»<sup>235</sup>. Это означает, что Церковь рассматривает апостольство как неотъемлемую часть иерархического преемства и служения.

На основании этого, можно утверждать, что с точки зрения православной экклесиологии, именно епископ, в соответствии с апостольской природой иерархической преемственности, является миссионером по преимуществу и во всей полноте значения этого слова. Осуществляя свое церковное служение, епископ призван благовествовать Слово Божие своей пастве и призывать весь народ к обращению. Епископ призван быть не только хранителем, но и в силу апостольской природы своего иерархического положения, прежде всего исполнителем «Великого миссионерского поручения». Таким образом, дело миссии является важнейшей составляющей епископского служения в целом.

Апостольская природа власти епископа характеризуется единством прав и обязанностей. Эта преизбыточествующая полнота предполагает возможность, а

---

<sup>235</sup> Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. Т.2. Ч.1. С. 368.

иногда и необходимость передачи некоторых обязанностей и прав на другие уровни иерархии. Человеческая ограниченность епископа как носителя полноты божественной благодати, исключает возможность проповедовать всем, всегда и везде, что предполагает необходимость делегирования прав служения благовествования другим людям. В связи с этим возникает проблема определения природы и характера делегирования миссионального акторства в Церкви.

Как было показано в первой главе, Церковь в событии Пятидесятницы становится уникальным актором миссии Бога, обращенной к всему человечеству, как универсальному адресату. Уже в I веке Церковь обретает свое иерархическое устройство, предполагающее возможность делегирования священных прав и обязанностей от высшего уровня к низшим. При этом делегирование всегда остается частичным, так как вся полнота священных прав и обязанностей сохраняется лишь в епископском служении. Следует также отметить, что делегируемая часть не отчуждается от источника передачи, а сохраняется за ним в полной мере. Так, передавая пресвитерам право совершения большинства таинств, епископ сохраняет за собой не только исключительное право совершения таинства священства, но и остается совершителем всех делегируемых священнодействий. Давая пресвитерам право совершения таинства исповеди, епископ не только сохраняет верховную «власть вязать и решить», но и сам совершает таинство исповеди. Здесь необходимо также отметить, что совершение таинств и осуществление функций церковного управления пресвитером всегда осуществляется от имени епископа. На языке канонического права это означает, что служение епископа носит ординарный, а делегируемые им служения экстраординарный характер.

Исходя из этой логики, полнота апостольского, а следовательно, миссионерского служения, принадлежит епископу и может быть лишь делегирована нижестоящим уровням церковной иерархии. При делегировании права совершать миссионерское служение, вся полнота апостольства сохраняется в епископе, от имени которого осуществляется служение миссионера. Это утверждение может быть оспорено как выражающее, на первый взгляд, излишне

клерикальную и несовременную позицию. Сторонники широкого понимания природы священства в православной Церкви могут усмотреть в этом попытку жесткого ограничения прав мирян на осуществление миссионерской деятельности.

В контексте этих возможных возражений можно привести слова святого апостола Петра: «Но вы род избранный, царственное священство, народ святой, люди взятые в удел, дабы возвещать совершенство Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет». (1 Пет. 2:9) Эта цитата является важным аргументом для обоснования расширенного понимания природы священства, однако не является достаточным основанием для аналогичного понимания апостольства. В Новом Завете встречаются указание на царственное священство, но нигде не говорится о всеобщем апостольстве. Во втором параграфе второй главы подробно говорится об особенностях словоупотребления понятия *απόστολος* в Новом Завете. В большинстве случаев этот термин применяется исключительно к 12 ученикам Христа, а отнесение его к святому апостолу Павлу вызывает сомнение у окружающих. В отличие от священства, понимание природы которого может быть предметом дискуссий, апостольство в Новом Завете дается в строго определенной форме. Его природа проистекает не из свободного выбора личностью своей принадлежности к Церкви, а из избрания и призвания Самим Христом. Таким образом, расширенное понимание природы апостольства имеет значительно меньше библейских оснований, чем подобное понимание священства.

Однако, это не означает, что миссионерское служение является исключительной прерогативой епископата и ограниченного круга духовенства. В данном случае речь идет о священном праве и обязанности миссионерства, а не о самой возможности такого служения. В Православной Церкви мирянин не наделяется правом совершения таинств<sup>236</sup>, однако может получить такую возможность, став клириком при соблюдении определенных канонических и

---

<sup>236</sup> Кроме совершения Таинства Крещения «страха ради смертного».

иных условий. Таким же образом каждый член Церкви наделен возможностью стать миссионером, получив право на миссионерское служение от лица Церкви через его делегирование епископом. В Православной Церкви отсутствуют исторически сложившиеся формы и практики делегирования миссионерских прав и обязанностей, и это связано с особым характером требований к данному виду служения.

Кроме определенных личностных качеств, миссионер должен обладать хорошим знанием Священного Писания и православного вероучения. Всеобщее образование стало распространяться сравнительно недавно, а иерархически оформленные способы делегирования сложились в период, когда образование было уделом немногих. Священные тексты существовали в рукописном формате, их ограниченное количество существенно затрудняло доступ к получению религиозного образования. Знание Священного Писания являлось обязательным требованием для поставления в клир, иначе говоря миссионерство и священнослужение были объединены общими компетенциями. А поскольку проповедь Слова Божьего является неотъемлемой обязанностью священнослужителей, миряне реализовывали возможность миссионерского служения посредством вступления в клир. Таким образом, практика совмещения священнослужения и миссионерства объективно способствовало отсутствию особого иерархического оформления миссионерского делегирования со стороны епископа.

Необходимость такого делегирования можно понять благодаря уточнению термина миссионерство. В современном обыденном понимании миссионерство зачастую предстает как передача тех или иных знаний о вере, адаптированных в соответствии с особенностями аудитории. В последние десятилетия в качестве миссионеров часто позиционировались люди с минимальным уровнем ответственности по отношению к Церкви. Однако в строгом значении этого слова миссионерство является авторизованной деятельностью, заключающейся в передаче учения Церкви от ее имени. В этом заключается церковное понимание миссионерства и его отличие от обыденного. Прежде наделения правом

благовествовать от имени Церкви епископ должен убедиться в соответствии его взглядов православному вероучению, а личностных качеств задачам миссии. Для этого необходимо, чтобы миссионер получил соответствующее образование и обладал должным уровнем церковности. Этим критериям теоретически должны соответствовать клирики, которым право осуществления миссионерского деятельности делегируется в Таинстве Священства.

Миряне, осознающие свое призвание к миссионерскому служению, но не имеющие такового по отношению к священству, должны получить соответствующую церковную формацию. Это не исключает возможности последующего раскрытия призвания к священству в процессе получения миссионерского образования. В частности, на этом принципе построена современная система подготовки специалистов по миссионерской деятельности в соответствии с Церковным образовательным стандартом. Однако миссионерское служение мирян никогда не будет полностью совпадать с священнослужением, так как включает в себя как мужчин, так и женщин. Некоторых из них Церковь прославила в лике святых равноапостольных (свв. Мария Магдалина, Нина, Ольга). Именно участие женщин в миссионерском служении определяет возможность его осуществления как особого апостолата мирян.

Исходя из вышеизложенного, можно утверждать не только иерархическую природу делегирования священных прав и обязанностей миссионерства, но и различную степень полноты их передачи. Священные права и обязанности не существуют отдельно друг от друга. Говоря о полноте благодати, проявляющейся в служении епископа, нельзя отделить священнослужение от благовествования или церковного управления. Епископское служение проявляет эти аспекты в их единстве. Специализация служений происходит в процессе их делегирования нижестоящим иерархическим уровням. Собственно говоря, данная специализация происходит по принципу разделения служений.

На уровне клира священные права и обязанности миссионерства делегируются вместе с священнослужением, а на уровне мирян отдельно от него. Означает ли это, что миссионерское служение мирян является более

специализированным в сравнении с епископатом и клиром? Ответ на этот вопрос заключается в анализе практики миссионерства. Выше было показано, что в силу своей человеческой ограниченности епископ не имеет возможности благоветствовать всем, всегда и везде. Это в полной мере можно отнести и к клирикам, чья обязанность по совершению богослужений оставляет немного времени для осуществления миссионерского служения на профессиональной основе. Однако и миряне, занятые на светской работе, могут уделять миссии лишь определенную часть своего времени и сил. Таким образом, лишь служение штатных миссионеров мирян на постоянной основе демонстрирует более высокий уровень специализации миссионерского служения в сравнении с епископатом и клиром.

Принцип возрастания специализации миссионерского служения в процессе его делегирования на нижестоящие иерархические уровни может привести к неверному пониманию апостольской преемственности. Такого рода понимание нашло свое развитие в протестантской экклезиологии, однако не соответствует православному учению о Церкви. Апостольство епископа проявляется в неразрывном единстве священнодействия, благовестия и церковной власти. Апостольство является миссионерством, но миссионерство не всегда является апостольством. При делегировании священных прав и обязанностей миссионерства как особой прерогативы полнота апостольства остается уделом епископа. Во всей своей благодатной полноте апостольство невозможно делегировать в отрыве от священнодействия и церковной власти. Поэтому возникает определенная и устойчивая закономерность: возрастание специализации миссионерского служения в процессе его делегирования на нижестоящие уровни иерархии сопровождается редукцией его апостольской полноты.

В связи с этим представляется необходимым рассмотреть вопрос о полноте апостольства в служении епископа. В отличие от двенадцати апостолов епископы не обладают непосредственным мартырѐм евангельских событий, однако православная экклезиология исходит из возможности передачи опыта мартырѐв в

таинствах Церкви. В этом контексте апостольство епископата является таковым по образу святого апостола Павла, пережившего *μαρτυρέω* в собственном опыте обращения. Однако, анализ апостольского служения в Новом Завете представляет проблему полноты передачи апостольства епископату в ином ракурсе.

Служение апостолов включало в себя проповедь Евангелия всем народам и создание поместных церквей, возглавляемых рукополагаемым на это служение епископами. Епископы являются преемниками апостолов, однако апостольская полнота епископского служения проявляется именно в возглавляемой им епархии как поместной церкви. В этом проявляется соборный характер церковного устройства. Апостольская миссия в целом охватывает всю вселенную и не ограничена пределами поместных церквей. Епископ, как глава епархии, обладает полнотой дара апостольства, однако само апостольство как призвание реализуется во вселенском масштабе. Универсальная природа апостольского призвания и его императивный характер определяют неограниченность миссионерского служения пределами отдельной епархии как поместной церкви. Эта ситуация порождает первую фундаментальную антиномию актора миссии, проявляющуюся в оппозиции поместного и вселенского.

Антиномичность является одним из способов раскрытия совершенных тайн Божественного Откровения несовершенными средствами человеческого языка. Антиномичность проявляется при формулировании тринитарного (единство – троичность) и христологического догматов (четыре «не» халкидонского ороса). Данный способ использования антиномий не свидетельствует о наличии догматических противоречий, указывая лишь на проблему восприятия истин Божественного Откровения человеческим разумом, поврежденным в результате грехопадения. Следовательно, и оппозиция поместного-вселенского лишь раскрывает тайну Церкви в ее полноте. В контексте настоящего исследования первая фундаментальная антиномия актора миссии является результатом проблематизации его исследовательского поля.

Никейская триадология и халкинодонская христология не только используют антиномический способ изложения содержания догматов, но и сами



по себе являются результатом снятия видимых оппозиций. В православной экклезиологии оппозиция поместного-вселенского нейтрализуется в понятии соборности, за которым стоит понимание каноничности Церкви как единства ее универсальных и локальных аспектов бытия. Именно результат этого осознания присутствует в славянском переводе Символа веры.

Экклезиология соборности не только строится на оппозиции поместного-вселенского, но и является ее преодолением. В свете экклезиологии соборности первая фундаментальная антиномия миссии является продуктивным способом проблематизации ее миссионального содержания. Решение проблемы полноты апостольства в служении епископа лежит в области источника епископской власти. Поставление епископа в Православной Церкви осуществляется собором епископов, который обладает полнотой апостольства как принципа иерархической преемственности. При рукоположении епископа полнота апостольского служения, как дара, передается от имени Церкви, призванной Христом к его вселенскому осуществлению. Во всей своей полноте апостольство принадлежит всей Церкви и реализуется в служении епископа пастве вверенной ему епархии.

Преодоление первой фундаментальной антиномии миссии в свете экклезиологии соборности является доктринальным основанием для исследования данной проблематики в рамках православной миссиологии. Осуществляя свое миссионерское служение на соборных началах, Церковь тем не менее сталкивается с рядом практических затруднений. Эти затруднения актуализируются в процессе проблематизации исследовательского поля актора миссии.

Миссионерское служение Русской Православной Церкви должно совершаться в соответствии с каноническими принципами ее управления. В определенных случаях цели и задачи миссии объективно способствуют канонической проблематизации исследовательского поля ее актора. Это связано с тем, что нормы канонического права определяют прежде всего статическое состояние церковного устройства в настоящем времени. Миссионерское служение

обращено к будущему Церкви и потому динамично по своей природе. Каноническое право, кроме самой нормативности, включает в себя ее отражение в существующем порядке вещей. По сему, каноническая проблематизация исследовательского поля актора миссии не является ревизией норм церковного права самих по себе, в ее основе лежит стремление к расширению отраженного в них порядка вещей в проекции будущего.

Основанное на канонах, устройство церковной жизни менялось в ходе исторического развития. Так, например, в процессе роста Российского государства менялись границы канонической территории Русской Православной Церкви. Это означает, что незыблемость самого принципа канонической территории не только не исключает, но и предполагает возможность расширения ее конкретных географических границ. Если географические границы канонической территории Русской Православной Церкви изменялись в прошлом, нельзя исключить такой возможности в будущем. Поскольку будущее Церкви определяется миссией, именно миссионерское служение является основным фактором расширения границ географического присутствия Церкви.

«Великое миссионерское поручение» императивно определяет вселенскую природу миссии и ее призвание. В эсхатологической перспективе, православная миссия должна стать проповедью Евангелия Царствия «по всей вселенной, во свидетельство всем народам». (Мф. 24:14) Именно в контексте понимания вселенской природы миссии и ее эсхатологического призвания возникает необходимость проблематизации географических границ как канонического ограничения апостольских прерогатив актора.

Признаки процесса такой проблематизации зримо присутствуют в тексте «Концепции миссионерской деятельности Русской Православной Церкви», которая оперирует понятием «территория пастырской ответственности»<sup>237</sup>, а не «канонической территории». Следует отметить, что такого рода замена является отличительной особенностью миссиологического дискурса, в рамках которого,

---

<sup>237</sup> Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. Т.2. Ч.1. С. 370.

употребление понятия «территория пастырской ответственности» является регулярным и последовательным.

Концепция утверждает, что «каноническое основание миссии предполагает наличие территории пастырской ответственности, в рамках которой совершается миссия Православной Церкви»<sup>238</sup>. Это означает, что понятие «территории пастырской ответственности», являясь инновационным по отношению к терминологии канонического права, тем не менее эксплицируется из его содержания с достаточными основаниями. В силу одобрения новой терминологии Церковью в лице Священного Синода<sup>239</sup>, данный термин следует рассматривать как канонически признанный. Сам факт появления нового термина указывает на осознании несовпадения границ канонической территории и территории пастырской ответственности. Документ не раскрывает степень их несовпадения и не определяет конкретных границ территории пастырской ответственности, указывая лишь на синонимичность по отношению к понятию миссионерского поля. Можно лишь предположить, что границы территории пастырской ответственности в конечном итоге определяются внутренним потенциалом миссии.

В понятии территории пастырской ответственности внутренне содержится его миссиологическое обоснование. Если понятие канонической территории описывает наличное существование Церкви, то территория пастырской ответственности определяет его в перспективе долженствования. Необходимость миссионального расширения канонической территории определяется пастырской ответственностью, безусловный характер которой определяется императивностью «Великого миссионерского поручения». Апостольство присуще всей полноте вселенской Церкви и не может в силу своей природы без остатка разделено между поместными церквами. Из этого следует вселенское апостольское

---

<sup>238</sup> Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. Т.2. Ч.1. С. 370.

<sup>239</sup> Заседание Священного Синода 27 марта 2007 года, журнал №12 // Официальный сайт Русской Православной Церкви: [офиц. сайт]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/220819.html> (дата обращения 10.03.2019).

призвание Русской Православной Церкви, ее право и обязанность осуществлять свое миссионерское служение всем народам.

Другой стороной данной проблемы является осуществление миссионерского служения в самой Русской Православной Церкви. В соответствии с общецерковными нормативными документами, миссионерская деятельность осуществляется на общецерковном, епархиальном, благочинническом и приходском уровнях. С точки зрения соборного понимания принципов церковного управления именно епархиальный и нижестоящие уровни миссионерской деятельности обладают канонически обоснованной экклезиологической полнотой.

Апостольская полнота власти епархиального архиерея дает прочное обоснование миссионерского служения в пределах конкретной епархии, что не подлежит сомнению в рамках данного опыта проблематизации исследовательского поля актора миссии. Однако далеко не все цели, задачи миссии могут быть актуализированы на уровне конкретной епархии. Синодальные учреждения не имеют достаточных полномочий для непосредственного управления специализированными церковными служениями в епархиях Русской Православной Церкви. Основные функции Синодального миссионерского отдела относятся к сфере организации и координации. Вместе с тем, цели и задачи миссии требуют реализации общецерковных и межъепархиальных миссионерских проектов. Наибольшее каноническое обоснование для этой деятельности присутствует в миссионерском служении Святейшего Патриарха в качестве Предстоятеля Русской Православной Церкви.

Сохраняя соборное устройство на протяжении всей своей истории, Русская Православная Церковь использовала различные формы организации миссионерской деятельности. В синодальный период, организация новых миссий сопровождалась их подчинением Святейшему Синоду. Фактически статус подобных миссий можно рассматривать в качестве ставропигиального. Цели и задачи данного исследования не предполагают выработку конкретных рекомендаций по повышению эффективности организации миссионерской

деятельности в Русской Православной Церкви. Следует признать, что вопросы, связанные с каноническим оформлением миссионерской деятельности в едином пространстве территории пастырской ответственности Русской Православной Церкви являются важным аспектом проблематизации исследовательского поля актора миссии.

В процессе проведенного исследования была осуществлена предварительная проблематизация исследовательского поля актора миссии на основании критерия экклезиологического соответствия иерархическому принципу делегирования апостольства как священных прав и обязанностей миссионерства. Полнота апостольства как дара и призвания является достоянием Вселенской Церкви и передается епископу через рукоположение. В служении епископа апостольство неотделимо от священнослужения и церковной власти. Епископ делегирует священные права и обязанности миссионерства клирикам и мирянам. В процессе делегирования происходит специализация миссионерского служения, сопровождающаяся редукцией его апостольской полноты. Результатом экклезиологической проблематизации исследовательского поля актора является первая фундаментальная антиномия миссии, выражающая бинарную оппозицию поместного и вселенского. Данная оппозиция преодолевается в экклезиологии соборности, однако потенциал проблематизации продолжает сохраняться в в практиках осуществления миссионерской деятельности. Результатом актуализации этого потенциала является понятие территории пастырской ответственности и вопросы, связанные с необходимостью канонического оформления единого пространства миссии Русской Православной Церкви.

Церковь как соборный актер миссии реализует свое апостольское призвание в индивидуальном служении конкретных миссионеров. Апостольское призвание индивидуального актора миссии неотделимо от его призвания к спасению. Это определяет проблематику следующего этапа исследования – сотериологию актора миссии.

### 3.2. Индивидуальный актер миссии

Апостольская природа Церкви и ее призвание к миссии не являются лишь абстрактными категориями экклезиологии и миссиологии, выражаясь в служении конкретных личностей. Это служение выявляет ипостасное измерение апостольства, изначально присущее ему в лице призванных Христом апостолов. В конечном итоге ипостасность апостольской природы и призвания Церкви определяется персоналистским пониманием миссии Бога, присутствующем уже в Ветхом Завете и полностью раскрытом Новым Заветом в Личности Иисуса Христа. «Великое миссионерское поручение» исходит непосредственно от Личности Воскресшего и обращено к личностям апостолов. Здесь Христос обращается не к народу вообще, а к конкретным апостолам, лично им призванным.

Книга Деяний и апостольские послания раскрывают апостольство как личностное служение, не скрывая человеческих особенностей каждого конкретного апостола. Особенно это характерно для посланий святого апостола Павла, тексты которых наполнены рефлексией над собственным апостольским призванием. Апостольская природа служения епископа проявляется в нем как в личности, то же можно утверждать относительно тех лиц, которым апостольство делегируется в соответствии с иерархическим принципом.

Личностный характер проявления апостольского призвания в миссионерском служении Церкви открывает новые направления проблематизации исследовательского поля актора миссии. В предыдущем параграфе говорилось об экклезиологической проблематике соборного актора миссии. Ее раскрытие проявляется в бинарной оппозиции поместного-вселенского и первой фундаментальной антиномии миссии. Преодолением антиномичности этой бинарной оппозиции является соборность как принцип церковного устройства и концепт православной экклезиологии. Из этого логически вытекает возможность проблематизации соборности как неотъемлемой составляющей исследовательского поля актора миссии.

Соборность как концепт православной экклезиологии является сам по себе результатом процесса проблематизации исследовательского поля актора миссии, выявляющего наличие бинарной оппозиции поместного и вселенского. Данный концепт является также результатом преодоления антиномичности этой оппозиции и, следовательно, содержит в себе результат разрешения поставленной проблемы. Следует признать, что дальнейшая проблематизация соборности как теоретического концепта не является перспективной в контексте целей и задач настоящего исследования. Экклезиологическая проблематика исследовательского поля актора миссии возникает не на уровне теоретических концептов, а в плане их практического применения в реальной жизни Церкви.

Иерархическое делегирование апостольства как священных прав и обязанностей миссионерства означает трансформацию соборного фактора миссии в индивидуальный, поэтому задачей данного этапа исследования является предварительная проблематизация исследовательского поля индивидуального актора миссии. Иначе говоря, необходимо показать, какие проблемы возникают в результате трансформации соборного актора в индивидуальный актор миссии.

Рабочая гипотеза данного этапа исследования заключается в следующем. Служение индивидуального актора миссии порождает широкий круг проблем, связанных различиями в личностном понимании содержания православного вероучения, границ его ортодоксальности, целеполагания миссии, значения церковной дисциплины, соответствия средств миссии представлениям о церковности и моральных принципов миссионерства. В деятельности конкретных миссионеров различия личностного понимания данных проблем носит индивидуальный характер. Однако этот достаточно широкий круг проблем имеет непосредственное отношение к вопросу личного спасения миссионера. Поэтому на данном этапе предварительная проблематизация исследовательского поля актора миссии осуществляется в области сотериологии индивидуального актора.

Общий характер проблематики сотериологии индивидуального актора миссии определяется в аспекте аксиологии спасения. Апостольское призвание Церкви состоит в обращении ко Христу всех людей и их спасению. Конечное

целеполагание миссионерского служения заключается не только в обращении людей, но и в их спасении. Данное целеполагание несет в себе внутреннее ограничение не только в эсхатологической перспективе, но и в ее сотериологическом аспекте. «И проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда придет конец». (Мф. 24:14)

Ограничительный критерий целеполагания миссии заключается в человеческой свободе как неперенном условии спасительного приятия Благой Вести. Независимо от полноты раскрытия евангельского призыва ко спасению и апостольского рвения миссионеров, человек принимает или отвергает бытие с Богом на основании собственного свободного выбора. Таким образом, тайна человеческой свободы ограничивает сотериологическое целеполагание апостольской миссии. Именно поэтому, в Евангелии от Матфея говорится о проповеди во свидетельство, а не во спасение.

Православная миссия обращена не только ко всей вселенной и всем народам, но и прежде всего к каждому конкретному человеку. Это парадоксальным образом трансформирует миссионерское целеполагание в контексте практического служения. Несмотря на наличие ограничительного критерия сотериологического целеполагания миссии в целом, определяющего ее цель как свидетельство, миссионер должен прилагать безграничные усилия именно для спасения каждого конкретного человека. Это определяется абсолютной императивностью «Великого миссионерского поручения» и сотериологической целью Боговоплощения.

Отдельное рассмотрение индивидуального актора миссии не означает, что речь идет о некоем абстрактном миссионере вообще. Индивидуальный актер проявляется в каждом конкретном миссионере и обращается к каждому конкретному спасаемому человеку. Одним из людей, составляющих ряд конкретных спасаемых, является и сам миссионер.

Прилагая безграничные усилия к спасению других людей, миссионер сам призван ко спасению как к конечному целеполаганию своей земной жизни.



Вместе с тем, при должном совершении апостольского служения миссионер посвящает большую часть своей земной жизни спасению других людей, а не собственному спасению. Эта направленность на спасение ближнего может выглядеть как небрежение собственным спасением не только в восприятии окружающих, но и в сознании самого миссионера. Бинарная оппозиция спасения ближнего и личного спасения в сознании миссионера формирует способ проблематизации исследовательского поля индивидуального актора миссии и выражается во второй фундаментальной антиномии миссии.

Как было показано в первом параграфе данной главы, первая фундаментальная антиномия миссии является результатом экклезиологической проблематизации исследовательского поля соборного актора миссии. В свою очередь, вторая фундаментальная антиномия миссии проблематизирует исследовательское поле индивидуального адресата миссии на основании сотериологических критериев. Таким образом, проблематика соборного актора миссии является в основном экклезиологической, а индивидуального актора – сотериологической.

Основное содержание сотериологической проблематики исследовательского поля индивидуального актора миссии имеет аксиологический характер. Как личное спасение, так и спасение ближнего, сами по себе обладают собственной ценностью в общем контексте аксиологии спасения. Ниже будут рассмотрены основные мотивы сопоставления их аксиологического статуса и содержания.

С одной стороны, святой апостол Павел пишет о готовности пожертвовать собственным спасением ради спасения ближних. «Истину говорю во Христе, свидетельствует во мене совесть моя в Духе Святом, что великая для меня печаль и непрестанное мучение сердцу моему: я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне во плоти». (Римл. 9:1-3) Здесь апостольское призвание побуждает пожертвовать личным спасением ради спасения ближних.

С другой стороны, новозаветные тексты недвусмысленно свидетельствуют о личном спасении как абсолютной ценности в любом аксиологическом ряду.

Духовные ценности иерархически выше материальных ценностей, однако спасение превосходит по своему аксиологическому статусу любую из них и даже все, что есть в мире: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою»? (Мф. 16:26) Содержащаяся в этом тексте аргументация имеет этически утилитаристский характер, рассматривая вопрос о спасении через понятие пользы. Несомненно это указывает на необходимость адаптации к уровню понимания аудитории. Окружающий мир содержит множество благ, приносящих пользу человеку. Приобретение этих благ и обладание ими не является греховным, если не приносит вред душе. Однако, и в этом случае максимальная польза от обладания благами аксиологически ничтожна в сравнении с ценностью человеческой души в сотериологической перспективе. Указание на «весть мир» может означать также, что речь идет не только материальных, но и о духовных благах. Таким образом, спасение является абсолютной ценностью по отношению ко всей совокупности благ этого мира.

С этической точки зрения в основе ценности спасения лежит любовь к себе, а сотериологическая установка личности связана с перфекционизмом как базовой нормативно-этической программы эгоистической направленности<sup>240</sup>. Однако подобный взгляд на спасение возможен лишь в отрыве от целостного понимания любви в христианстве. Любовь к самому себе является следствием любви Бога к человеку. Иные, ограниченные проявления самолюбия и себялюбия не соответствует новозаветному пониманию любви по образу жертвенной любви Христа. Не всякая любовь к себе спасительна для человека, а лишь та, которая соответствует образу любви в бытии Лиц Пресвятой Троицы и воплощении Сына Божьего. Важнейшим ее критерием является любовь к ближнему.

В Первом послании святого апостола Иоанна Богослова эта тема получает подробное и исчерпывающее раскрытие. «Кто говорит, что он во свете, а

---

<sup>240</sup> Апресян Р. Г. Идея морали. М. : ИФ РАН, 1995. 353 с.

ненавидит брата своего, тот еще во тьме. Кто любит брата своего, тот пребывает во свете, и нет в нем соблазна. А кто ненавидит брата своего, тот находится во тьме, и во тьме ходит, и не знает, куда идет, потому, что тьма ослепила ему глаза» (1 Иоанн. 2:9-11). В этих словах апостола, любовь предстает в свете не только онтологии, но и гносеологии спасения. Любящий только себя и ненавидящий ближнего не может в должной мере познать цель и смысл спасения в вечной жизни. Любовь в ее крайних эгоистических проявлениях является порождением врага рода человеческого. «Дети Божии и дети диавола узнаются так: всякий не делающий правды не есть от Бога, равно, и не любящий брата своего» (1 Иоанн. 3:10). Таким образом, не только прямая ненависть, но и отсутствие любви к ближнему определяет ее сотериологически недолжное состояние. «Мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь, потому, что знаем братьев; не любящий брата пребывает в смерти. Всякий, ненавидящий брата своего, есть человекоубийца; а вы знаете, что никакой человекоубийца не имеет жизни вечной в нем пребывающей». (1 Иоанн. 3:14-15) Ненависть к ближнему является его потенциальным убийством и, соответственно, препятствием к спасению. Любовь к ближнему, в свою очередь, является критерием познания собственного состояния на пути к спасению.

Любовь к ближнему является не только субъективным чувством устойчивой симпатии, но прежде всего деятельным служением. «Дети мои! Станем любить не словом или языком, но делом и истиною». (1 Иоанн. 3:18) Не только слова любви или основанные на ней дела, но и провозглашение истины является составляющей деятельной любви к ближнему. Источником познания этой любви является не субъективные психологические состояния, а реальность события Боговоплощения. «Любовь познали мы в том, что Он положил за нас душу Свою: и мы должны полагать души свои за братьев». (1 Иоанн. 3:9-15) Любовь к ближнему по образу Христа является жертвенной по своей природе.

Личное спасение в Новом Завете неизменно предстает как абсолютная ценность, несопоставимая по своей значимости с любыми другими ценностями этого преходящего мира. В определенном смысле, личное спасение можно

рассматривать в качестве вечной ценности в противоположность остальным ценностям, обладающим аксиологическим значением, ограниченным во времени. В связи с этим необходимо рассмотреть личное спасение не только в аксиологическом, но и в этическом аспекте.

Этическим основанием желания личного спасения является любовь к себе. Это нравственное чувство не тождественно себе во всех возможных проявлениях. Базовое состояние любви к себе ограничено временем человеческой жизни и тесно связано со страхом смерти. В этом аспекте любовь к себе основана на природном инстинкте самосохранения. Любящий себя христианин переживает чувство страха не только во времени, но и в перспективе вечности. Эта любовь также не является совершенной, так как в ее основе лежит своего рода инстинкт самосохранения в вечности. Страх не только не уходит, но и возрастает по мере осознания возможной перспективы вечного осуждения. Любовь к самому себе не освобождает от страха, так как является неотделимым от него человеческим чувством, основанном на природных инстинктах. Такая любовь является недостаточным этическим основанием для спасения.

Новозаветное понимание любви отличается от естественного. Источником любви в Новом Завете является не природный инстинкт самосохранения, а предвечная любовь Бога, проявляющаяся в общении Лиц Пресвятой Троицы и являющаяся миру в событии Боговоплощения. Эта любовь не ограничена во времени и не несет в себе страха. Эта любовь спасительна, поскольку именно она лежит в основе Христовой жертвы, как основания и источника нашего спасения. «И мы познали любовь, которую имеет к нам Бог, и уверовали в Него. Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем. Любовь до того совершенства достигает в нас, что мы имеем дерзновение в день суда, потому что поступаем в мире сем как Он. В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому, что в страхе есть мучение. Боящийся несовершенен в любви» (1 Иоанн. 4:16-18). Принимая и переживая эту любовь, человек освобождается от страха. Человеческая любовь к самому себе обретает совершенство через познание и жизненное воплощение любви Божественной.

Этика совершенной любви в Первом послании святого апостола Иоанна Богослова не только не противоречит аксиологии личного спасения в Евангелии от Матфея, но и соответствует ему. Фрагмент, содержащий утверждение об абсолютной ценности личного спасения, предваряется словами Спасителя. «Тогда Иисус сказал ученикам Своим: если кто хочет идти за Мной, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною, ибо, кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее». (Мф. 16:24-25) В основе спасения лежит совершенная самоотверженная любовь к себе во Христе. В акте самоотверженной любви человек встречается во Христе со своим ближним и разделяет с ним эту любовь, которая становится совершенной.

Таким образом, бинарная оппозиция спасения ближнего и личного спасения существует не внутри новозаветного понимания любви, а в человеческом сознании, не познавшем совершенную любовь во всей полноте. Именно человеческое сознание, а в данном случае сознание миссионера, как индивидуального актора миссии является тем исследовательским полем, в рамках которого осуществляется сотериологическая проблематизация. Результат данной проблематизации представлен второй фундаментальной антиномией миссии.

Исходя из этого, можно конкретизировать круг задач, связанных с определением исследовательского поля актора миссии. В свете вышеизложенного, его локализация происходит не в пределах доктринальных оснований акторства миссии, а в пространстве сознания самого актора. Предметной областью проблематизации соборного актора миссии является церковное сознание, а индивидуального актора – сознание конкретных миссионеров. В последнем случае речь идет о состояниях сознания, наиболее типичных для лиц осуществляющих миссионерскую деятельность.

В своем практическом служении миссионер нередко сталкивается с необходимостью полной самоотдачи ближнему ради его спасения. Полнота такой самоотдачи иногда не оставляет места для духовного совершенствования самого миссионера. Особенно это характерно для миссионеров из среды монашествующих, которые часто оказываются перед выбором между

исполнением молитвенного правила во всей его полноте и необходимостью посвятить все имеющееся время делам миссии. Соблюдение строгого поста зачастую становится невозможным в условиях сложной логистики миссионерских экспедиций. Нередкой является ситуация, когда на фоне полной вовлеченности в духовно ответственное общение с аудиторией, у миссионера не останется достаточных психологических ресурсов для саморефлексии, являющейся неотъемлемой составляющей покаяния. Очень часто миссионер в священном сане, осуществляющий свое служение в отдаленных районах Крайнего Севера, исповедуя свою паству, сам оказывается лишенным возможности получить отпущение грехов в Таинстве покаяния. Истории известны случаи смерти миссионеров без последнего Таинства Покаяния. В некоторых случаях такие миссионеры умирали в состоянии глубокого отчаяния. В психологическом понимании данные процессы обычно рассматриваются в контексте профессионального выгорания. С православной точки зрения можно говорить о состоянии глубокого духовного кризиса.

Это состояние может усугубляться отношением окружающих, обращающих внимание на отличия повседневной жизни миссионера от традиционного аскетического идеала. В современном сознании церковного народа и тем более невоцерковленных людей отсутствует представление о миссионерской аскезе, как особом виде духовного подвижничества. Вместе с тем примеры миссионерской аскезы можно встретить в историческом опыте Церкви. Признаки миссионерской аскезы несомненно присутствуют в старчестве. Преподобный Амвросий Оптинский не только отдавал почти все свое время и силы приходящим к нему людям, но сознательно принимал на себя страдания за совершенные ими грехи.

Самоотверженная любовь к ближнему является общехристианским идеалом, независимым от семейного состояния миссионера. Однако в жизни одиноких и семейных людей этот идеал проявляется по-разному. Миссионер, состоящий в браке, прежде всего призван любить ближних в лице членов своей семьи. Эта любовь может давать ему силы для любви к своей миссионерской пастве, однако иногда полнота семейного счастья заметно ослабляет

миссионерскую мотивацию. В таких случаях миссионерское призвание проявляется именно в полноте совершенства и силе любви. Священник Иоанн Вениаминов, окруженный семейной любовью и любящей паствой в Иркутске, не удовлетворился степенью этой любви и устремился на Аляску, к неведомым ему алеутам, чтобы стать Апостолом Америки и великим московским святителем<sup>241</sup>. То же самое можно сказать о священнике Андрее Аргентове, ставшем Апостолом Чукотки<sup>242</sup>.

На первый взгляд жизнь одиноких миссионеров, особенно из числа монашествующих, оставляет больше места для самоотверженной любви к ближнему как основе миссионерского призвания. Однако и здесь мы сталкиваемся с определенными этико-психологическими проблемами. Базовый опыт любви приобретается в семейной жизни. Одиноким человек, не состоящий в браке, приобретает такой опыт в родительской любви, однако может и не обрести таковой. Иногда миссионеру при отсутствии личного опыта любви трудно проявлять самоотверженную любовь к ближнему.

В опыте монашеского делания возникает дополнительный круг проблем. Монах отрекается от мира ради любви к Богу и духовному совершенству, которое обретается на пути личного аскетического подвига. Этически аскетический подвиг определяется как перфекционистский по своей нравственной мотивации. Деятельное служение ближнему в миссии может умалять совершенство личного аскетического подвига и вести если не к сомнению в личном спасении, то, по крайней мере, к сожалению о не достигнутой высоте духовной жизни. В сознании миссионеров из числа монашествующих бинарная оппозиция спасения ближнего и личного спасения может проявляться в слабой форме как перфекционистская рефлексия по поводу утраченного идеала духовной жизни и также влияет на характер миссионерской мотивации.

---

<sup>241</sup> *Ефимов А. Б., проф.* Некоторые проблемы православного миссионерства и заветы свт. Иннокентия Вениаминова. Славянский альманах. М.: Индрик, 1998. С. 36–51.

<sup>242</sup> *Ткалич А. И.* Аргентов Андрей Иванович, свящ. Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. Т. 3. С. 187.

Самоотверженная любовь миссионера может переходить грань между личным спасением и спасением ближнего. Стремление к полной самоотдаче на фоне пренебрежения собственной духовной и нравственной жизнью, может создавать иллюзию оправданности падений конечной целью спасения ближнего. Систематическое пренебрежение собственной духовной жизнью может привести к сомнениям и даже утрате веры. Примером тому может служить жизнь архимандрита Иринарха (Шемановского) (1873 - после 1920), бывшего начальником Обдорской и Корейской миссий, а затем отказавшегося от священного сана и ставшего атеистом и большевиком. При этом личный вклад Иринарха (Шемановского) в миссионерское служение проявлялся в конкретных положительных результатах<sup>243</sup>.

В определенных случаях миссионер оказывается полностью вовлечен в жизнь своей аудитории и подчиняется ее законам. Примером полного растворения в жизни мира является деятельность архимандрита Иакинфа (Бичурина) (1777-1853), начальника Пекинской миссии, внесшего огромный вклад в создании отечественной синологии. Находясь в Китае, архимандрит Иакинф (Бичурин) настолько глубоко погружался в местную культуру, переходя при этом все возможные нравственные границы, что впоследствии был лишен Святейшим Синодом священного сана<sup>244</sup>.

Эти и многие другие примеры свидетельствуют, что служение миссионера является деятельностью, сопряженной с значительными сотериологическими рисками. Самоотверженная любовь к ближнему и служение ради его спасения сами по себе могут вызывать сомнения в личном спасении. Пренебрежение собственной духовной жизнью в условиях полной самоотдачи служению ближнему может повредить душе миссионера и его личному спасению. В основе этих девиантных духовных состояний лежит несовершенство любви, основанное на недостатке опыта богопознания.

---

<sup>243</sup> Шемановский И. С. Избранные труды. Сост. Л. Ф. Липатова; авт. вступ. ст. Л. Ф. Липатова. М.: Сов. спорт, 2005. 299 с.

<sup>244</sup> Бичурин Н. Я. Китай в гражданском и нравственном состоянии. М.: Восточный дом, 2002. 432 с.



Во всех этих случаях происходит неверное преодоление бинарной оппозиции спасения ближнего и личного спасения, что в конечном итоге указывает на обоснованность второй фундаментальной антиномии миссии как результата сотериологической проблематизации исследовательского поля индивидуального актора миссии.

В процессе проблематизации выявляется ряд новых аспектов исследовательского поля индивидуального актора миссии. В первом параграфе данной главы было показано, что делегирование священных прав и обязанностей миссионерства исходит от соборной полноты апостольства в епископате и осуществляется в соответствии с иерархическим принципом. Основанный на этом принципе процесс делегирования может быть понят как легитимизация миссионера в качестве представителя Церкви, совершающего свое служение от ее имени и на законных основаниях. Однако передача апостольских полномочий не сводится лишь к этому аспекту. Принцип апостольской преемственности сам по себе включает в себя не только непрерывность, восходящей к святым апостолам линии законно совершенных рукоположений, но и передачу неповрежденной православной веры. Восходящая к апостолам цепочка рукоположений долгое время сохранялась в некоторых конфессиях, возникших в результате Реформации (Церковь Англии, Церковь Швеции), однако их неправославное вероучение являлось преградой для признания апостольского характера данной преемственности.

В соответствии с этим, связь индивидуального и соборного акторов миссии проявляется не только в самом акте легитимного делегирования, но и в ряде других содержательных аспектов. Во-первых, вместе с правом проповедовать от имени Церкви на миссионера возлагается обязанность хранить доктринальную чистоту православного вероучения. Миссионер, представляющий Церковь в качестве индивидуального актора миссии, должен проповедовать от ее имени именно православное вероучение, а не какие-то иные религиозные идеи. Творческий характер миссионерской деятельности предполагает личностное осмысление различных религиозных традиций и теологическую рефлексию над

их содержанием, однако содержание миссионерской проповеди должно полностью совпадать с вероучением Православной Церкви. В этом проявляется ответственность миссионера как индивидуального актора перед Церковью, благословившей его на служение и оказавшей, тем самым высокое доверие.

С проблемой доктринальной аутентичности миссионерской проповеди тесно связана другая – проблема границ ортодоксальности. Важнейшей задачей миссии является обращение ее адресата, процесс которого состоит из нескольких этапов, а их количество может варьироваться в зависимости от множества факторов. Однако в процессе обращения всегда присутствует этап сознательного принятия вероучительных доктрин как истины. На этом этапе миссионер может использовать различные способы аргументации, в том числе контекстуальные. В этих случаях православное вероучение доносится до его осознанного восприятия в сопоставительном контексте широкого круга религиозных идей, включающих теологумены и частные богословские мнения. В этой ситуации важно сохранять четкую локализацию православного вероучения по отношению к внешнему контексту его проповеди. Миссионер не должен переходить границы ортодоксальности и тем более выводить за их пределы аудиторию своей проповеди. Для этого необходима постоянная актуализация православного вероучения на всех этапах контекстуальной аргументации.

Несоответствие этим критериям выводит миссионера за пределы церковного пространства актора миссии. Как в истории Церкви, так и в настоящее время эта проблема является одной из важнейшей. Некоторые проповедники, позиционирующие себя в качестве миссионеров и даже получившие полномочия на свое служение от имени Церкви распространяют идеи, не соответствующие содержанию и духу православного вероучения. Их деятельность является одним из приоритетных направлений проблематизации исследовательского поля индивидуального актора миссии.

Другим приоритетным направлением проблематизации является целеполагание миссии ее актором. Конечная цель миссии включает в себя не только обращение адресата в Православие, но и прежде всего его спасение в

вечной жизни. Миссионерская деятельность, нацеленная исключительно на присоединение адресатов миссии к Церкви, является прозелитизмом. В современном церковном сознании под прозелитизмом понимается прежде всего целенаправленная деятельность по обращению в другую религию. Это понятие чаще всего применяется к деятельности неправославных и нехристианских миссионеров на канонической территории Русской Православной Церкви. Однако в качестве миссиологического термина понятие прозелитизма имеет более широкое значение. В этом значении прозелитизмом является особая девиантная форма миссионерства, исключительно направленная на обращение, вне сотериологического целеполагания.

Здесь необходимо сделать ряд оговорок. Миссионерская деятельность имеет свои границы, определенные в рамках порядка распределения функций между различными церковными служениями. Проблема необходимости миссионерского сопровождения после обращения является дискуссионной, так как такого рода деятельность относится прежде всего к пастырскому служению. Поэтому миссионер не всегда имеет возможность оказывать влияние на духовную жизнь адресата миссии после его обращения. Девиантность миссионерского целеполагания прозелитизма проявляется прежде всего не в пастырских практиках, а в психологической установке индивидуального актора. Эта установка всегда включает в себя исключительную нацеленность на обращение и безразличие к перспективам спасения обращаемого. В конечном итоге такая установка определяется несовершенством любви к Богу и ближнему.

Человек обретает спасение через Христа и во Христе, поэтому обращение в Православие состоит прежде всего во встрече со Христом, миссионер должен привести обращаемого к этой встрече. Однако первоначально обращаемый встречается с конкретным миссионером, от которого во многом зависит возможность встречи со Христом. Некоторые талантливые миссионеры излишне привязывают аудиторию к самим себе. В этих случаях может происходить своего рода замещение Христа личностью конкретного, зачастую великого миссионера. В некоторых случаях такие миссионеры сознательно или бессознательно, но

крайне последовательно замещают собой Христа. В таких случаях, христоцентричность проповеди подменяется ее эгоцентричностью, а миссионер приводит людей не ко Христу, а к самому себе. Такого рода установка указывает на несовершенство духовной жизни миссионера и является серьезным риском в его деятельности. В крайних случаях, разочарованный в Церкви миссионер может начать сознательно расцерковлять свою аудиторию, уводя ее от Христа. Утрата истинного целеполагания миссионерской деятельности стоит за большинством ошибок миссионера, составляя важный круг проблем исследовательского поля актора миссии.

В этом контексте следует отдельно обозначить проблему соблюдения церковной дисциплины в деятельности индивидуального актора миссии. Нередко встречаются миссионеры, чистота православной веры и самоотверженное служение которых не только не вызывает сомнения, но и могут служить примером для окружающих. Однако эта зачастую чрезвычайно результативная деятельность осуществляется вне рамок элементарной церковной дисциплины. Энтузиазм этих миссионеров заканчивается, сталкиваясь с объективной необходимостью согласовывать свою деятельность с церковными институтами. Такие миссионеры, последовательно стремятся минимизировать уровень своей ответственности перед Церковью даже в тех случаях, когда следование церковной дисциплине становится условием продолжения их деятельности. Это относится прежде всего к мирянам, создающих миссионерские общества и образовательные центры без соответствующего церковного благословения. Формирование единой системы миссионерского образования особенно актуализирует широкий круг проблем исследовательского поля актора миссии.

Вопросы соответствия средств и методов миссионерской деятельности был проблематизирован в рамках миссионального дискурса задолго до начала данного исследования. Необходимость охвата разнообразных аудиторий, составляющих внешний адресат миссии определяет инновационный характер средств и методов миссионерской деятельности. Определенная часть этих методов выходит за рамки традиционного понимания православной церковности и вызывает напряженности

в их восприятии церковным сознанием. Основная часть дискуссий по поводу этой проблемы относится к первому десятилетию нынешнего века, когда миссионерам приходилось отстаивать свое право на использование современных средств миссии перед лицом консервативной критики. В настоящее время острота этой дискуссии ушла в прошлое, однако сама, лежащая в ее основе, проблема продолжает оставаться актуальной.

Далеко не все современные средства и методы миссии показывают свою эффективность. Воцерковление значительной части миссионерской аудитории повышает востребованность более церковных форм проповеди. Иногда миссионеры сталкиваются с неожиданной, хотя и вполне предсказуемой негативной реакцией на применяемый ими стиль дискуссий. Проблема этой ситуации заключается в том, что некоторые современные средства и методы миссии устаревают и перестают быть таковыми. Кроме того церковность средств и методов миссии в конечном итоге определяется не их традиционностью или современностью, а глубиной воцерковленности самого миссионера. Обладая подлинной церковностью, миссионер может эффективно применять самые современные средства и методы миссии не вызывая протеста аудитории. В то же время малоцерковный миссионер может сталкиваться с неудачами даже при использовании совершенно традиционных подходов. В конечном итоге, данные вопросы, оказываются напрямую связаны с теми моральными принципами, на которых основывается деятельность конкретного миссионера как индивидуального актора миссии.

Широкий круг проблем, связанных с деятельностью индивидуального актора миссии, был рассмотрен в процессе проблематизации его исследовательского поля. Предметной областью проблематизации исследовательского поля является сознание индивидуального актора, в различной степени отражающее апостольскую природу и призвание Церкви. Теологическая рефлексия индивидуального актора над своим миссионерским призванием генерирует бинарную оппозицию спасения ближнего и личного спасения, отраженную во второй фундаментальной антиномии миссии. Определение круга

проблем, связанных с отличиями индивидуального актора миссии от соборного, ставит задачу следующего этапа исследований – анализ девиантных форм миссионерства.

### 3.3. Девиантные акторы миссии

Разнообразие практик миссионерского служения в современном мире проявляется не только в нормативных, но и в девиантных с церковной точки зрения формах. Формированию позитивного образа миссии в церковном сознании предшествовал период негативного отношения к миссионерству, связанного с прозелитической деятельностью иностранных проповедников<sup>245</sup>.

Возрождение миссионерского служения Русской Православной Церкви среди прочих проблем осложнялось неоднозначным отношением к миссионерству в среде духовенства и воцерковленных мирян. Эта неоднозначность была связана, в первую очередь, с восприятием миссионерства как изначально неправославной и потому сомнительной практики. Строго говоря, ко времени возрождения миссионерского служения, Русская Православная Церковь не обладала собственным пониманием миссионерства, заимствуя представления о миссии из инославных практик.

Таким образом, формируется ситуация необходимости рецепции изначально чуждого опыта миссии церковным сознанием. Эта рецепция по определению имела критический характер, а последующая теологическая рефлексия над миссиональной проблематикой неизбежно включала в себя определенные элементы критики. Критическое отношение к миссионерству проявлялось его восприятием в качестве менее традиционной практики в сравнении с богослужением и духовной жизнью. В определенных случаях можно

---

<sup>245</sup> Результат данного этапа исследования опубликован в статье: *Сератион (Митько), игум.* Миссионерство и прозелитизм // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2017. № 10 (259). С. 177–184.

говорить об отношении к миссионерству как девиантному явлению в церковной жизни.

Следует отметить, что в основе такого отношения лежит прежде всего абсолютизация той редуцированной формы церковности, которая окончательно сформировалась во второй половине XX века. В условиях ограничения религиозной свободы, исключая организованный миссионерскую деятельность, происходит элиминация миссии не только из опыта церковной жизни, но и из сознания церковного народа. Вследствие этого, теологическая рефлексия на тему миссии оказывается в неразрывной связи с проблемой девиантности определенных миссионерских практик.

В свете задач данного этапа исследования проблема миссиональной девиантности будет рассмотрена прежде всего в отношении актора миссии. Данная проблема предстает в аспекте отношения девиантных форм миссионерских практик к актору миссии, которым, как было показано выше, является Церковь.

С точки зрения православного вероучения, существует лишь одна Церковь, основанная Христом. Именно она наделена апостольством и является уникальным актором миссии, обращенной к человечеству как универсальному адресату. В рамках православной экклезиологии существуют различные подходы к определению границ Церкви. В зависимости от характера и мотивов авторской интерпретации эти границы могут определяться в широком диапазоне: от крайнего эксклюзивизма до экуменически расширенного понимания. Однако следует отметить, что все возможные экклезиологические модели границ Церкви описывают прежде всего состояние адресата миссии. В отношении актора миссии необходимо применение иных подходов в рамках православной миссиональной экклезиологии.

Адресат миссии может быть различным образом локализован по отношению к границам Церкви. Можно признавать или не признавать тех или иных христиан членами Церкви, утверждать или отрицать наличие мистического единства Тела Христова или его отсутствие в соответствии с принятым способом

применения канонического права. Результаты такого рода оценок чрезвычайно значимы для проблематизации исследовательского поля адресата миссии, которой посвящена четвертая глава. Проблематизация исследовательского поля актора миссии связана с совершенно иными аспектами православной экклезиологии.

Поскольку Церковь является единственным актором миссии, локализация адресата по отношению к ее границам фактически является локализацией по отношению к актору миссии, поэтому, с точки зрения миссиологии, невозможно признание существования параллельных акторов миссии, обладающих полноценным экклезиологическим статусом.

В реальной жизни мы сталкиваемся с чрезвычайным разнообразием миссионерской деятельности, осуществляемой различными акторами. Миссионерская деятельность представителей нехристианских религий, инославных и сектантских проповедников, отдельных миссионеров, бесосновательно выступающих от имени Православия активно осуществляется в пределах миссионерского поля Русской Православной Церкви. Миссиологический анализ этой деятельности требует определения статуса их актора с точки зрения миссиональной экклезиологии.

Проблема квалификации статуса неправославных акторов миссии по отношению к единству Церкви формирует задачу данного этапа исследования, которая состоит в определении экклезиологических критериев проблематизации девиантных форм миссионерства в рамках исследовательского поля актора миссии. Рабочая гипотеза данного этапа настоящего исследования состоит в следующем. Возникновение девиантных акторов миссии является следствием исторических процессов нарушения иерархического принципа делегирования священных прав и обязанностей миссионерства и трансформацией маргинального адресата миссии в ее девиантного актора.

В первом параграфе настоящей главы был показан процесс делегирования апостольства от вышестоящих уровней церковной иерархии к нижестоящим. Этот процесс, основанный на фундаменте православной экклезиологии и освященный апостольской традицией, является нормативным по отношению к конкретной



миссионерской деятельности. Однако реальные практики миссии, в разные периоды церковной истории не всегда соответствовали своим нормативным образцам. Это связано как с неполной реализацией процессов делегирования, так и с ошибками в рамках самого процесса.

Неполнота процесса делегирования возникает при небрежении в делах миссии, связанном с недостаточным, или даже неверным пониманием апостольского призвания Церкви. Этому также способствует ограниченность миссиональных ресурсов в определенные периоды церковной истории. Эта ограниченность может иметь как внутренние, так и внешние источники. Причиной внутренней ограниченности миссиональных ресурсов может стать иллюзия стабильности, характерная, например, для европейского средневековья или синодального периода истории Русской Православной Церкви. В свою очередь, на протяжении большей части XX века, миссиональный ресурс Русской Православной Церкви был внешне ограничен антирелигиозной политикой советской власти.

Ограниченность миссиональных ресурсов снижает вероятность осуществления иерархического процесса делегирования священных прав и обязанностей миссионерства во всей его полноте. Можно с полной уверенностью утверждать, что лишь в последнее десятилетие истории Русской Православной Церкви процессы делегирования священных прав и обязанностей миссионерства были институционализированы и систематизированы в соответствии с иерархическими принципами. К этому моменту миссионерское служение Церкви уже развивалась в конкурентной среде, сформированной девиантными акторами миссии.

Для понимания этой ситуации, необходимо ее рассмотрение в исторической перспективе. В истории Русского Православия был период, когда Церковь являлась единственным актором миссии, обращенной к русскому народу как единому адресату. Такого рода положение дел имело место вплоть до конца XIV века, то есть до появления стригольников – религиозного движения, члены которого активно распространяли свои идеи и обращали новых адептов,

занимаясь своего рода миссионерской деятельностью<sup>246</sup>. Стригольники как первый в истории Русского Православия девиантный актер миссии появляются в среде мирян (в качестве лидеров упоминаются два диакона), и осуществляют свою проповедь на основе критики существующих практик церковной жизни.

Важно подчеркнуть, что, с точки зрения миссиологии, стригольники как девиантный актер возникают из экклезиологически неопределенного внутреннего адресата миссии. Основным мотивом критики Церкви, со стороны стригольников, являлось осуждение симонии, проявлявшейся, по их мнению, во взимании архиереями ставленных пошлин при рукоположении в священный сан. Поскольку в этот период истории именно клирики являлись теми лицами, которым вместе с рукоположением делегировались священные права и обязанности миссионерства, объектом критики стригольников является именно миссиональное делегирование. Нарушение апостольских принципов процесса иерархического делегирования вызывает протест экклезиологически неопределенного внутреннего адресата миссии. В результате этого протеста на фоне возрастания степени своей экклезиологической неопределенности внутренний адрес миссии трансформируется в ее девиантного актора.

В конце XV века появляется Новгородско-Московская ересь, традиционно и безоценочно именуемая в церковно-исторической литературе движением жидовствующих<sup>247</sup>. С точки зрения миссиологии, это движение демонстрирует противоположные тенденции. Если генезис девиантного актора миссии стригольников происходит в пределах экклезиологически неопределенного внутреннего адресата, то появление жидовствующих связано с деятельностью внешнего по отношению к Церкви нехристианского актора миссии. Оба явления характеризуются возрастанием экклезиологической неопределенности адресата миссии, однако сами процессы трансформации адресата локализуются разным способом.

---

<sup>246</sup> *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. Париж: УМКА PRESS, 1959. Т. 1. С. 484–489.

<sup>247</sup> Там же. С. 489–505.

Если в случае стригольников происходит трансформация социально определенного адресата, включающего мирян и отдельных представителей духовенства, то локализация социально определенного адресата миссии жидовствующих осуществляется почти исключительно в среде духовенства и политической элиты. Трансформация адресата миссии жидовствующих в ее девиантного актора имела социально ограниченный характер, однако высокий уровень административного ресурса обращенных представителей политической элиты определил реакцию Церкви на деятельность жидовствующих как на серьезную угрозу. Результатом такой реакции стало начало процесса формирования миссиональной апологетики в Русской Православной Церкви.

В рамках реализации задач данного исследования трудно дать целостную оценку влияния жидовствующих на духовные и политические процессы в российском обществе в долговременной перспективе<sup>248</sup>. Однако в миссиологическом аспекте можно говорить об определенных долговременных изменениях состояния как адресата, так и актора миссии. Деятельность жидовствующих определила возможность наличия у элиты религиозных взглядов отличных от народа. Упоминания в исторических источниках распространения оккультных практик, в частности при дворе Бориса Годунова, в качестве причины событий Смутного времени подтверждает данную точку зрения<sup>249</sup>. Вследствие этих процессов происходит нарушение единства адресата миссии. Независимо от степени проявленности этой тенденции в конкретных исторических событиях, сама возможность трансформации внутреннего адресата миссии в ее девиантного актора становится значимым прецедентом. Участие связанной с Церковью политической элиты в неправославных религиозных практиках привело к определенному снижению уровня доверия к Церкви и, соответственно, повлияло на отношение к авторитетности ее миссионального акторства. Эти тенденции отчетливо проявились в церковной истории XVII века.

---

<sup>248</sup> По крайней мере достоверно известно, что потомки исчезнувшего дьяка Федора Курицина служили при московском дворе до начала XVII века.

<sup>249</sup> *Авраамий (Палицын), мон.* Сказание о осаде Троицкого Сергиева монастыря от поляков и литвы и о бывших потом в России мятежах. М.: Синодальная тип., 1822. 324 с.

Таким образом, как в результате деятельности акторов нехристианской миссии, так и вследствие неполноты реализации иерархического принципа делегирования апостольства происходит процесс трансформации экклезиологически неопределенного внутреннего адресата миссии в ее девиантного актора. В отличие от более ранних периодов русской истории, Православная Церковь как уникальный актер миссии осуществляет свое миссионерское служение в конкурентных отношениях с девиантными актерами миссии, возникших внутри ее адресата, утратившего единство.

В XVII веке происходит формирования двух новых типов девиантного адресата миссии. Первый из них связан с развитием народного сектантства, прежде всего в лице хлыстовщины и скопчества<sup>250</sup>. Второй – формируется вследствие событий церковной реформы Патриарха Никона<sup>251</sup> и последовавшего за ней церковного раскола<sup>252</sup>.

Проблема истоков народного сектанства в России имеет преимущественно исторический характер. В ряде аспектов эти секты демонстрируют схожие черты с некоторыми подобными движениями в Западной Европе. Однако в миссиологическом аспекте исследования важно обратить внимание на их определяющую особенность. Как хлысты, так и скопцы, придерживаясь взглядов, несовместимых с православным вероучением и практикуя кощунственные обряды, тем не менее внешне не разрывали своей связи с Православной Церковью. При этом хлыстов можно рассматривать в качестве секты, максимально адаптированной к условиям существования государственной религии. На первый взгляд, большинство хлыстов в своих повседневных религиозных практиках не отличались от православных христиан. Вместе с тем, эти движения демонстрировали явную тенденцию к активному распространению, выступая в качестве девиантного актора миссии. Таким образом, определяющей особенностью народного сектанства как девиантного актора миссии является

---

<sup>250</sup> Бороздин А. К. Очерки русского религиозного разномыслия. СПб.: 1905. 236 с.

<sup>251</sup> Никон, Патриарх. Труды. М.: МГУ, 2004. 1264 с.

<sup>252</sup> Зеньковский С. А. Русское старообрядчество. М.: Церковь, 1995. 526 с.

сохранение внешней связи с Церковью на фоне неправославного вероучения и религиозных практик.

Девиантный актер миссии, возникший в результате церковного раскола XVII века, демонстрирует совершенно иную определяющую особенность, противоположную предыдущей. Вопрос об ортодоксальности вероучения старообрядцев может решаться по-разному, однако нельзя отрицать, что на протяжении большей части своей истории, вероучительные новации в старообрядческой среде касались преимущественно экклезиологической проблематики. Сами старообрядцы рассматривали себя как представителей истинной православной традиции, поврежденной реформами Патриарха Никона<sup>253</sup>. Здесь в вопросе миссиологической квалификации девиантного актора на первый план выходит не реальное содержание вероучительных установок, а его самосознание. В этом отношении не вызывает сомнения, что старообрядцы рассматривали свое вероучение и религиозные практики в качестве православных. Таким образом, определяющей особенностью старообрядчества как девиантного фактора миссии, является разрыв связи с Церковью на фоне сохранения православного характера вероучения и религиозных практик.

Эта типология девиантного актора миссии в целом сохраняет свое значение для проблематизации его исследовательского поля. Девиантный актер миссии не является полностью внешним по отношению к Церкви. Несмотря на свою активную противопоставленность Православию, девиантный актер сохраняет определенную связь с Церковью. В случае с девиантным актором раскола эта связь проявляется в единстве вероучения и религиозных практик, девиантный актер народного сектантства, сохраняет внешнюю связь с Церковью в плане способа социализации. Эти особенности в конечном итоге определяются самим процессом генезиса девиантного актора как результата трансформации экклезиологически неопределенного внутреннего адресата миссии.

---

<sup>253</sup> Вургафт С., Ушаков И. Старообрядчество: лица, предметы, события и символы. М.: Церковь, 1996. 317 с.

Данный процесс следует рассмотреть более подробно. Несомненно, что наряду с внешними влияниями, процесс трансформации адресата девиантного актора миссии связан с определенной дефицитностью внутренней миссии Церкви. Причинами этой дефицитности следует считать неполноту реализации процесса делегирования священных прав и обязанностей миссионерства при ограниченности миссиональных ресурсов. Иначе говоря, возникновение народного сектанства во многом обусловлено низким уровнем духовного просвещения, что, в свою очередь, является недостаточным уровнем развития внутренней миссии в народной среде. Тяжесть последствий церковной реформы Патриарха Никона в значительной степени определяется не ее содержанием, а способом осуществления. На языке миссиологии это означает отсутствие должного миссионерского сопровождения всего процесса реформ.

В данном случае, простая констатация факта наличия миссионерских ошибок является недостаточной и требует теоретического обоснования их возникновения с точки зрения миссиологии. В четвертой главе будут показаны причины эклизиологической неопределенности внутреннего адресата миссии. Неопределенность локализации конкретных членов Церкви по отношению к ее границам определяет динамическое состояние внутреннего адресата, обладающего потенциалом к трансформации. Адресаты миссии, находящиеся вне актуализированного миссионерского служения Церкви могут трансформироваться в сторону церковной маргинализации. Результатом такой маргинализации становится формирование сектантских и раскольничих тенденций. На определенном этапе маргинализации, трансформация адресата миссии формирует ее девиантного актора. Однако на начальном этапе эти процессы протекают именно в пределах эклизиологически неопределенного внутреннего адресата миссии. На это указывает то, что даже в своей развитой форме, девиантные акторы сохраняют определенную внутреннюю или внешнюю связь с Церковью, оставаясь адресатом ее миссии.

Миссионерская ошибка заключается в том, что эклизиологически проблемный, в силу своей маргинализации и трансформации, внутренний адресат

миссии воспринимается церковным сознанием в качестве внешнего девиантного актора. В этой ситуации основной формой миссионерской деятельности становится противораскольная и антисектантская работа, которая вместе с возвращением отпавших адресатов, укрепляет девиантный актор в его внешнем по отношению к Церкви статусе. Неверное опознание адресата в качестве девиантного актора является одним из определяющих факторов процесса их конфессионализации.

Здесь уместно привести примеры из истории XIX века. Миссионерская деятельность лорда Редстока и немецких колонистов привела к возникновению движений пашковцев и штундистов, что в конечном итоге определило процесс конфессиональной институализации евангельских христиан и баптистов в России <sup>254</sup>. Однако данные процессы нельзя полностью объяснить целенаправленной деятельностью иностранных миссионеров. Западные влияния в русском богословии синодального периода обеспечили возможность формирования в религиозном сознании народа тенденций, сходных с процессами «духовного возрождения» в протестантских конфессиях. В условиях дефицитности внутренней миссии Православной Церкви под влиянием протестантизма формируются миссионерски ориентированные движения. Содержание проповеди представителей этих движений сочетало в себе как протестантские, так и общехристианские элементы, а ее вектор изначально был направлен на духовное просвещение широких народных масс, а не на их прямое обращение в соответствующие протестантские конфессии.

Независимо от динамики обращений в протестантизм, вплоть до конца XIX века евангельское движение в России позиционировало себя как внеконфессиональное, оставаясь девиантным актором миссии в пределах трансформированного внутреннего адресата. Определяющим моментом окончательной конфессионализации евангельского движения в конце XIX - начале XX веков стала деятельность его участников из числа обращенных

---

<sup>254</sup> История ЕХБ в СССР. М.: ВСЕХБ, 1989. 624 с.

молокан, не являющихся изначально членами Православной Церкви, и прежде всего И. С. Проханова. Молокане не только сознавали себя отдельным религиозным движением, отличным от Православной Церкви, но и в некоторых своих направлениях полностью отказались от водного крещения, поэтому их присоединение к евангельскому движению сопровождалось обращением и крещением в баптистских общинах.

В связи с этим можно констатировать появление нового типа девиантного адресата. Молокане, духоборы и субботники, в отличие от хлыстов и старообрядцев, полностью утрачивают черты связи девиантного актора миссии с ее эклизиологически неопределенным адресатом. Их религиозная жизнь определяется одновременной утратой православного вероучения и любой даже внешней связи с Православной Церковью. Этот новый тип девиантного актора миссии станет определяющим уже в XX веке.

Однако подавляющее большинство людей, вовлеченных в евангельское движение, изначально принадлежали к Православной Церкви и на протяжении длительного времени осознавали себя таковыми. Произошедшее в конечном итоге изменение этого самосознания было связано не только с интенсивной протестантской индоктринацией, но и с отношением со стороны православных миссионеров. Активная антисектантская работа, направленная против деятельности иностранных проповедников и их последователей, сопровождалась оценкой евангельского движения как протестантского, что в отношении многих его представителей было не вполне обоснованным и полезным. Оценка евангельского движения в качестве сектантского исходила от православных миссионеров и влияла на последующую конфессиональную идентификацию его неопределившихся участников. Иначе говоря, определенная часть участников евангельского движения стала протестантами в силу превентивной идентификации их деятельности со стороны православных миссионеров.

В задачи настоящего исследования не входит оценка целесообразности и эффективности подобной миссионерской стратегии. Данный исторический экскурс был осуществлен исключительно для подтверждения тезиса о



некорректной идентификации адресата миссии в качестве ее актора на ранних этапах трансформации. Противораскольная и антисектантская работа в отношении девиантного актора миссии может быть обоснованной, целесообразной, эффективной и результативной, однако ее планирование и осуществление может сопровождаться ограничением миссионерского поля внутреннего адресата.

Таким образом, формирование девиантных акторов миссии напрямую связано с нарушениями иерархического принципа делегирования священных прав и обязанностей миссионерства. Объективные причины таких нарушений следует искать в исторической конкретике церковной жизни. На протяжении большей части истории уровень развития церковной инфраструктуры являлся недостаточным для полноценного миссионерского охвата адресата миссии на основе иерархического принципа делегирования. В России, учитывая большие территориальные размеры епархий, реализация данного принципа сталкивалась с проблемами в области логистики. Несовершенство тех или иных институциональных процессов в жизни Церкви далеко не всегда являются следствием чьей-то вины, поэтому проблемы миссии могут иметь под собой вполне объективные основания.

Однако тем не менее, в данном случае, речь идет о конкретной миссионерской ошибке, проявившейся в замещении проблемного адресата миссии ее девиантным актором. Это замещение происходит в церковном сознании и лишь затем проявляется в конкретных практиках миссионерства. В четвертной главе будет подробно рассмотрен вопрос о причинах эклизиологической неопределенности внутреннего адресата миссии, здесь же представляется уместным остановиться на следующих аспектах данной проблемы. Эклизиологическая неопределенность внутреннего адресата миссии является критерием, характеризующим его динамическое состояние в реальном историческом времени. Однако в своей нормативной проекции, основанной на строгом понимании канонов, внутренний адресат предстает в статическом состоянии. В этом процессе проявляется извечная оппозиция должного и сущего.

Церковное сознание, исходя из канонических норм, рассматривает внутренний адресат прежде всего в его должном состоянии, которое является статическим. Эта ситуация является не только нормативной, но и нормальной вне контекста миссионального целеполагания. Для понимания динамики внутреннего адресата миссии в его сущем состоянии необходим определенный миссиональный сдвиг в восприятии проблем церковной жизни.

Особенностью миссионального подхода является то, что его исходной точкой является не идеальный образ Церкви в нормативной проекции долженствования, а самое ее существование в динамике реального времени. В рамках такого подхода внутренний адресат миссии всегда динамичен и потому проблемен по своей природе.

Реализация такого подхода была затруднена не только объективными причинами, осложняющими процесс делегирования священных прав и обязанностей миссионерства, но и состоянием самого внутреннего адресата миссии. Отсутствие миссионерских вызовов со стороны внешних акторов определяло низкую степень динамики внутреннего адресата миссии. Вплоть до середины XVII века у Церкви имелись достаточные основания для совмещения проекций долженствования и существования в отношении внутреннего адресата миссии. В этот период локализация членов Церкви по отношению к ее границам характеризовалась высокой степенью экклезиологической определенности, что обеспечивалось строгим и последовательным применением норм канонического права, поэтому результаты процессов маргинализации и трансформации внутреннего адресата воспринимались как выход охваченных ими групп за пределы границ Церкви. Иначе говоря, данные группы больше не рассматривались в качестве внутреннего адресата миссии, а их экклезиологическая квалификация в качестве еретиков или раскольников в миссиональном аспекте конституировала образ девиантного актора миссии. Иначе говоря, замещение внутреннего адресата миссии ее девиантным актором, было обусловлено достаточно вескими причинами.

Каноническая строгость такого подхода во многом определила формы и методы противораскольной и антисектантской миссии на протяжении ее дальнейшей истории. В своем современном состоянии данные формы миссии включают в себя значительную часть объема всей миссионерской деятельности. На определенном этапе новейшей истории Русской Православной Церкви имело место прямое отождествление антисектантской работы с миссионерской деятельностью как таковой. Этот подход трудно критиковать, учитывая реальный масштаб угрозы прозелитической деятельности инославных и нехристианских проповедников. В результате их деятельности формируются крайне агрессивные по отношению к Православию внешние девиантные адресаты миссии.

В связи с этим возникает закономерный вопрос об обоснованности квалификации данных акторов миссии в качестве девиантных лишь на основании их внешнего положения по отношению к Православной Церкви. С точки зрения православной экклезиологии, отделенные от Церкви сообщества не обладают полнотой ее благодатной жизни. Гетеродоксальность их вероучения и духовных практик накладывает свой неизгладимый отпечаток, в том числе, на характер их миссионерской деятельности. Ряд отделенных от Церкви сообществ и большинство новых религиозных движений рассматриваются в отечественном сектоведении в качестве деструктивных. Как правило, эта деструктивность наиболее отчетливо проявляется именно в методах миссионерской деятельности данных организаций. Девиантность данных внешних акторов миссии определяется не только внешней оценкой с точки зрения православной экклезиологии, но и внутренней структурой их миссионерской деятельности.

В отличие от православной миссии, которая может быть структурирована различным образом, миссионерская деятельность внешних акторов на территории пастырской ответственности Русской Православной Церкви обязательно включает в себя прозелитизм, являющийся девиантной формой миссионерства. Проповедь православного вероучения осуществляется преимущественно в позитивной форме и может не включать в себя полемику с представителями других религий или конфессий. Миссионерская деятельность девиантных акторов

с должной необходимостью предваряется, как правило, недобросовестной или прямо деструктивной критикой Православия. Другим аспектом девиантности внешних акторов миссии является совершение действий, несовместимых с религиозной деятельностью, в том числе экстремистского характера.

Современное состояние миссионерской деятельности Русской Православной Церкви характеризуется также процессами формирования внутренних девиантных адресатов миссии. Применительно к целями и задачам настоящего исследования можно выделить два основных типа такого акторства: внутрицерковное сектанство и стихийное миссионерство.

Динамика внутреннего адресата миссии и высокая степень его экклезиологической неопределенности на современном этапе определяется особенностями обращения многих членов Церкви. Как правило, такое обращение не сопровождалось катехизацией и получением качественного религиозного образования. Далек не всегда обращение в Православие было результатом покаяния и предполагало разрыв с нецерковным образом жизни и мышления. Отсутствие институционализированного членства в конкретных приходах также стало важным фактором возрастания степени экклезиологической неопределенности внутреннего адресата миссии. В конечном итоге, для многих людей, позиционирующих себя в качестве православных, определяющим критерием является именно факт самоидентификации, а не реальное участие в полноте церковной жизни.

В этих условиях складывается парадоксальная ситуация присутствия в среде не только мирян, но и духовенства, лиц, чьи вероучительные представления и духовные практики не соответствуют церковному учению и образу жизни. Как правило, это ситуация усугубляется высокой степенью субъективной убежденности в собственной правоте и критикой Церкви. Приобретая определенное число последователей, такие проповедники формируют внутрицерковные движения, имеющие сектантский характер и проявляющие тенденцию к расколу. В отличие от стихийного миссионерства, внутрицерковное сектанство имеет одну определяющую особенность. Внутрицерковное

сектантство всегда использует, пока это возможно, существующие церковные институции (приходы, монастыри, духовные учебные заведения) в качестве базы и способа легитимации своей деятельности в качестве девиантного актора миссии.

Другой тип девиантного актора миссии – стихийное миссионерство возникает в процессе трансформации ее внутреннего адресата. Данный процесс имеет общие причины с генезисом внутрицерковного сектантства, однако проявляется в несколько иных результатах. Как правило, деятельность таких миссионеров носит индивидуальный характер. В ее основе лежит комбинация таких предпосылок как недостаточная воцерковленность и убежденность в уникальности своего миссионерского призвания как свойства личности. Активность такого рода миссионеров выступает в качестве компенсации недостатка их воцерковленности, а миссиональное позиционирование является способом определения своего уникального положения в церковной жизни. Определяющей особенностью стихийного миссионерства в отличие от внутрицерковного сектантства является устойчивая тенденция к дистанцированию от институциональных форм церковной жизни и самополагание вне основанного на иерархическом принципе процесса делегирования священных прав и обязанностью миссионерства. Здесь следует подчеркнуть, что девиантность данного актора миссии определяется не его спонтанным творческим характером или отсутствием формальной вовлеченности в процесс иерархического делегирования, а осознанным полаганием своей миссионерской деятельности как индивидуальной и оппозиционной по отношению к Церкви или отдельным ее институтам.

Анализ данных девиантных акторов показывает процесс их формирования внутри экклезиологически неопределенного адресата миссии. Этот процесс является незавершенным и в большинстве случаев такие акторы пока не рассматриваются Церковью в качестве девиантных или вообще не идентифицируются как самостоятельные акторы миссии. Как правило, их деятельность рассматривается в контексте общей проблематики православной

миссии. Однако будучи рассмотрены в миссиологическом контексте, такого рода явления являются важным аспектом процесса проблематизации исследовательского поля актора миссии. Результатом такой проблематизации является определение структуры исследовательского поля актора миссии, включающей предметные области соборного, индивидуального и девиантных акторов. Конкретные пути проблематизации связаны с определением характера процесса делегирования священных прав и обязанностей миссионерства в соответствии с иерархическим принципом. Основным содержательным аспектом проблематизации является исследование процесса редукции апостольской полноты в ходе осуществления миссионерской деятельности. Достигнутые результаты актуализируют задачу проблематизации исследовательского поля адресата миссии.

## ГЛАВА 4. ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЕ ПОЛЕ АДРЕСАТА МИССИИ

### 4.1. Экклезиологически определенный адресат миссии

В третьей главе была осуществлена предварительная проблематизация исследовательского поля актора миссии. Теоретическое исследование проблем связанных с функционированием актора миссии не только вызвано практическими потребностями миссионерской деятельности, но и прямо предполагает изучение практик актора. Практическая деятельность актора миссии по отношению к ее адресату проявляется в конкретном церковном служении. Поскольку миссионерское служение состоит прежде всего в евангельской проповеди, приоритетным направлением исследования практик актора является рассмотрение языка миссии, выражаемом в определенном богословии миссионерского типа. В контексте особого миссионерского богословия осуществляется также проблематизация исследовательского поля адресата миссии.

Одной из основных проблем православной миссиологии, в контексте практик церковных служений, является вопрос возможности существования миссионерского богословия. Цели и задачи православной миссии предполагают проповедь православного вероучения средствами, максимально эффективными для обращения адресата. Стремление к достижению искомого результата не только открывает возможность культурной адаптации языка богословия, включающую определенные элементы модернизации, но и делает данный процесс практически неизбежным.

Практический опыт православной миссии конца XX – начала XXI веков убедительно доказывает неэффективность обращения к неверующей или нецерковной аудитории на непонятном ей языке. В случае использования понятного аудитории языка эффективность миссии заметно возрастает. Так формируется особый тип миссионерского богословия, которое характеризуется способом изложения содержания православного вероучения, отличным от

традиционно принятого. При этом миссионерское богословие вовсе не характеризуется единым способом репрезентации, так как деятельность отдельных миссионеров сопровождается формированием различных дискурсивных практик. Таким образом, миссионерское богословие не может быть охарактеризовано наличием единого миссионально ориентированного богословского дискурса. Идентичность миссионального богословия в большей степени определяется стремлением дистанцирования от традиционной нормы дискурса.

Таким образом, наличие миссионально ориентированного языка не является достаточным критерием для определения миссионерского богословия в качестве особого типа. Необходимость демаркации границ миссионерского богословия требует более «сильного» критерия, применимого ко всем его наличным формам. Этот критерий надо искать не в терминологической проблематике, а в области методологии. В отличие от более традиционных форм, миссионерское богословие неразрывно связано с необходимостью проблематизации исследовательского поля теологического знания, то есть обладает собственной методологической нормативностью.

Формирование православного богословия возможно лишь в глубоко воцерковленной среде. Иные способы генерации ведут к возникновению различных типов религиозно-философского или философско-теологического дискурсов. На определенном историческом этапе православное богословие оказалось обращенным преимущественно, или даже исключительно к воцерковленной аудитории. Особенно это было характерно для России на протяжении большей части XX века. В условиях атеистического государства сфера присутствия православного богословия была, в значительной степени, ограничена средой духовенства и духовных школ. В этих условиях потребность в проблематизации не являлась приоритетной. Воцерковленная аудитория ориентирована, прежде всего, на укрепление и углубление своей веры, а не на ее научное доказательство.



Иначе обстоит дело с неверующей или невоцерковленной аудиторией. Внешний адресат миссии воспринимает исследовательское поле теологического знания как совокупность неупорядоченных проблем. Фундаментальные истины веры воспринимаются, в лучшем случае, как гипотетические, теологическая аксиоматика выступает как исторически сложившаяся совокупность мнений. При этом, определенные трудности создает также самополагание адресата миссии. С одной стороны, отсутствие элементарных богословских знаний значительно затрудняет понимание вероучительных истин, изложенных языком специальной терминологии. С другой стороны, такой адресат миссии не готов воспринимать богословие в тривиальной форме изложения, усматривая в этом недоверие к себе как самобытной творческой личности.

Таким образом, миссионерское богословие и традиционные формы богословия, окончательно оформившиеся в духовных школах XX века отличаются прежде всего своим адресатом, спецификация которого определяет методологическую норму. В случае миссионерского богословия методология включает проблематизацию исследовательского поля, в отношении богословия духовных школ наблюдается стремление к избеганию проблематизации там, где это возможно. Нацеленность богословских исследований на образовательные цели зачастую ведет к подмене методологии методикой преподавания.

Несмотря на наличие определенных отличий, противопоставление миссионерского богословия традиционным формам богословствования является контрпродуктивным. Различные формы православного богословия едины в вероучительных вопросах. Имеющие место дискуссии об ортодоксальности взглядов того или иного миссионерски активного богослова не могут быть перенесены на миссионерское богословие в целом. Несмотря на наличие у некоторых миссионерски ориентированных богословов спорных взглядов, в миссионерском богословии отсутствует не только консенсус теологуменов, но и общий для всех тип дискурса. Даже результаты проблематизации исследовательского поля у отдельных представителей миссионерского богословия значительно отличаются. Единственное, что безусловно объединяет

всех представителей миссионерского богословия, есть сам факт присутствия проблематизации как необходимого элемента реализации исследовательской программы.

Проблематизация исследовательского поля миссиологии не является следствием личного выбора отдельных богословов, ее присутствие определяется спецификой адресата миссионерского богословия, который в данном случае совпадает с адресатом православной миссии в целом. Вопрос о взаимосвязи исследовательского поля миссионерского богословия и его адресата более подробно будет рассмотрен ниже. Для его прояснения необходимо более обстоятельное рассмотрение проблемы миссионерского богословия в исторической перспективе. Поскольку настоящее исследование не является церковно-историческим, фокус рассмотрения будет направлен на идеи и факты, релевантные проблеме легитимности миссионерского богословия и его соответствия нормативной богословской традиции Православия. Является ли современное миссионерское богословие новацией или оно органически связано с миссиональным характером православного богословия как такового.

Как было показано в первой главе, Божественное Откровение, включающее в себя Священное Писание и Священное Предание является миссиональным событием и существует в миссиональном контексте. Из этого, со всей определенностью, следует, что теология, систематизирующая и провозглашающая вероучительные истины Откровения как церковные доктрины, должна сохранять их миссиональное содержание и контекст. Историческое развитие православного богословия показывает, что его формирование происходит именно в контексте миссии. Доктринальное раскрытие истин Божественного Откровения осуществляется прежде всего в миссионерских целях, в контексте языка и культуры адресата миссии. Богословие Нового Завета, в особенности послания св. апостола Павла, по сути является первым опытом построения миссионального богословия. Божественное Откровение, явленное в еврейской историко-культурной среде, облекается в языковые и культурные формы греко-римской цивилизации. Основание этому процессу мы находим в самом Новом Завете: «Не

вливают также вина молодого в мехи ветхие; а иначе прорываются мехи, и вино вытекает, и мехи пропадают, но вино молодое вливают в новые мехи, и сберегается то и другое» (Мф. 9:17).

Необходимо отметить, что данный процесс не был обусловлен стремлением методологически отразить миссиональный характер Откровения как таковой в проповеди евангельской вести. Апостольские послания не содержат методологического контента. Именно св. апостол Павел, воспитанный в законической традиции истолкования Откровения, последовательно дистанцируется от ее методологической проблематики. Можно предположить, что причиной тому является слабая проявленность миссиологической проблематики в иудаизме I века<sup>255</sup>. Действительно, несмотря на многочисленные примеры прозелитизма в данный период, иудаизм так и не стал миссионерской религией. Однако проблемы взаимоотношений евреев и неевреев в религиозном смысле несомненно присутствуют в богословских дискуссиях, непосредственно предшествующих формированию Талмуда. Итогом этих дискуссий становится формирование совершенно определенного типа иудейской миссиологии, которую, с позиции православного богословия, можно охарактеризовать как «немиссионерскую». Иудаизм полностью отказывается от самой идеи адаптации форм и методов миссии к ее адресату. Доминирующей становится идея адаптации адресата миссии к принятию религиозных доктрин и практик иудаизма. Именно прозелит становится активным участником миссии. Для большинства мировых религий характерна ситуация, когда их представители обращаются к внешним с проповедью своего вероучения, активно взаимодействуя с адресатом миссии в стремлении к его обращению, доказывая истинность своей веры. В этом отношении позиция иудаизма радикально отличается. Именно адресат миссии должен доказать истинность своего обращения. Только принятие Закона во всей его полноте и доказанная способность стать частью еврейского народа является

---

<sup>255</sup> Прозелиты // Электронная еврейская энциклопедия: [сайт] URL: <https://www.eleven.co.il/judaism/and-other-religions/13324/> (дата обращения 10.03. 2019).

условием для рассмотрения вопроса о присоединении прозелита к народу Израиля.

Данная позиция в целом не является противоречивой с точки зрения иудейского вероучения. Уникальность Завета Бога с Израилем определяет особый статус евреев по отношению к неевреям. В раввинистическом иудаизме развивается идея их онтологического неравенства. «Еврейская душа» сотворена особым способом и отличается от нееврейской, в том числе наличием высшей религиозной способности к восприятию Творца отношениям с Ним.<sup>256</sup> Условием таких отношений является соблюдение Закона во всей его полноте. Другие люди не обладают такими способностями и потому не могут соблюсти полноту Закона. Им предназначено соблюдение «заповедей сыновей Ноя» и исповедание адаптированной формы монотеизма. Именно это, в иудейском понимании, и является единственной и окончательной формой миссионерской адаптации, обусловленной онтологическим статусом адресата миссии. Строго говоря, полное обращение в иудаизм возможно только для человека, обладающего «еврейской душой». Наличие таких душ за пределами Израиля обусловлено представлениями иудаизма о метаисторическом контексте появления еврейского народа в качестве богоизбранного. Согласно этому представлению, Творец изначально предложил Свой Завет всем народам мира, но только еврейский народ согласился принять его вместе с бременем Закона. Однако и среди других народов были души, ответившие Творцу согласием, но оказавшиеся в меньшинстве. Кроме того среди народов мира присутствуют потомки десяти рассеянных колен. Именно эти две категории людей и являются адресатом миссии в иудаизме. Однако отсутствие четких внешних признаков наличия «еврейской души» создает ситуацию, при которой именно потенциальный адресат миссии становится ее активным участником, а основной формой миссии оказывается адаптация адресата.

Именно эти факторы привели к неразвитости внешней миссии в иудейской традиции. Означает ли это, что миссионерство совершенно чуждо иудаизму? Мы

---

<sup>256</sup> Душа // Электронная еврейская энциклопедия: [сайт]. URL: <https://eleven.co.il/judaism/theology/11493/> (дата обращения 10.03.2019).

не можем согласиться с этой довольно распространенной точкой зрения. Ветхий Завет содержит многочисленные примеры того, что в современной миссиологии определяются как внутренняя миссия. Описанное в Новом Завете служение святого Иоанна Предтечи является наиболее совершенным выражением этого явления.

В отличие от внешней миссии, в основе которой лежит обращение, внутренняя миссия основана на возвращении. В Ветхом Завете содержатся многочисленные нормы, нарушение которых делает человека ритуально нечистым, исключая его тем самым из участия в основных религиозных практиках, либо совершенно извергает из среды народа. В иудейской терминологии это состояние именуется словом «קָרַת» (карет), коррелирующим с христианским понятием отлучения. Совершение тяжких нравственных прегрешений или неисполнение целого ряда заповедей имеет своим последствием извержение из народа, следствием которого является «смерть души». Данное состояние не окончательно и может стать обратимым в случае возвращения, совершения «תשובה» (тшувы) действия, коррелирующего с христианскими покаянием (см. Втор. 30:1-10, Ис. 1:15-18). Если рассматривать служение святого Иоанна Предтечи в контексте его эпохи, оно предстает как призыв к совершению «תשובה», сопровождающейся ритуальным омовением. Уникальность миссии святого Иоанна Предтечи заключается в том, что ветхозаветная форма совершения «תשובה» наполняется новозаветным пониманием покаяния как изменения не только поступков, но и сознания.

Если оставить за пределами редкие и нерегулярные примеры обращения неевреев в иудаизм (хазары, некоторые эфиопские и арабийские племена), именно внутренняя миссия является основным лейтмотивом миссионерского служения Израиля в период рассеяния. Интенсивность этой миссии возрастает по мере религиозной эмансипации евреев под влиянием идей Просвещения. В XX веке деятельность движения «Хаббад-Любавич» является примером использования современных технологий миссионерского служения. Под влиянием исторических событий и социально-политических реалий миссионерское служение современного ортодоксального иудаизма подверглось определенной

трансформации, приобретая черты ограниченной внешней миссии. Об этом, в частности, свидетельствует наличие облегченных программ гиюра для неевреев – военнослужащих израильской армии, поддержка общин «Бней Ноах» и тому подобное. Особенной миссионерской активностью отличаются организации консервативного и прогрессивного иудаизма.

Исходя из вышеизложенного, можно утверждать, что несмотря на строгую онтологическую определенность, адресат миссии в иудаизме подвергается исторической трансформации, то есть является динамичным. В противоположность иудаизму адресат миссии в христианстве, на первый взгляд, не кажется онтологически определенным. Действительно, Новый Завет провозглашает онтологическое равенство всего человечества, как в сотворении, так и в сотериологической перспективе. Однако это не означает отсутствие онтологической определенности адресата миссии как таковой. Человечество, как адресат миссии, онтологически определен именно способом Боговоплощения. Именно специфическое понимание онтологической определенности Боговоплощения стало одной из причин осуждения Церковью оригенизма. Поскольку Боговоплощение осуществляется посредством Вочеловечения, адресатом миссии является именно человечество, а не падшие духи. Последний пример покажется менее неожиданным в плане сравнения христианства с другими религиями. В буддизме просветление как конечная цель миссии открыто всем существам<sup>257</sup>. Известно, что Мухаммед имел опыт проповеди джиннам<sup>258</sup> и так далее. Таким образом, онтологическая определенность адресата миссии свойственна самым разным религиям, различаясь по своему характеру в зависимости от их вероучительных основоположений.

Главным отличием христианства от иудаизма в вопросе идентификации адресата миссии является не иное понимание его онтологической определенности, а другой тип его динамизма. Для иудаизма на всех этапах его

<sup>257</sup> Андросов В. П. Буддийская классика Древней Индии. Слово Будды и трактаты Нагарджуны в переводах с палийского, санскритского и тибетского языков с комментариями. М.: Алмазный путь, 2010. 512 с.

<sup>258</sup> Коран, 72:1–2.

развития характерно тождество еврейского народа и Ветхозаветной Церкви как народа Божьего. Несмотря на приведенные выше исключения, адресат миссии в иудаизме также в целом тождественен народу и сообществу верующих. Динамизм адресата миссии в иудаизме имеет моральный характер и обретает собственную социализацию лишь на конечной стадии своей трансформации, отчасти под влиянием внешних факторов. Христианство исходит из онтологически определенного единства человеческого рода, как адресата миссии, однако человечество, как адресат миссии, не тождественно народу Божьему в лице Церкви. Напротив, Церковь и человечество на протяжении всей своей истории и до ее конца, оказываются трагически растождествленными. Адресат миссии не тождественен Церкви и противопоставляется ей как внешний мир. Изначально, апостольская миссия актора обращена именно к внешнему адресату, поэтому внешняя миссия является первоначальной формой христианского миссионерского служения.

Вместе с тем, ситуация апостольского века показывает условность разделения миссии на внешнюю и внутреннюю. Изначально Церковь состоит из людей, объединенных верой в Христово Воскресение, основанной на живом опыте общения и присутствия. В этом отношении любой адресат свидетельства этой веры является по отношению к апостольской миссии, внешним адресатом. Однако уже в первоначальном апостольском свидетельстве происходит различение евреев и язычников как адресатов миссии. Проповедь в еврейской и языческой среде изначально несла радикальные отличия. Для еврея содержание апостольской проповеди являлось исполнением ветхозаветных пророчеств и обетований, а для язычников несло совершенно новое религиозное учение. Таким образом, адресат апостольской миссии с самого начала являлся сложносоставным и, следовательно, динамичным. Сложносоставной адресат миссии создает определенные сложности в ее осуществлении.

Понимание этой сложности было одной из причин дискуссии, развернувшейся на Апостольском Соборе. Апостолы Петр и Иаков, представлявшие Иерусалимскую Церковь, отстаивали традиционную для Ветхого

Завета идею адаптации адресата миссии в целях сохранения самоидентичности народа Божьего как Нового Израиля в Новом Завете. Апостол Павел предлагал принятие сложносоставности и динамизма адресата миссии как основания для миссионерской адаптации ветхозаветней составляющей христианского благовестия. Поддержка Собором точки зрения апостола Павла явилась основанием последующего успеха апостольской проповеди как среди евреев, так и среди язычников.

Логика позиции апостола Павла заключалась в следующем. Поскольку вся полнота Закона осуществилась во Христе, а Ветхий Израиль стал Новым, язычникам необязательно исполнять ритуальные предписания, не будучи укорененными в них. Евреям предлагалась сохранять традиционные религиозные практики как первооснову Нового Завета, принятие которого не предполагало радикального разрыва со сложившейся практикой богообщения. Однако, при ближайшем рассмотрении принимающие Христа евреи также оказались сложносоставным и динамичным адресатом миссии.

Позиция Иерусалимской Церкви по отношению к соблюдению всей полноты Закона христианами из язычников во многом определялась наличием возможности такого соблюдения. Фактически, такой возможностью обладали именно жители Святой Земли. Евреи диаспоры, отдаленные от Иерусалимского Храма значительными расстояниями, даже при самом ригористическом отношении к соблюдению заповедей не могли исполнить их полностью. Речь прежде всего идет об обрядах, связанных с пребыванием на Святой Земле и посещением Храма. Это и выкуп первенцев и принесение многочисленных жертв, предписанных Законом, потому, в религиозных практиках иудаизма I века происходят некоторые изменения (например, принесение жертв через посредников), суть которых лучше всего определяется термином адаптация. Именно наличие процессов внутренней адаптации иудейских религиозных практик в диаспоре является фоном той миссионерской адаптации ветхозаветнего содержания христианского благовестия, которая была осуществлена свв. апостолами и, в первую очередь, святым апостолом Павлом.



После разрушения Храма исполнение многих заповедей стало невозможным в принципе. Формирование послехрамового или раввинистического иудаизма сопровождалось определенной адаптацией основных религиозных практик. Таким образом, уже в апостольский период происходит динамическая трансформация еврейской среды как адресата миссии.

Потребность в миссионерской адаптации содержания вероучения возникает при обращенности миссии к внешнему адресату, который в силу различных социальных и культурно-исторических факторов испытывает определенные затруднения при восприятии аутентичной традиции. Сложносоставность адресата миссии определяет различные способы и траектории миссионерской адаптации. Миссионерски адаптированные версии изложения содержания вероучения структурируются по образцу адресата миссии и стремятся к единству по мере убывания степени его сложносоставности. На основе миссионерских адаптаций содержания вероучения формируется то, что в данном исследовании характеризуется как миссионерское богословие.

Апостольская проповедь была обращена к внешнему адресату, поэтому на ее основе формируется парадигма христианского миссионерства как внешней миссии по преимуществу. Результатом апостольской проповеди становится новая трансформация адресата миссии. Его онтологическая определенность дополняется экклезиологической определенностью как основным критерием различения внешнего и внутреннего адресата миссии. Данный критерий формируется на основе представлений о границах Церкви, характерных для апостольского периода церковной истории. На первый взгляд, в своем понимании границ Церкви, апостольская экклезиология характеризуется радикальной четкостью и определенностью. Границы Церкви, как Тела Христова имеют онтологическую определенность вхождения через Таинство Крещения. Определенность вхождения дополняется мистической определенностью присутствия крещенных в Таинстве Евхаристии. Таким образом, границы Церкви онтологически определяются через мистическую определенность ее евхаристической жизни. Церковь онтологически присутствует в Евхаристии,

определяя через нее свои собственные границы. Мистическая определенность присутствия дополняется определенностью участия. Критериями участия в мистической жизни Церкви являются истина веры и святость жизни.

Экклезиологическая определенность выражается определенностью вхождения, присутствия и участия на основе мистических, теологических и моральных критериев. Комбинация данных критериев позволяет четко определить границы Церкви как актора миссии и ее внешнего адресата, однако ситуация с определением внутреннего адресата миссии выглядит несколько сложнее. Экклезиологическая определенность несомненно указывает на границы присутствия Церкви как Тела Христова в призываемом к спасению мире, однако в вопросе положения конкретного человека по отношению к границам Церкви экклезиология дает слишком общую оценку, поэтому, сравнительно рано экклезиологические критерии облекаются в форму канонической нормативности, применение которой позволяет дать четкую локализацию конкретного человека по отношению к границам Церкви.

Каноническое оформление основоположений православной экклезиологии не следует рассматривать в качестве принципиального нового этапа ее развития. Тем более, что формирование канонического права не является разрывом с экклезиологией Древней Церкви. Экклезиологическая проблематика продолжает имплицитно присутствовать в канонах, которые по сути являются нормативной экспликацией православной экклезиологии.

Экклезиологический критерий вхождения дает абсолютную определенность внешнего адресата миссии по отношению к границам Церкви, однако не дает таковой в отношении к границам Церкви Ее членов. Действительно, Таинство Крещения разделяет человечество на крещенных и некрещенных, определяя некрещенных в качестве внешнего адресата миссии, однако поскольку его совершению предшествует подготовка в форме оглашения, которое в Древней Церкви охватывало значительный промежуток времени, применение экклезиологического критерия вхождения конституирует адресат внутренней миссии. Обладая статусом неполных членов Церкви, оглашенные, в процессе

подготовки к принятию Таинства Крещения, проходят путь духовной трансформации внешнего адресата миссии. На определенном этапе данной трансформации оглашенные становятся адресатом внутренней миссии, которая осуществляется средствами катехизации. Проблема квалификации катехизации в качестве формы внешней миссии будут более подробно рассмотрены во втором параграфе данной главы, а, в контексте данного исследования, будет уместно указать на другие источники формирования внутреннего адресата миссии.

Важнейшим условием принятия оглашения является открытое исповедание православной веры, которому хронологически предшествует признание ее истинности. Это обстоятельство конституирует еще один вид внутреннего адресата миссии – людей утвердившихся в вере, но не готовых к ее открытому исповеданию, т.е. находящихся в состоянии предложения.

Экклезиологические критерии присутствия и участия в отличие от критерия вхождения в вопросе локализации конкретного человека по отношению к границам Церкви не дают абсолютной определенности, т.к. сами по себе являются относительными. Каждый крещенный человек онтологически является членом Церкви и, вследствие этого, не может рассматриваться как внешний адресат миссии. Онтологическая принадлежность к Телу Христову может проявлять себя в различных экклезиологических состояниях и статусах. Критерии экклезиологической определенности формируются на основе веры и морали. Христианин, исповедующий веру, отличную от веры Церкви, является, в соответствии с Ее учением, еретиком, а нарушающий нравственные заповеди, квалифицируется в качестве грешника. В своей развитой канонической форме экклезиологическая определенность дополняется критерием общения, выражающим единство Церкви. Несоответствие христианина данному критерию наделяет его статусом раскольника (схизматика).

Таким образом, канонически обоснованное применение критериев экклезиологической определенности конституирует особые статусы членов Церкви, подвергшихся или подлежащих церковному отлучению – еретик, грешник и схизматик. Каноническое прещение, само по себе не является

источником конституирования состояний неполного участия в церковной жизни. Источником возникновения данных статусов является свободная воля человека, избравшего неверный путь. Церковь лишь констатирует утрату человеком полноты участия в жизни Церкви, т.е. его несоответствие критерию экклезиологической определенности. Таким образом, состояние неполного участия характеризуется как экклезиологически неопределенное. Используя свою свободную волю во зло, и, избирая тем самым, «путь смерти», человек препятствует Церкви в деле спасения его души. Накладывая прещение, Церковь не снимает с себя духовную ответственность за спасение отлученных. Фактически, отлучение означает обращение Церкви к одному из своих членов разделить с ней ответственность за собственное спасение. Церковь продолжает призывать человека к возвращению в свое лоно средствами внутренней миссии. Поскольку условием возвращения к полноте участия в церковной жизни является деятельное покаяние, внутренняя миссия является не только миссией возвращения, но и миссией покаяния.

Нормы канонического права четко определяют различные состояния неполноты участия в церковной жизни как особые экклезиологические статусы – степени покаяния. Выделяется несколько таких статусов: плач (др.-греч. πρὸσκλαυσις, лат. *fletus, luctus*), слушание (др.-греч. ἀκρόασις, лат. *auditus*), припадание (др.-греч.��λόπτωσις, лат. *prostratio, humiliatio*), вместе стояние (др.-греч. σύστασις, лат. *statio, consistentia*). Каждый статус локализует в литургическом пространстве положение человека по отношению к границам Церкви. Временная локализация момента ожидаемого возвращения конкретизируется сроками и содержанием наложенной епитимьи.

Вместе с тем, локализация внутреннего адресата миссии по отношению к границам Церкви, не означает его полной экклезиологической определенности, а лишь указывает на его сложносоставность. Данное утверждение может быть подкреплено несколькими аргументами. Во-первых, идея полной определенности состояний неполного участия в церковной жизни несет в себе логическое противоречие. Во-вторых, канонически определенные экклезиологические

статусы отлученных охватывают не всех членов Церкви, чье участие в Ее жизни характеризуется неполнотой, а лишь подвергшихся прещению. За пределами канонической санкции всегда остается большое количество членов Церкви, подлежащих прещению, но не подвергшихся таковому. Это и является основным аргументом в пользу утверждения об эклезиологической неопределенности адресата внутренней миссии.

В отличие от внешнего адресата миссии, который всегда является онтологически и эклезиологически определенным, внутренний адресат миссии определен только онтологически, являясь эклезиологически неопределенным. Следствия, проистекающие из неопределенности внутреннего адресата миссии, и их значение для практик церковных служений будут более подробно рассмотрены в следующих параграфах данной главы, здесь же следует более подробно остановиться на проблемах, связанных с динамичностью эклезиологически неопределенного внутреннего адресата.

Эклезиологическая неопределенность адресата внутренней миссии проявляется, в том числе, в его динамичности. Историческое развитие внутреннего адресата ведет к его динамической трансформации, основным вектором которой является тенденция к возрастанию степени неопределенности. Сложносоставность внутреннего адресата миссии проявляется прежде всего в сочетании канонически определенных эклезиологических статусов неполноты участия в церковной жизни с более неопределенными состояниями. Речь идет не только о членах Церкви, подлежащих, в соответствии с нормами канонического права, прещению, но и не подвергнутых таковому. Данная конструкция внутреннего адресата миссии характерна прежде всего для Церкви времен апостолов и мучеников, когда состояниям неполноты участия в церковной жизни предшествовало обретение полноты вхождением в Церковь через сознательное принятие Крещения, предваряемое длительной подготовкой (оглашением). Распространение практики крещения младенцев и, в особенности, превращение христианства в государственную религию Римской империи способствовало

тому, что вхождение людей в Церковь было либо несознательным, либо недостаточно мотивированным.

Так адресатами внутренней миссии становятся дети и номинальные христиане. Возникают новые формы внутренней миссии, в данном случае духовно-нравственное воспитание и просвещение. По мере усложнения структуры внутреннего адресата миссии степень его экклезиологической неопределенности неуклонно возрастает. Существование неограниченного количества уровней недостаточно мотивированных состояний при вхождении в Церковь обусловило формирование категории христиан «крещенных, но не участвующих в церковной жизни» как наиболее неопределенного элемента структуры адресата внутренней миссии. Неопределенность состояния крещенных детей из христианских семей в качестве элемента структуры адресата внутренней миссии связано с динамическим убыванием этой группы в процессе взросления. Кроме того различным странам и эпохам свойственно чрезвычайное разнообразие в понимании границ детства, что также ведет к возрастанию степени неопределенности.

Как следует из вышесказанного, возрастание степени экклезиологической неопределенности адресата внутренней миссии актуализирует проблему поиска и использования соответствующие форм и методов миссионерского служения, обладающих наибольшей эффективностью. В этих условиях миссионерское богословие становится важнейшей составляющей внутренней миссии.

Формирование христианского богословия происходило поэтапно. Истины Божественного Откровения, содержащиеся в Священном Писании и Священном Предании первоначально не были облечены в форму систематической теологии. Первоначальное состояние христианского богословия характеризуется формированием Священного Предания первохристианских общин, состоящих из свидетелей земной жизни и воскресения Господа нашего Иисуса Христа. В контексте этого Предания, содержащего полноту евангельского провозвестия, богодухновенно создаются тексты Священного Писания Нового Завета и осмысливаются ветхозаветные Писания. Рецепция евангельских текстов и их

принятие в качестве канонических Писаний осуществляется Церковью на основании соответствия изначальному Преданию. Феномен богословия Нового Завета во многом определяется сочетанием двух образов Предания, основанных на опыте непосредственного присутствия в событиях евангельской истории и ее мистического переживания св. апостолом Павлом. Богословие святых апостолов и мужей апостольских развивается в творениях первых христианских апологетов. Согласно мнению протопресвитера Иоанна Мейендорфа, построение богословия как системы начинается с Оригена<sup>259</sup>. В дальнейшем христианское богословие развивается именно в систематической форме, однако переход к систематизации не являлся принципиальным дистанцированием от первоначальных форм богословского дискурса.

В апологетический период происходит формирование особого типа богословия, ориентированного прежде всего на адресат внешней миссии. Защита проповеди христианского вероучения перед лицом иудеев и язычников формирует особую установку на миссионерскую диалогичность христианского богословия, в котором наряду с актором, обязательно присутствует адресат. В богословии апологетов разворачивается процесс дифференциации адресата внешней миссии, который разделяется на корреспондирующего и оппонирующего адресатов.

Корреспондирующий адресат охватывает аудиторию, ориентированную на доброжелательное восприятие евангельской вести и, в конечном итоге, на обращение. Миссионерское богословие, направленное на корреспондирующего адресата, включает в себя значительный просветительский элемент и широко использует язык культуры адресата в качестве основного средства миссии. Вероучительные истины раскрываются в образах, адаптированных к уровню восприятия адресата. Таким образом, можно констатировать, что опыт миссионерской адаптации характерен для христианского богословия уже в апологетический период.

---

<sup>259</sup> Мейендорф И., протопр. Введение в святоотеческое богословие. М.: Медиал, 2018. 352 с.

Оппонирующий адресат охватывает аудиторию противников и критиков христианства, зачастую настроенных по отношению к нему враждебно. Миссионерское богословие, направленное на оппонирование адресата, является апологетическим по преимуществу и включает в себя значительный полемический элемент. Полемическое богословие апологетов является историческим фундаментом современной православной апологетики, направленной на обличение различных лжеучений.

Дифференциация адресата внешней миссии носит скорее технический нежели принципиальный характер. Используя различные формы и методы миссии, богословие апологетов сохраняет сотериологическую направленность. Технически дифференцированный адресат миссии сохраняет свою целостность в сотериологическом самополагании миссионерского богословия, основной установкой которого остается осознания призванности ко спасению всего человечества, несмотря на осознаваемые им многочисленные идейные и культурные различия.

При переходе к систематической форме христианское богословие сохраняет свою сотериологическую направленность, являющуюся императивным принципом построения самой системы.

Превращение Римской Империи в христианское государство во многом способствовало маргинализации адресата внешней миссии, поэтому богословие эпохи Вселенских Соборов ориентируется на внутреннего адресата. Это не означает, что обращенность к адресату внешней миссии полностью элиминируется из святоотеческого богословского дискурса. Можно привести множество примеров творений Святых Отцов, имеющих признаки миссионерского богословия и ориентированных на адресат внешней миссии. Ярчайшим примером является «Исповедь» блаженного Августина<sup>260</sup>, в которой сам автор, прошедший сложный и противоречивый путь обращения в христианство, рассматривает самого себя в качестве адресата внутренней миссии.

---

<sup>260</sup> *Августин, блж. Исповедь. М.: Азбука. 2014. 400 с.*



Такая позиция блаженного Августина несомненно оказала влияние на одну парадоксальную особенность миссионерского богословия. Обращаясь к внешнему адресату, миссионер одновременно обращается как самому себе, конструируя в своем сознании внутренний образ внешнего адресата.

Однако доминирующая тенденция развития богословия в эпоху Вселенских Соборов была все же иной. Говоря о святоотеческом богословии необходимо вспомнить весьма удачный термин Ханса Урса фон Бальтазара – «*kniende Theologie*» (коленнопреклоненное богословие)<sup>261</sup>. Вселенские Соборы были эпохой «богословия святых», в основе которого лежит стремление к тождеству актора и адресата. Многие творения Святых Отцов обращены к конкретному внешнему адресату, будучи написаны с целью его обличения и увещания. Однако значительная часть святоотеческих писаний обращена к неопределенному общему адресату, конструирование образа которого происходит в сознании актора на основе его опыта богообщения. В таких случаях имеет место тенденция сближения внутреннего адресата актора с адресатом внутренней миссии. Таким образом, святоотеческое богословие формируется и развивается в субъект-субъектном пространстве внутренней миссии Церкви.

Развиваясь в Церкви и для Церкви христианское богословие сохраняло направленность как на внешнего, так и на внутреннего адресата миссии, однако его миссионерский характер определялся не только структурными особенностями, но и основной интенцией. На протяжении всей своей истории богословие Православной Церкви выстраивалось вокруг события Христа как основания сотериологического императива. Важнейшим критерием истинности тех или иных богословских идей становится их соответствие Божественному плану спасения человечества, осуществленному во Христе. Основанием для рецепции богословских концептов церковной полнотой является не их интеллектуальная красота, креативность или оригинальность, а следование сотериологическому императиву. Гетеродоксальные христологии эпохи

---

<sup>261</sup> *Strukelj A.* Kniende Theologie. Regensburg: EOS Verlag, 2004. S. 248.

Вселенских Соборов по своему красивы, креативны и, без сомнения, оригинальны, но не отражают сотериологическую императивность во всей ее полноте. Систематизация христианского богословия невозможна без строгой логической соотнесенности основных идей и понятий, однако в данном случае логика оказывается подчиненной сотериологии. Многие исследователи отмечали высокую степень логической обоснованности арианского богословия, однако именно сотериологическая необоснованность стала причиной его осуждения как ереси.

Исторически православное богословие складывается как традиционное и консервативное, поэтому часто аргументы недостаточной консервативности или даже нетрадиционности лежат в основе критики миссионерского богословия как несущего в себе риски уклонения в гетеродоксию. В рамках такого подхода любые новации воспринимаются как отступление от православной богословской нормативности, соответствующей святоотеческой традиции. Эта позиция, при всей ее респектабельности, не находит полного подтверждения в истории богословия эпохи Вселенских Соборов. Модернизация богословского дискурса не являлась единственным путем генерации ересей. Во многих случаях именно желание соответствовать традиции становилось причиной уклонения в ересь тех или иных богословов. Арианство рассматривало никейское богословие именно как радикальную модернизацию дискурса, выразившуюся, в том числе в употреблении термина «единосущие», ранее осужденного Антиохийским собором<sup>262</sup>. Генезис несторианства во многом связан желанием следования традиционным концептам Антиохийского богословия. История Церкви содержит множество примеров «консервативных» ересей и особенно расколов.

Маргинализация адресата внешней миссии в процессе распространения христианства ведет к трансформации миссионерского богословия в прикладную апологетику и одновременно к ослаблению миссионерской составляющей богословия в целом. Это связано с процессами упрощения структуры адресата

---

<sup>262</sup> Сократ Схоластик. Церковная история. М.: РОССПЭН, 1996. С.163–165.

внутренней миссии вплоть до почти полной утраты его сложносоставности. В Российской Империи православное большинство не рассматривалось Церковью как адресат внутренней миссии. Вместе с тем, по мере убывания сложносоставности возрастает степень динамичности адресата внутренней миссии. Расцерковление значительного числа верующих и распространение атеистических идей определяет вектор динамической трансформации адресата внутренней миссии в XIX – нач. XX вв. Именно в этот период начинается процесс переосмысления роли внутренней миссии в жизни Церкви. Во многом роль миссионерского богословия берет на себя русская религиозная философия.

Здесь необходимо остановиться на одном историческом примере, свидетельствующим не в пользу современного миссионерского богословия. Нет ничего удивительного в том, что богословие использует язык и стили изложения, изначально сформировавшиеся во внешней среде. Более того, история православного богословия показывает, что именно заимствование категориального аппарата и образа рассуждения античной языческой философии позволило ему сложиться в том виде, в котором оно существует по сей день.

Однако рецепция языческого наследия не проходила без определенного недоверия со стороны церковного народа. Язык современного миссионерского богословия также несет в себе элементы значительного внешнего влияния. Основным источником такого влияния является стиль религиозных текстов Л. Н. Толстого, которые несомненно относятся к жанру миссионерского богословия, только направленного против Церкви и Ее вероучения. Влияние языка Л. Н. Толстого на развитие отечественной словесности огромно, однако именно в творчестве некоторых современных миссионеров прослеживается близость языка их произведений с религиозными трактатами Л. Н. Толстого<sup>263</sup>. Именно из этих источников напрямую, либо опосредованно были заимствованы многие эффективные средства воздействия на аудиторию. Данная тема требует специального исследования, как и влияния стиля обновленческих проповедей на

---

<sup>263</sup> *Асмус В. Ф.* Религиозно-философские трактаты Л. Н. Толстого. // Л.Н. Толстой. Собр. соч.: в 90 т. Т. 23. М., 1958. Т.23. С.4–19.

дискурс современных миссионерски ориентированных богословов. Такого рода влияние, как и связь с творчеством Л. Н. Толстого редко осознается церковной аудиторией, однако не может не влиять на ее восприятие подсознательно.

На протяжении XX века миссионерское служение Русской Православной Церкви было ограничено на законодательном уровне. В этих условиях адресат внешней миссии становится объективно недоступным, а адресат внутренней миссии почти целиком совпадает с наиболее воцерковленной частью православных верующих. В силу образовательных различий, существующих в данной среде, функционирование православного богословия почти полностью ограничивается средой преподавателей и воспитанников духовных школ, а также духовенства, большинство представителей которого являлось выпускниками семинарий и академий. Такое богословие по определению не могло быть миссионерским, его состояние определялось потребностями образовательной аудитории. Несмотря на определенные исключения, например, в лице профессора А. И. Осипова, богословие духовных школ крайне редко осознавало свое миссионерское призвание.

Таким образом, можно с достаточными основаниями утверждать, что характер миссионерской направленности богословия определяется состоянием адресатов внутренней и внешней миссии Церкви. Богословие духовных школ, лишенное, в силу объективных причин, возможности обращения к аудитории адресата внешней миссии, ориентируется на наиболее воцерковленный сегмент адресата внутренней миссии Церкви, в отношении которого задача обоснования вероучительных истин путем их проблематизации не являлась первоочередной. Прежде всего это обстоятельство определяет развитие богословских дисциплин в виде учебных курсов и элиминация проблематизации из поля исследований.

После обретения Русской Православной Церковью религиозной свободы открываются широкие возможности обращения к адресату внешней миссии, обладающему высокой степенью сложносоставности и динамизма. Одной из основополагающих характеристик адресата внешней миссии постсоветского периода истории явилось наличие максимальной степени дистанцирования

православной церковной традиции во всех ее проявлениях. Из этого следует необходимость адаптации основных элементов традиции в целях ее более эффективной репрезентации. Такого рода адаптация коснулась в том числе языка православного богословия, непривычность которого для аудитории заметно снижало эффект миссионерского служения. Религиозные искания и высокий уровень ожиданий аудитории, составляющей адресат внешней миссии, во многом обусловил необходимость репрезентации православного богословия в особой проблематизированной форме. Эти факторы оказали наибольшее влияние на возникновение феномена миссионерского богословия.

Основываясь на миссиональном характере и контексте Откровения, православное богословие развивается в соответствии с принципом сотериологической императивности, являясь по сути миссионерским в своей направленности и целеполагании. Характер миссионерской направленности богословия определяется характером адресата миссии. Обращенность к адресату внутренней миссии формирует более «традиционные» типы богословской мысли, которые характеризуются слабой проблематизацией исследовательского поля или отсутствием таковой. Направленность на адресат внешней миссии создает условия, при которых проблематизация исследовательского поля становится необходимым средством достижения конечной цели - приведение на путь спасения. Таким образом, проблематизация находит свое обоснование со стороны сотериологической императивности. Осуществление внешней миссии делает миссионерское богословие не только возможным, но и необходимым, легитимируя ее язык, опыт адаптации и проблематизации. Основанием этому является экклезиологическая определенность адресата внешней миссии, его сложносоставность и динамичность. Однако и экклезиологическая неопределенность адресата внутренней миссии порождает целый ряд миссиологических проблем, проявляющихся в современных практиках церковных служений.

#### 4.2. Экклезиологический неопределенный адресат миссии

Современные практики церковных служений во многом определяются способами их организации. Данная проблема в целом осознается священноначалием, клириками и мирянами Русской Православной Церкви. Свидетельством тому является пристальное внимание к данной проблематике, проявляемое как со стороны соборных и синодальных институций, так и в рамках многочисленных дискуссий в СМИ и блогосфере. Данному вопросу посвящен ряд определений Архиерейских Соборов Русской Православной Церкви новейшего времени. Соответствующая тематика составляет значительную часть повестки дня заседаний Высшего Церковного Совета. Целый ряд документов, подготовленных Межсоборным Присутствием и находящихся в процессе разработки, посвящены именно этой теме.

Осознание соборной полнотой Русской Православной Церкви чрезвычайной значимости вопросов, связанных с практическим осуществлением профильных церковных служений открывает широкие возможности проблематизации исследовательского поля адресата миссии и канонически легитимирует данную методологическую процедуру. Общецерковные нормативные документы, посвященные данному кругу вопросов, сами по себе являются частью процедуры проблематизации, фундируя ее теологически.

В связи с этим необходимо указать на исходную позицию, предваряющую рассмотрение данного круга вопросов. В ее основе лежит осознание несоответствия реальных практик профильных церковных служений нормативно задаваемым целям. Анализ содержания данных практик и мониторинг процессов их применения показывает недостаточную эффективность в плане результативности. Посвященные данному вопросу документы демонстрируют соответствие понимания целей, задач, принципов и методов церковных служений той нормативной модели, которая определяется Священным Писанием и Преданием. Иначе говоря, общецерковные нормативные документы содержат все

необходимое для эффективного осуществления церковных служений в соответствующих их профилю сферах.

Однако сам мониторинг процессов реализации практик профильных церковных служений показывает их низкую эффективность в плане несоответствия результатов заявленным целям. На основании полученных данных формулируется проблема недостаточной эффективности практической работы профильных синодальных и епархиальных учреждений. Как правило, данная проблема рассматривается в контексте поиска более эффективных моделей организации процессов реализации практик профильных церковных служений. Организационная причина неэффективности исследуется достаточно подробно, однако сама по себе приоритетность ее рассмотрения может заслонять ряд других проблем, связанных с современными практиками церковных служений.

Основной проблемой неэффективности работы профильных учреждений является их ресурсная дефицитность. Повышение уровня качества кадрового и управленческого ресурса и количественной составляющей материально-финансовой ресурсной базы, без сомнения оказывает позитивное воздействие на процессы оптимизации организационной деятельности профильных епархиальных и синодальных учреждений, однако остается ряд проблем, решение которых находится в иной сфере.

Конечные цели и результаты церковных служений в достаточно строгой форме определяются учительством Церкви, однако конкретное содержание практического осуществления данных служений связано с проблемой определения их адресатов. Эффективность работы в данном направлении напрямую зависит от того, насколько выбранные средства соответствуют особенностям целевой аудитории. Для определения эффективности методов работы необходимо исследование поля служения, его сегментация на основе культурных, социальных, возрастных, образовательных и ряда иных критериев. Применение данных критериев не только способствует более точной идентификации адресатов служения, но и позволяет наделить их экклезиологически определенными статусами.

Совокупность синодальных учреждений Русской Православной Церкви охватывает ныне практически все основные сферы церковных служений. Среди данных учреждений одним из старейших является Синодальный миссионерский отдел, деятельность которого направлена именно на вопросы миссии. Однако, как было показано выше во второй главе, терминологическая неопределенность термина миссия, особенно на фоне большей определенности термина миссионерство влияет на всю совокупность процессов организации церковных служений в данной сфере. Строго говоря, любое служение Церкви, так или иначе обращенное к миру является миссией в широком смысле этого слова. Осуществление этой миссии оказывается распределенным между рядом синодальных учреждений, профильная деятельность которых имеет значительную миссионерскую составляющую. В то же время деятельность Синодального миссионерского отдела охватывает миссию в узком смысле этого слова, т.е. собственно миссионерство. Однако, применение данной терминологии, во многом случайной по своему происхождению, не позволяет осуществить полное распределение видов церковных служений между профильными учреждениями.

Понимание неоднозначности положения дел в данном вопросе присутствует в Определении Архиерейского Собора 2013 года<sup>264</sup>. Из этого текста со всей очевидностью следует, что областью исключительной компетенции Синодального миссионерского отдела определяется та часть поля церковного служения, которая в настоящем исследовании описывается термином внешний адресат миссии. Вместе с тем, Архиерейский Собор 2013 года указывает на совместную с другими синодальными учреждениями область поля церковного служения, которая определяется как «лица крещенные, но не участвующие в церковной жизни»<sup>265</sup>. В контексте терминологии настоящего исследования данная

---

<sup>264</sup> О различных направлениях миссионерской деятельности Церкви (принято Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 2013 г. "Постановления..." п.33) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. Т.2. Ч.1. С.418.

<sup>265</sup> О совершенствовании организации катехизического, миссионерского, молодежного и социального служения Церкви (принято Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 2013 г., «Постановления...» пп. 31,32) //



область поля церковного служения определяется в качестве внутреннего адресата миссии. Как следует из первого параграфа данной главы, адресат внутренней миссии в противоположность адресату внешней миссии всегда является экклезиологически неопределенным и характеризуется высокой степенью динамики развития.

Динамическая неопределенность адресата внутренней миссии не может не влиять на эффективность процесса организации церковных служений и его конечные результаты. Осознание неоднозначности положения дел в данном вопросе присутствует в постановлениях Архиерейского Собора 2017 года<sup>266</sup>. Предкрещальная и послекрещальная катехизация напрямую относятся к основным и приоритетным направлениям миссионерской деятельности. Из этого следует, что значительная часть поля внутренней миссии признается компетенцией Синодального миссионерского отдела без указания на распределение ответственности за этот вид церковного служения с другими синодальными учреждениями.

В организационном отношении сохраняется ранее сложившаяся конфигурация компетенций синодальных учреждений, однако сам факт подобной интерпретации данного вопроса на столь высоком уровне дает каноническую легитимацию дальнейшей миссиологической проблематизации. Постановления Архиерейского Собора 2017 года свидетельствуют о понимании невозможности редуцирования проблемы неэффективности церковных служений к вопросам организации. Внутренняя логика Постановления указывает на другой аспект проблемы – неопределенность адресата внутренней миссии.

В применении к практикам церковных служений, проблема неопределенности адресата внутренней миссии напрямую связана с вопросом демаркации миссии и катехизации в рамках единого пространства поля

---

Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. Т.2. Ч.1. С. 193.

<sup>266</sup> Постановления Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 29 ноября – 2 декабря 2017 года (Документ принят Архиерейским Собором Русской Православной Церкви, состоявшимся 29 ноября – 2 декабря 2017 года в Зале церковных соборов Храма Христа Спасителя в Москве), п.15 [Электронный ресурс] // Официальный сайт Русской Православной Церкви: [офиц. сайт] URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5076149.html> (дата обращения 13.03.2019).

церковного служения, которое в контексте миссиологического исследования определяется как миссионерское поле. Институциональная разделенность миссии и катехизации не находит прямого обоснования в рамках православного богословия и церковной традиции. Единственным убедительным способом обоснования могла бы стать позиция, заключающаяся в понимании миссионерского служения как направленного исключительно на адресат внешней миссии. В таком случае должно иметь место прямое и полное отождествление миссионерского служения с внешней миссией. Соответственно, определение области ответственности Синодального миссионерского отдела должно ограничиваться исключительно пространством внешней миссии. Как утверждалось выше, подобная позиция не находит отклика в многочисленных высказываниях Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, содержащих прямые указания на универсальный характер церковной миссии. Определения Освященных Архиерейских Соборов и документы Межсоборного присутствия также исходят из принципа миссионерского универсализма. Те же результаты дает обращение к святоотеческой традиции и Священному Преданию в целом.

Институциональная разделенность миссии и катехизации в системе профильных синодальных отделов Русской Православной Церкви имеет исторические причины и связана с обстоятельствами их учреждения. Существующая структура синодальных учреждений Русской Православной Церкви характеризуется высоким уровнем стабильности на протяжении всей ее истории. Развитие этой структуры протекает путем ее расширения и, в редких случаях, слияния. Новейшей истории синодальных учреждений неизвестны случаи создания новых институций путем радикального разделения функционала ранее существующих.

Таким образом, институциональная разделенность миссии и катехизации напрямую вытекает из их отнесенности к функционалу различных синодальных учреждений. Область ответственности Синодального миссионерского отдела уже описывалась выше, поэтому на данном этапе исследования важно рассмотреть

характер связи катехизации и религиозного образования в функционале соответствующего синодального учреждения. Исследование данного вопроса вне исторического контекста придает особую привлекательность проблеме определения характера мотивов соединения катехизации и религиозного образования в едином функционале. Насколько теологически и церковно-практически обоснованным является такое соединение? Сама возможность организационного сближения катехизации и религиозного образования должна быть обоснована представлением об особой родовой близости этих видов церковных служений. Данное представление с необходимостью включает в себя позицию, рассматривающую другие виды церковных служений как менее близкие.

Предположим, что данное представление, включающее подобную позицию действительно существует на достаточно высоком экспертном уровне. В таком случае необходимо рассмотреть более подробно его содержание и способы аргументации. Представление о родовой близости катехизации и религиозного образования коренится в их общей дидактической направленности. Деятельность, лежащая в основе этих церковных служений, в целом может рассматриваться как педагогическая, поскольку в их основу положен процесс обучения. Методика и способы организации процесса организации катехизации и религиозного образования во многом различны, однако их общая педагогическая направленность не может вызывать сомнений, поэтому, представление о родовой близости катехизации и религиозного образования выглядит достаточно обоснованным. Легитимации данной проблемы во многом способствовали взгляды представителей профессионального сообщества педагогов, воцерковлявшихся в 90-ые годы XX в. Идеологический кризис, переживаемый отечественным образованием в постсоветский период, сопровождался активными поисками новых идентичностей, поэтому для православных педагогов идеи, легитимирующие представление о родовой близости катехизации и религиозного образования, являлись также основой процесса легитимации своей новой профессиональной идентичности.

Таким образом, в основе представления о родовой близости катехизации и религиозного образования лежит позиция профессионального сообщества православных педагогов, принятая церковной средой в качестве достаточно обоснованной. Поскольку такого рода принятие может носить ситуативный характер, необходимо обратиться к его церковно-историческим истокам. Очевидно, что общая дидактическая направленность была изначально присуща катехизации и религиозному образованию как видам церковных служений, однако способ их взаимосвязи был иным. Исторически катехизация предшествует любым формам религиозного образования, которые постепенно выделялись из огласительных практик по мере появления такой необходимости в жизни Церкви. В этом отношении катехизация является парадигмой религиозного образования. Предварительный исторический анализ церковной традиции дает дополнительные аргументы в пользу представления о родовой близости катехизации и религиозного образования, лишь уточняя способ их взаимосвязи.

Однако при более внимательном рассмотрении ситуация выглядит несколько иначе. Древним практикам церковных служений присущ литургический принцип их организации. В современной практике пастырского служения оглашение часто воспринимается в качестве структурного элемента совершения Таинства Крещения, предваряющего его в тексте требника. В настоящее время литургическое чинопоследование оглашения, как правило, ограничено текстами требника. Однако, структурно и содержательно значимые элементы оглашения присутствуют также и в других богослужебных книгах. Речь идет о большинстве текстов Постной Триоди и Литургии Оглашенных в целом.

В современном пастырском восприятии данные тексты рассматриваются как общепастырские, их специальное огласительное предназначение крайне редко фиксируется в конкретной литургической практике. Во многом это связано с отсутствием данных текстов в требнике, поскольку современная конфигурация пастырского восприятия литургической нормативности такова, что тексты чинопоследований требника рассматриваются как обязательные, а другие огласительные тексты воспринимаются скорее как факультативные. Однако

несмотря на значительную степень распределенности огласительных текстов по разным богослужебным книгам, сам процесс оглашения сохраняет тот целостный характер, который был присущ практикам Древней Церкви. По своей сути литургические тексты являются наиболее древней методикой катехизации, нормативно значимой для всех последующих форм. Таким образом, катехизация как вид церковного служения демонстрирует изначально большую родовую близость к богослужению, чем к религиозному образованию.

Изначально, практики церковных служений были взаимосвязаны в соответствии с литургическим принципом организации. Однако в процессе их развития по пути специализации происходит литургическая эмансипация конкретных практик. Нормативная форма оглашения, органически встроенная в литургические тексты дополнялась новыми методиками, не связанными с богослужением напрямую. В процессе развития формируется тип катехизации, организованной не по литургическому, а по дидактическому принципу. Такой тип катехизации действительно демонстрирует свою большую родовую близость по отношению к образованию, а не богослужению.

Огласительные школы и училища составили парадигмальную основу для будущего развития религиозного образования<sup>267</sup>. В основе формирования модели этих институций лежало представление о необходимости получения достаточно высокого уровня знаний о православном вероучении как условия, предваряющего возможность принятия Таинства Крещения. Однако это представление дополнялось пониманием мистической ограниченности образовательных возможностей катехизации. Определенный круг знаний о вере, может быть лишь при достижении качественно иного состояния личности, преображенной благодатью, полученной в Таинстве Крещения, поэтому, огласительные практики находили свое продолжение и завершение в тайноводственных или мистагогических практиках<sup>268</sup>. В терминологии Архиерейского Собора 2017 года мистагогическое служение описывается как послекрещальная катехизация

---

<sup>267</sup> Примером тому может служить Александрийская огласительная школа.

<sup>268</sup> Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига, 2006. 1008 с.

(оглашение). Результатом предкрещальной катехизации (оглашения), продолженной в послекрещальной катехизации (тайноводительстве или мистагогии), являлось формирование высокообразованной личности христианина, готового к осуществлению различных церковных служений в соответствии со своим уникальным призванием. Это делало избыточным наличие системы специального образования, направленного на подготовку клириков. Поэтому основным критерием принятия в клир в Древней Церкви, являлось не свидетельство о получении специального духовного образования, а наличие желания, призвания и способности к священнослужению как совокупность личностных качеств и соответствие каноническим нормам, так и характер проявленности этих качеств. Вместе с тем, полноценное прохождение оглашения являлось обязательным условием принятия в клир. Лица, принявшие обливательное крещение по причине болезни и, соответственно, не прошедшие полноценной катехизации в клир не принимались<sup>269</sup>.

Однако на определенном этапе потребности развития православного богословия стали требовать более специализированных знаний, получение которых в рамках процессов оглашения и тайноводства было невозможно. Здесь уместно упомянуть философские и филологические знания. Многие христиане дополняли свое образование в языческих школах, которые легально функционировали в Римской Империи вплоть до закрытия Платоновской Академии эдиктом императора Юстиниана в 529 г. В дальнейшем изучение философии и древних языков становится неотъемлемой частью христианского образования. Образовательная модель такого рода не могла быть литургически интегрированной, и потому дальнейшее развитие системы православного религиозного образования происходило отдельно от катехизации, которая, в свою очередь, постепенно отдалялась от богослужения. Литургический способ организации церковных служений был заменен тематическим и, собственно организационным.

---

<sup>269</sup> *Михаил (Лузин), еп.* О крещении через погружение и обливание // Прибавление к Творениям св. Отцов. М., 1855. Ч. 14. Кн. 4. С.432–471.

Тематический принцип во многом определил представление о родовой близости катехизации и религиозного образования в 90-ые годы XX века. Этому немало способствовало то обстоятельство, что именно в этот период времени катехизация и религиозное образование демонстрировали максимальную родовую близость в качестве церковных служений. Восприятие этих служений в профессиональной среде православных педагогов характеризуется неразличением их объемов и содержаний вплоть до взаимной подмены. Возникающие в этот период православные образовательные учреждения, в особенности школы и гимназии, полагали приоритетной целью своей деятельностью воцерковление и лишь затем собственно обучение. Именно в контексте этих тенденций происходит формирование концепта духовно-нравственного воспитания. Воцерковление по своей сути является одним из элементов катехизации, либо другим ее наименованием. Таким образом происходит подмена религиозного образования катехизацией.

Процесс подмены носил взаимный характер. Опыт литургической реинтеграции оглашения, представленной в деятельности священника Георгия Кочеткова и его последователей не был воспринят церковной полнотой, а целый ряд связанных с ним практик был отвергнут как несоответствующий нормативно выраженной церковной традиции<sup>270</sup>. Сложившаяся ситуация не способствовала созданию других форм литургически реинтегрированного оглашения. Возрождение катехизации в Русской Православной Церкви протекало посредством дидактической интеграции огласительных практик. Основной формой осуществления дидактической интеграции оглашения стало создание воскресных школ для детей и взрослых и различных катехизаторских курсов. Практика деятельности данных учреждений характеризовалась совпадением катехизации и процесса обучения. В сложившейся на тот период времени ситуации религиозное образование подменялось воцерковлением, т.е. катехизацией, а катехизация процессом обучения, т.е. религиозным

---

<sup>270</sup> Суд им давно готов (2 Петр 2:3). О вероучении и пастырской практике священника Георгия Кочеткова. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2000. 185 с.

образованием. Невозможность практической и, в значительной мере, теоретической дифференциации катехизации и религиозного образования как отдельных видов церковного служения в наименьшей степени связано с определенным кругом идей и представлений. В наибольшей степени положение дел в данной сфере было связано эkkлезиологической неопределенностью аудитории, на которую данные служения были направлены, то есть адресатом внутренней миссии, который, как было показано в первом параграфе настоящей главы, всегда является эkkлезиологически неопределенным.

Как отмечалось выше, современные практики церковных служений во многом определяются способами их организации. Данный тезис необходимо существенно дополнить. Организационные принципы развития системы синодальных учреждений Русской Православной Церкви имеет в своей основе определенную логику индуктивной интерпретации миссионерского поля. Результаты данной интерпретации нашли свое отражение в истории создания отдельных синодальных учреждений. Говоря о проблемах демаркации миссии и катехизации, мы невольно исходим из современной ситуации распределения ответственности синодальных учреждений. Однако для понимания проблемы в целом важен анализ ситуации в ее исторической динамике. В 1990 г. система синодальных учреждений Русской Православной Церкви включала в себя Управление делами Московской Патриархии, Отдел внешних церковных сношений<sup>271</sup>, Учебный комитет и несколько комиссий, в том числе Комиссию по канонизации святых. Эта конфигурация в значительной степени отражала ограниченные возможности служения Церкви в предшествующий период истории. Начиная с 1991 года система синодальных учреждений подвергается существенной трансформации.

В 1991 году создаются два новых синодальных учреждения: Синодальный отдел религиозного образования и катехизации и Синодальный отдел по церковной благотворительности и социальному служению. Роль социальных и

---

<sup>271</sup> С августа 2000 года – Отдел внешних церковных связей



карикативных конструкторов в процессе сегментации миссионерского поля будет более подробно рассмотрено в третьем параграфе настоящей главы, что позволяет сосредоточить внимание на проблемах непосредственной связи миссии и катехизации. Создание Синодального миссионерского отдела происходит 26 декабря 1995 г., то есть почти через пять лет после учреждения Синодального отдела религиозного образования и катехизации. Следовательно, организация миссионерского служения на общецерковном уровне происходит через пять лет после церковной институализации катехизации. Таким образом, ситуация начала 90-ых годов XX века в отношении миссионерского поля характеризуется отсутствием специализированной системы ее общецерковной организации. Однако это не означает отсутствия самого миссионерского поля и направленного на него церковного служения.

Именно в начале 90-ых годов XX века формируются основные тренды собственно миссионерского служения, ориентированного преимущественно на адресат внешней миссии. Его структура в этот период времени характеризовалась достаточно своеобразной эклезиологической определенностью. Существенную часть постсоветского общества составляли атеисты, степень сознательности которых могла в значительной степени варьироваться. Эклезиологический статус большинства жителей России можно определить через непричастность к церковной жизни на протяжении большей части их сознательной жизни. Вместе с тем, общество этого периода характеризовалось не только внешним по отношению к Церкви самополаганием, важным фактором являлась чрезвычайно высокая заинтересованность в любой информации религиозного содержания и осознанным стремлением к обращению и воцерковлению. На основании применения данных критериев можно определить данный сегмент миссионерского поля в качестве корреспондирующего адресата внешней миссии.

Обретение религиозной свободы сопровождалось активной и достаточно агрессивной прозелитической деятельностью иностранных (прежде всего протестантских) миссионеров. Одновременно происходит масштабное и неконтролируемое распространение новых религиозных движений и оккультных

практик. Серьезным оппонентом Церкви продолжают оставаться атеисты. Следовательно, практически одновременно с формированием корреспондирующего адресата внешней миссии возникает ее оппонирующий адресат. Данные обстоятельства несомненно повлияли на формирование, доминирующего в дальнейшем апологетического тренда миссионерского служения.

Наиболее знаковыми проявлениями этого тренда становится деятельность диакона Андрея Кураева и профессора А. Л. Дворкина. На ниве миссионерского служения трудились многие талантливые и деятельные проповедники, однако именно вышеуказанные лица во многом определили направленность его развития. Апологетическая миссия изначально была в целом направлена на внешний адресат и несла в себе определенные элементы авторской дифференциации. Антисектантская и антиокультурная деятельность А. Л. Дворкина оказалась более строго ориентирована на оппонирующий адресат внешней миссии, что было связано с большей степенью его эклезиологической определенности. В то же время более строгая ориентация на определенную аудиторию не исключала возможности ее внутреннего структурирования. По своему характеру оппонирующий внешний адресат в 90-ые годы XX века эклезиологически квалифицировался с большей определенностью в качестве оппонирующего, нежели внешнего.

Полное совпадение внешнего и оппонирующего критериев адресата миссии конструирует достаточно жесткую эксклюзивистскую модель эклезиологического статуса аудитории оппонирующего адресата внешней миссии. Строго говоря, к этой аудитории можно отнести всех некрещенных атеистов и последователей других религий и деноминаций. Учитывая то, что многие атеисты, оккультисты и сектанты были в детстве крещены в Русской Православной Церкви, их эклезиологическая локализация и квалификация по отношению к границам Церкви носила, по крайней мере, дискуссионный характер. Комбинация оппонирующего состояния аудитории и эклезиологических статусов неполного присутствия и участия в благодатной

жизни Церкви создавала чрезвычайно сложную и во многом исторически уникальную внутреннюю конфигурацию адресата внешней миссии.

В первом параграфе данной главы была показана эклезиологическая определенность адресата внешней миссии. Применение этого принципа позволяет квалифицировать аудиторию оппонирующего адресата внешней миссии, наделяя ее отдельных представителей эклезиологическими статусами некрещенных в Православной Церкви и отпавших от нее сознательно либо несознательно. Таким образом, определенная часть аудитории оппонирующего адресата внешней миссии являлась внешней лишь технически, оставаясь так или иначе причастной к мистической жизни Церкви как Тела Христова, через таинства Крещения и Миропомазания.

Следовательно, строгое применение критериев эклезиологической определенности в отношении к оппонирующему адресату внешней миссии в определенной степени наделяет его статусом внутреннего адресата. Таким образом нарушается логическая структура адресата миссии как такового. Происходит смешение логического содержания и объема понятий внешнего и внутреннего адресатов миссии, что ведет к возрастанию степени его неопределенности. Это, в свою очередь, крайне затрудняет практическое планирование и осуществление миссионерского служения. Именно логическая неопределенность адресата миссии во многом лежит в основе тех практических проблем, с которыми миссионерское движение сталкивается в дальнейшем.

Складывается эклезиологически парадоксальная конфигурация оппонирующего адресата внешней миссии, который в определенной степени может быть квалифицирован в качестве внутреннего адресата. Парадоксальность ситуации заключается в том, что оппонирующий адресат оказывается одновременно внешним и внутренним во отношении к границам Церкви, логически определенным и неопределенным эклезиологически. Все это происходит на фоне высокой степени динамичности внешнего адресата миссии, который фиксируется не только на социальном, но и на личностном уровне. Внутренняя динамика процессов обращения и отпадения не позволяет с

абсолютной точностью зафиксировать момент, когда персональный адресат внешней миссии переходит из состояния оппонирующего в состояние корреспондирующего и наоборот. Кроме того, оппонирующее состояние адресата внешней миссии также бывает различным. Наличие внутренней установки на честный и ответственный диалог с Православием дополняет оппонирование элементами корреспондирования. Наличие скрытой установки на корреспондирование требует определенного снижения уровня полемической напряженности апологетических дискуссий в отношении некоторых видов внешнего адресата. С этим во многом связаны мотивы критики некоторых теоретических положений работ А. Л. Дворкина и практического опыта их реализации <sup>272</sup>. В наибольшей степени критике подвергается понятие «тоталитарной секты» и различные методы «борьбы с сектами». Не вызывает сомнения правота оппонентов А. Л. Дворкина, указывающих на необходимость более широкого применения дискуссионных методов апологетической миссии, однако следует признать серьезную миссиологическую обоснованность позиции самого А.Л. Дворкина и его сектоведческой школы.

Обращение к оппонирующему адресату внешней миссии предполагает последовательное применение критериев его конструирования. Поскольку критерии эkkлезиологической определенности адресата внешней миссии в ситуации его совпадения с неопределенным внутренним адресатом в значительной степени не могут быть применены с должной эффективностью, применяются логические критерии определенности. Конституирование внешнего адресата возможно лишь в качестве определенного. Эkkлезиологическая парадоксальность определенности внешнего адресата ведет к поиску других критериев определенности, необходимых для конституирования. Поскольку применение тематически иных по отношению к эkkлезиологии критериев конституирования адресата внешней миссии ведет к ослаблению

---

<sup>272</sup> Кантеров И. Я. «Деструктивные, тоталитарные» и далее везде (возникновение новых религиозных организаций) // Религия и право. Информационно-аналитический журнал. № 1. С. 27–29.

экклезиологических оснований православного сектоведения и, в конечном итоге, к их полному элиминированию.

Таким критерием становится идейная или психологическая установка на жесткое неконструктивное противостояние Русской Православной Церкви со стороны определенных представителей сект и новых религиозных движений. Следовательно, определяющим становится логический критерий конституирования адресата внешней миссии к содержательно нейтральный по отношению к экклезиологии и широко применяющийся при построении всякой богословской системы. Оппонирующий адресат внешней миссии выделяется на основании логического принципа его соответствия содержанию и объему понятия оппонирования. Полное соответствие определенного типа аудитории оппонированного адресата внешней миссии позволяет квалифицировать его в качестве «тоталитарной секты» либо «деструктивного культа». Логическая обоснованность терминологии А. Л. Дворкина сопровождается определенной миссиологической проработанностью практических методов апологетического служения. Отсутствие установки на честный и ответственный диалог с Православием на фоне агрессивного прозелитизма логически и миссиологически определяет практики апологетической деятельности, характерные для школы А. Л. Дворкина.

Дальнейшее развитие апологетической миссии, направленной на оппонирование адресата внешней миссии, в дальнейшем продемонстрировало высокую степень ее интенсивности и эффективности по отношению к другим формам миссионерского служения. На определенном этапе, апологетическая миссия по содержанию и объему совпала с миссионерской деятельностью как таковой, что в сознании ряда ее участников и оппонентов произошло их полное отождествление. Это нашло свое отражение в работе ряда епархиальных миссионерских отделов, деятельность которых во многом определялась «борьбой с сектами». Интенсивность и результативная эффективность апологетической миссии оказались напрямую связанными с осуществленным в ее рамках

конституированием логически определенного оппонирующего внешнего адресата как фактора правильного позиционирования и планирования.

В сравнении с А. Л. Дворкиным, деятельность диакона Андрея Кураева изначально оказалась более широко позиционированной в отношении адресата миссии. Несмотря на то, что творчество диакона Андрея Кураева включает в себя значительный элемент апологетически окрашенной полемики, направленной на оппонирующий адресат внешней миссии<sup>273</sup>, его деятельность в целом изначально носила просветительский характер и была направлена на корреспондирующий адресат<sup>274</sup>. В этой связи необходимо вернуться к проблеме экклезиологической квалификации корреспондирующего адресата внешней миссии.

Как и оппонирующий, корреспондирующий адресат внешней миссии является сложносоставным. Конфигурация сложносоставности в 90-годы характеризовалась обращенностью к диалогу с Церковью не только лиц, не являвшихся ее членами, но и большого количества лиц крещенных, но не участвовавших в церковной жизни. Таким образом, также как в случае с оппонирующим адресатом, квалификация корреспондирующего адресата, через наделение его представителей определенными экклезиологическими статусами, оказалась в 90-е годы задачей нерешаемой в ее общем виде. Отметим, что данная проблема сохраняет свою актуальность и в настоящее время.

Методологически адресат внешней миссии всегда является экклезиологически определенным. Без применения категории определенности, конституирование адресата внешней миссии невозможно. Нормативным для православной традиции в целом является конституирование адресата внешней миссии через его экклезиологическую определенность. Как было показано выше, критерий экклезиологической определенности адресата внешней миссии в условиях его совпадения с неопределенным внутренним адресатом является методологически слабым. Поэтому определяющим в отношении оппонирующего

---

<sup>273</sup> Кураев А., *диак.* Сатанизм для интеллигенции: в 2 т. М.: Отчий дом, 1997. 2 т.

<sup>274</sup> Кураев А., *диак.* Дары и анафемы. Что христианство принесло в мир? М.: Паломник, Троицкое слово, 2003. 350 с.

адресата внешней миссии становится содержательно нейтральный логический критерий конституирования. В отношении конституирования корреспондирующего адресата внутренней миссии, столь же последовательно применяется психологический критерий.

Тематически, аудитория корреспондирующего адресата внешней миссии характеризуется позитивной установкой на диалог с Русской Православной Церковью и заинтересованностью в понимании и, в большинстве случаев, принятии ее вероучительных истин и духовных практик. Такая установка несомненно является психологической, поэтому корреспондирующий адресат внешней миссии выделяется на основании принципа его психологического соответствия сотериологическому целеполаганию миссионерского служения. В основе этого соответствия является направленность воли адресата на потенциальное обращение и, в конечном этапе, собственное спасение.

В отличие от содержательно нейтрального логического критерия конституирования адресата внешней миссии, психологический критерий не является нейтральным эмоционально и потому дает меньшую степень определенности. Кроме того, если логические принципы изначально имманентны любой теологической систематике, то эмоционально окрашенный психологизм последовательно отвергается святоотеческой традицией как метод. Поэтому применение психологического критерия в качестве компенсации методологической недостаточности применения критериев эkkлезиологической определенности внешнего адресата миссии оказалось менее эффективным. Корреспондирующий адресат внешней миссии не только в большей степени, в сравнении с оппонирующим, совпадал по своему составу с неопределенным внутренним адресатом, но и отличался более хаотичной динамичностью. Следовательно, корреспондирующий адресат отличался от оппонирующего не только различием установок на диалог с Церковью, но и большей неопределенностью и высокой динамикой развития.

Целью просветительской миссии, направленной на корреспондирующий внешний адресат, является его обращение в Православие и дальнейшее

воцерковление. Таким образом, с точки зрения теоретической миссиологии, просветительская деятельность выглядит как процесс трансформации адресата внешней миссии во внутренний адресат. С точки зрения практической миссиологии речь идет о создании и точечном применении методик, обеспечивающих наиболее эффективное протекание данного процесса в отношении каждого персонального адресата.

Иначе говоря, если эклезиологическая неопределенность корреспондирующего адресата внешней миссии в области его совпадения с внутренним адресатом может быть уточнена посредством обобщенного применения психологического критерия, этого нельзя сказать о каждом персональном адресате. Строго говоря, эклезиологическая квалификация каждого персонального корреспондирующего адресата миссии посредством применения дедуктивных логических методов является практически невыполнимой. Отсутствие стройной системы оценок и процессов локализации такого адресата по отношению к границам Церкви не позволяет осуществить столь масштабную квалификацию.

Поскольку в данном случае речь идет не об абстрактных понятиях, а о фактическом существовании конкретных личностей более оправданным является применение индуктивных логических процедур. Однако эта оправданность имеет скорее теоретический характер, позволяя квалифицировать ограниченное количество персональных адресатов. Общая квалификация всей совокупности персональных адресатов всегда будет носить вероятностный характер, сохраняя высокий уровень эклезиологической неопределенности корреспондирующего адресата внешней миссии в целом. Применение индуктивных процедур в деле квалификации персональных адресатов внешней миссии является методологически легитимным, однако их результативность является крайне низкой в отношении адресата внешней миссии в целом.

Корреспондирующий адресат внешней миссии характеризуется высокой динамикой взаимного перехода состояний обращения и отпадения и их хаотичностью. Эклезиологическая квалификация такого адресата возможна



лишь в конкретный момент времени, а поскольку переход внешнего адресата миссии в состояние внутреннего адресата происходит разномоментно в отношении отдельных личностей, общее состояние из совокупности оказывается не только неопределенным, но и технически неопределяемым. По сути корреспондирующий адресат внешней миссии, как и адресат внутренней миссии остаются неопределенными и пребывают в состоянии суперпозиции в отношении наблюдателя в качестве которого, в данном случае выступает миссионер. Это дает совершенно иное понимание парадоксальности адресата миссии. Определенность и неопределенность связаны прежде всего в сознании самого миссионера. Неопределенный в своей данности адресат миссии наделяется определенностью именно миссионером, осуществляющим свое служение.

С одной стороны, неопределенность адресата миссии открывает большие возможности для широкого применения в миссионерском служении различных адаптативных методик. С другой стороны, специфический характер адресата миссии становится причиной адаптации личности самого миссионера. «Ибо, будучи свободен от всех, я всем поработил себя, дабы больше приобрести: для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных; для чуждых закона – как чуждый закона, – не будучи чужд закона пред Богом, но подзаконен Христу, чтобы приобрести чуждых закона; для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых». (1 Кор. 9:19-22) Однако, новейшая история миссионерского служения Русской Православной Церкви изобилует примерами такого рода адаптаций, в значительной степени отличающихся от апостольского опыта. Ключевым для понимания данной проблемы является характер личностной мотивации самого миссионера. Апостольская адаптация характеризуется сотериологической детеримированностью. Современный миссионер зачастую руководствуется мотивами творческой самореализации через собственное служение. Роль миссионера в наделении адресата миссии чертами определенности может вести к

замещению позиции Церкви как конечной инстанции, определяющей экклезиологический статус персонально адресата миссии.

Выше было показано, что формирование основных трендов миссионерского служения в области апологетики исторически предшествует их церковной институализации. Учреждение 26 декабря 1995 года Синодального миссионерского отдела и определение области его ответственности институализирует миссионерское поле, охватывающее пространство адресата миссии в соответствии со степенью его определенности. Миссионерское поле как сфера ответственности Синодального миссионерского отдела полностью включает пространство адресата внешней миссии. Апологетическое служение органично дополняется миссией среди «коренных, в том числе, малочисленных народов», конституирование которых, в качестве особого типа адресата внешней миссии осуществляется посредством способов, о которых более подробно будет сказано в третьем параграфе настоящей главы.

Однако, как было показано выше, церковной институализации миссионерского служения путем создания Синодального миссионерского отдела предшествует период, когда миссионерское поле существовало в неинституализированном виде. Этот период охватывает почти пять лет активного служения Церкви, направленного на аудиторию адресата миссии. Это служение осуществлялось в различных формах апологетики, просветительства, катехизации и религиозного образования, духовно-нравственного воспитания. Данные формы служения несли в себе значительную миссионерскую составляющую, имели четкую миссионерскую направленность, однако не были церковно институализированы в виде миссии. Особое место среди этих служений занимала катехизация, направленная на интуитивно определяемый адресат внутренней миссии. Таким образом, в первой половине 90-х годов XX века катехизация выступала в качестве особой доинституциональной формы миссионерского служения. В этот период миссионерское поле Русской Православной Церкви по умолчанию относилось к сфере ответственности Синодального отдела религиозного образования и катехизации, следовательно, понимание катехизации

как основной формы внутренней миссии не противоречит практике организации и осуществления церковных служений.

Несмотря на распространенность и глубокую укорененность представления о наличии большей родовой близости катехизации и религиозного образования в сравнении с другими видами церковных служений и высокую степень его дидактической обоснованности, радикальное разделение миссии и катехизации не имеет под собой достаточных экклезиологических и миссиологических оснований. Исторически миссия и катехизация генерируется из единого источника – евангельской проповеди святых апостолов. Не только исторически, но и типологически миссия предшествует катехизации, которая, в свою очередь, занимает аналогичное место по отношению к религиозному образованию.

Дидактическое единство катехизации и религиозного образования в большей степени проявляется в методической сфере, однако область методологии демонстрирует близость катехизации именно к миссионерскому служению. Это определяется не только общим сотериологическим целеполаганием, но и единством объекта – миссионерского поля, предметность которого формируется характером определенности адресата миссии. Миссионерское служение, в узком смысле, направлено прежде всего на адресат внешней миссии, а катехизация обращена по преимуществу на внутренний адресат. Теоретически это выражается наличием единого исследовательского поля миссиологии и катехетики. Единство исследовательского поля проявляется не только в общности объекта, но и в регулярности применения принципов различения предметности миссиологии и катехетики. Критерии различения предметной области миссиологии и катехетики, в свою очередь, формируются на основе конституирования пространства адресата миссии в соответствии с принципами определенности или неопределенности.

Как было показано выше, современные практики церковных служений во многом определяются способами их организации. Однако сами способы организации прошли длительный путь эволюции их институциональных форм, поэтому, конечная оценка эффективности распределения ответственности в области церковных служений между отдельными синодальными учреждениями

возможна лишь с учетом особенностей их исторического развития. Изначальное объединение катехизации и религиозного образования в единой сфере ответственности не означало радикального разделения катехизации и миссионерского служения. Именно исторический анализ показывает значение катехизации как формы миссионерского служения на первоначальном этапе его институализации. Внутренняя логика развития соборных постановлений и общецерковной базы нормативно-регулятивных документов отражает глубокое понимание динамики данных процессов.

Нормативная для церковного сознания апостольская и святоотеческая традиция рассматривает катехизацию и миссионерское служение в единстве их императивно задаваемого сотериологического целеполагания. При этом сохраняется различие практических аспектов предметных областей данных служений, вызванное сложносоставностью адресата православной миссии, которая, в свою очередь, связана с характером его экклезиологической определенности. Катехизация направлена на экклезиологически неопределенный адресат внутренней миссии, поэтому способ ее церковной институализации также остается неопределенным, являясь предметом дискуссий.

Процесс развития институциональных форм организации церковных служений предполагает возрастание уровня специализации в целях повышения эффективности. Большинство институционально оформленных видов церковных служений обращено к адресату внутренней миссии. Выше был очерчен круг проблем, вытекающих из неопределенности внутреннего адресата. Также было показано, что при конституировании адресата внешней миссии и определении его базовой структуры, применение критерия экклезиологической определенности дополняется логическим и психологическим критериями. Высокий уровень динамики трансформации внешнего адресата в адресат внутренней миссии в целом легитимирует применение данных критериев и в его отношении. Однако возрастание уровня специализации церковных служений, предполагает перераспределение сфер их ответственности и дальнейшую спецификацию

структуры адресата внутренней миссии. Эта процедура требует введения дополнительных критериев, в роли которых выступают социальные конструкты.

#### 4.3. Социальные адресаты миссии

Как было показано выше, развитие системы синодальных учреждений Русской Православной Церкви сопровождалось перераспределением сфер их ответственности в области церковных служений. Непосредственным результатом данного перераспределения стал процесс сегментации миссионерского поля как адресата православной миссии. Экклесиологическая определенность адресата внешней миссии обусловила его совпадение с областью ответственности Синодального миссионерского отдела, деятельность которого в значительной мере была также направлена на экклесиологически неопределенный внутренний адресат. Синодальный отдел катехизации и религиозного образования также охватывал в своей деятельности пространство внутреннего адресата. Характер взаимодействия этих синодальных учреждений можно понимать либо как распределение ответственности, либо как особую форму ответственности. Последнее проистекает из понимания катехизации как нормативной для православной церковной традиции формы внутренней миссии, направленной на соответствующего адресата.

Экклесиологическая неопределенность адресата внутренней миссии и сложносоставность внешнего адресата имели своим следствием недостаточную эффективность обращенных к ним церковных служений. Именно в целях повышения эффективности происходит их институализация в системе синодальных учреждений путем повышения уровня специализации. Процесс институализации церковных служений ведет к сегментации миссионерского поля в соответствии с принципами организации профильных синодальных учреждений.

Более наглядно этот процесс можно рассмотреть в исторической перспективе. На начальном этапе сегментация миссионерского поля происходит в

связи с созданием в 1991 г. Синодального отдела катехизации и религиозного образования и Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению. Миссионерское поле в период времени, непосредственно предшествующий данному событию, остается несегментированным, а направленное на него церковное служение является целостным и неспециализированным. Создание двух новых синодальных учреждений сопровождается первоначальной специализацией церковных служений. Происходит внутренне распределение сфер ответственности между служением Слова и служением Дела.

Институциональная специализация служений особым образом сегментирует миссионерское поле. Процесс сегментации протекает на фоне экклезиологической неопределенности адресата внутренней миссии. Выше было показано, что при сегментации адресата внешней миссии экклезиологические критерии определенности были дополнены логическими и психологическими критериями. Служение Дела, как ориентированное на экклезиологически неопределенный адресат внутренней миссии, сталкивается с похожими проблемами.

Служение Дела этически можно определить как каритативное. Это переносит рассмотрение данного вида церковного служения в совершенно иной формат. Миссионерское служение всегда исходит из экклезиологической определенности адресата миссии в контексте того или иного понимания границ Церкви. Первоочередной задачей миссии, как служения Слова, является обращение адресата. Эта задача подчинена главной цели – спасению адресата и приведению его к вечной жизни в Царстве Небесном. Каритативное служение Церкви, направленное к той же цели, имеет другую первоочередную задачу и иной характер определенности.

Нравственное учение Церкви построено на принципах морального абсолютизма и универсализма. Теономия евангельской этики проявляется как в абсолютном характере моральных норм и прескрипций, так и в универсальном характере императивности. В свою очередь, универсальный характер моральных императивов исходит из онтологического единства равенства человечества. Как

было показано в первом параграфе настоящей главы, с точки зрения христианства онтологическая определенность человечества наделяет его статусом адресата универсальной миссии Церкви. Именно из принципа онтологической определенности человечества исходит каритативное служение Церкви и форма моральной практики.

В контексте каритативного служения исчезает необходимость различения внешнего и внутреннего адресатов миссии, основанного на критериях экклезиологической определенности. Адресат каритативного служения не нуждается в локализации по отношению к границам Церкви, так как евангельская этика эти границы всегда пресекает. Однако, ситуация с онтологической определенностью, рассматриваемой в качестве основания для осуществления каритативного служения, не является столь однозначной, как это может показаться на первый взгляд.

В Евангелии теологические основания этической нормативности определяются с сохранением преемственности по отношению к Ветхому Завету. На вопрос фарисеев о главной заповеди, Христос прямо цитирует Второзаконие. Прямая цитация является ответом на казуистические рассуждения по поводу приоритетности заповедей в практике соблюдения Закона. Этот вопрос ставит фарисеев в тупик, выход из которого он находят задавая вопрос о том, «кто есть ближний». В этом вопрошании содержится противоречие между абсолютизмом ветхозаветной этики и характером ее универсальности. Если в вопросе абсолютизма моральных норм и прескрипций нравственное учение Ветхого и Нового Завета совпадают, то их понимание этической универсальности во многом различаются. Как было показано в 4.1. Настоящей работы в иудаизме Израиль и другие народы мира обладают разным онтологическим статусом и призванием. Специфическое понимание онтологической определенности адресата миссии переводит проблему идентификации другого в качестве ближнего в дискуссионный формат.

Полемичность данной темы не позволяла дать теоретически безупречный ответ, поэтому Христос обращается к практическому примеру. Для понимания

этического смысла истории о добром самаритянине (Лк. 10:25-37) необходимо ее истолкование в контексте логической связи с вопросом о главной заповеди. После того, как проблема абсолютных оснований этики оказывается проясненной, возникает вопрос об онтологической определенности другого как ближнего, то есть проблема этического универсализма. Ответ формулируется в наиболее предельной частной форме с учетом всех возможных ограничительных параметров. Иудеи и самаряне не только взаимно не идентифицировали друг друга в качестве ближних, но и воплощали это на практике в максимально напряженных формах. Именно этим, по всей видимости, был обусловлен выбор самаритянина в качестве примера. Иудей, с большой долей вероятности, мог не рассматривать язычника в качестве ближнего, однако с еще большей долей вероятности, язычник мог увидеть ближнего в иудее. В случае с самаритянами имело место взаимное эквивалентное отношение, то есть евангельская история разворачивается на фоне обоюдного непризнания эквивалентности онтологического статуса сторон. Содержание евангельского повествования на приоритетный характер этических критериев по отношению к онтологическим в делах милосердия.

Таким образом, для каритативного служения именно этическая определенность конституирует адресата миссии. Это не означает, что этическая определенность при конституировании адресата миссии замещает онтологическую определенность. Такое положение дел было бы возможным в ситуации несовпадения онтологических и этических горизонтов творения. Однако в отличие от иудаизма, для христианства эти горизонты полностью совпадают, а онтологическая обоснованность этики проявляется не только в плане абсолютизма морали и в пространстве ее универсальности. Следовательно, адресат каритативной миссии характеризуется совпадением его онтологической и этической определенности.

Каритативное служение конституирует адресат миссии по принципу его онтологической определенности, которая практически реализуется через этическую определенность. Таким образом, по аналогии с дополнением



экклезиологических критериев логическими и психологическими, можно рассматривать и каритативное служение, где онтологические критерии конституирования адресата миссии конкретизируются критериями этическими. Церковное служение милосердия обращено к адресату миссии, обладающему онтоэтической определенностью.

Впрочем, данный тезис находится только в видимом противоречии с утверждением о неопределенности адресата внутренней миссии. Наличие онтоэтической определенности адресата каритативного служения не снимает проблемы неопределенности внутреннего адресата. В §1-2 настоящей главы адресат миссии был представлен в сегментированном виде. Применение экклезиологических критериев позволяет выделить внешний и внутренний адресат миссии. В случае каритативного служения, экклезиологические критерии являются вторичными по отношению к этическим, поэтому подобный способ сегментации не применяется. Однако это не означает, что церковное служение милосердия направлено на однородный адресат миссии и в процессе его осуществления процессы сегментации не имеют места.

Термины онтологической и этической определенности совпадают по своему объему, но различаются по содержанию. С одной стороны, границы онтологической и этической определенности совпадают, охватывая все человечество, с другой – этот охват осуществляется в различных ракурсах. Онтологически человечество является определенным в силу его сотворения Богом. Творение характеризуется онтоэтическим тождеством<sup>275</sup>. После грехопадения, онтоэтическое тождество творения оказывается трагически разъятым, поэтому человечество, в своем падшем состоянии, характеризуется именно этической определенностью. В этом проявляется различие содержания анализируемых терминов.

Однако этим различия не ограничиваются. Человечество является онтологически определенным в каждом моменте своего существования,

---

<sup>275</sup> *Серпион (Митько), ижум.* Этика и метафизика в философии всеединства Л.П. Карсавина. Ярославль: Канцлер, 2009. С. 36–50.

независимо от того, из каких конкретных личностей оно состоит. Подобное состояние определенности характерно и для человечества в лице одного лишь Адама, и для всей совокупности когда-либо живущих людей. Этическая определенность наступает лишь в процессе ее персонального применения. Адресат миссии не может быть этически определен вне персонализации данного процесса, но высокая динамика морального состояния конкретных личностей, как персональных адресатов миссии делает адресат миссии в целом неопределенным. Это обстоятельство часто не позволяет однозначно определить степень приоритетности осуществления тех или иных каритативных служений в отношении конкретных адресатов. Таким образом, конституирование адресата каритативной миссии посредством применения критериев этической определенности сопровождается процессом персонализации.

Описанная схема конституирования и последующей сегментации миссионерского поля каритативного служения Церкви является предельно общей и имеет преимущественно теоретический характер. Практическое осуществление каритативного служения не может быть систематически построено на основе одной лишь персонализации. Для этого необходимо конституирование адресата миссии в соответствии с критериями социальной определенности. Милосердное отношение к ближнему всегда имеет персональный характер, однако процесс организационного оформления программ социальной благотворительности требует их переадресации по отношению к определенным группам лиц. Внутренние документы Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению содержат развернутую классификацию адресатов социальной миссии. Анализ этих текстов показывает, что в основу представленных в них классификаций положены критерии социальной определенности.

Выше было показано, что конституирование адресатов миссии осуществляется на основании критериев социальной определенности. При дальнейшей сегментации адресата ведущую роль играют логические и психологические критерии. Соответственно, адресат каритативного служения и в

целом социальной миссии Церкви конституируется на основании критериев этической определенности и сегментируется в соответствии с социальными критериями. Внешняя простота и непротиворечивость данной схемы привлечения дополнительных критериев определенности нуждается в некотором уточнении.

Онтоэтическая определенность адресата социальной миссии охватывает всю совокупность человеческого рода в его предельно возможных границах. Этическая определенность ограничивает человечество его актуальным состоянием. Целеполагание церковного служения милосердия обращено к своему адресату вне зависимости от характера его экклезиологической определенности. Иначе говоря, милосердие проявляется вне зависимости от возможности обращения человека в Православие, то есть прямая связь между социальным служением и миссионерством на первый взгляд не является очевидной. Кроме того, в силу своей экклезиологической определенности адресат миссионерского служения актуально включает в себя более узкую аудиторию, нежели социальный адресат.

Однако при более близком рассмотрении выясняется, широта аудитории адресата социальной миссии компенсируется его детальным сегментированием на основе внешних по отношению к Церкви критериев. В своем целеполагании, социальная миссия действительно охватывает предельно широкую аудиторию адресата, но при реализации конкретных программ аудитория значительно сужается посредством персонализации и социальной переадресации. Конечное целеполагание, обусловленное этической определенностью адресата, не дает понимания социальной миссии как особого церковного служения. Ориентированные таким образом проекты оказываются практически идентичными не только для деятельности различных религиозных организаций, но и при сопоставлении с светскими проектами. Это обстоятельство позволяет осуществлять от имени Церкви деятельность вполне светского характера, то есть социальное служение, лишенное миссионерской составляющей.

Однако участвуя по возможности, либо в силу необходимости в общегражданских проектах, Церковь стремиться к сохранению идентичности

соответствующих практик как форм именно церковного служения. Конституирование максимально широкой аудитории адресата социальной миссии вне границ ее еклизиологической определенности и его сегментация на основе социальных критериев не означает элиминации церковного содержания социального служения. Имея своей конечной целью практическое воплощение заповеди любви к ближнему, независимо от характера его религиозной обращенности, социальная миссия одновременно реализует миссионерские задачи.

Любое церковное служение подчинено принципу сотериологической императивности. Практическое воплощение заповеди любви не только не устраняет, но и прямо предполагает следование конечной цели человеческого существования – спасению в жизни вечной. Потому в каждом моменте церковного служения милосердия присутствует возможность обращения адресата. Другое дело, что эта возможность не является прямым условием осуществления данного вида церковного служения. Любой нуждающийся, независимо от его религиозной принадлежности, является предметом церковной заботы, однако само попечение о нем всегда остается церковным по своей сути и содержанию.

Выше было показано, что конституирование адресата социальной миссии не связано напрямую с его еклизиологической определенностью, а процесс сегментации осуществляется на основе внешних по отношению к Церкви социальных критериев. Однако в процессе реализации социальная миссия сохраняет сущностные признаки церковного служения, наделяя свой адресат той или иной степенью еклизиологической определенности. Поскольку критерии еклизиологической определенности не находятся в прямой связи с целеполаганием деятельности и способом конституирования адресата, его признаки наиболее полно характеризуются понятием потенциальности. Отсутствие актуальной локализации аудитории социального служения по отношению к границам Церкви делает ее еклизиологическую определенность потенциальной. С миссиологической точки зрения социальное служение направлено на потенциальный еклизиологически определенный адресат. Таким

образом, сочетание наличия потенциальной экклезиологической определенности и процесса сегментирования на основе социально заданных критериев позволяет отнести адресата социальной миссии к неопределенному типу.

Подводя итоги данного этапа исследования, отметим, что институциональная специализация церковных служений изначально сопровождалась сегментацией миссионерского поля на основе социально заданных критериев. Распределение ответственности по принципу различения служений Слова и Дела сформировала базовую основу процесса сегментации. Социальный контекст служения милосердия формирует особый тип социальной миссии, направленный на адресат, конституируемый в соответствии с критериями этической определенности и сегментируемый при помощи социальных конструктов. Сохранение церковной идентичности социального служения требует применения критериев определенности экклезиологически потенциального адресата. Следовательно, социальная миссия Церкви оказывается направленной на потенциального экклезиологически неопределенного адресата.

Применение социальных конструктов для сегментации пространства адресата служения милосердия нашло свое развитие в дальнейшей специализации институционально организованных форм церковных служений. Изначально, все вопросы взаимодействия с обществом находились в сфере ответственности одного из старейших синодальных учреждений – Отдела внешних церковных сношений. Существенное расширение возможностей взаимодействия Церкви и общества актуализировало процесс специализации соответствующего функционала. 16 июля 1995 г. был создан Синодальный отдел по взаимодействию с Вооруженными Силами и правоохранительными учреждениями<sup>276</sup>. Это событие является началом процесса институционализации церковных служений по социальному признаку. Данный процесс также сопровождался конституированием особых адресатов миссии в соответствии со спецификой тех или иных служений.

---

<sup>276</sup> С 27 июля 2013 г. Синодальный отдел по взаимодействию с Вооруженными Силами и правоохранительными органами.

Особенность этих процедур состояла в том, что конституированию соответствующих адресатов миссии предшествовала не сегментация миссионерского поля, а выделение особых социальных конструктов в пространстве общественной жизни. В этом отношении эклезиологическая определенность адресата миссии оказывалась вторичной по отношению к его социальной детерминации. Социально специализированные церковные служения изначально направлены в общественное пространство, а не на миссионерское поле. Конституирование того или иного сегмента общественного пространства в качестве адресата миссии происходит внутри процесса осуществления специализированного церковного служения.

Эту особенность не следует рассматривать в качестве признака внешней по отношению к Церкви генерации данного типа церковных служений. Специализация церковных служений формируется не только в силу общественного запроса и наличия возможностей осуществления. Разнонаправленность церковных служений глубоко укоренена в их природе. Православная миссия, будучи онтологически определенной пределами человеческого рода, направлена не только на все человечество в целом, но и на отдельные социальные группы и каждого конкретного человека. Ответ на общественный запрос со стороны Церкви не является автоматическим действием, представляя собой сложный процесс церковной рецепции, которая проявляет себя в институциализации церковных служений. Собственно говоря, именно институциализация в форме создания профильных синодальных учреждений является видимым результатом церковной рецепции общественного запроса.

Предшествующее непосредственному конституированию адресата миссии, выделение особых социальных конструктов в пространстве общественной жизни не является прямым свидетельством социальной детерминированности специализированных церковных служений. Сегментация общественного пространства при помощи определенных социальных конструктов свидетельствует о церковном понимании самобытности жизни общества, которое изначально рассматривается в налично существующем виде без привнесения

внешних по отношению к нему критериев эkkлезиологической определенности. Общество становится адресатом миссии в том виде, в котором оно существует в конкретный момент времени, а его эkkлезиологическая определенность возникает уже в процессе осуществления обращенных к нему специализированных церковных служений.

Этот процесс можно наглядно показать на примере конституирования специализированных адресатов миссии в рамках институализации соответствующих церковных служений. Адресат миссии Синодального отдела по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными органами определяется с учетом специфического социального статуса персональных адресатов. В основе конституирования данного адресата лежит понимание ограниченности возможностей непосредственного и спонтанного осуществления церковных служений в среде военнослужащих и сотрудников правоохранительных органов. Специфика организации деятельности вооруженных сил и правоохранительных органов требует следования определенным внутренним протоколам, в том числе при осуществлении церковных служений. Эта необходимость делает невозможным одностороннюю деятельность Церкви по организации служения в военной или правоохранительной среде.

Процесс планирования, организации и реализации церковных проектов, направленных на военнослужащих и правоохранителей требует постоянного взаимодействия с их руководящими структурами. Понимание этой особенности нашло свое отражение в наименовании синодального учреждения, деятельность которого характеризуется понятием взаимодействия. В силу специфики деятельности силовых ведомств церковное служение в данной среде невозможно без высокой степени включенности осуществляющих его лиц в соответствующие структуры. Конкретной формой проявления данной включенности является институт военного духовенства, имеющий двойное соподчинение. Статус военного духовенства несет в себе некоторую неопределенность, так как

обязательное следование внутренним протоколам не отменяет необходимости послушания священноначалию.

Решение данной проблемы в Русской Православной Церкви осуществляется путем распределения ответственности между Синодальным отделом по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными учреждениями и епархиальными архиереями, в чьем каноническом подчинении находится соответствующее духовенство. Синодальное учреждение курирует вопросы взаимодействия с силовыми структурами, а епархиальные архиереи канонические аспекты деятельности военного духовенства. Распределение ответственности является наиболее адекватной соборному устройению Русской Православной Церкви моделью управления. Максимально централизованная в вопросах управления Римско-Католическая Церковь следует более радикальной модели. В ее системе локальных церквей присутствует особая институция – ординариат для военнослужащих – особый вид экстерриториальной епархии, в юрисдикции которой находятся все военнослужащие и члены их семей.

Таким образом, конституирование адресата данной миссии осуществляется при помощи определенных профессионально ориентированных социальных критериев. В основе сегментирования миссионерского поля адресата лежит внутренняя структура силовых ведомств, а условия осуществления данного служения связаны с необходимостью следования внутренним протоколам. В этом случае, использование социальных критериев представляется не только теоретически обоснованным, но и практически необходимым, без их применения конституирование адресата миссии и его последующая сегментация невозможны. Это также является необходимым условием позиционирования церковных проектов по отношению к специализированному пространству миссионерского поля соответствующего церковного служения. Из этого следует, что данный адресат миссии характеризуется высокой степенью социально-профессиональной определенности.

Дальнейшая институализация специализированных церковных служений также сопровождалась конституированием особых адресатов миссии, выделяемых



в соответствии с социальными критериями. В разных случаях соответствующие адресаты отличались различной степенью и характером социальной определенности.

Близким по способу организации является деятельность Синодального отдела по тюремному служению, образованного в 2010 году. В обоих случаях, планирование, организация и осуществление служения требуется в соответствии с определенным внутренним протоколом в рамках режимных объектов. Однако, несмотря на общие черты, связанные с высокой потребностью во взаимодействии с силовыми ведомствами, тюремное служение и его адресат имеют свои особенности. Несмотря на достаточно недавнюю институализацию, служение заключенным имеет глубокие исторические корни. Моральная императивность христианского попечения об узниках проистекает непосредственно из евангельского текста «Я ... в темнице был, и вы пришли ко Мне» (Мф. 25:36). Заключенные являются социальной группой, обладающей высокой степенью и специфическим характером определенности. Выше было показано, что адресат социальной миссии характеризуется своей этической определенностью. На ее основе посредством персонализации и последующей социализации происходит сегментация адресата специализированных церковных служений.

Особенностью процесса конституирования адресата тюремного служения является сложный характер его этической определенности. На фоне изначальной этической определенности адресата происходит сначала его конституирование на основе социальных критериев, а затем сегментация посредством дополнительных этических критериев. Основным социальным критерием выделения заключенных в качестве отдельной группы является ограниченность их свободы. Понятие свободы не только несет в себе важные социальные коннотации, но и является базовой категорией этики. Поскольку ограничение свободы является формой наказания за совершенное преступление, а большинство составов преступления коррелируют с понятием греха, состояние ограничения свободы, как правило, является детерминированным результатом морального выбора личности. Таким образом, конечная специализация адресата миссии в рамках осуществления

тюремного служения осуществляется при помощи дополнительно применения этических критериев. Следовательно, адресат тюремной миссии характеризуется высокой степенью социально-этической определенности.

Специализация церковных служений в соответствии с социально-профессиональными и социально-этическими критериями конституирования адресата миссии не исчерпывает всей полноты возможностей, открывающихся перед Церковью в ее взаимодействии с обществом. Не менее приоритетными в этом отношении являются социальные адресаты, выделяемые по этнокультурным признакам. Во втором параграфе настоящей главы отмечалось, что согласно соборным постановлениям «миссия среди коренных, в том числе малочисленных народов»<sup>277</sup> относится к сфере ответственности Синодального миссионерского отдела. Данные документы фактически рассматривают эти народы в качестве отдельного вида адресата внешней миссии. Действительно, с исторической точки зрения, народы нашей страны, исповедующие язычество, являлись первоначальным и приоритетным адресатом внешней миссии Русской Православной Церкви. Особое внимание, уделяемое данному адресату, позволяет сохранять преемственность в осуществлении миссионерского служения и на современном этапе. Количественно охватывая лишь незначительную часть современного адресата внешней миссии «коренные, в том числе, малочисленные народы» наиболее полно отражают его базовые качественные характеристики.

Важнейшей характеристикой адресата внешней миссии является его большая экклезиологическая определенность в сравнении с внутренним адресатом. Поскольку различные экклезиологические школы по разному определяют границы Церкви локализация персонального адресата по отношению к ним является затруднительной. Это создает трудности при демаркации внешнего и внутреннего адресата миссии, в области их пересечения возникает пространство неопределенности. В этом отношении вышеупомянутые народы

---

<sup>277</sup> О различных направлениях миссионерской деятельности Церкви (принято Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 2013 г. "Постановления..." п.33) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. Т.2. Ч.1. С.418.

относятся к наиболее определенной части внешнего адресата. В отличие от других народов нашей страны, чье обращение в Православие произошло в далеком прошлом, «коренные, в том числе, малочисленные народы всего лишь столетие назад продолжали быть адресатом активной внешней миссии. Поскольку миссионерское служение среди этих народов было прервано социальными катаклизмами XX века, их обращение во многом осталось незавершенным, а процесс воцерковления традиционных культур прервался на начальной стадии, поэтому в данном конкретном случае имеет место меньшая степень обусловленности религиозного выбора персонального адресата православной традицией предшествующих поколений.

Пастрырское окормление этих народов осуществляется в контексте их этнокультурной идентичности, сохранение которой является одной из задач миссии Русской Православной Церкви. Реализация этой задачи сопряжена с рядом трудностей, связанных с особенностями ее позиционирования по отношению к сотериологическому целеполаганию. Оставаясь верной своей природе, миссионерское служение направлено на конкретного человека и имеет своей целью его обращение и спасение. В этом отношении задача сохранения этнокультурной идентичности является вторичной. Проповедь Православия в контексте определенной национальной культуры обусловлена наличием значительных различий и необходимостью перевода содержания вероучения на ее язык. Исторический опыт миссии показывает, что наиболее устойчивым трендом было стремление к культурной ассимиляции. В некоторых случаях имело место прямое участие западных миссионеров в проводимой колониальными властями политике этноцида. Осознание порочности таких практик привело к кризису миссионерского сознания в середине XX века. В настоящее время миссионерское служение во всем мире осуществляется путем бережного сохранения национальных культур и традиций.

Опыт православных миссионеров дореволюционного периода также связан с тенденциями к ассимиляции коренных народов Сибири. Вместе с тем, эта тенденция, в сравнении с опытом западных миссионеров, носила менее

выраженный характер. Православные миссионеры не только не участвовали в эксплуатации коренных народов, но и зачастую оказывали ей прямое противодействие. Иногда это приводило к конфликту с колониальной администрацией<sup>278</sup>. Деятельность православных миссионеров не сопровождалась масштабной культурной ассимиляцией. Православная миссия изначально была направлена на развитие национальных культур через их обращение ко Христу. Эта тенденция проявляется уже в первых опытах миссионерского служения в этнокультурном контексте<sup>279</sup> и сохраняется на протяжении всей его истории<sup>280</sup>. В то время, когда западные христиане переживали кризис, связанный с осознанием необходимости «преобразования миссионерства», православные христиане противостояли гонениям со стороны богоборческой власти. В этих условиях потребность в рефлексии по поводу миссии казалась избыточной, поэтому кризис «преобразования» не коснулся православного миссионерского служения. Политика тотальной ассимиляции коренных народов проводилась государством, поэтому Русская Православная Церковь не несет ответственности за ее последствия.

Результатом государственной политики ассимиляции коренных и малочисленных народов стала ситуация, при которой проповедь Православия в их среде может осуществляться на русском языке и вне контекста национальных культур. Однако использование этой ситуации не соответствует православному пониманию миссии, которому не свойственен культурный нигилизм. Каждая культура, являясь результатом творчества многих поколений и частью Промысла Божьего, обладает самостоятельной ценностью, независимо от конечного целеполагания миссионерского служения, поэтому сохранение и развитие национальных культур является пусть и не главной, но все же важной задачей миссии.

---

<sup>278</sup> Бурлак В. Н. Русская Америка. М.: Вече, 2009. 384 с.

<sup>279</sup> Ефимов А. Б. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. М.: ПСТГУ, 2007. С. 70–78.

<sup>280</sup> Там же. С. 127–198.

Как было показано выше, способ специализации церковных служений в значительной мере определяется особенностями их адресата. Способ конституирования адресата миссии привносит важные элементы в процесс планирования, организации и осуществления миссионерского служения. В данном случае, конституирование адресата происходит на основе его этнокультурной определенности, поэтому направленное на него церковное служение должно совершаться в этнокультурном контексте. Вместе с тем, следует подчеркнуть, что этнокультурные критерии формируются на фоне общего процесса сегментации социально определенного адресата миссии.

Этнокультурный адресат является частным случаем именно социального адресата. Это связано не только с тем очевидным фактом, что «коренные малочисленные народы» являются неотъемлемой частью российского общества, но и с особенностями законодательного регулирования их статуса. При определении факта принадлежности того или иного гражданина к категории представителей «коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации» применяются четыре основных критерия: численность менее 50 тысяч человек, проживание в северных районах России, в Сибири и на российском Дальнем Востоке на территории традиционного расселения своих предков, сохранение традиционного образа жизни, хозяйствования и промыслов и осознание себя самостоятельными этническими общностями<sup>281</sup>. Некоторые из этих критериев можно определить как этнокультурные, демографические или экономико-географические, однако их соединение происходит по принципу конструирования социальной группы. Поэтому адресат этнокультурной миссии сохраняет свою социальную определенность сегментированную на основе дополнительных критериев. Такой адресат миссии можно назвать этносоциальным.

---

<sup>281</sup> Федеральный закон от 20.07.2000 N 104-ФЗ (ред. от 02.02.2006) «Об общих принципах организации общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации» // Консультант Плюс: [сайт]. URL: [http://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_27908/](http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_27908/) (дата обращения 13.03.2019).

Как и в случае с адресатами миссии, конституированными на основе социально-профессиональных и социально-этических критериев, определенность этносоциального адресата накладывает на миссионерское служения определенные ограничения. Законодательно оформленный социальный конструкт «коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации» не полностью совпадает с миссионерским полем этносоциального адресата. Во-первых, в эту правовую категорию не входит целый ряд коренных народов, не отвечающих критерию малочисленности, например якуты. Некоторые коренные малочисленные народы, например ненцы, могут через некоторое время пересечь верхний количественный рубеж, что никак не повлияет на стратегию обращенной к ним миссии. Во-вторых целый ряд коренных малочисленных народов не отвечают географическому критерию, проживая в других регионах России, например бесермяне. Иногда использование географического критерия соответствия выглядит парадоксально. Например, проживающие в Ленинградской области вепсы относятся к данной правовой категории, а живущие в том же регионе не менее коренные и более малочисленные ижора и водь не относятся. Можно привести еще большее количество примеров, однако в данном случае важно указать именно на несовпадение объемов правового понятия и миссионерского поля этносоциального адресата.

Соборные постановления отражают эту проблему, используя правовое понятие в видоизмененной форме<sup>282</sup>. Это свидетельствует о наличии церковного понимания тех ограничений, которые объективно возникают при наложении критериев социальной определенности на миссионерское поле конкретного адресата. Также это свидетельствует о факте церковной коррекции, привнесенных извне критериев социальной определенности адресата миссии. На этом основании можно сделать вывод, что несмотря на изначальную заданность со стороны

---

<sup>282</sup> О жизни и проблемах коренных малочисленных народов (заявление Архиерейского собора Русской Православной Церкви 2011 г.) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. Т.2. Ч.1. С. 406–410.

общества критерии социальной определенности подвергаются коррекции в процессе их рецепции церковным сознанием.

В контексте этого рассуждения необходимо остановиться на особенностях церковного служения в казачьей среде и его адресате. Данный вид служения был институализирован путем образования в 2010 году Синодального комитета по взаимодействию с казачеством, однако сама деятельность в этом направлении началась значительно раньше. Казачество как особый адресат миссии имеет ряд признаков, характерных для описанных выше сегментов миссионерского поля, но при этом обладает одной существенной особенностью. С одной стороны, казачество, исторически сложившееся как воинское сословие имеет законодательно оформленный статус, что сближает обращенное к нему церковное служение с соответствующей деятельностью по взаимодействию с силовыми структурами. С другой – казачество исторически сформировалось в качестве социальной группы, обладающей собственным культурным кодом и некоторыми чертами субэтнуса. Это сближает церковное служение в среде казачества с этносоциальной миссией. Конституирование казачества как особого адресата миссии осуществляется на основе его социальной определенности, дополненной социально-профессиональными и этносоциальными критериями. Существенная особенность казачества как адресата миссии связана со специфическим характером конструирования его социальной определенности.

Конституирование адресатов миссии при помощи изначально задаваемых обществом социальных конструкторов происходит, как правило, без учета их экклезиологической определенности. В случае с казачеством дело обстоит совершенно иначе. Казачество изначально позиционируется через свою глубинную связь с Православием как источником и основой социокультурной идентичности, поэтому миссионерское поле казачества как адресата специализированного церковного служения формируется на основе не только социальной но и экклезиологической определенности. В отличие от других адресатов миссии, сегментированных на основе критериев экклезиологической определенности, проявляющейся в процессе осуществления того или иного

церковного служения, конституирование казачества как особого адресата происходит путем внутренней самоорганизации и активного поиска своего места в церковной жизни. В этом отношении казачество является не только адресатом, но и носителем определенного вида специализированного церковного служения. Наличие у казачества особого церковного призвания к служению реализуется в тенденции к совпадению адресата миссии и ее носителя в одном лице.

Процесс институализации церковного служения в молодежной среде имел ряд особенностей, обусловленных как его приоритетностью в рамках православной миссии, так и спецификой адресата. Созданию в 2000 году Синодального отдела по делам молодежи предшествовал десятилетний период существования Всецерковного Православного молодежного движения (ВПМД). Следует особо отметить, что в отличие от большей части синодальных учреждений, образованных по решению Священного Синода, молодежный отдел был создан непосредственно Юбилейным Архиерейским Собором 2000 года. Это указывает на то, что Русская Православная Церковь придает особое значение служению в молодежной среде, рассматривая его в качестве приоритетного направления миссии. Это нашло свое отражение в постановлениях Архиерейского Собора 2017 года «Собор относит обращение к молодежи с Евангельским посланием и церковную работу с молодежью к первоочередным задачам, стоящим сегодня перед архиереями и клириками. Достижения в сфере миссии среди молодежи, произошедшие в последние годы, требуют развития. Следует продолжить поиск плодотворных форм миссии среди молодых людей и их деятельности в Церкви с учетом разнородности молодежи, по разному соотносящей себя с Церковью, обладающей разным образованием и воспитанием, принадлежащей к различным социальным слоям и группам. Используя те или иные методы работы с молодежью, не исключая и заимствованных из светской практики, важно не упускать из виду главную цель, стоящую перед пастырем или любым церковным тружеником в общении с юношами и девушками: их



приобщение к числу учеников Христовых. Среди приоритетных задач – забота о студенческой молодежи»<sup>283</sup>.

В контексте настоящего исследования особенно важно дать характеристику адресату молодежной миссии. Создание ВПМД хронологически предшествует церковной институализации, как катехизации и религиозного образования, так и церковной благотворительности и социального служения. Институализация миссионерского служения как такового отстоит от этого события на более чем пять лет. Как было показано выше, конституирование адресата миссии происходит, в основном, в процессе церковной институализации определенного служения, однако само миссионерское поле объективно существует до и вне этого процесса. Таким образом, конституирование адресата молодежной миссии является первичным способом сегментации миссионерского поля. В данный период среди воцерковленных чад Русской Православной Церкви заметно преобладали представители старшего поколения. Церковная молодежь включала в себя в основном детей священнослужителей и воцерковленных прихожан. Значительную часть этой аудитории составляли воспитанники духовных школ. Таким образом исходная молодежная аудитория может быть отнесена к адресату внутренней миссии, притом к той его части, которая обладает наибольшей степенью экклезиологической определенности. Такого рода аудитория, в данный период времени даже не рассматривалась в качестве адресата миссионерского служения, так как ее генерация происходила исключительно внутри церковной ограды.

Однако среди новообращенных этого периода удельный вес молодежи был значительно выше. Не менее активно происходило вовлечение молодежи в секты и новые религиозные движения. В этот периода антисектантская и антикультистская работа практически отсутствовала, ее систематическое

---

<sup>283</sup> Постановление Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 29 ноября – 2 декабря 2017 года (Документ принят Архиерейским Собором Русской Православной Церкви, состоявшимся 29 ноября – 2 декабря 2017 года в Зале церковных соборов Храма Христа Спасителя в Москве), п.14 // Официальный сайт Русской Православной Церкви: [офиц. сайт]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5076149.html> (дата обращения 13.03.2019).

построение начинается с 1991 года. Агрессивная прозелитическая деятельность иностранных миссионеров практически не встречала сопротивления со стороны духовенства, которое в основной своей массе было не подготовлено к профессиональной полемике. Вовлечение молодежи в секты и новые религиозные движения происходило на фоне объективной невозможности свободно мотивированного религиозного выбора. Те же представители молодежи, чей выбор склонялся в сторону Православия, испытывали значительные трудности при вхождении в Церковь и последующем воцерковлении.

Значительная часть духовенства и постоянных прихожан была не способна, а иногда и не готова к принятию молодежи в свою среду. Церковный образ жизни значительно отличался от принятого в молодежной среде. На протяжении многих десятилетий молодежь являлась объектом наиболее агрессивной атеистической пропаганды, общение активных представителей духовенства жестко пресекалась уполномоченными по делам религий. Следует отметить, что проблемы в работе с молодежью были связаны не только с наследием советского прошлого, в дореволюционный период специализированные методы работы с молодежью также не были сформированы.

Возможность воцерковления молодежи оказалась напрямую связанной с уровнем ее мотивации, достаточной для радикального изменения образа жизни и культурного кода. Далеко не все представители молодежи обладали достаточной мотивацией для радикального обращения и воцерковления, для многих более подходящим являлся поэтапный вариант. В таком формате, воцерковление происходит постепенно, что соответствует древней практике оглашения. В процессе такого воцерковления молодежь может сохранить свою возрастную и культурную идентичность, постепенно приближающуюся к христианскому пониманию под действием благодати. Отсутствие же в Церкви актуального опыта катехизации и специальных методик работы с молодежью делали такой способ воцерковления затруднительным.

Воцерковление молодежи в этот период времени проходило путем самоорганизации. Создание ВПМД было связано прежде всего с необходимостью

церковной организации процесса воцерковления молодежи путем построения систематической работы. Таким образом, происходит первичное конституирование адресата внешней миссии, которая в этот период была направлена преимущественно на молодежную аудиторию. В некотором отношении, этот адресат включал в себя также представителей более старших поколений. Эти новообращенные, не относясь к соответствующей возрастной категории, вместе с тем демонстрировали свою психологическую близость молодежной аудитории, переживая, своего рода, новую молодость во вновь открытой благодатной жизни Церкви.

Первичное конституирование адресата миссии происходит на основании возрастных, то есть социальных критериев. С одной стороны, это сближает молодежную миссию с другими видами церковных служений, чья специализация происходила на основе социальных критериев. С другой стороны, поскольку на первоначальном этапе молодежная аудитория почти полностью совпадала с адресатом внешней миссии произошло наложение возрастных критериев на экклесиологическую определенность. Поскольку, обращение может сопровождаться психологическим переживанием возвращения молодости, возрастные критерии применялись расширительно, обеспечивая охват всей аудитории корреспондирующего адресата внешней миссии.

В сравнении с адресатами других церковных служений, молодежная аудитория более высоким внутренним динамизмом, который определяется прежде всего возрастной изменчивостью в процессе взросления. В основе конституирования адресата молодежной миссии лежит стремление определить и упорядочить его динамику на максимально раннем этапе формирования. Таким образом миссионерское поле молодежного служения конституируется как динамически определенный внешний адресат, сегментированный при помощи возрастных критериев. Процесс взросления ограничивает динамику молодежного адресата определенными возрастными и психологическими рамками. С одной стороны, состояние молодости является преходящим и несет в себе определенные риски. «Веселись, юноша, в юности твоей, и да вкушает сердце твое радости во

дни юности твоей, и ходи по путям сердца твоего и по видению очей твоих; только знай, что за все это Бог приведет тебя на суд. И удаляй печаль от сердца твоего, и склоняй злое от тела твоего, потому что детство и юность – суета» (Еккл. 11: 9-10). С другой стороны, христианство на раннем этапе своего существования во многом было религией молодых и должно сохранять этот дух молодости во Христе. Поэтому Церковь воспринимает молодость как состояние, ценное само по себе, рассматривая молодежную миссию как наиболее приоритетное служение, определяющее церковное будущее.

Миссионерское поле объективно существует вне зависимости от характера и степени интенсивности обращенных к нему церковных служений. В своей данности оно содержит социальные конструкты, которые конституируются и сегментируются в процессе институализации церковных служений. При конституировании социальные конструкты становятся особыми адресатами миссии, сегментированными при помощи дополнительных социальных критериев. Процесс институализации церковных служений придает их адресатам экклезиологическую определенность, характер которой зависит от существующего понимания границ Церкви.

Миссионерский характер специализированных церковных служений определяется не только их конечным сотериологическим целеполаганием, но и наличием миссионерской составляющей. Любое церковное служение так или иначе соприкасается с адресатом внешней миссии, решает проблемы противодействия угрозам со стороны сект и новых религиозных движений. Поэтому все без исключения церковные служения пересекаются с миссионерством, что придает особую актуальность проблеме распределения ответственности синодальных учреждений в рамках координации их взаимодействия. Этим определяется церковно-практическая значимость миссиологических исследований в данной сфере.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подведение итогов проведенного исследования предполагает систематизацию полученных результатов и определение перспектив их использования при формировании исследовательских программ в области православной миссиологии. Основным побудительным мотивом настоящего диссертационного исследования явилась парадоксальная ситуация несоответствия наличного состояния православной миссиологии целям и задачам миссионерского служения Русской Православной Церкви. Достигнутые за последние тридцать лет результаты миссионерской деятельности нашли свое отражение в различных формах миссионального дискурса, однако остались недостаточно интегрированы миссиологически. Теоретический уровень отражения данных результатов в миссиологическом дискурсе соответствует начальному этапу общей теологической рефлексии, определяющей наличное состояние миссиологии на современном этапе ее развития.

Дальнейшее развитие миссионерского служения Русской Православной Церкви требует качественного иного уровня его теоретического обоснования и научной организации. Существующий уровень развития православной миссиологии не отвечает как потребностям практического миссионерского служения так и теоретико-методологическим стандартам теологического знания. Вместе с тем, именно наличное состояние современной православной миссиологии стало основой и отправной точкой настоящего диссертационного исследования. С момента выхода последнего авторизованного свода знаний по миссиологии прошло без малого десять лет, что может указывать на снижение интенсивности миссиологических исследований. Впрочем, данная ситуация может быть представлена и в ином ракурсе. Предшествующий данному диссертационному исследованию опыт систематизации миссиологических знаний основан на результатах двадцатилетнего осуществления миссионерского служения Русской Православной Церкви.

Таким образом, промежуточный период между первым опытом систематизации миссиологических знаний и настоящим диссертационным исследованием оказывается приблизительно вдвое меньше предыдущего. Это указывает на глубокую укорененность теоретических миссиологических исследований в практике миссионерского служения. Систематизации теоретических результатов предшествует значительный период их кумулятивного накопления. В отношении настоящего исследования этот период охватывает десятилетие, в течении которого автор непосредственно участвовал в процессе накопления и оценивания данных результатов в качестве руководителя епархиального миссионерского отдела и заместителя председателя Синодального миссионерского отдела Русской Православной Церкви. Не являясь членом авторского коллектива авторизованного свода знаний по миссиологии, диссертант являлся одним из двух его рецензентов, что определило включенность в процесс оценивания результатов систематизации. Таким образом, настоящее диссертационное исследование является результатом десятилетнего развития миссиологии после первого опыта ее систематизации. Результаты, полученные в процессе деятельности Синодального миссионерского отдела стали эмпирической основой и отправной точкой данного диссертационного исследования.

В основе теоретической проблематизации данного исследования лежало осознание практических проблем, связанных с осуществлением миссионерского служения Русской Православной Церкви. Далекое не все из этих проблем могли быть редуцированы до уровня организации миссионерской деятельности и ее кадрового обеспечения. Целый ряд проблем оказался напрямую связан с недостаточным уровнем теоретико-методологического обоснования миссии в рамках миссиологии как самостоятельного раздела православного систематического богословия. Некоторые из этих проблем требовали определения статуса самой миссиологии в системе теологического знания.

Собственная аксиоматика, основанная на истинах Божественного Откровения, определяет теологию как особый способ познания мира и автономную область знания. Теология обладает значительным потенциалом

расширения своего исследовательского поля путем генерирования новых предметных областей как отдельных теологических дисциплин. Одной из таких областей является миссиология как самостоятельный раздел православного систематического богословия.

Способом генерирования новых предметных областей теологического знания является экспликация тематически определенного, в данном случае миссионального содержания Божественного Откровения. Для достоверности процедуры экспликации и ее результатов необходимо определить наличие достаточных оснований и их соответствия теологической аксиоматике. Это позволяет показать *возможность* осуществления процедуры экспликации. В определенных случаях в текстах Божественного Откровения содержатся достаточные основания для осуществления процедуры экспликации с должной *необходимостью*.

В соответствии с целеполаганием настоящего исследования были проанализированы библейско-богословские основания миссии в Ветхом и Новом Заветах. Применение исследовательских процедур миссиональной герменевтики дало результаты, подтверждающие наличие достаточных оснований для экспликации миссионального содержания Божественного Откровения. Это содержание неравномерно распределено между Ветхим и Новым Заветами. Содержание новозаветных текстов имеет преимущественно миссиональный характер. Миссиональное содержание Ветхого Завета характеризуется менее выраженным присутствием в его текстах. В рамках миссиональной герменевтики Божественное Откровение рассматривается в неразрывном единстве текстов и событий священной истории. Откровение само по себе является не только текстом, но и событием. Причиной и конечной целью события Откровения является желание Бога быть познанным Своим творением, венцом которого является человечество. В основе Откровения лежит миссия Бога, желающего быть познанным. Следовательно, Откровение имеет миссиональную первопричину и конечную цель. В соответствии с этим можно утверждать, что дарование Божественного Откровения осуществляется в миссиональном контексте.

Актуализированные в догматическом богословии подходы к пониманию причин и цели сотворения мира также соответствуют смыслу концепции миссии Бога, желающего быть познанным. Исходя из этого Творение, Откровение и Боговоплощение являются миссиональными событиями, определяющими путь богопознания человечества и его конечную цель – обожение. Миссиональный контекст Творения, Откровения и Боговоплощения определяет наличие достаточных оснований для возможности экспликации миссиологии как области теологического знания. В Священном Писании Нового Завета основания миссии заданы императивно в форме «Великого миссионерского поручения». Этим определяется не только *возможность*, но и *необходимость* процедуры экспликации.

Священное Предание содержит в себе осуществленные в процессе формулирования догматов процедуры экспликации миссионального содержания текстов и событий Священного Писания. Это дает достаточные основания не только для библейско-богословского обоснования миссии, но и для конституированная миссиологии в качестве самостоятельного раздела православного систематического богословия.

Наличие достаточных оснований для конституирования само по себе не означает его осуществления в реальном историческом времени. Миссиология в качестве отдельной теологической дисциплины формируется только в новейший период церковной истории. Формированию православной миссиологии предшествует ее развитие в католической и протестантской теологии. Анализ современного состояния православной миссиологии осуществлялся в трех направлениях – структуры, терминологии и методологии.

Современное состояние православной миссиологии характеризуется наличием базовой внутренней структуры, обладающей значительным потенциалом повышения уровня систематизации. В структуру миссиологии как самостоятельного раздела православного систематического входят: историческая миссиология, теоретическая миссиология, практическая миссиология и прикладные миссиологические дисциплины.



Перспективы развития исторической миссиологии определяется необходимостью ее выхода за пределы исследовательского горизонта, ограниченного историей миссионерского служения Русской Православной Церкви. В результате такого рода трансформации произойдет расширение исследовательского поля в направлении всеобщей и сравнительной истории миссий. Теоретическая миссиология совпадает с богословием миссии. В ее основе лежит миссиональная герменевтика как основа метода и содержания теоретической миссиологии. Практическая миссиология включает в себя нормативный и методический разделы. Необходимость использования специальных знаний и методов социальных и гуманитарных наук формирует такие прикладные миссиологические дисциплины как: миссиональная апологетика, миссиональная культурология, миссиональная лингвистика (или филология), миссиональная этнология, миссиональная психология, миссиональная социология, миссиональная статистика и миссиональная география. В настоящее время данные дисциплины во многом остаются проектом, хотя в наличном состоянии миссиологии уже заложены многие предпосылки их дальнейшего развития. Результатом настоящего исследования является предложенная модель проектирования перспективы дальнейшей систематизации структуры православной миссиологии.

Проведенный в рамках настоящего диссертационного исследования системно-категориальный анализ структуры и терминологического аппарата современной православной миссиологии выявил принципиальные различия миссионального и миссиологического дискурсов. Принятая в рамках миссиологического дискурса специальная терминология отражает не только современный уровень развития миссиологии, но и ряд общих проблем понимания природы миссии и ее задач. В текстах Нового Завета, особенно в книге Деяний Апостолов, содержится базовая миссиологическая терминология, определяющая понятийный аппарат данной дисциплины в рамках теологической аксиоматики. В силу определенных исторических обстоятельств данная терминология оказалась на периферии процесса формирования понятийного аппарата православного

богословия в период патристики. Необходимость переосмысления задач миссии в период Контрреформации определила процесс формирования латинской миссиологической терминологии, в основе которой лежал перевод и новое прочтение новозаветной терминологии в контексте католической триадологии. Данная терминология была заимствована в период «схоластического пленения» русского богословия, определив в дальнейшем современный понятийный аппарат православной миссиологии. Современная миссиологическая терминология может быть систематизирована отнесением конкретных понятий к трем группам: терминам актора, терминам адресата и интенциональным терминам. Процесс формирования миссиологической терминологии отражает динамику трансформации как актора, так и адресата миссии и развивается в направлении повышения степени систематизации.

Поскольку на данный момент специальная методология миссиологических исследований не разработана даже на базовом уровне, в настоящем исследовании была впервые поставлена проблема метода православной миссиологии. В процессе проблематизации был выявлен ряд особенностей методологии православной миссиологии, вытекающих из ее теоретико-методологического статуса в системе теологического знания. Основываясь на общей для всех теологических дисциплин аксиоматике, методология теоретической миссиологии состоит в использовании процедур дедуктивной логики в рамках миссиональной герменевтики. Методология практической миссиологии основывается не только на теологической аксиоматике, но и на результатах эмпирических исследований. Вследствие этого в ней совмещаются дедуктивные и индуктивные процедуры, а сама методология практической миссиологии является гетерогенной по своей природе. Основным круг проблем методологической гетерогенности практической миссиологии связан не столько с присутствием нетипичных для теологии эмпирических методов, сколько с ненаучным характером их применения. Методология исторической миссиологии во многом совпадает с общеисторической, при условии соответствия проводимых исследований принципам теологической аксиоматики. Специальные методы прикладных

миссиологических дисциплин заимствуют из соответствующих социальных и гуманитарных наук и верифицируются на предмет соответствия теологической аксиоматике в рамках теоретической миссиологии.

Следующим этапом настоящего диссертационного исследования стало определение исследовательского поля православной миссиологии. Его базовая проблематизация была осуществлена путем распределения предметных областей исследовательского поля между актором и адресатом миссии в рамках миссиологического дискурса. Исследовательское поле контента миссии не только является интенциональным и формируется диалогическим взаимодействием актора и адресата, но и охватывает по преимуществу пространство миссионального дискурса, что выходит за рамки данного исследования, посвященного именно православной миссиологии.

Вслед за базовым распределением предметных областей, была проведена проблематизация исследовательских полей актора и адресата миссии. Исследовательское поле актора миссии включает в себя проблемные области соборного актора, индивидуального актора и девиантных акторов миссии. Их объединяет общая проблема реализации иерархического принципа делегирования священных прав и обязанностей миссионерства как апостольской прерогативы епископата. В Ветхом Завете акторство миссии принадлежит исключительно Богу и проявляется в жизни эксклюзивного адресата миссии – Израиля как делегируемое и ограниченное. В Новом Завете событие Боговоплощения включает человечество в процесс реализации миссионального акторства, полнота которого проявляется в апостольстве. Являясь апостольской по своей природе, Церковь становится единственным актором миссии, обращенной ко всему человечеству как универсальному адресату.

Исследование показало, что проблематизация поля соборного актора миссии имеет экклезиологический характер. Результатом первичной проблематизации стала первая фундаментальная антиномия миссии, выражающая бинарную оппозицию поместного и вселенского. Первичная проблематизация индивидуального актора имеет сотериологический характер. Ее результатом

стала вторая фундаментальная антиномия миссии, выражающая бинарную оппозицию личного спасения и спасения ближнего. Исследование девиантных акторов миссии, определение и проблематизация их поля непосредственно вытекает из двух предыдущих этапов. Формирование девиантных акторов миссии напрямую связано с неполнотой реализации иерархических принципов делегирования священных прав и обязанностей миссионерства при ограниченности миссиональных ресурсов. Механизм данных процессов состоит в замещении проблемного адресата девиантным актором миссии в исторически обусловленном сознании церковного народа.

Проблематизация исследовательского поля адресата миссии стала результатом аналогичной работы, проведенной в отношении ее актора. Исследовательское поле адресата миссии включает в себя проблемные области экклезиологически определенного адресата, экклезиологически неопределенного адресата и социальных адресатов миссии. В основе процесса проблематизации была положена локализация конкретных адресатов миссии по отношению к границам Церкви. Человечество, как универсальный адресат в своей онтологической определенности, в экклезиологическом аспекте предстает как внешний и внутренний адресаты миссии. Их дифференциация определяется различной локализацией по отношению к границам Церкви. Соответственно адресаты внешней и внутренней миссии конституируются на основании критериев экклезиологической определенности. В процессе проблематизации исследовательского поля адресата миссии были показаны экклезиологическая определенность внешнего адресата и. Соответственно экклезиологическая неопределенность внутреннего адресата миссии.

Дальнейшая проблематизация показала возможность специального рассмотрения различных динамических состояний экклезиологически неопределенного внутреннего адресата. Для углубления проблематизации предметных областей внешней и внутренней миссии была проведена дифференциация адресата на оппонирующего и корреспондирующего. Необходимость специализации практического миссионерского служения,

направленного на различные группы адресатов, определяет необходимость дополнительной сегментации миссионерского поля. В миссиологическом аспекте данная сегментация является проблематизацией исследовательского поля адресата миссии на основе не только экклезиологических, но социальных критериев. В процессе исследования социальных адресатов миссии был выявлен способ его сегментации и соответственно проблематизации в миссиологическом аспекте. Этот способ показан как процесс институализации специализированных церковных служений высшей церковной властью путем формирования системы профильных синодальных учреждений. В результате данного процесса выявляется одна из определяющих особенностей диалогического взаимодействия актора и адресата миссии. Актор миссии не только осуществляет миссионерскую деятельность по отношению к адресату, но и активно влияет на его наличное состояние, определяя приоритетные цели и стратегии миссии в процессе институализации церковных служений.

Поскольку настоящая диссертация является первой в данной области, интерпретация его результатов составляет отдельную исследовательскую задачу. В наиболее общей форме достигнутые результаты могут быть распределены в трех основных исследовательских направлениях. Во-первых, было *осуществлено обоснование миссии* на основе аксиоматики и вероучительного содержания Божественного Откровения, *определен статус православной миссиологии* в системе теологического знания *и ее место* в православном систематическом богословии. Во-вторых, было *проанализировано современное состояние православной миссиологии* в направлении исследования ее структуры, терминологического аппарата и методологии. В третьих, было определено и проблематизировано исследовательское поле православной миссиологии, что делает возможным *проектирование специализированных научно исследовательских программ*.

Основное значение результатов диссертационного исследования определяется широкой возможностью их использования при формировании будущих направлений развития православной миссиологии. Приоритетным

направлением развития на ближайшую перспективу является завершение процесса трансформации православной миссиологии из образовательной программы духовных школ в полноценную научную специальность в рамках теологического знания. Важной составляющей данного процесса является формирование научных школ на основании специализации исследовательских программ и институализации миссиологии в системе организации теологии как науки.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

## I. Источники

1. Концепция возрождения миссионерской деятельности Русской Православной Церкви (документ утвержден определением Священного Синода Русской Православной Церкви 6 октября 1995 г. (журнал № 4043)) [Электронный ресурс] // Официальный сайт Синодального миссионерского отдела Русской Православной Церкви: [офиц. сайт]. – Режим доступа: <http://портал-миссия.рф/blog/2014/03/07/koncepciya-vozrozhdeniya-missionerskoj-deyatelnosti-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi/>.
2. Концепция деятельности епархиального миссионерского отдела и взаимодействия с Синодальным миссионерским отделом (Документ подготовлен Синодальным миссионерским отделом, одобрен на заседании Высшего Церковного Совета 16 марта 2018 года и утвержден на заседании Священного Синода 14 мая (журнал № 29)) [Электронный ресурс] // Официальный сайт Русской Православной Церкви: [офиц. сайт]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5195630.html>.
3. Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви (принята Священным Синодом Русской Православной Церкви 27 марта 2007 г., журнал № 12) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. – М. : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. – Т. 2. Ч. 1. – С. 368–394.
4. О жизни и проблемах коренных малочисленных народов (заявление Архиерейского собора Русской Православной Церкви 2011 г.) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. – М. : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. – Т. 2. Ч. 1. – С. 406–410.

5. О необходимости введения на приходах оплачиваемых должностей миссионеров (принято Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 2011 г., определение «О вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Русской Православной Церкви», п. 31) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. – М. : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. – Т. 2. Ч. 1. – С. 411.
6. О православной миссии в современном мире (принято Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 1994 г.) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. – М. : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. – Т. 2. Ч. 1. – С. 361–365.
7. О псевдохристианских сектах, неоязычестве и оккультизме (принято Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 1994 г.) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. – М. : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. – Т. 2. Ч. 1. – С. 365–368.
8. О различных направлениях миссионерской деятельности Церкви (принято Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 2013 г. "Постановления..." п.33) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. – М. : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. – Т. 2. Ч. 1. – С. 418.
9. О совершенствовании организации катехизического, миссионерского, молодежного и социального служения Церкви (принято Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 2013 г., «Постановления...» пп. 31,32) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской



- Православной Церкви. – М. : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. – Т. 2. Ч. 1. – С. 193.
10. О современной внешней миссии Русской Православной Церкви (принято Священным Синодом Русской Православной Церкви 16 июля 2013 г., журнал № 80) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. – М. : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. – Т. 2. Ч. 1. – С. 418–427.
  11. Об организации миссионерской работы в Русской Православной Церкви (определение Священного Синода Русской Православной Церкви 27 декабря 2011 г., журнал № 152) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Т.2, ч.1: Деятельность Русской Православной Церкви. – М. : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. – Т. 2. Ч. 1. – С. 411–417.
  12. Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию (документ, принятый на Юбилейном Архиерейском Соборе 2000 года, отражает и определяет основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию, а также к взаимодействию с инославными и межконфессиональными организациями) [Электронный ресурс] // Официальный сайт Русской Православной Церкви: [официальный сайт]. – Режим доступа: [http://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html?\\_ctxowner=8942/](http://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html?_ctxowner=8942/).
  13. Положение о Высшем Церковном Совете Русской Православной Церкви (Документ принят на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви от 22 марта 2011 года (журнал № 10)) [Электронный ресурс] // Официальный сайт Русской Православной Церкви: [официальный сайт]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1434885.html>.
  14. Положение о епархиальной миссионерской коллегии (утверждено Патриархом Московским и всея Руси 6 июня 2012 г.) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. –

М. : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. – Т. 2. Ч. 1. – С. 427–434.

15. Положение о порядке реализации программ по подготовке специалистов в области катехизической, миссионерской, молодежной и социальной деятельности (принято Священным Синодом Русской Православной Церкви 2 октября 2013 г., журнал № 102) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. – М. : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. – Т. 2. Ч. 1. – С. 235–242.
16. Положение о церковной аккредитации образовательных программ подготовки церковных специалистов в области катехизической, миссионерской, молодежной и социальной деятельности и выдаче образовательным организациям представления Русской Православной Церкви на право их реализации (Документ утвержден Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Кириллом 19 июля 2014 года на основании постановления Высшего Церковного Совета от 17 июня 2014 года. Священный Синод в своем заседании 25 июля 2014 года одобрил решения Высшего Церковного Совета, принятые в первой половине 2014 года (журнал № 60) [Электронный ресурс] // Официальный сайт Русской Православной Церкви: [офиц. сайт]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3697422.html>.
17. Положение об аттестации миссионеров (Документ принят Высшим Церковным Советом 21 июня 2013 года и одобрен на заседании Священного Синода 16 июля 2013 года (журнал № 74)) [Электронный ресурс] // Официальный сайт Русской Православной Церкви: [офиц. сайт]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3608541.html>.
18. Постановления Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 29 ноября – 2 декабря 2017 года (Документ принят Архиерейским Собором Русской Православной Церкви, состоявшимся 29

- ноября – 2 декабря 2017 года в Зале церковных соборов Храма Христа Спасителя в Москве) [Электронный ресурс] // Официальный сайт Русской Православной Церкви: [офиц. сайт]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5076149.html>.
19. Правила организации подготовки специалистов в области катехизической, миссионерской, молодежной и социальной деятельности (приняты Священным Синодом Русской Православной Церкви 12 марта 2013 г., журнал № 26) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. – М. : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. – Т. 2. Ч. 1. – С. 445.
20. Распоряжение Правительства РФ от 17.04.2006 N 536–р (ред. от 18.05.2010) «Об утверждении перечня коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации» [Электронный ресурс] // Контур. норматив: [сайт]. – Режим доступа: <https://normativ.kontur.ru/document?moduleId=1&documentId=156605>.
21. Распоряжение Правительства РФ от 08.05.2009 N 631–р «Об утверждении перечня мест традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Российской Федерации и перечня видов традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Российской Федерации» [Электронный ресурс] // Гарант.ру информационно–правовой портал: [сайт] – Режим доступа: <http://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/95535/>.
22. Рекомендации к деятельности штатного помощника настоятеля по миссионерскому служению (утверждено Патриархом Московским и всея Руси 6 июня 2012 г.) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. – М. : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. – Т. 2. Ч. 1. – С. 439–444.

23. Рекомендации по организации пастырской, диаконической и миссионерской работы с глухими и слабослышащими (приняты Священным Синодом Русской Православной Церкви 24 декабря 2010 г., журнал № 136) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. – М. : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. – Т. 2. Ч. 1. – С. 394–395.
24. Устав Русской Православной Церкви (Устав Русской Православной Церкви принят на Архиерейском Соборе 2000 г. Определениями Архиерейских Соборов 2008 и 2011 гг. в текст Устава был внесен ряд поправок. Архиерейский Собор 2013 г. принял исправленную и дополненную редакцию Устава. На Архиерейских Соборах 2016 и 2017 гг. были приняты изменения и дополнения в Устав) [Электронный ресурс] // Официальный сайт Русской Православной Церкви: [офиц. сайт]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/document/133114/>.
25. Федеральный закон от 20.07.2000 N 104–ФЗ (ред. от 02.02.2006) «Об общих принципах организации общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации» [Электронный ресурс] // Консультант Плюс: [сайт]. – Режим доступа: [http://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_27908/](http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_27908/).
26. Федеральный закон "О свободе совести и о религиозных объединениях" от 26.09.1997 N 125–ФЗ (последняя редакция), глава III.1 [Электронный ресурс] // Консультант Плюс: [сайт]. – Режим доступа: [http://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_16218/](http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_16218/).
27. Федеральный закон от 06.07.2016 N 374–ФЗ "О внесении изменений в Федеральный закон "О противодействии терроризму" и отдельные законодательные акты Российской Федерации в части установления дополнительных мер противодействия терроризму и обеспечения общественной безопасности", статья 8. [Электронный ресурс] // Консультант

Плюс: [сайт]. – Режим доступа:  
[http://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_201078/](http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_201078/).

28. Церковный образовательный стандарт по подготовке миссионеров (принят Священным Синодом Русской Православной Церкви 16 июля 2013 г., журнал № 74) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. – М. : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. – Т. 2. Ч. 1. – С. 445–464.

## II. Монографии

1. *Анастасий (Яннулатос), архиеп.* Даже до края земли. Исследования по истории миссии / Анастасий (Яннулатос), архиеп. – М. : ИД «Познание», 2018. – 224 с.
2. *Андросов, В. П.* Буддийская классика Древней Индии. Слово Будды и трактаты Нагарджуны в переводах с палийского, санскритского и тибетского языков с комментариями / В. П. Андросов. – М. : Алмазный путь, 2010. – 512 с.
3. *Аврелий, Августин.* Исповедь / Августин Аврелий. – М. : Азбука, 2014. – 400 с.
4. *Авраамий (Палицын), мон.* Сказание о осаде Троицкого Сергиева монастыря от поляков и литвы и о бывших потом в России мятежах / Авраамий (Палицын), мон. – М. : Синодальная тип., 1822. – 324 с.
5. *Апресян, Р. Г.* Идея морали / Р. Г. Апресян. – М. : ИФ РАН, 1995. – 353 с.
6. *Аристотель.* Метафизика. / Пер. А. В. Кубицкого. – М. , Л. : Соцэкгиз, 1934. – 348 с.
7. *Армстронг, А. Х.* Истоки христианского богословия. Введение в античную философию / А. Х. Армстронг. – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2006. – 256 с.

8. *Арним, Г.* История античной философии / Г. Арним – М. : ЛКИ, 2007. – 264 с.
9. *Афанасьев, Н., протопр.* Служение мирян в Церкви / Н. Афанасьев, протопр. – Париж : Религиоз.–пед. каб. при Православ. богосл. ин–те в Париже, 1955. – 78 с.
10. *Афанасьев, Н., протопр.* Церковь Духа Святаго / Н. Афанасьев, протопр. – Париж, 1971. – 349 с.
11. *Бальтазар, Г. У. фон.* Теология I. Истина мира / Г. У. фон Бальтазар. Пер. с нем. А. Лукьянов. – М. : ББИ, 2013. – 301 с.
12. *Бальтазар, Г. У. фон.* Теология II. Истина Бога / Г. У. фон Бальтазар. Пер. с нем. А. Лукьянов. – М. : ББИ, 2018. – 430 с.
13. *Барсуков, И. П.* Иннокентий, Митрополит Московский и Коломенский по его сочинениям, письмам и рассказам современников / И. П. Барсуков. – М. : Синодальная типография, 1883. – 819 с.
14. *Барт, К.* Введение в евангелическую теологию / К. Барт. Пер. с нем. Г. Вдовина. – М. : Центр «Нарния», 2006. – 192 с.
15. *Бичурин, Н. Я.* Китай в гражданском и нравственном состоянии / Н. Я. Бичурин. – М. : Восточный дом, 2002. – 432 с.
16. *Бобринский Б., протопр.* Тайна Пресвятой Троицы: Курс догматического богословия / Б. Бобринский, протопр. – М. : ПСТГУ, 2015. – 320 с.
17. *Богораз, В. Г.* Чукчи / В. Г. Богораз. – Л. : Изд–во Института народов Севера ЦИК СССР, 1934.– 194 с.
18. *Болотов, В. В.* Лекции по истории Древней Церкви: в 4 т. / В. В. Болотов. – М. : Издательский отдел Спасо–Преображенского Ставропигиального монастыря, 1994.– 4 т.

19. *Бороздин, А. К.* Очерки русского религиозного разномыслия / А. К. Бороздин. – СПб. : Типо–литография «Энергия», 1905. – 236 с.
20. *Бочаров, В. А., Маркин, В. И.* Основы логики: учебник / В. А. Бочаров, В. И. Маркин. – М. : ИД «Форум», 2017. – 334 с.
21. *Бош, Д.* Преобразования миссионерства: Сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности / Д. Бош. – СПб. : Христиан. общ–во «Библия для всех», 1997. – 636 с.
22. *Бурдо, М., Филатов, С. Б.* Атлас современной религиозной жизни России. / М. Бурдо, С. Б. Филатов. Т. 1. – М., СПб. : Летний сад, 2005. – 621 с.
23. *Бурлак, В. Н.* Русская Америка / В. Н. Бурлак. – М. : Вече, 2009. – 384 с.
24. *Ваарденбург, Ж.* Религия и религии: систематическое введение в религиоведение. / Ж. Ваарденбург. Пер. с нем. А.Г. Алексаняна, под ред. А.Ю. Рахманина. – СПб. : РХГА, 2016. – 216 с.
25. *Вениамин (Милов), еп.* Пастырское богословие с аскетикой / Вениамин (Милов), еп. – М. : Московское Троицкое Подворье Свято–Троицкой Сергиевой Лавры Русской Православной Церкви, 2002. – 198 с.
26. *Вениамин (Милов), еп.* Божественная любовь по учению Библии и Православной Церкви (Опыт раскрытия нравственной стороны православно–христианских догматов веры из начала любви) / Вениамин (Милов), еп. – Саратов : Изд–во Саратовской митрополии, 2011. – 439 с.
27. *Вербицкий В., прот.* Алтайские инородцы : Сборник этнографических статей и исследований алтайск. миссионера, прот. В. И. Вербицкого / В. Вербицкий, прот. – Под ред. А. А. Ивановского. – М. : Скоропеч. А. А. Левенсон, 1893. – 221 с.

28. *Вербицкий В., свящ.* Записки миссионера Кузнецкого отделения Алтайской Духовной Миссии за 1858 год / В. Вербицкий, свящ. – М. : Тип. В. Готье, 1860. – 34 с.
29. *Гаврилюк П., диак.* История катехизации в древней церкви / П. Гаврилюк, диак. – М. : Свято–Филаретовский православно–христианский институт, 2001. – 336 с.
30. *Гадамер, Х.–Г.* Истина и метод: основы философской герменевтики / Х.–Г. Гадамер. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.
31. *Гарнак, А.* Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века / А. Гарнак. – СПб. : Пальмира, 2017. – 382 с.
32. *Головко, Е. В.* Алеутский язык. Языки мира. Палеоазиатские языки. / Е. В. Гарнак. – М. : «Индрик», 1996. – 231 с.
33. *Громогласов, И. М.* Третий Всероссийский Миссионерский съезд: Факты и впечатления. Вып. I: Внешняя история съезда. Сведения о современном состоянии старообрядческого раскола / И. М. Громогласов. – Сергиев Посад : 2–я тип. А. И. Снегиревой, 1898. – 86 с.
34. *Громов, Г. Г.* Методика этнографических экспедиций / Г. Г. Громов. – М. : МГУ, 1966. – 108 с.
35. *Гусейнов, А. А.* Обоснование морали как проблема. Мораль и рациональность / А. А. Гусейнов. – М. : ИФ РАН, 1995. – 197 с.
36. *Гуссерль, Э.* Феноменология внутреннего сознания. Собрание сочинений, т. 1/ Э. Гуссерль. – Пер. с нем. В.И. Молчанова. – М. : ГНОЗИС, 1994. – 192 с.
37. *Гуссерль, Э.* Картезианские медитации. / Э. Гуссерль. – Пер. с нем. В.И. Молчанова. – М. : Академический Проект, 2010. – 229 с.



38. *Гуссерль, Э.* Логические исследования. Т. I: Прологомены к чистой логике / Э. Гуссерль. – Пер. с нем. Э.А. Бернштейн, под ред. С.Л. Франка. Новая ред. Р.А. Громова. – М. : Академический Проект, 2011. – 253 с.
39. *Гуссерль, Э.* Логические исследования. Т. II, ч. 1: Исследования по феноменологии и теории познания / Э. Гуссерль. – Пер. с нем. В. И. Молчанова. – М. : Академический Проект, 2011. – 565 с.
40. *Гуссерль, Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию / Э. Гуссерль. – Пер. с нем. Д.В. Кузницына. – СПб. : Наука, 2013. – 494 с.
41. *Гуссерль, Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль. – Пер. с нем. А.В. Михайлова. – М. : Академический Проект, 2015. – 489 с.
42. *Дацышен, В. Г.* История Российской Духовной Миссии в Китае / В. Г. Дацышен. – Гонконг : Братство свв. первоверх. апп. Петра и Павла, 2010. – 448 с.
43. *Дворкин, А. Л.* Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования / А. Л. Дворкин. – 3-е изд., пераб. и доп. – Нижний Новгород : Изд-во Братства во имя св. Князя Александра Невского, 2002. – 813 с.
44. Деяния Вселенских Соборов в 4 т. – СПб. : Воскресение, 1996. – 4 т.
45. *Дионисий (Валединский), иером.* Идеалы православно-русского инородческого миссионерства / Дионисий (Валединский), иером. – Казань : Типо-литогр. Имп. Ун-та, 1901. – 264 с.
46. Документы II Ватиканского собора. – М. : Паолине, 1998 г. – 589 с.
47. *Донн, Д.* По ком звонит колокол: Обращения к Господу в час нужды и бедствий; Схватка смерти, или утешение в душе, ввиду смертельной жизни и живой смерти нашего тела / Д. Донн. – Пер. с англ. А. В. Нестеров, О. А. Седакова. – М. : Энигма, 2012. – 432 с.

48. *Дулевич, А.* «Если мы умолкнем, то кто будет говорить?» Методическое пособие по ведению миссионерской деятельности, составленное по творениям священномученика Онуфрия (Гагалюка), архиепископа Курского и Обоянского / А. Дулевич. – М. : Три сестры, 2019. – 60 с.
49. *Дэвис, С. Т.* Бог, разум и теистические доказательства / С. Т. Дэвис. – Пер. с англ. К.В. Карпова ; науч. ред. В.К. Шохин. – М. : Наука, 2016. – 277 с.
50. *Евсевий Памфил.* Церковная история. – М. : Амфора, 2007. – 491 с.
51. *Ефимов, А. Б.* Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви / А. Б. Ефимов. – М. : ПСТГУ, 2007. – 688 с.
52. *Зеньковский В. В., прот.* Апологетика / В. В. Зеньковский, прот. – М. : Лепта Пресс, 2004. – 542 с.
53. *Зеньковский В. В., прот.* Собрание сочинений: в 4-х т. / В. В. Зеньковский, прот. – М. : Русский путь ; Дом Русского Зарубежья им. Александра Солженицына, 2008. – 4 т.
54. *Зеньковский, С. А.* Русское старообрядчество / С. А. Зеньковский. – М. : Церковь, 1995. – 526 с.
55. *Зиновьев, А. А.* Основы логической теории научных знаний / А. А. Зиновьев. – М. : ЛЕНАНД, 2015. – 264 с.
56. *Иванов, О. Е.* Философская истина и догмат / О. Е. Иванов. – СПб. : Изд-во Института богословия и философии, 2012. – 596 с.
57. *Иванов, П., свящ.* История христианства в Китае / П. Иванов, свящ. – М.: ИВ РАН, 2005. – 224 с.
58. *Иванов, С. А.* Византийское миссионерство: Можно ли сделать из "варвара" христианина? / С. А. Иванов. – М. : Языки славянской культуры, 2003. – 376 с.

59. *Ивин, А. А.* Логика оценок и норм. Философские, методологические и прикладные аспекты / А. А. Ивин. – М. : Проспект, 2017. – 320 с.
60. *Ивин, А. А.* Философия науки: учебник для бакалавриата и магистратуры в 2 ч. ч. 1 / А. А. Ивин. – М. : Юрайт, 2017. – 329 с.
61. *Ивин, А. А.* Философия науки : учебник для бакалавриата и магистратуры в 2 ч. ч. 2 / А. А. Ивин. – М. : Юрайт, 2017. – 272 с.
62. *Иларион (Алфеев), иером.* Таинство веры: введение в православное догматическое богословие / Иларион (Алфеев), иером. – М., Клин : Издательство Братства Святителя Тихона, 1996. – 286 с.
63. *Иларион (Алфеев), еп.* Православное свидетельство в современном мире / Иларион (Алфеев), еп. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2006. – 416 с.
64. *Иларион (Алфеев), митр.* Катехизис. Краткий путеводитель по православной вере / Иларион (Алфеев), митр. – 3-е изд. – М. : Издательский дом «Познание», 2017. – 256 с.
65. *Иларион (Троицкий), архиеп.* Очерки из истории догмата о Церкви / Иларион (Троицкий), архиеп. – М. : Паломник, 1997. – 644 с.
66. *Ильминский, Н. И.* Система народного и в частности инородческого образования в Казанском крае / Н. И. Ильминский. – СПб.: Синод. тип., 1886. – 55 с.
67. *Иннокентий (Вениаминов), архиеп.* Указание пути в Царствие Небесное / Иннокентий (Вениаминов), архиеп. – Киев : Типография Киево-Печерской Лавры, 1867. – 60 с.
68. *Иннокентий (Вениаминов), митр.* Наставления священнику, назначенному для обращения иноверных и руководства обращенных во христианскую веру / Иннокентий (Вениаминов), митр. – Иркутск : Тип. Н. Н. Сеницына, 1880. – 23 с.

69. *Иннокентий (Попов–Вениаминов), свт.* Собрание сочинений и писем: в 7 т. / *Иннокентий (Попов–Вениаминов), свт.* – М. : Издательство Московской Патриархии, 2015. – Т. 1-7.
70. *Йоффе Г., прот.* Практическая миссиология [Электронный ресурс] / Г. Йоффе, прот. // *Азбука веры: [сайт].* – Режим доступа: <https://azbyka.ru/katehizacija/prakticheskaya-missiologiya.shtml>.
71. *История ЕХБ в СССР.* – Москва : ВСЕХБ, 1989. – 624 с.
72. *Кайпер, А.* Христианское мировоззрение. Лекции по кальвинизму / А. Кайпер. – СПб. : Шандал, 2002. – 240 с.
73. *Карпунин, В. А.* Логика и богословие / В. А. Карпунин. – СПб. : «Библия для всех», 2002. – 409 с.
74. *Карташев, А. В.* Вселенские соборы / А. В. Карташев. – М. : Республика, 1993. – 542 с.
75. *Карташев, А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т.1 / А. В. Карташев. – Париж : YMKA PRESS, 1959. – 682 с.
76. *Катасонов, В. Н.* Введение в философскую феноменологию / В. Н. Катасонов. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2012. – 52 с.
77. *Катасонов, В. Н.* О границах науки / В. Н. Катасонов. – М. : ОЦАД, 2017. – 296 с.
78. *Кацюба, Д. В.* Алтайская Духовная Миссия: вопросы истории, просвещения, культуры и благотворительности / Д. В. Кацюба. – Кемерово: Кемер. госуниверситет, 1998. – 155 с.
79. *Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси.* Собрание трудов: в 11 т. / *Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси.* – М. : Издательство Московской Патриархии, 2018. – Т. 1-11.

80. *Кирсберг, И. В.* Феноменология в религиоведении: какой она может быть? Исследование религии только как сознания / И. В. Кирсберг. – М. : Прогресс–Традиция, 2016. – 304 с.
81. *Клеман, О.* Истоки. Богословие отцов Древней Церкви / О. Клеман. – М. : «Путь», 1994. – 388с.
82. *Козловски, П.* Культура постмодерна / П. Козловски. – М. : Республика, 1997. – 240 с.
83. *Колчерин, А., прот.* Христианизация народов Поволжья. Н. И. Ильминский и православная миссия / А. Колчерин, прот. – М. : РИСИ, 2014. – 97 с.
84. *Конь, Р. М.* Введение в сектоведение / Р. М. Конь. – Нижний Новгород : Нижегородская Духовная Семинария, 2008. – 496 с.
85. *Кочетков Г., свящ.* В начале было слово: Катехизис для просвещаемых / Г. Кочетков, свящ. – М. : Свято–Филаретовский православно–христианский институт, 2018. – 464 с.
86. *Кочетков Г., свящ.* Таинственное введение в православную катехетику: Пастырско–богословские принципы и рекомендации совершающим крещение и миропомазание и подготовку к ним / Г. Кочетков, свящ. – М.: Свято–Филаретовский православно–христианский институт, 1998. – 244 с.
87. *Коэн, М., Нагель, Э.* Введение в логику и научный метод / М. Коэн, Э. Нагель. – М. ; Челябинск: Социум, 2015. – 519 с.
88. *Климент (Капалин), митр.* Православие на Аляске: ретроспектива развития в 1741–1917 гг. / Климент (Капалин), митр. – Тверь, 2014. – 432 с.
89. *Кураев А., диак.* Дары и анафемы. Что христианство принесло в мир? / А. Кураев, диак. – М. : Паломник ; Троицкое слово, 2003. – 350 с.

90. *Кураев А., диак.* Миссионерский кризис православия / А. Кураев, диак. – М. : Никея, 2010. – 304 с.
91. *Кураев А., диак.* Перестройка в Церковь. Эскиз семинарского учебника миссиологии / А. Кураев, диак. – М. : Центр библейско–патрол. исслед. Аlara, 2009. – 512 с.
92. *Кураев А., диак.* Сатанизм для интеллигенции: в 2 т. / А. Кураев, диак. – М. : Отчий дом, 1997. – Т. 1-2.
93. *Кюнг, Г.* Начало всех вещей: Естествознание и религия / Г. Кюнг. – М. : Библейско–богословский институт св. Апостола Андрея, 2007. – 250 с.
94. *Ландышев, С., прот.* Сведения об Алтайской духовной миссии за шесть лет: с августа 1856 г. по август 1862 г. / С. Ландышев, прот. – М. : Тип. В. Готье, 1863. – 34 с.
95. *Лонерган, Б.* Метод в теологии / Б. Лонерган. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 400 с.
96. *Лосский, В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / В. Н. Лосский. – Пер. с фр. В. А. Решикова. – М.: Академический проект ; Парадигма, 2015. – 543 с.
97. *Лосский, В. Н.* Боговидение / В. Н. Лосский. – М. : Изд–во Свято–Владимирского Братства, 1995. – 125 с.
98. *Леонов, В., прот.* Бог во плоти. Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа Леонов, В., прот. – Сергиев Посад : СТСЛ, 2015. – 240 с.
99. *Леруа, Э.* Догмат и критика. / Э. Леруа. – М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2016. – 336 с.

100. *Макарий (Булгаков), архиеп.* Православно–догматическое богословие: в 2 т. / Макарий (Булгаков), архиеп. – Коломна: Свято–Троицкий Ново-Голутвин монастырь, 1993. – Т. 1-2.
101. *Макарий (Глухарев), архим.* Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры между магометанами, евреями и язычниками в Российской державе / Макарий (Глухарев), архим. – М. : Тип. А. И. Снегировой, 1894. – 131 с.
102. *Макарий (Глухарев), архим.* Слова / Макарий (Глухарев), архим. – СПб. : Новый город, 1995. – 48 с.
103. *Макарий (Невский), митр.* Избранные слова, речи, беседы, поучения: 1884–1913 / Макарий (Невский), митр. – М. : Моск. подворье Свято–Троиц. Сергиевой лавры «Отчий дом», 1996. – 191 с.
104. *Макарий (Невский), митр.* Единое на потребу. Проповеди, слова, речи, беседы и поучения: в 4 т. / Макарий (Невский), митр. – М. : Булат, 2015. – Т. 1-4.
105. *Максимов Г., диак.* Святоотеческое понимание миссии / Г. Максимов, диак. – М. : Православное миссионерское общество имени преподобного Серапиона Кожеозерского, 2014 . – 200 с.
106. *Мартинovich, В. А.* Сектанство: возникновение и миграция / В. А. Мартинovich. – М. : Издательский дом «Познание», 2018. – 552 с.
107. *Мейендорф И., протопр.* Введение в святоотеческое богословие / И. Мейендорф, протопр. – М. : Медиал, 2018. – 352 с.
108. *Мейендорф, И., протопр.* Византийское богословие: Исторические направления и вероучение / И. Мейендорф, протопр. – Пер. А. Кавтаскин. – М.: Когелет, 2001. – 432 с.
109. *Мейендорф, И., протопр.* Живое предание: Свидетельство Православия в современном мире / И. Мейендорф, протопр. – М. : Паломник, 2004. – 352 с.

110. *Миклухо–Маклай, Н. Н.* Собрание сочинений: в 4 т. / Н. Н. Миклухо–Маклай. – М. ; Л.: Издат–во АН СССР, 1950–1954. – Т. 1-4.
111. Миссиология: учебное пособие / под. общ. ред. архиеп. Иоанна (Попова). – Белгород: Изд–во Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью), 2009. – 464 с.
112. Миссиология: учебное пособие / под общ. ред. архиеп. Иоанна (Попова) – 2–е изд. испр. и доп. – М.: Синодальный миссионерский отдел Русской Православной Церкви, 2010. – 400 с.
113. *Михаил (Мудьюгин), архиеп.* Православное учение о личном спасении. Спасение как процесс / Михаил (Мудьюгин), архиеп. – СПб.: «Сатись», 2012. – 224 с.
114. *Михайлов, П. Б.* Категории богословской мысли / П. Б. Михайлов. – М. : ПСТГУ, 2015. – 384 с.
115. *Моррис, Т.* Наша идея Бога. Введение в философское богословие. / Т. Моррис. – М. : Издательство ББИ, 2011. – 201 с.
116. *Моше бен Маймон.* Книга заповедей. – Jerusalem : Shvut Ami, 2004. – 400 с.
117. *Мюррей, М., Рей, М.* Введение в философию религии. / М. Мюррей, М. Рей. – М. : Библейско–богословский институт св. Апостола Андрея, 2010. – 410 с.
118. *Нестеров, С. В.* Словом и житием наставляя: Жизнь и труды преподобного Макария Алтайского / С. В. Нестеров. – М. : ПСТГУ, 2005. – 544 с.
119. *Николай (Касаткин), свт.* Дневники: в 5 т. / Николай (Касаткин), свт. – СПб. : Гиперион, 2004. – Т. 1-5.
120. *Никон, Патриарх.* Труды / Никон, Патриарх. – М. : МГУ, 2004. – 1264 с.
121. *Ньюбигин, Л.* Раскрытие тайны. Введение в теологию миссии / Л. Ньюбигин. – Пер. с англ. А. Бакулов. – М. : Центр «Нарния», 2006. – 240 с.



122. *Огурцов, А. П.* Философия науки: двадцатый век. Концепции и проблемы. В 3 ч. ч. 1 Философия науки: исследовательские программы. / А. П. Огурцов. – СПб. : Изд. Дом «Мирь», 2011. – 503 с.
123. *Огурцов, А. П.* Философия науки: двадцатый век. Концепции и проблемы. В 3 ч. ч. 2 Философия науки: наука в социокультурной системе / А. П. Огурцов. – СПб. : Изд. Дом «Мирь», 2011. – 495 с.
124. *Огурцов, А. П.* Философия науки: двадцатый век. Концепции и проблемы. В 3 ч. ч. 3 Философия науки и историография / А.П. Огурцов. – СПб. : Изд. Дом «Мирь», 2011. – 336 с.
125. Оксфордское руководство по философской теологии / сост. Т. П. Флинт, М. К. Рей; ред. М. О. Кедрова. – М. : Языки славянской культуры, 2013. – 872 с.
126. *Омэнн, Д.* Христианская духовность в католической традиции / Д. Омэнн. – Пер. с англ. Н. Вакуленко. – Минск : Издательство Святого Креста, 1994. – 417 с.
127. *Остапов, А., прот.* Пастырская эстетика / А. Остапов, прот. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2012. – 80 с.
128. *Отто, Р.* Священное: Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто. – СПб. : СПбГУ, 2008. – 269 с.
129. *Павел VI, папа Римский.* Evangelii Nuntiandi / папа Римский Павел VI. – М. : Издательство Францисканцев, 2002. – 50 с.
130. Писания мужей апостольских. – М. : Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. – 672 с.
131. *Пеликан, Я.* Христианская традиция. История развития вероучения. Т. 1. Возникновение католической традиции (100–600) / Я. Пеликан. – М. : Культурный центр «Духовная библиотека», 2007. – 380 с.

132. *Пеликан, Я.* Христианская традиция. История развития вероучения. Т. 2. Дух восточного христианства (600–1700) / Я. Пеликан. – М. : Культурный центр «Духовная библиотека», 2009. – 315 с.
133. *Пеннер, П.* Миссиология и герменевтика. Прочтение библейских текстов в контексте миссии / П. Пеннер. – Черкассы : Коллоквиум, 2014. – 312 с.
134. *Помазанский, М., протопр.* Православное догматическое богословие / М. Помазанский, протопр. – Новосибирск ; Рига, 1993. – 240 с.
135. *Поснов, М. Э.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.) / М. Э. Поснов. – Киев : «Путь к истине», 1991. – 614 с.
136. *Райт, К.* Миссия Бога / К. Райт. – Черкассы : Коллоквиум, 2015. – 592 с.
137. *Раши.* Комментарий на Книгу Бытия / Раши. – пер. со ср.-век. иврита Н. Корякиной, М. Вогмана, Е. Малаховой. – М. : Олимп, 2010. – 700 с.
138. *Рикёр, П.* Конфликт интерпретаций. Очерки по герменевтике / П. Рикёр. – пер. с фр., вступ. ст. и коммент. И. С. Вдовиной. – М. : Академический Проект, 2008. – 695 с.
139. *Робертсон, Р.* Восточно–христианские Церкви / Р. Робертсон. – Пер. Г. И. Беневич. – СПб. : Высшая религиозно–философская школа, 1999. – 191 с.
140. *Розин, В. М.* Логика и методология: от «Аналитик» Аристотеля к «Логико–философскому трактату» Л. Витгенштейна / В. М. Розин. – М. : ЛЕНАНД, 2014. – 272 с.
141. *Скворцов, В. М.* Деяния 3-го Всероссийского Миссионерского Съезда в Казани по вопросам внутренней миссии и расколосектантства / В. М. Скворцов. – Киев : Тип. И. И. Чоколова, 1897. – 354 с.

142. *Скворцов, К. И.* Философия отцов и учителей Церкви (период апологетов) / К. И. Скворцов. – Киев: Изд-во имени святителя Льва, папы Римского, 2003. – 472 с.
143. *Скрынников, Р. Г.* Сибирская экспедиция Ермака / Р. Г. Скрынников. – Новосибирск: Наука, 1986. – 290 с.
144. *Скрынников, Р. Г.* Ермак / Р. Г. Скрынников. – М. : Молодая Гвардия, 2008. – 256 с.
145. *Слесарев, А. В.* Расколоведение. Введение в понятийный аппарат / А. В. Слесарев. – М. : Изд-во Новоспасского мужского монастыря, 2012. – 208 с.
146. Слово о законе и благодати митрополита Илариона / Подготовка текста и комментарии А. М. Молдована, перевод диакона Андрея Юрченко. – Режим доступа: <http://lib2.pushkinskijdom.ru/tabid-4868>.
147. *Смирнова, Е. Д.* Логика и философия / Е.Д. Смирнова. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1996. – 304 с.
148. *Смирнов, Е. К.*, прот. Очерк исторического развития и современного состояния Русской Православной Миссии / Е. К. Смирнов, прот.. – СПб. : Синодальная тип., 1904. – 91 с.
149. *Серапион (Митько), игум.* Этика и метафизика в философии всеединства Л.П. Карсавина / Серапион (Митько), игум. – Ярославль : Канцлер, 2009 г. – 173 с.
150. *Серафим (Роуз), иером.* Православие и религия будущего / Серафим (Роуз), иером. – М., 2005. – 189 с.
151. *Сергий (Страгородский), архим.* По Японии: (Записки миссионера) / Сергий (Страгородский), архим. – М. : Общество любителей церковной истории, Изд-во Крутицкого Патриаршего Подворья, 1998. – 232 с.

152. Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. М. : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. – Т. 2. Ч. 1. – 656 с.
153. Собрание определений и постановлений Освященного Собора Православной Российской Церкви 1917–18 гг. – М., 1994.
154. *Сократ Схоластик*. Церковная история. – М. : Российская политическая энциклопедия, 1996. – 368 с.
155. *Спасский, А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов / А. А. Спасский. – Сергиев Посад, 1914. – 650 с.
156. *Стеняев, О., прот.* Блуждания вне Церкви и их преодоления / прот. О. Стеняев. – СПб., 2009. – 320 с.
157. *Стамп, Э.* Аквинат / Э. Стамп. – Пер. с англ. Г. В. Вдовиной; науч. ред. К. В. Карпов. – М. : Языки славянской культуры, 2013. – 352 с.
158. *Стамулис, И.* Православное богословие миссии сегодня / И. Стамулис. – М. : Православный Свято–Тихоновский Богословский институт, 2003. – 448 с.
159. *Суинберн, Р.* Существование Бога / Р. Суинберн. – Пер. с англ. М. О. Кедровой; науч. ред. Р. Суинберн. – М.: Языки славянской культуры: Знак, 2014. – 464 с.
160. *Талиаферро, Ч.* Доказательство и вера. Философия и религия с XVII века до наших дней / Ч. Талиаферро. – Пер. с англ. С. С. Пименова, Т. В. Малевич; науч. ред. А. Р. Фокин. – М. : Языки славянской культуры ; Знак, 2014. – 584 с.
161. *Такер, Р.* От Иерусалима до края Земли: Биографические истории о христианских миссионерах / Р. Такер. – СПб. : Мирт, 1998. – 528 с.
162. *Тахиаос, А.–Э. Н.* Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян / А.–Э. Н. Тахиаос. – Сергиев Посад : СТСЛ ; МДАиС, 2005. – 391 с.

163. Тора с комментариями Раши: в 5 т. / Пер. А. Фейгина. – М. : Книжники, 2012. – Т. 1-5.
164. *Ферберн, Д.* Учение о Христе и благодати в ранней Церкви / Д. Ферберн. – М. : Библейско–богословский институт св. апостола Андрея, 2008. – 323 с.
165. *Флоровский, Г. В., прот.* Пути русского богословия / Г. В. Флоровский, прот. – М. : Институт русской цивилизации, 2009. – 848 с.
166. *Каарияйнен, К., Фурман, Д. Е.* Религиозность в России в 90–е годы XX – начале XXI века / К. Каарияйнен, Д. Е. Фурман. – М. : ИЕ РАН, 2006. – 92 с.
167. *Филарет (Дроздов), митр.* Слова и речи ч. 1 / Филарет (Дроздов), митр. – М. : Типография Готье, 1848. – 320 с.
168. *Фокин, А. Р.* Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике / А. Р. Фокин. – М. : ОЦАД, 2014. – 782 с.
169. *Хеллер, М.* Творческий конфликт: О проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрения / М. Хеллер. – Пер. с англ. Т. Прохорова. – М. : Библейско–богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – 216 с.
170. *Хиберт, П.* Культурная антропология в помощь служителю Евангелия / П. Хиберт. – Пер. с англ. М. Вейс. – СПб. : «Христианское общество «Библия для всех»», 2013. – 303 с.
171. *Хомяков, А. С.* Полное собрание сочинений: в 8 т. / А. С. Хомяков – М. : Университетская типография, 1886–1900. – Т. 1-8.
172. *Хоружий, С. С.* После перерыва. Пути русской философии. / С. С. Хоружий. – СПб. : Алетейя, 1994. – 447 с.
173. Миссиология. Библейский, исторический, культурный, стратегический аспекты: учебное пособие / под ред. А. Чацкого и Д. Овертона. – М. : Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2001. – 608 с.

174. *Чернышев, В. М.* Миссиология / В. М. Чернышев. – СПб. : Изд-во им. свт. Льва, Папы Римского, 2010. – 612 с.
175. *Чурсанов, С. А.* Богословские основания социальных наук / С. А. Чурсанов. – М. : ПСТГУ, 2015. – 200 с.
176. *Шеллер, М.* Проблемы социологии знания / М. Шеллер. – М. : Институт общегуманитарных исследований, 2011. – 320 с.
177. *Шемановский, И. С.* Избранные труды / И. С. Шемановский. – Сост. Л. Ф. Липатова; авт. вступ. ст. Л. Ф. Липатова. – М. : Сов. спорт, 2005. – 299 с.
178. *Шёнборн, К.* Бог послал Сына Своего. Христорология / К. Шёнборн. – М. : «Христианская Россия», 2003. – 414 с.
179. *Шичалин, Ю. А.* История античного платонизма в институциональном аспекте / Ю. А. Шичалин. – М. : «Греко–латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 2000. – 448 с.
180. *Шмеман А., протопр.* Церковь, мир, миссия. Мысли о православии на Западе / А. Шмеман, протопр. – М. : Свято–Тихоновский богословский институт, 1996. – 272 с.
181. *Шохин, В. К.* Философская теология: канон и вариативность / В. К. Шохин. – СПб. : Нестор–История, 2018. – 496 с.
182. *Юм, Д.* Сочинения: в 2 т. Т. 1 / Д. Юм. – М. : Мысль, 1996. – 733 с.
183. *Якименко, Б. Г.* Практическая миссиология / Б. Г. Якименко. – М: Школа великих книг, 2016. – 284 с.
184. *Ямпольская, А. В.* Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода / А. В. Ямпольская. – М. : РГГУ, 2013. – 258 с.

## III. Сборники.

1. Аналитический теист: антология Алвина Плантиги / сост. Дж. Ф. Сеннет; пер. с англ. К. В. Карпова; науч. ред. В. К. Шохин. – М. : Языки славянской культуры; Знак, 2014. – 568 с.
2. Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретация культуры. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 728 с.
3. Очерки миссиологии : сборник статей / сост. Г. М. Курц. – Центр «Нарния», 2002. – 104 с.
4. Методология науки : проблемы и история. – М. : ИФ РАН, 2003. – 342 с.
5. Методология науки: статус и программы / отв. ред. А. П. Огурцов, В.М. Розин. – М.: ИФ РАН, 2005. – 295 с.
6. Миряне в Церкви. Материалы международной богословской конференции. (Москва, август 1995 г.). – М. : Свято–Филаретовская московская высшая православно–христианская школа, 1999. – 224 с.
7. Миссионерский пролог / ред.–сост. В. Ю. Никитина. – М. : Благовест, 2000. – 336 с.
8. Миссионерский спутник: настольная справочная книжка по расколосектоведению и миссионерству / под ред. В. М. Скворцова. – СПб. : Типо–лит. В. В. Комарова, 1904. – 992 с.
9. Миссия Церкви и современное православное миссионерство: материалы Международной богословской конференции к 600–летию преставления свт. Стефана Пермского. – М. : Свято–Филаретовская московская высшая православно–христианская школа, 1997. – 225 с.
10. Научно–богословские труды по проблемам православной миссии. – Белгород : Миссионерский отдел Московского Патриархата, 1999. – 261 с.

11. Новое естественного богословие / под ред. У. Крейга, Дж. Морленда. – М.: ББИ, 2014. – 801 с.
12. Новые горизонты миссии: сборник статей / под ред. П. Пеннер, В. Убейволк, И. Русин и др. – Черкассы : Коллоквиум, 2015. – 440 с.
13. Православная миссия сегодня: сборник текстов по курсу «миссиология» для православных духовных школ и богословских учебных заведений / сост. прот. В. Федоров. – СПб. : Апостольский город, 1999. – 405 с.
14. Приход в Православной Церкви. Материалы международной богословской конференции. (Москва, октябрь 1994 г.). – М. : Свято–Филаретовская московская высшая православно–христианская школа, 2000. – 256 с.
15. Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд / отв. ред. И. Т. Касавин, В. П. Филатов, М. О. Шахов и др. – М. : ИФ РАН, 2008. – 279 с.
16. Сборник научно–богословских трудов преподавателей Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью). – Белгород : Издательство БПДС (с м/н), 2006. – 138 с.
17. Суд им давно готов (2 Петр 2:3). О вероучении и пастырской практике священника Георгия Кочеткова. – М. : Православный Свято–Тихоновский Богословский институт, 2000. – 185 с.
18. Тысячелетие Крещения Руси: Международная церковно–историческая конференция (Киев 21–28 июля 1986 г.). Материалы. – М. : Издательство Московской Патриархии, 1988. – 352 с.

#### IV. Справочная литература

1. Англо–русский теологический словарь / сост. С. А. Матвеев. – М. : Свет, 2016. – 400 с.



2. Вестминстерский словарь теологических терминов / сост. Д. К. Мак–Ким. – М.: Республика, 2004. – 503 с.
3. Логический словарь / под ред. А. А. Ивина, В. Н. Переверзева, В. В. Петрова. – М. : Мысль, 1994. – 268 с.
4. Настольная книга православного миссионера : словарь по миссиологии. – М. : Синодальный миссионерский отдел Русской Православной Церкви, 2014. – 248 с.
5. Православная энциклопедия т. 3. – М.: Церковно–научный центр «Православная энциклопедия», 2001 . – 752 с.
6. Электронная еврейская энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.eleven.co.il/>
7. Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М. : «Канон+» ; РООИ «Реабилитация», 2009. – 1248 с.

#### V. Статьи в сборниках и журналах

1. *Августин (Никитин), архим.* Миссионерская деятельность Русской православной Церкви во второй половине XIX – начале XX в. / Августин (Никитин), архим. // Миссия и современное православное миссионерство: материалы Международной богословской конференции к 600–летию преставления свт. Стефана Пермского (9–11 октября 1996 г.). – М. : МВПХШ, 1997. – С. 53.
2. *Александр (Федоров), архим.* Христианское искусство и церковная миссия / Александр (Федоров), архим. // Христианское чтение. – 1999. – № 18. – С. 157–170.

3. *Алиева, А. Б.* Образ православия в сознании современных россиян в связи с задачами христианской миссии в современной России / А. Б. Алиева // Свет Христов просвещает всех. Альманах Свято–Филаретовского православно–христианского института. – 2012. – Вып. 6 (декабрь). – С. 142–155.
4. *Амвросий (Ермаков), архиеп.* Экклесиология документа «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром» в свете святоотеческого учения о Церкви и её миссии / Амвросий (Ермаков), архиеп. // Христианское чтение. – 2016. – № 6. – С. 31–42.
5. *Амфилохий (Радович), митр.* Миссия Церкви и ее методика [Электронный ресурс] / Амфилохий (Радович), митр. – Режим доступа: [stavroskrest.ru/content/missiya-cerkvi-i-ee-metodika](http://stavroskrest.ru/content/missiya-cerkvi-i-ee-metodika).
6. *Анастасий (Яннулатос), архиеп.* Цель и мотивация миссии / Анастасий (Яннулатос), архиеп. // Православная община. – 1997. – № 37 (№ 1). – С. 28–30.
7. *Антоний (Блум), митр.* О миссионерстве / Антоний (Блум), митр. // Миссионерство Церкви: Сборник статей. – М.: Свято–Сергиевское братство, 2005. – С. 3–16.
8. *Арефьева, Е. О., Ефимов, А. Б.* Проблема диалога Православия и Ислама в работах архиепископа Анастасия (Яннулатоса) / Е. О. Арефьева, А. Б. Ефимов // Альманах ПСТГУ Научные труды Миссионерского факультета. – М. : ПСТГУ, 2016. – С. 182–192.
9. *Асмус, В. Ф.* Религиозно–философские трактаты Л. Н. Толстого [Электронный ресурс] / В. Ф. Асмус. – Режим доступа: <http://tolstoy-lit.ru/tolstoy/kritika-o-tolstom/asmus-religiozno-filosofskie-traktaty.htm>.
10. *Беленчук, Л. Н.* О просвещении народов России во второй половине XIX – начале XX в / Л. Н. Беленчук // Вестник ПСТГУ. – 2006. – Вып. 2. – С. 22–36.

11. *Бердяев, Н. А.* О фанатизме, ортодоксии и истине / Н. А. Бердяев // *Человек*. – 1997. – № 9. – С. 67–69.
12. *Богачев, М. И.* К вопросу о формировании интегрального подхода к концептуализации религиозности / М. И. Богачев // *Свет Христов просвещает всех*. Альманах Свято–Филаретовского православно–христианского института. – 2016. – Вып. 18 (весна). – С. 9–26.
13. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Кафоличность и структуры Церкви / Василий (Кривошеин), архиеп. // *Вестник Русского Западно–Европейского Экзархата*. – 1972. – № 80. – С. 249–261.
14. *Вдовина, Г. В.* Бернад Лонерган: метод в теологии и гуманитарные науки / Г. В. Вдовина // *Философский журнал*. – 2013. – № 2 (11). – 5–18.
15. *Гаджиев, Д.* Миссионерская деятельность Православной Церкви на Северном Кавказе в XVIII–XIX вв. / Д. Гаджиев // *Христианское чтение*. – 2006. – № 26. – С. 188–224.
16. *Голиков А., свящ.* Миссионерская деятельность Католической Церкви в странах Третьего мира в XX веке / А. Голиков, свящ. // *Христианское чтение*. – 1999. – № 17. – С. 147–156.
17. *Гзгзян, Д. М.* Православная миссия сегодня и завтра / Д. М. Гзгзян // *Православная община*. – 1997. – № 37 (№ 1). – С. 31–37.
18. *Гиздатова, К. Ю.* «Миссионерское присутствие» Шарля де Фуко / К. Ю. Гиздатова // *Свет Христов просвещает всех*. Альманах Свято–Филаретовского православно–христианского института. – 2017. – Вып. 23 (лето). – С. 39–57.
19. *Голубинский, Е. Е.* О реформе в Русской церкви / Е. Е. Голубинский // *Православная община*. – 1991. – № 5. – С. 33–44.

20. *Ершов, Б. А., Фурсов, В. Н.* История развития миссионерского служения Русской Православной Церкви / Б. А. Ершов, В. Н. Фурсов // Вопросы истории. – 2017. – № 6. – С. 165–172.
21. *Жмакин, В.* Английская миссия за Байкалом / В. Жмакин // Христианское чтение. – 1881. – № 9–10. – С. 454–472.
22. *Журавский, А. В.* Православная миссионерская деятельность среди мусульман России / А. В. Журавский // Россия и ислам: Инаковость как проблема. – М. : Языки славянских культур, 2010. – С. 125–160.
23. *Иванова, Т. Н.* Роль изданий Православных Сестричеств и Братств в миссионерской деятельности / Т. Н. Иванова // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. – 2008. – Том II. – С. 61–63.
24. *Иванова, Т. Н.* Православное миссионерское и антисектантское издание (к пятнадцатилетнему юбилею возрождения журнала «Миссионерское обозрение») / Т. Н. Иванова // XX Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. – 2010. – Том II. – С. 47–48.
25. *Иоанн (Попов), еп.* Миссия в Русской Православной церкви в современных условиях / Иоанн (Попов), еп. // Православная община. – 1995. – № 30. – С. 15–25.
26. *Иоанн (Попов), архиеп.* Миссионерские съезды и перспективы православной миссии в XXI веке / Иоанн (Попов), архиеп. // Миссионерское обозрение. – 1999. – № 12. – С. 7–9.
27. *Иннокентий (Попов–Вениаминов), свт.* Наставления священнику, назначенному для обращения иноверных и руководства обращенных во христианскую веру / Иннокентий (Попов–Вениаминов), свт. // Православная община. – 1997. – № 39 (№ 3). – С. 17–33.
28. *Иннокентий (Попов–Вениаминов), свт.* Наставления Высокопреосвященного Иннокентия, бывшего архиепископа Камчатского, Курильского и Алеутского

нушаганскому миссионеру, иеромонаху Феофилу / Иннокентий (Попов–Вениаминов), свт. // Церковные ведомости. – 1900. – Первое полугодие – С. 97–107.

29. *Исаева, Ю. В., Исаев, А. В.* Миссионерская деятельность религиозных объединений: социально–политический аспект. / Ю. В. Исаева, А. В. Исаев // Среднерусский вестник общественных наук. – 2013. – № 1 (27). – С. 92–95.

30. *Каллист (Уэр), митр.* Святая Троица – парадигма человеческой личности / Каллист (Уэр), митр. – Пер. с англ. А. Кырлежева. // Журнал "Альфа и Омега" – 2002. – № 2 (32). – С.110–123.

31. *Колпакова, М. Ю.* Диалог в миссиологии / М. Ю. Колпакова // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. – 2008. – Том II. – С. 65.

32. *Конь, Р. М.* Православная миссия среди сект. Ч. 1 / Р. М. Конь // Богословский вестник. – 2018. – № 29. Вып. 2. – С. 202–230.

33. *Конь, Р. М.* Православная миссия среди сект. Ч. 2 / Р. М. Конь // Богословский Вестник. – 2018. – № 30. Вып. 3. – С. 185–204.

34. *Козлов М., прот.* Русская Православная Церковь и экуменическое движение, часть 1 [Электронный ресурс] / М. Козлов, прот. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/475.html>.

35. *Козлов М., прот.* Русская Православная Церковь и экуменическое движение, часть 2 [Электронный ресурс] / М. Козлов, прот. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/478.html>.

36. *Кочетков Г., свящ.* Крещение Руси и развитие Русской миссии / Г. Кочетков, свящ. // Вестник РХД. – 1989. – № 156. – С. 5–44.

37. *Кочетков Г., свящ.* Опыт миссионерскообщинного прихода / Г. Кочетков, свящ. // Материалы Международной богословской конференции «Приход в

православной церкви»: Москва, октябрь 1994 г. – М. : Свято–Филаретовская московская высшая православно–христианская школа, 2000. – С. 89–126.

38. *Кочетков Г., священник.* Опыт современного миссионерского прихода (на примере прихода храма Успения Пресвятой Богородицы в Печатниках) / Г. Кочетков, священник. // Миссия церкви и современное православное миссионерство: материалы Международной богословской конференции к 600–летию преставления свт. Стефана Пермского (9–11 октября 1996 г.). – М.: МВПХШ, 1997. – С. 99–117.

39. *Климент (Капалин), митр.* О причинах конфликта первых миссионеров на Аляске и администрации Российско–Американской компании / Климент (Капалин), митр. // Вестник Поморского ун–та. – 2010. № 2. – С. 17–21.

40. *Климент (Капалин), митр.* Вопросы истории Кадыякского викариатства и синодальное управление миссионерской деятельностью на Аляске / Климент (Капалин), митр. // Вестник Тамбовского ун–та. – 2010. – Вып. 3 (83). – С. 307–316.

41. *Климент (Капалин), митр.* Распространение русской духовной культуры среди индейцев тлинкитов в период Русской Америки / Климент (Капалин), митр. // Вестник ТюмГУ. Серия История, Филология. – 2010. – № 1. – С. 119–126.

42. *Лосский, В. Н.* Господство и Царство / В. Н. Лосский. – Богословские труды, сборник 8, посвященный Владимиру Лосскому. – М.: Издательство Московской Патриархии, 1972. – С. 206–214.

43. *Лосский, В. Н.* Соблазны церковного сознания / В. Н. Лосский // Богословие и боговидение. – М., 2000. С. 559–567.

44. *Лосский, В. Н.* О третьем свойстве Церкви / В. Н. Лосский // Журнал Московской Патриархии – 1954. – № 2. – С. 79–80.

45. *Максимов, А. С.* Современные миссионерские движения Римско–Католической Церкви. Неокатехуменальный Путь / А. С. Максимов // XVII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: материалы. – 2007. – Том II. – С. 96–98.
46. *Максимов, А. С.* Некоторые аспекты экуменической проблематики современной католической миссиологии. Движение «Фоколяры» / А. С. Максимов // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: материалы. – 2008. – Том II. – С. 54–57.
47. *Максимов, А. С.* Католическая миссиология как теологическая дисциплина: происхождение, развитие, проблемы интерпретации в современной системе высшего образования Римско–Католической Церкви / А. С. Максимов // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. – 2011. – Вып. 5 (37). – С. 42–56.
48. *Максимов А. С.* Концепция миссионерских моделей в современной западной историографии / А. С. Максимов. // XXII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: материалы. – 2012. – Том II. – С. 28–29.
49. *Максимов, А. С.* От этноцентризма к инкультурации. Культура и цивилизация в истории католических миссий / А. С. Максимов // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. – 2015. – Вып. 5 (61). – С. 9–26.
50. *Максимов, Л. В.* Аргументация и обоснование в моральном рассуждении / Л.В. Максимов // Мораль и рациональность. – М. : ИФ РАН, 1995. – С. 22–33.
51. *Маргаритов, С. Д.* Происхождение сект рационалистического характера: причины появления и распространения рационалистических сект / С. Д. Маргаритов // История русских рационалистических и мистических сект. – Симферополь : Таврич. губ. тип., 1910. – С. 84–87.
52. *Мартинovich, В. А.* Идентификация сектантства / В. А. Мартинovich // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. – 2016. – Вып. 2 (64). – С. 75–89.

53. *Мейендорф И., протопр.* Единство Империи и разделение христиан / И. Мейендорф, протопр. // История Церкви и восточно– христианская мистика. – М., 2000. – С. 13–270.
54. *Михаил (Лузин), еп.* О крещении через погружение и обливание / *Михаил (Лузин), еп.* // Прибавление к Творениям св. Отцов ч. 14. кн. 4. – М., 1855. – С. 432–471.
55. *Николай (Парамонов), иером.* О задачах православной миссии в современной России / Николай (Парамонов), иером. // Христианское чтение. – 1996. – № 13. – С. 20–35.
56. *Николай (Пачуашвили), архиеп.* Миссионерская практика в полиэтнической среде / Николай (Пачуашвили), архиеп. // XVI Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: материалы. – 2006. – Том II. – С. 6–9.
57. *Николай (Пачуашвили), митр.* Святой пророк Даниил как миссионер / Николай (Пачуашвили), митр. // XIX Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: материалы. – 2009. – Том II. – С. 19–23.
58. *Николай (Пачуашвили), митр.* История грехопадения и Предвечная Миссия / Николай (Пачуашвили), митр. // XX Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: материалы. – 2010. – Том II. – С. 6–14.
59. *Николай (Пачуашвили), митр.* Апостольская миссия Церкви / Николай (Пачуашвили), митр. // XXII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: материалы. – 2012. – Том II. – С. 9–11.
60. *Николай (Пачуашвили), митр.* Исповедание и миссионерская деятельность Авраама по древнееврейским источникам / Николай (Пачуашвили), митр. // XXIV Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: материалы. – 2014. – Том I. – С. 177–180.



61. *Никифоров, В. П.* Миссионерская деятельность С.–Петербургского митрополита Григория (Постникова) / В. П. Никифоров // Христианское чтение. – 1915. – № 12. – С. 1384–1417.
62. *Обозный, К. П.* Псковская Православная Миссия в 1941–1944 гг.: Миссионерский аспект деятельности ч. 1 / К. П. Обозный // Православная община. – 2000. – № 55. – С. 69–89.
63. *Обозный, К. П.* Псковская Православная Миссия в 1941–1944 гг.: Миссионерский аспект деятельности ч. 2 / К. П. Обозный // Православная община. – 2000. – № 56. – С. 73–99.
64. О необходимости православной противомусульманской миссии в русских среднеазиатских владениях // Христианское чтение. – 1895. – № 11–12. – С. 504–521.
65. *Овчинников, В. А.* Общее и особенное в миссионерской деятельности христианских церквей в XIX – начале XX в. (на примере Алтайской миссии Русской Православной Церкви, католической миссии во Внутренней Монголии, миссии Центрального миссионерского общества англиканской церкви в Сьерра-Леоне) / В. А. Овчинников // XX Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: материалы. – 2010. – Том II. – С. 45–47.
66. *Орлова, О. А.* Особенности миссионерской деятельности архиепископа Казанского и Свияжского Владимира (Петрова) / О. А. Орлова // Свет Христов просвещает всех. Альманах Свято–Филаретовского православно–христианского института. – 2012. – Вып. 6 (декабрь). – С. 88–106.
67. *Парфенова, Е. Г.* Проповедь покаяния как важная часть миссии Церкви в современных протестантских церквях России / Е. Г. Парфенова // Свет Христов просвещает всех. Альманах Свято–Филаретовского православно–христианского института. – 2015. – Вып. 15 (лето). – С. 84–96.

68. *Польсков К., свящ.* К вопросу о научном богословском методе / К. Польсков, свящ. // Вопросы философии. – 2010. – № 7 – С. 93–101.
69. Правила об устройстве миссий и о способе действий миссионеров и пастырей Церкви по отношению к раскольникам и сектантам // Церковные ведомости. – 1888. – № 28. – С. 175–182.
70. *Солдатова, И. Ю.* Главные принципы миссии в сочинениях и практике алтайских миссионеров второй половины XIX – начала XX века / И. Ю. Солдатова // Свет Христов просвещает всех. Альманах Свято–Филаретовского православно–христианского института. – 2012. – Вып. 6 (декабрь). – С. 67–87.
71. *Скворцов, В. М.* О постановлениях и распоряжениях власти, касающихся внутренней миссии и сектантства: о всеобщем обучении приходского населения истинам веры / В. М. Скворцов // Миссионерское обозрение. – 1897. – Кн. 1. Февраль. – С. 118–123.
72. *Скворцов, В. М.* Миссия православной церкви в 1908 г. / В. М. Скворцов // Миссионерское обозрение. – 1909. – № 1. – С. 158–168.
73. *Скворцов, В. М.* Православная миссия и сектантство в 1909 г. / В. М. Скворцов // Миссионерское обозрение. – 1910. – № 1. – С. 161–173.
74. *Скворцов, В. М.* Миссия в 1912 г. / В. М. Скворцов // Миссионерское обозрение. – 1913. – № 1. – С. 132–148.
75. *Слезкина, О. В.* Проблемы деятельности миссионеров синодальной внутренней миссии (по материалам журнала «Миссионерское обозрение» за 1896–1916 гг.) / О. В. Слезкина // Свет Христов просвещает всех. Альманах Свято–Филаретовского православно–христианского института. – 2012. – Вып. 5 (май). – С. 66–94.
76. *Сидоров, Д. В.* Просвещение инородцев как форма миссии в трудах и практике Н. И. Ильминского / Д. В. Сидоров // Свет Христов просвещает всех. Альманах

Свято–Филаретовского православно–христианского института. – 2014. – Вып. 11 (лето). – С. 75–89.

77. *Сергий (Тихомиров), еп.* Миссионерские радости / Сергей (Тихомиров), еп // Христианское чтение. – 1911. – № 2. – С. 196–121.

78. *Секирин, А. А.* Миссионерские съезды и миссионерская деятельность Русской Православной Церкви в борьбе с расколом старообрядчества и сектантством во второй половине XIX века / А. А. Секирин // Христианское чтение. – 2017. – № 3. – С. 278–298.

79. *Серапион (Митько), игум.* Исследовательское поле актора миссии / Серапион (Митько), игум. // Культура и искусство. – 2019. – №5. – С.1–7.

80. *Серапион (Митько), игум., Лев (Скляр), иером.* История православной миссии и современность / Серапион (Митько), игум., Лев (Скляр), иером. // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. – 2017. – № 4 (24). – С. 52–60.

81. *Серапион (Митько), игум.* К вопросу о современной социальной миссии церкви: практический аспект / Серапион (Митько), игум. // Социодинамика. – 2019. – №5 (в печати).

82. *Серапион (Митько), игум.* К вопросу об организации миссионерского служения в новообразованной епархии: практический аспект / Серапион (Митько), игум // Вестник Екатеринбургской Духовной Семинарии. – 2019. – №2(26) (в печати).

83. *Серапион (Митько), игум.* Миссионерство и прозелитизм / Серапион (Митько), игум. // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. – 2017. – № 10 (259). – С. 177–184.

84. *Серапион (Митько), игум.* Миссия и геополитика / Серапион (Митько), игум. // Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии. – 2019. – Т. 20, в. 2 (в печати).
85. *Серапион (Митько), игум.* Понятийный аппарат современной православной миссиологии / Серапион (Митько), игум. // Вестник Свято–Филаретовского института. – 2019. – Вып. 30. – С. 224–234.
86. *Серапион (Митько), игум.* Православная миссия среди коренных малочисленных народов: история и современность / Серапион (Митько), игум. // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято–Филаретовского православно–христианского института. – 2017. – Вып. 24. – С. 72–80.
87. *Серапион (Митько), игум.* Проблема обоснования миссиологии как исследовательская задача / Серапион (Митько), игум. // Философия и культура. – 2019. – С. 32–38.
88. *Серапион (Митько), игум.* Проблема метода в современной православной миссиологии / Серапион (Митько), игум. // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. – 2019. – №1 (201) (в печати).
89. *Серапион (Митько), игум.* Религиозный туризм и паломничество: миссиологические критерии различения / Серапион (Митько), игум. // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. – 2019. – №1(29). – С. 30–39.
90. *Серапион (Митько), игум.* Структура современной православной миссиологии и перспективы ее развития / Серапион (Митько), игум. // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. – 2019. – №2 (202) (в печати).
91. *Серапион (Митько), игум.* Теология и религиоведение: миссиональные перспективы / 90. Серапион (Митько), игум. // Научное мнение (Педагогические, психологические и философские науки). – 2019. – №4 (в печати).

92. *Серапион (Митько), игум.* Эсхатологическое событие миссии в современной православной миссиологии / Серапион (Митько), игум. // Христианское чтение. – 2018. – № 5. – С. 10–15.
93. *Серапион (Митько), игум., Яковов Д., свящ.* // Этнокультурные стратегии в современной православной миссии / Серапион (Митько), игум., Д. Яковов, свящ. // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. – 2018. – № 1 (25). – С. 101–110.
94. *Скоморох О., прот.* Правовые основы тюремной миссии Русской Православной Церкви в конце XX – начале XXI вв. / О. Скоморох, прот. // Христианское чтение. – 2011. – № 2. – С. 186–199.
95. *Смулов, А. М.* Значение Первого Всероссийского монашеского съезда (1909) и Первого Всероссийского съезда ученого монашества (1917) для современного миссионерского служения РПЦ / А. М. Смулов // XXII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: материалы. – 2012. – Том II. – С. 42–44.
96. *Смулов, А. М.* Некоторые традиции и особенности миссионерского служения монастырей РПЦ / А. М. Смулов // XXIV Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: материалы. – 2014. – Том I. – С. 181–182.
97. Справка: когда и где впервые учреждена должность епархиального миссионера // Миссионерское обозрение. – 1898. – Февраль. – С. 341–344.
98. *Стефан (Садо), игум.* Российская православная миссия в Урмии (1898–1918) / Стефан (Садо), игум. // Христианское чтение. – 1996. – № 13. – С. 73–112.
99. *Стеняев О., прот.* Евангельские представления о пределах миссионерской открытости. [Электронный ресурс] / О. Стеняев, прот. – Режим доступа: [pravoslavie.ru/98622.html](http://pravoslavie.ru/98622.html).

100. *Судариков, В. А.* Миссия православной Церкви в современных средствах массовой информации. / В. А. Судариков // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ: материалы. – 1999. – С.135–139.
101. *Сумароков, П. П.* Миссионерство в Сибири / П. П. Сумароков // Христианское чтение. – 1883. – № 9–10. – С. 411–434.
102. *Сумароков, П. П.* Миссионерство в Сибири / П. П. Сумароков // Христианское чтение. – 1883. – № 11–12. – С. 561–593.
103. *Сумароков, П. П.* Миссионерство в Сибири / П. П. Сумароков // Христианское чтение. – 1884. – № 1–2. – С. 113–147.
104. *Сумароков, П. П.* Миссионерство в Сибири / П. П. Сумароков // Христианское чтение. – 1884. – № 9–10. – С. 327–347.
105. *Сумароков, П. П.* Миссионерство в Сибири / П. П. Сумароков // Христианское чтение. – 1884. – № 11–12. – С. 657–685
106. *Тихомиров, Б. А.* Начало русского перевода Библии и Российское библейское общество / Б. А. Тихомиров // Христианское чтение. – 2007. – № 28. – С. 111–146.
107. *Тихон (Васильев), иером.* Особенности православной миссии в информационном пространстве / Тихон (Васильев), иером. // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2017. – Т. 18. Вып. 4. – С. 241–249.
108. *Ткалич, А. И.* Аргентов Андрей Иванович, свящ. / А. И. Ткалич // Православная энциклопедия.– М. : Церковно–научный центр «Православная энциклопедия», 2001. – Т. 3. – С. 187.
109. Устав Православного Миссионерского Общества: проект // Православная община. – 1993. – № 13–15 (№ 1–3). – С. 84–89.

110. Устройство, состояние и деятельность современной внутренней миссии отечественной церкви // Миссионерское обозрение. – 1898. – Июль–Август. – С. 1070–1080.
111. Утвержденные Св. Синодом правила об устройстве внутренней миссии православной русской церкви // Миссионерское обозрение. – 1908. – № 6. – С. 937–945.
112. *Фадеев, А. А.* Знаковая система православного храма как миссионерский текст / А. А. Фадеев // XXII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: материалы. – 2012. – Том II. – С. 54–55.
113. *Федоров В., прот.* Христианское единство и задачи православной миссии / В. Федоров, прот. // Христианское чтение. – 1997. – № 14. – С. 46–60.
114. *Федоров В., прот.* Миссия, миссиология и православное богословское образование в России / В. Федоров, прот. // Христианское чтение. – 1999. – № 18. – С. 180–216.
115. *Филофей (Артюшин), иером.* «Идите, научите все народы...»: Христос и ученики в Евангелии от Матфея / Филофей (Артюшин), иером. // Богословский Вестник. – 2018. – № 24–25. Вып. 1–2. – С. 21–55.
116. *Фудель И., свящ.* Ближайшие задачи приходской миссии / И. Фудель, свящ. // Миссионерское обозрение. – 1897. – Январь. Кн. 2. – С. 3–12.
117. *Фурман, Д. Е., Каарияйнен, К.* Верующие, атеисты и прочие: эволюция российской религиозности / Д. Е. Фурман, К. Каарияйнен // Вопросы философии. – 1997. – № 6. – С. 35–52.
118. *Харлампович, К. В.* Архимандрит Макарий Глухарев: по поводу 75-летия алтайской миссии / К. В. Харлампович // Христианское чтение. – 1905. – № 9. – С. 295–315.

119. *Шилкина, М. В.* Миссионерское служение мирян / М. В. Шилкина // Свет Христов просвещает всех. Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. – 2012. – Вып. 6 (декабрь). – С. 51–65.
120. *Широков С., свящ.* Основы современной миссиологической науки и развитие миссионерских исследований / С. Широков, свящ. // Исторический вестник. – 2000. – Вып. 5/6 (9/10). Ч. 1.– С. 237–247.
121. *Шишова, М. И.* Новые религиозные движения и православный путь преодоления их влияния. Опыт Русского христианского гуманитарного института и Православного института миссиологии, экуменизма и новых религиозных движений /М. И. Шишова // Христианское чтение. – 1997. – № 14. – С. 137–142.
122. *Шкаровский, М. В.* Русская православная духовная миссия в Корее / М. В. Шкаровский // Христианское чтение. – 2010. – № 2. – С. 86–119.
123. *Шмеман А., протопр.* Миссионерский императив / А. Шмеман, протопр. // Православная миссия сегодня: сборник текстов по курсу «Миссиология» для православных духовных школ и богословских учебных заведений. – СПб. : Апостольский город, 1999. – С. 71–77.
124. *Шмонин, Д. В.* Религия и просвещение: становление новоевропейской образовательной парадигмы / Д. В. Шмонин // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2016. – Т. 17. Вып. 2. – С. 87–93.
125. *Шохин, В. К.* Философская теология и основное богословие / В. К. Шохин // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. – 2014. – Вып. 1 (51). – С. 57–79.
126. *Шохин, В. К.* Христианские догматы и философская рациональность: конфронтация или синергия / В. К. Шохин // Богословие и философия: аспекты диалога. – 2001. – С. 185–223.



127. Элбакян, Е. С. От миссии к миссионерству / Е. С. Элбакян // Религиоведение. – 2016 . – № 3. – С. 77–90.

128. Яковлев А., свящ. Клевета на миссионеров в светской прессе конца XIX – начала XX в. (К вопросу о постановке проблемы) / А. Яковлев, свящ. // XXII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: материалы. – 2012. – Том II. – С. 58–61.

129. Янчук, Е. В. Социокультурная деятельность как пример миссии / Е. В. Янчук // XXII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: материалы. – 2012. – Том II. С. 62–63.

## VI. Литература на иностранных языках

### а) Монографии

1. *Adeney, F. S. Women and Christian Mission: Ways of Knowing and Doing Theology* / F. S. Adeney. – Eugene : Pickwick Publications, 2015. – 316 p.

2. *Alan, K., Aland, B. Der Text des Neuen Testaments: Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik* / K. Alan, B. Aland. – Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1989. – 348 s.

3. *Albrecht, C. Die Geschichte der Mission und der Wandel des Missionsverständnisses: Studienarbeit* / C. Albrecht. – Norderstedt : GRIN Verlag, 2009. – 36 s.

4. *Allen, R. Missionary Methods: St. Paul's or Ours?* / R. Allen. – Grand Rapids : Eerdmans, 1962. – 191 p.

5. *Barnes, P. Aneityum: Missionary Methods and the Theology of Mission* / P. Barnes. – Eugene : Wipf & Stock, 2015. – 246 p.

6. *Barton, S. C.* Bible and Mission: Christian Witness in a Postmodern World / S. C. Barton London : Paternoster, 2007. – 126 p.
7. *Bauckham, R.* Bible and Mission: Christian Witness in a Postmodern World / R. Bauckham. – Milton Keynes : Paternoster, 2003. – 126 p.
8. *Becker, J.* Paulus der Apostel der Völker / J. Becker. – Tübingen : Mohr Siebeck UTB, 1998. – 534 s.
9. *Beeby, H. D.* Canon and Mission. Christian Mission and Modern Culture / H. D. Beeby. – Harrisburg, PA : Trinity Press International, 1999. – 128 p.
10. *Berneburg, E.* Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalischen Missionstheorie / E. Berneburg. – Wuppertal : Brockhaus, 1997. – 416 s.
11. *Bevans S. B., Schroeder R.* Constants in Context: Theology of Mission for Today / S. B. Bevans, R. Schroeder. – Maryknoll : Orbis, 2004. – 504 p.
12. *Bird, M. F.* Jesus and the Origins of the Gentile Mission / M. F. Bird. – London : T & T Clark International, 1988. – 226 p.
13. *Blauw, J.* The Missionary Nature of the Church: A Survey of the Biblical Theology of Mission / J. Blauw. – New York : McGraw Hill, 1962. – 182 p.
14. *Bliss, E. M.* The Missionary Enterprise. A Concise History of Its Object, Methods and Extension / E. M. Bliss. – Charleston : Forgotten Books, 2017. – 412 p.
15. *Bolt, J. N.* The Great Enterprise from a Reformed Perspective: Bringing Modern Missions Back to the Bible / J. N. Bolt. – Eugene : Wipf & Stock, 2012. – 156 p.
16. *Bonar, A., McCheyne, R. M.* Mission of Discovery: The Beginning of Modern Jewish Evangelism / A. Bonar, R. M. McCheyne. – Fearn : Christian Focus Publications, 1970. – 448 p.
17. *Borthwick, P.* Great Commission, Great Compassion: Following Jesus and Loving the World / P. Borthwick. – Downers Grove : InterVarsity Press, 2015. – 208 p.

18. *Bosch, D. J.* Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission / D. J. Bosch. – Maryknoll : Orbis, 2011. – 660 p.
19. *Bosch, D. J.* Witness to the World: The Christian Mission in Theological Perspective / D. J. Bosch. – London : Marshall, Morgan & Scott, 1980. – 277 p.
20. *Bosch, D. J.* Believing in the Future: Toward a Missiology of Western Culture. Christian Mission and Modern Culture / D. J. Bosch. – Valley Forge, PA : Trinity Press International, 1995. – 69 p.
21. *Bourdeaux, M. A.* A Future and a Hope: Mission, Theological Education, and the Transformation of Post-Soviet Society / M. A. Bourdeaux. – Eugene : Wipf & Stock, 2014. – 206 p.
22. *Brecht, V.* Die missiologische Relevanz der Gemeindeberatung / V. Brecht. – Berlin : Lit Verlag, 2006. – 224 s.
23. *Bria, I.* The Liturgy After the Liturgy: Mission and Witness from an Orthodox Perspective / I. Bria. – Geneva : WCC Publications, 1996. – 88 p.
24. *Brownson, J. V.* Speaking the Truth in Love: New Testament Resources for a Missional Hermeneutic / J. V. Brownson. – Harrisburg, Penn. : Trinity Press International, 1998. – 96 p.
25. *Burns, E. D.* A Supreme Desire to Please Him: The Spirituality of Adoniram Judson / E. D. Burns. – Eugene : Pickwick Publications, 2016. – 254 p.
26. *Chester, T.* A Meal with Jesus: Discovering Grace, Community, and Mission around the Table / T. Chester. – Wheaton : Crossway, 2011. – 144 p.
27. *Curtis, S.* Reach and Teach: Educational Short-Term Missions as a Ministry of the Local Church / S. Curtis. – Eugene : Wipf & Stock, 2016. – 138 p.
28. *Davies, R.* A Heart for Mission: Five Pioneer Thinkers / R. Davies. – Fearn : Christian Focus Publications, 1970. – 144 p.

29. *DuBois, F. M. Classics of Christian Missions / F. M. DuBois.* – Nashville : Broadman, 1979. – 462 p.
30. *DuBose, F. M. God Who Sends: A Fresh Quest for Biblical Mission / F. M. DuBois.* – Nashville : Broadman Press, 1983. – 173 p.
31. *Dunn, J. D. G. The Theology of Paul the Apostle / J. D. G. Dunn.* – Grand Rapids : Eerdmans, 1998. – 844 p.
32. *Engen, C. E. V. Mission on the Way: Issues in Mission Theology / C. E. V. Engen.* – Grand Rapids, Mich. : Baker Books, 1996. – 306 p.
33. *Engelsviken, T., Thelle, N. R., Larsen, K. E. A Passion for China: Norwegian Mission to China Until 1949 / T. Engelsviken, N. R. Thelle, K. E. Larsen.* – Eugene : Wipf & Stock, 2015. – 212 p.
34. *Flemming, D. Recovering the Full Mission of God: A Biblical Perspective on Being, Doing and Telling / D. Flemming.* – Downers Grove : IVP Academic, 2013. – 288 p.
35. *Flett, J. G. Apostolicity: The Ecumenical Question in World Christian Perspective / J. G. Flett.* – Downers Grove : Missiological Engagement Series, 2016. – 392 p.
36. *Gallagher, R. L., Terry, J. M. Encountering the History of Missions: From the Early Church to Today / R. L. Gallagher, J. M. Terry.* – Grand Rapids : Baker Academic, 2017. – 416 p.
37. *Gensichen, H.–W., Rzepkowski, H. Missionstheologie / H.–W. Gensichen, H. Rzepkowski.* – Berlin : Dietrich Reimer Verlag, 1985. – 207 s.
38. *Gensichen H.–W., Sundermeier, T. Mission und Kultur: gesammelte Aufsätze. Theologische Bücherei / H.–W. Gensichen, T. Sundermeier.* – München : Kaiser, 1985. – 239 s.

39. *Gibaut J. Called to Unity for the Sake of Mission / J. Gibaut.* – Eugene : Wipf & Stock, 2015. – 362 p.
40. *Glasser, A. F., Van Engen, C. E., Redford, S. B. Announcing the Kingdom: The Story of God's Mission in the Bible / A. F. Glasser, C. E. Van Engen, S. B. Redford.* – Grand Rapids : Baker Academic, 2003. – 400 p.
41. *Glover, R. H. The Bible Basis of Missions / R. H. Glover.* – Los Angeles : Bible House of Los Angeles, 1946. – 208 p.
42. *Gnanakan, K. All Nations in God's Purpose: What the Bible Teaches About Missions / K. Gnanakan.* – Nashville : Broadman, 1979. – 167 p.
43. *Goheen, M. W. A Light to the Nations: The Missional Church and the Biblical Story / M.V. Goheen.* – Grand Rapids : Baker Academic, 2011. – 256 p.
44. *Goheen, M. W. Introducing Christian Mission Today: Scripture, History, and Issues / M.V. Goheen.* – Downers Grove : InterVarsity Press, 2014. – 448 p.
45. *Goheen, M. W. The Church and Its Vocation: Lesslie Newbigin's Missionary Ecclesiology / M.V. Goheen.* – Grand Rapids : Baker Academic, 2018. – 240 p.
46. *Goldsmith, M. Matthew and Mission: The Gospel through Jewish Eyes / M. Goldsmith.* – Milton Keynes : Paternoster, 2001. – 230 p.
47. *Gorman, M. J. Becoming the Gospel: Paul, Participation, and Mission / M. J. Gorman.* – Grand Rapids : Eerdmans, 2015. – 301 p.
48. *Guder, D. L. Called to Witness: Doing Missional Theology / D. L. Guder.* – Grand Rapids : Eerdmans, 2015. – 219 p.
49. *Guthrie, S. Missions in the Third Millenium: 21 Key Trends for the 21st Century / S. Guthrie.* – Eugene : Wipf & Stock, 2014. – 274 p.
50. *Hahn, F. Mission in the Testament / F. Hahn.* – London : SCM Press LTD, 1965. – 184 p.

51. *Hahn, F.* Das Verständnis der Mission im Neuen Testament. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament / F. Hahn. – Neukirchen–Vluyn : Neukirchener Verlag, 1963. – 168 s.
52. *Haykin, M. A. G., Robinson, Sr. J. C.* To the Ends of the Earth: Calvin's Missional Vision and Legacy / M. A. G. Haykin, Sr. J. C. Robinson. – Wheaton : Crossway, 2014. – 144 p.
53. *Haynes, R. E.* Consuming Mission: Towards a Theology of Short–Term Mission and Pilgrimage / R. E. Haynes. – Eugene : Pickwick Publications, 2018. – 248 p.
54. *Hedlund, R.* The Mission of the Church in the World: A Biblical Theology / R. Hedlund. – Grand Rapids : Baker, 1991. – 300 p.
55. *Hibbert, E., Hibbert, R.* Training Missionaries: Principles and Possibilities / E. Hibbert, R. Hibbert. – Pasadena : William Carey Library, 2016. – 371 p.
56. *Hiebert, P. G.* Anthropological Insights for Missionaries / P. G. Hiebert. – Grand Rapids: Baker Academic, 1986. – 316 p.
57. *Hiebert, P. G.* The Gospel in Human Contexts: Anthropological Explorations for Contemporary Missions / P. G. Hiebert. – Grand Rapids : Baker Academic, 2009. – 218 p.
58. *Hoggarth, P., Macdonald, F., Mitchell, B.* Bible in Mission / P. Hoggarth, F. Macdonald, B. Mitchell. – Eugene : Wipf & Stock, 2014. – 328 p.
59. *Hoke, S., Taylor, B.* Global Mission Handbook: A Guide for Crosscultural Service / S. Hoke, B. Taylor. – Downers Grove : InterVarsity Press, 2009. – 303 p.
60. *Hoover, S. R.* Mapping Church Missions: A Compass for Ministry Strategy / S. R. Hoover. – Downers Grove : IVP Praxis, 2018. – 193 p.
61. *Horner, D.* When Missions Shapes the Mission / D. Horner. – Nashville : B&H, 2011. – 280 p.

62. *Howat, I.* A Week in the Life of MAF: Mission Aviation Fellowship / I. Howat. – Fearn : Christian Focus Publications, 2006. – 320 p.
63. *Hunt, R. A.* The Gospel Among the Nations: A Documentary History of Inculturation / R. A. Hunt. – Maryknoll : Orbis, 2010. – 400 p.
64. *Jetté, F.* Qu'est-ce que la Missiologie? De l'unité scientifique en Missiologie / F. Jetté. – Ottawa, 1950.
65. *Jonge, M. de.* God's Final Envoy: Early Christology and Jesus' View of His Mission / M. de. Jonge. – Grand Rapids : Eerdmans, 1998. – 176 p.
66. *Kaiser, W. C. J.* Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations / W. C. J. Kaiser. – Grand Rapids : Baker, 2000. – 101 p.
67. *Kähler, M.* Schriften zur Christologie und Mission / M. Kähler. – München : Chr. Kaiser Verlag, 1971. – 574 s.
68. *Keesee, T.* A Company of Heroes: Portraits from the Gospel's Global Advance / T. Keesee. – Wheaton : Crossway, 2019. – 288 p.
69. *Kirk, J. A.* What Is Mission? Theological Explorations / J. A. Kirk. – London: Darton, Longman & Todd ; Minneapolis : Fortress Press, 1999. – 321 p.
70. *Koestenberger A. J., O'Brien P. T.* Salvation to the Ends of the Earth: A Biblical Theology of Mission / A. J. Koestenberger, P. T. O'Brien. – Leicester : Apollos, 2001. – 351 p.
71. *LaGrand, J.* The Earliest Christian Mission to "All Nations" in the Light of Matthew's Gospel / J. LaGrand. – Grand Rapids : Eerdmans, 1995. – 310 p.
72. *Legrand, L.* Unity and Plurality: Mission in the Bible / L. Legrand. – Maryknoll: Orbis, 1990. – 189 p.
73. *Lane, T. J.* Luke and the Gentile Mission: Gospel Anticipates Acts / T. J. Lane. – Frankfurt and New York : Peter Lang, 1996. – 240 p.

74. *Le Grys, A.* Preaching to the Nations: The Origin of Mission in the Early Church / A. Le Grys. – London : SPCK, 1998. – 160 p.
75. *Leeman, J., Wright, C. J. H., Franke, J. R.* Four Views on the Church's Mission / J. Leeman, C. J. H. Wright, J. R. Franke. – Grand Rapids : Zondervan, 2017. – 208 p.
76. *Lockhart, R. A.* Beyond Snakes and Shamrocks: St. Patrick's Missional Leadership Lessons for Today / R. A. Lockhart. – Eugene : Cascade Books, 2018. – 184 p.
77. *Lubac, H. de.* Le fondement théologique des missions / H. de Lubac. – Paris, 1949. – 108 p.
78. *Luzbetak, L. J.* The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology / L. J. Luzbetak. – Maryknoll : Orbis, 2015. – 484 p.
79. *Metclaf, S.* Beyond the Local Church: How Apostolic Movements Can Change the World / S. Metclaf. – Downers Grove : InterVarsity Press, 2015. – 224 p.
80. *Moffett, S. H.* A History of Christianity in Asia Volume I: Beginnings to 1500 / S. H. Moffett. – Maryknoll : Orbis, 1998. – 560 p.
81. *Moffett, S. H.* A History of Christianity in Asia Volume II: 1500 – 1900 / S. H. Moffett. – Maryknoll : Orbis, 2013. – 768 p.
82. *Neely, A.* Christian Mission: A Case Study Approach / A. Neely. – Maryknoll : Orbis, 1995. – 250 p.
83. *Nussbaum, S.* A Reader's Guide to Transforming Mission / S. Nussbaum / Maryknoll : Orbis, 2005. – 160 p.
84. *O'Brien, P. T.* Gospel and Mission in the Writings of Paul: An Exegetical and Theological Analysis / P. T. O'Brien. – Milton Keynes : Paternoster, 1995. – 176 p.
85. *Okoye, J. C.* Israel and the Nations: A Mission Theology of the Old Testament / J. C. Okoye. – Maryknoll : Orbis, 2006. – 224 p.



86. *Peskett, H., Ramachandra, V.* The Message of Mission: The Glory of Christ in All Time and Space / H. Peskett, V. Ramachandra. – Downers Grove : IVP Academic, 2003. – 288 p.
87. *Peters, G. W.* A Biblical Theology of Missions / G. W. Peters. – Chicago : Moody Publishers, 1984. – 368 p.
88. *Piper, J.* A Camaraderie of Confidence: The Fruit of Unfailing Faith in the Lives of Charles Spurgeon, George Muller, and Hudson Taylor / J. Piper. – Wheaton : Crossway, 2016. – 128 p.
89. *Pope Francis, Gregory, W. P.* Go Forth: Toward a Community of Missionary Disciples / Pope Francis, W. P. Gregory. – Maryknoll : Orbis, 2019. – 240 p.
90. *Ramachandra, V.* The Recovery of Mission / V. Ramachandra. – Milton Keynes : Paternoster, 1996. – 312 p.
91. *Riesner, R.* Pauls Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology / R. Riesner. – Grand Rapids and Cambridge : Eerdmans, 1998. – 552 p.
92. *Reymond, R. L.* Paul, Missionary Theologian: A Survey of his Missionary Labours and Theology / R. L. Reymond. – Fern : Christian Focus Publications, 2006. – 640 p.
93. *Rowley, H. H.* The Missionary Message of the Old Testament / H. H. Rowley. – London : Carey Kingsgate Press, 1955. – 87 p.
94. *Scheuermann, R. C., Smither, E. L.* Controversies in Mission: Theology, People, and Practice of Mission in the 21st Century / R. C. Scheuermann, E. L. Smither. – Pasadena : William Carey Library, 2016. – 338.
95. *Scheurer, E.* Altes Testament und Mission: Zur Begründung des Missionsauftrages / E. Scheurer. – Basel : Brunnen, 1996. – 488 s.

96. *Schmidlin, J.* Catholic Mission Theory / J. Schmidlin. – Scotts Valley : CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015. – 558 p.
97. *Schnabel, E. J.* Paul the Missionary: Realities, Strategies and Methods / E. J. Schnabel. – Downers Grove : IVP Academic, 2008. – 512 p.
98. *Seipp, D. T.* Innovation in World Mission: A Framework for Transformational Thinking about the Future of World Mission / D. T. Seipp. – Pasadena : William Carey Library, 2016. – 136 p.
99. *Senior, D., Stuhlmuller, C.* The Biblical Foundations for Mission / D. Senior, C. Stuhlmuller. – New York : Orbis Books, 1983. – 372 p.
100. *Seraphim (Sigrist), bishop.* A Life Together: Wisdom of Community from the Christian East / Seraphim (Sigrist), bishop. – Or. : Paraclete Press, 2011. – 200 p.
101. *Shelton, J. R.* A Christian in the Land of Gods: Journey of Faith in Japan / J. R. Shelton. – Eugene : Cascade Books, 2016. – 304 p.
102. *Shenk, W. R.* Changing Frontiers of Mission / W. R. Shenk. – Maryknoll : Orbis, 1999. – 250 p.
103. *Shenk, W. R.* The Transfiguration of Mission: Biblical, Theological, and Historical / W. R. Shenk. – Scottsdale : Herald Press, 1993. – 264 p.
104. *Sills, M. D.* Changing World, Unchanging Mission: Responding to Global Challenges / M. D. Sills. – Downers Grove : InterVarsity Press, 2015. – 233 p.
105. *Skreslet, S. H.* Comprehending Mission: The Questions, Methods, Themes, Problems, and Prospects of Missiology / S. H. Skreslet. – Maryknoll : Orbis, 2012. – 256 p.
106. *Smirnoff, E. A.* Short Account of the Historical Development and Present Position of Russian Orthodox Mission / E. A. Smirnoff. – NY. : Franklin Classics, 2018. – 94 p.

107. *Smith, S. E.* Women in Mission: From the New Testament to Today / S. E. Smith. – Eugene : Pickwick Publications, 2015. – 316 p.
108. *Stanley, B.* The Global Diffusion of Evangelicalism: The Age of Billy Graham and John Stott / B. Stanley. – Downers Grove : IVP Academic, 2018. – 283 p.
109. *Stanley, B.* The World Missionary Conference, Edinburgh 1910 / B. Stanley. – Grand Rapids : Eerdmans, 2009. – 374 p.
110. *Stetzer, E., Putman, D.* Breaking the Missional Code: Your Church Can Become a Missionary in Your Community / E. Stetzer, D. Putman. – Nashville : B&H Academic, 2018. – 256 p.
111. *Stott, J., Wright, C. J. H.* Christian Mission in the Modern World / J. Stott, C. J. H. Wright. – Downers Grove : InterVarsity Press, 2015. – 240 p.
112. *Strukelj, A.* Kniende Theologie / A. Strukelj. – Regensburg : EOS Verlag, 2004. – 248 s.
113. *Tennent, T. C.* Invitation to World Missions: A Trinitarian Missiology for the Twenty–First Century / T. C. Tennent. – Grand Rapids : Kregel Academic, 2010. – 560 p.
114. *Tennent, T. C., Ott, C., Strauss, S. J.* Encountering Theology of Mission: Biblical Foundations, Historical Developments, and Contemporary Issues / T. C. Tennent, C. Ott, S. J. Strauss. – Grand Rapids : Baker Academic, 2010. – 414 p.
115. *Thomas, N. E.* Classic Texts in Mission and World Christianity / N. E. Thomas. – Maryknoll : Orbis, 1995. – 350 p.
116. *Tippett, A.* Introduction to Missiology / A. Tippett. – Pasadena : William Carey Library, 1987. – 457.
117. *Tizon, A.* Whole and Reconciled: Gospel, Church, and Mission in a Fractured World / A. Tizon. – Grand Rapids : Baker Academic, 2018. – 256 p.

118. *Van Engen, C. E. Mission on the Way: Issues in Mission Theology / C. E. Van Engen.* – Grand Rapids : Baker Academic, 1996. – 304 p.
119. *Van Engen, C. E. Transforming Mission Theology / C. E. Van Engen.* – Pasadena : William Carey Library, 2017. – 435 p.
120. *Van Gelder, C., Zscheile, D. J. The Missional Church in Perspective: Mapping Trends and Shaping the Conversation / C. Van Gelder, D. J. Zscheile.* – Grand Rapids : Baker Academic, 2011. – 208 p.
121. *Van Rheenen, G., Anthony, P. Missions: Biblical Foundations and Contemporary Strategies / G. Van Rheenen, P. Anthony.* – Grand Rapids : Zondervan, 2014. – 512 p.
122. *Verkuyl, J. Contemporary Missiology: An Introduction / J. Verkuyl.* – Grand Rapids : Eerdmans, 1978. – 432 p.
123. *Verwer, G. Missiology / G. Verwer.* – Chicago : Moody Publishers, 2016. – 119 p.
124. *Walls, A. F. The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith / A. F. Walls.* – Maryknoll : Orbis, 1996. – 266 p.
125. *Warnek, G. Outline Of A History Of Protestant Missions From The Reformation To The Present Time / G. Warnek.* – Whitefish : Kessinger Publishing, 2010. – 412 p.
126. *Warnek, G. Modern Missions And Culture: Their Mutual Relations / G. Warnek.* – Whitefish : Kessinger Publishing, 2008. – 480 p.
127. *Wesley, D. A Common Mission: Healthy Patterns in Congregational Mission Partnerships / D. Wesley.* – Eugene : Resource Publication, 2014 – 134 p.
128. *Wilder, M. S., Parker, S. TransforMission: Making Disciples Through Short-Term Missions / M. S. Wilder, S. Parker.* – Nashville: B&H Academic, 2010. – 256 p.
129. *Wilson, S. G. The Gentiles and the Gentile Mission in Luke–Acts / S. G. Wilson.* – Cambridge : Cambridge University Press, 1973. – 308 p.

130. *Wright, C. J. H.* The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative / C. J. H. Wright. – Downers Grove : IVP Academic, 2018. – 582 p.
131. *Wright, C. J. H.* The Mission of God's People: A Biblical Theology of the Church's Mission / C. J. H. Wright. – Grand Rapids : Zondervan, 2010. – 304 p.
132. *Wrogemann, H.* Intercultural Theology: A Theology of Interreligious Relations / H. Wrogemann. – Downers Grove : IVP Academic, 2019. – 528 p.
133. *Wrogemann, H.* Intercultural Theology: Intercultural Hermeneutics / H. Wrogemann. – Downers Grove : IVP Academic, 2016. – 435 p.
134. *Wrogemann, H.* Intercultural Theology: Theologies of Mission / H. Wrogemann. – Downers Grove : IVP Academic, 2018. – 475 p.
135. *Yates, T.* Christian Mission in the Twentieth Century / T. Yates. – Cambridge : Cambridge University Press, 1996. – 292 p.
136. *Yeh, A.* Polycentric Missiology: Twenty–First–Century Mission from Everyone to Everywhere / A. Yeh. – Downers Grove : InterVarsity Press, 2016. – 258 p.
137. *Yoder, J. H.* Theology of Mission: A Believers Church Perspective / J. H. Yoder Downers Grove : IVP Academic, 2013. – 432 p.
138. *Yong, A.* The Missiological Spirit: Christian Mission Theology in the Third Millennium Global Context / A. Yong. – Eugene: Cascade Books, 2014. – 292 p.

#### б) Сборники

1. *Between Past and Future: Evangelical Mission Entering the Twenty–first Century.* Evangelical Missiological Society / editor J. Bonk – Pasadena : William Carey Library, 2003. – 271 p.
2. *Contemporary Mission Theology: Engaging the Nations.* American Society of Missiology Series / editors P. Hertig, R. L. Gallagher. – Maryknoll : Orbis, 2017. – 344 p.

3. Discovering the Mission of God: Best Missional Practices for the 21st Century / editor M. Barnett. – Downers Grove : IVP Academic, 2012. – 640 p.
4. Global Missiology for the 21st Century: The Iguassu Dialogue / editor W. D. Taylor. – Grand Rapids : Baker, 2000. – 576 p.
5. Missiology: An Introduction to the Foundations, History, and Strategies of World Missions / editor J. M. Terry. – Nashville : B&H Academic, 2015. – 768 p.
6. Mission and Meaning: Essays Presented to Peter Cotterell / editors A. Billington, T. Lane, M. Turner. – Milton Keynes : Paternoster, 1995. – 375 p.
7. Mission Legacies: Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movement / editors G. H. Anderson, R. T. Coote, N. A. Horner, J. M. Phillips. – Maryknoll : Orbis, 1994. – 672 p.
8. Missionary Methods: Research, Reflections, Realities / editors C. Ott, J. D. Payne. – Pasadena : William Carey Library, 2013. – 253 p.
9. Missions and Money: Affluence as a Missionary Problem Revisited / editor J. Bonk. – Maryknoll : Orbis, 2007. – 224 p.
10. MissionShift: Global Mission Issues in the Third Millennium / editors D. J. Hesselgrave, Ed. Stetzer. – Nashville : B&H Academic, 2010. – 432 p.
11. Paul's Missionary Methods: In His Time and Ours / editors R. L. Plummer, J. M. Terry. – Downers Grove : IVP Academic, 2012. – 253 p.
12. Reading the Bible Missionally / editor M. W. Goheen. – Grand Rapids : Eerdmans, 2016. – 357 p.
13. The Great Commission: Evangelicals and the History of World Missions / editors M. Klauber, S. M. Manetsch. – Nashville : B&H Academic, 2008. – 240 p.
14. The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles / editors A. Jostein, H. Kvalbein. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. – 312 p.

15. The Theology of Christian Missions / editor G. H. Anderson. – New York : McGraw Hill, London: SCM Press, 1961. – 341 p.
16. The Holy Spirit and Mission Dynamics / editor D. McConnell. – Pasadena : William Carey Library, 1997. – 207 p.
17. The Mission of God: Orthodox and Evangelical Mission / editors M. Oxbrow, T. Grass. – Eugene : Wipf & Stock, 2016. – 270 p.
18. The State of Missiology Today: Global Innovations in Christian Witness / editor C. E. Van Engen. – Downers Grove : InterVarsity Press, 2016. – 307 p.
19. Theology and Practice of Mission: God, the Church, and the Nations / editor B. Ashford. – Nashville : B&H Academic, 2011. – 352 p.
20. To Stake a Claim: Mission and the Western Crisis of Knowledge / editors J. A. Kirk, K. J. Vanhoozer. – Maryknoll : Orbis, 1999. – 254 p.
21. Worth Keeping: Global Perspectives on Best Practice in Missionary Retention / editors R. Hay, V. Lim, D. Bloecher, S. Hay. – Pasadena : William Carey Library, 2007. – 422 p.

в) Справочные издания

1. Biographisch–Bibliographisches Kirchenlexikon [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.bbkl.de/public/index.php/frontend/lexicon>.
2. Dictionary of Mission Theology: Evangelical Foundations / editors J. Corrie, J. F. Martinez, S. Chan, S. Escobar. – Downers Grove : IVP Academic, 2007. – 478 p.
3. Lexikon der Mission: Geschichte, Theologie, Ethnologie / editor H. D. Rzepkowski. – D.: Verlag Styria, 1992. – 470 s.

г) Статьи.

1. *Adna, J.* James' Position at the Summit Meeting of the Apostles and Elders in Jerusalem (Acts 15) / J. Adna // *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*. – ed. A. Jostein, H. Kvalbein. – Tübingen : Mohr Siebeck, 2000. – P. 125–161.
2. *Blenkinsopp, J.* Second Isaiah–Prophet of Universalism / J. Blenkinsopp // *Journal for the Study of the Old Testament*. – 1988. – №41. – P. 83–103.
3. *Bliese, R.* The Mission Matrix: Mapping Out the Complexities of a Missional Ecclesiology / R. Bliese // *Word & World*. – 2006. – №26, H. 3 Summer.– P. 237–248.
4. *Blomberg, C.* Mission in the Bible: Non–existent in the Old Testament but Ubiquitous in the New? / C. Blomberg // *Themelios*. – 2007. – №32, H. 2. – P. 62–74.
5. *Bolt, P. G.* Mission as Witness / P. G. Bolt // *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*. – hrsg. von I. H. Marshall, D. Peterson. – Grand Rapids : Eerdmans, 1998. – P. 191–214.
6. *Bosch, D. J.* Hermeneutical Principles in the Biblical Foundation for Mission / D. J. Bosch // *Evangelical Review of Theology*. – 1993. – №17. – P. 437–451.
7. *Bosch, D. J.* Reflection on Biblical Models of Mission / D. J. Bosch // *Toward the Twenty–first Century in Christian Mission*. – hrsg. von J. M. Phillips, R. T. Coote. – Grand Rapids : Eerdmans, 1993. – P. 175–192.
8. *Boyley, M.* 1 Peter–A Mission Document? / M. Boyley // *Reformed Theological Review*. – 2004. – №63. – P. 72–86.
9. *Braaten, C. E.* Who Do We Say That He Is? On the Uniqueness and Universality of Jesus Christ / C. E. Braaten // *Missiology*. – 1980. – №8. – P. 13–30.
10. *Bridger, F.* Ecology and Eschatology: A Neglected Dimension / F. Bridger // *Tyndale Bulletin* 41. – 1990. – №2. – P. 290–301.
11. *Briggs, R. S.* The Uses of Speech–Act Theory in Biblical Interpretation. / R. S. Briggs // *Currents in Theology and Mission*. – 2001. – №9. – P. 229–76.



12. *Carroll, R., Daniel, M.* Blessing the Nations: Toward a Biblical Theology of Mission from Genesis / R. Carroll, M. Daniel // *Bulletin for Biblical Research*. – 2000. – №10. – P. 17–34.
13. *Chae, D. J.–S.* Paul's Apostolic Self-Awareness and the Occasion and Purpose of Romans / D. J.–S. Chae // *Mission and Meaning: Essays Presented to Peter Cotterell*. – edited by A. Billington, T. Lane, M. Turner. – Milton Keynes : Paternoster, 1995. – P. 116–137.
14. *Deist, F.* The Exodus Motif in the Old Testament and the Theology of Liberation / F. Deist // *Missionalia*. – 1977. – №5. – P. 58–69.
15. *Du Preez, J.* The Missionary Significance of Psalm 117 in the Book of Psalms and in the New Testament / J. Du Preez // *Missionalia*. – 1999. – №27. – P. 369–376.
16. *Duchrow, U.* 'It Is Not So Among You': On the Mission of the People of God Among the Nations / U. Duchrow // *Reformed World*. – 1993. – №43. – P. 112–124.
17. *Echeverria, E. J.* Gadamer's Hermeneutics and the Question of Relativism / E. J. Echeverria // *Hermeneutics at the Crossroads*. – Hrsg. von K. J. Vanhoozer, J. K. A. Smith, B. E. Benson. – Bloomington : Indiana University Press, 2006. – P. 52–79.
18. *Engle, R. W.* Contextualization in Missions: A Biblical and Theological Appraisal / R. W. Engle // *Grace Theological Journal*. – 1983. – №4. – P. 85–107.
19. *Franks, M.* Election, Pluralism, and the Missiology of Scripture in a Postmodern Age / M. Franks // *Missiology*. – 1998. – №26. – 329–343.
20. *Gager, J. G.* Christian Misisions and the Theory of Cognitive Dissonance / J. G. Gager // *Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation*. – Hrsg. von D. G. Horrell, S. – Edinburgh : T & T Clark, 1999. P. 177–194.
21. *Gelston, A.* The Missionary Message of Second Isaiah / A. Gelston // *Scottish Journal of Theology*. – 1965. – №18 – P. 308–318.

22. *Goheen, M. W.* A Critical Examination of David Bosch's Missional Reading of Luke / M. W. Goheen // Luke: Interpretation, Reflection, Formation. – Hrsg. von C. G. Bartholomew, J. B. Green, A. C. Thiselton. – Grand Rapids : Zondervan Publishing, 2005. – P. 229–264.
23. *Goldsworthy G. L.* The Great Indicative: An Aspect of a Biblical Theology of Mission / G. L. Goldsworthy // Reformed Theological Review. – 1996. – №55. – P. 2–13.
24. *Grams, R. G.* Transformation Mission Theology: Its History, Theology and Hermeneutics / R. G. Grams // Transformation. – 2007. – 24, H. 3&4. – P. 193–212.
25. *Gruchy, S. de.* Theological Education and Missional Practice: A Vital Dialogue / S. de Gruchy // Handbook of Theological Education in World Christianity: Theological Perspectives – Regional Surveys – Ecumenical Trends. – Hrsg. von D. Werner et al. – Oxford : Regnum Books International, 2010. – P. 42–50.
26. *Guenther, T. F.* Missionary Vision and Practice in the Old Testament / T. F. Guenther // Reclaiming the Old Testament: Essays in Honor of Waldemar Janzen. – edited by G. Zerbe. – Winnepeg : CMBC Publications, 2001. – P. 146–164.
27. *Guder, D.* Missional Hermeneutics: The Missional Authority of Scripture – Interpreting Scripture as Missional Formation / D. Guder // Mission Focus: Annual Review. – 2007. – №15. – P. 106–121.
28. *Guder, D.* Missional Hermeneutics: The Missional Vocation of the Congregation – and How Scripture Shapes That Calling / D. Guder // Mission Focus: Annual Review. – 2007. – №15. – P. 125–142.
29. *Guder, D.* Defining and Describing 'Mission': A Response to Charles Van Engen, Keith Eitel, and Enoch Wan / D. Guder // Mission Shift: Global Mission Issues in the Third Millennium. – Hrsg. von D. J. Hesselgrave, E. Stetzer. – Nashville : B & H Publishing Group, 2010. – P. 51–61.

30. *Haanes V. L.* Theological Education and Mission / V. L. Haanes // Mission to the World: Communicating the Gospel in the 21st Century – Essays in Honour of Knud Jorgensen. – Hrsg. von T. Engelsviken et al. – Oxford : Regnum Books, 2008. P. 391–404.
31. *Harrelson W.* On God's Care for the Earth: Psalm 104 / W. Harrelson // Theology and Mission. – 1975. – №2. – P. 19–22.
32. *Heldt, J.–P.* Revisiting the 'Whole Gospel': Toward a Biblical Model of Holistic Mission in the 21st Century / J.–P. Heldt // Missiology. – 2004. – №32. – P. 149–172.
33. *Hertig, P.* The Jubilee Mission of Jesus in the Gospel of Luke: Reversals of Fortunes / P. Hertig // Missiology. – 1998. – №26. – P. 167–179.
34. *Hertig, P.* The Subversive Kingship of Jesus and Christian Social Witness / P. Hertig // Missiology. – 2004. – №32. – P. 475–90.
35. *Hesselgrave, D. J.* A Missionary Hermeneutic: Understanding Scripture in the Light of World Mission / D. J. Hesselgrave // International Journal of Frontier Missions. – 1993. – №10. – P. 17–20.
36. *Koestenberger, A. J.* The Challenge of a Systematized Biblical Theology of Mission: Missiological Insights from the Gospel of John / A. J. Koestenberger // Missiology. – 1995. – №23. – P. 445–464.
37. *Koestenberger, A. J.* The Place of Mission in New Testament Theology: An Attempt to Determine the Significance of Mission Within the Scope of the New Testament's Message as a Whole / A. J. Koestenberger // Missiology. – 1999. – №27. – P. 347–362.
38. *Koestenberger, A. J.* Mission and the Liberation of Creation: A Critical Dialogue with M. L. Daneel // A. J. Koestenberger // Missionalia. – 1992. – №20. – P. 99–115.

39. *Larkin W. J.* Mission in Luke / W. J. Larkin // Mission in the New Testament: An Evangelical Approach. – Hrsg. von W. J. Larkin, J. F. Williams. – Maryknoll : Orbis Books, 1999. – P. 170–188.
40. *Levie, J.* In memoriam: le père Pierre Charles / J. Levie // Nouvelle Revue théologique. – 1954. – vol. 76. – P. 254–273.
41. *Lind, M. C.* Refocusing Theological Education to Mission: The Old Testament and Contextualization / M. C. Lind // Missiology. – 1982. – №10. – P. 141–160.
42. *Maier, W. A. III.* The Healing of Naaman in Missiological Perspective / W. A. Maier III // Concordia Theological Quarterly. – 1997. – №61. – P. 177–196.
43. *Marlowe, W. C.* Music of Missions: Themes of Cross–Cultural Outreach in the Psalms / W. C. Marlowe // Missiology. – 1998. – №26. – P. 445–456.
44. *Neely, A.* The Teaching of Missions / A. Neely // Toward the 21st Century in Christian Mission. – Hrsg. von J. M. Phillips, R. T. Coote. – Grand Rapids : Eerdmans, 1993. – P. 269–283.
45. *Newton, T. L.* Care for the Creation as Mission Responsibility / T. Newton // International Review of Mission. – 1990. – №79. – P. 143–149.
46. *Pocock, M.* Missiology and Spiritual Dynamics / M. Pocock // The Holy Spirit and Mission Dynamics. – Hrsg. von C. D. McConnell. – Pasadena : William Carey Library, 1997. – P. 9–21.
47. *Poston, L.* Christian Reconstructionism and the Christian World Mission / L. Poston // Missiology. – 1995. – №23. – P. 467–475.
48. *Ross, K. R.* The HIV/Aids Pandemic: What Is at Stake for Christian Mission? / K. R. Ross // Missiology. – 2004. – №32. – P. 337–348.
49. *Seumoiois, A.* Introduction à la Missiologie / A. Seumoiois // Schöneck; Beckenried, 1952. – P. 137–161.

50. *Soards, M. L.* Key Issues in Biblical Studies and Their Bearing on Mission Studies / M. L. Soards // *Missiology*. – 1996. – №24. – P. 93–109.
51. *Strauss, S.* Missions Theology in Romans 15:14–33 / S. Strauss // *Bibliotheca Sacra*. – 2003. – №160. – P. 457–474.
52. *Taber, C. R.* *Missiology and the Bible* / C. R. Taber // *Missiology*. – 1983. – №11. – P. 229–245.
53. *Taber, C. R.* *Mission and Ideologies: Confronting the Idols* / C. R. Taber // *Mission Studies*. – 1993. – №10. – P. 179–181.
54. *Thompson, J. M.* The Gentile Mission as an Eschatological Necessity / J. M. Thompson // *Restoration Quarterly*. – 1971. – №14. – P. 18–27.
55. *Van Engen, C.* The Relation of Bible and Mission in Mission Theology / C. Van Engen // *In The Good News of the Kingdom*. – Edited by C. Van Engen, D. S. Gilliland, P. Pierson. – Maryknoll : Orbis, 1993. – P. 27–36.
56. *Vogels, W.* Covenant and Universalism: A Guide for a Missionary Reading of the Old Testament / W. Vogels // *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. – 1973. – №57. S. 25–32.
57. *Willoughby R.* The Concept of Jubilee and Luke 4:18–30 / R. Willoughby // *Mission and Meaning: Essays Presented to Peter Cotterell*. – Edited by A. Billington, T. Lane, M. Turner. – Milton Keynes : Paternoster, 1995. – P. 41–55.
58. *Witherington, B. III.* Mission as a Matrix for Hermeneutics and Biblical Theology / B. Witherington III // *Out of Egypt: Biblical Theology and Biblical Interpretation*. – Edited by Craig Bartholomew et al. – Milton Keynes : Paternoster ; Grand Rapids : Zondervan, 2004. – P. 102–43.
59. *Wright, C. J. H.* Truth with a Mission: Reading All Scripture Missiologically / C. J. H. Wright // *The Southern Baptist Journal of Theology*. – 2011. – №15, H. 2. – P. 4–15.