



VI Международная Богословская конференция
Русской Православной Церкви

Жизнь во Христе: христианская нравственность,
аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи

А.Л. Беглов

(Центр истории религии и Церкви ИВИ РАН)

ЖИЗНЬ ВО ХРИСТЕ: УРОКИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ XX СТОЛЕТИЯ

XX столетие стало временем мученического и исповеднического подвига Русской Церкви. Мученического подвига по своим масштабам – как отмечали многие современники – сопоставимого с эпохой мученичества первых веков христианской эры. Образ и опыт мучеников этого периода, новомучеников и исповедников Российских должен был бы стать (но пока не стал) одной из центральных тем богословского осмысления сегодняшней российской богословской и религиозно-философской мысли. В настоящем докладе мы хотим предложить несколько размышлений историка о том, в каком направлении могло бы двигаться это осмысление.

1. «Жертвы» или «герои»: осмысление подвига новомучеников в современной литературе.

Как мы сказали, сопоставление российских новомучеников и мучеников первых веков достаточно распространено. Наряду с этим обращалось внимание и на существенное отличие этих явлений. Мученики первых веков были и сохранились в церковном предании как свидетели веры и воскресения, которые будучи поставлены перед выбором – вера во Христа и смерть или отречение от Него и сохранение жизни – выбрали веру и пребывание со Спасителем и тем самым засвидетельствовали истинность Его воскресения. В отличие от них, мученики XX столетия часто были лишены какой бы то ни было возможности выбора. Будучи представителями групп, подлежащих социальной сегрегации, они были обречены на лишение гражданских прав, а затем и жизни. В подавляющем большинстве случаев им никто не предлагал сохранить жизнь ценой отречения от веры¹. Они оказывались не свидетелями, а жертвами. В этой связи можно вспомнить афоризм Варлаама Шаламова, сказавшего, что в сталинских лагерях нет героев, а есть только жертвы.

Действительно ли мы в лице мучеников почитаем только жертв, подобных невинным (и неосознанным) вифлеемским младенцам-мученикам, «которых убили только за то, что Бог стал человеком»? В литературе предлагалось осмысление неминуемого мученичества советского периода как свидетельства не воскресения, а Голгофы, т.е. свидетельства о человеческой природе Христа, которая сказала в Его смерти, в отличие от Божественной природы, сказавшейся в Его воскресении, о

¹ Исключения из этого правила относятся к кампании 1930-х годов по принуждению священнослужителей к публичным заявлениям о снятии сана в обмен на восстановление гражданских прав и предоставление работы. Сейчас трудно оценить масштабы отречений 30-х гг., но известно, что очень часто отречения не достигали своей цели, т.к. бывшие священники продолжали подвергаться дискриминации. Этот вопрос даже рассматривался в комиссии ВЦИК по делам культистов.

которой свидетельствовали раннехристианские мученики². В этой интерпретации образ новомучеников сливается с образом страстотерпцев, невинных страдальцев, проявивших христианское терпение перед лицом неминуемой расправы. В такой трактовке новомученики оказываются только малой частью невинно пострадавших в годы политических репрессий, выделенных из этого бесчисленного сонма так сказать по конфессиональному признаку. Между тем, при ближайшем рассмотрении такое прочтение подвига новомучеников вызывает вопросы: к началу советского эксперимента вся страна была крещена, и почему бы тогда не прославить как страстотерпцев всех раскулаченных и высланных крестьян. Очевидно, парадигма жертв размывает понимание мученичества.

С другой стороны в литературе, прежде всего правозащитного направления, присутствует тенденция осознать мученичество советского периода именно как героизм, как подвиг сопротивления советской власти³. Но чтобы наполнить такое понимание мученичества XX в. конкретным содержанием, нам приходится совершить определенную интеллектуальную и историческую редукцию. Прежде всего в фокусе такой интерпретации оказываются церковные движения и персоналии достаточно ярко проявлявшие свою политическую оппозиционность существовавшему режиму, прежде всего так называемые «катакомбные» движения. Если же такая оппозиционность проявлялась не достаточно четко, в качестве признака сопротивления режиму принималась церковная оппозиционность священноначалию Русской Православной Церкви Московского Патриархата. В такой трактовке мученичества церковные явления систематизируются в рамках бинарной оппозиции: сопротивление vs. коллаборационизм. Церковные оппозиционеры оказывались героями сопротивления, а священнослужители и миряне, сохранявшие верность священноначалию, вне зависимости от их жизненной позиции и кончины, оказывались под подозрением в потворстве режиму.

Между тем, историческая реальность сложнее. Даже оппозиционеры не всегда были не лояльны существовавшему режиму. Кроме того, придерживаясь этой парадигмы мы игнорируем мученичество остальной, не оппозиционной части Патриаршей Церкви, которая численно, по количеству приходов, превышала оппозиционные движения. Квалифицировать ее позицию как коллаборационизм – примерно то же, что обвинять в коллаборационизме раскулаченных и загнанных в колхоз крестьян. Кроме того, необходимо принимать во внимание соборное решение Церкви, которая в прославлении новомучеников считала правильным не разделять мучеников, верных священноначалию, и умеренных оппозиционеров, сохранявших молитвенное единство с митр. Петром (Полянским).

Таким образом, парадигма новомучеников как жертв размывает понимание мученичества, а парадигма мучеников как оппозиционеров, диссидентов сужает, а главное искажает наше понимание этого феномена, чрезмерно акцентируя церковно-политический аспект церковной истории XX в. Без сомнения, историческое и богословское осмысление подвига новомучеников должно продолжаться. Думается, ключом к такому осмыслению может быть одно характерное словоупотребление современников, которые именовали новомучениками не только собственно казненных и погибших в заключении, но и все их окружение, говоря о поколении новомучеников. Тем самым, при осмыслении подвига новомучеников и исповедников Российских надо учитывать судьбы не только казненных и

² Шмайна-Великанова А.И. О новых мучениках // Страницы: Богословие. Культура. Образование. 1998. Т. 3. Вып. 4. С. 504–509; Семеновко-Басин И.В. Святость в русской православной культуре XX века. История персонификации. М., 2010. С. 214–217.

³ Алексеева Л. История инакомыслия в СССР. Нью-Йорк, 1984; Вильнюс, Москва, 1992. Шкаровский М.В. Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб., 1999 и др.

пострадавших, но и тех, кто был рядом с ними, хотя и не попал в тиски репрессивной машины.

2. Подвиг новомучеников в свете особенностей советской репрессивной политики.

В упомянутом словоупотреблении современников содержится глубокое понимание особенностей советской репрессивной системы. Ведь массовые репрессии 1920–1950-х гг. с их арестами, лагерями и казнями, были только вершиной айсберга советской репрессивной политики, которая основывалась на массовой социальной сегрегации.

Сегрегация по классовому признаку была официальной политикой Советской России в 1918–1936 гг., закреплённой в первых конституциях. Тогда целые категории жителей советской республики были лишены гражданских прав, прежде всего пассивного и активного избирательного права. Среди этих категорий были бывшие дворяне, бывшие крупные собственники, духовенство, представители армии и полиции старого порядка, а с начала 1930-х гг. – и раскулаченные крестьяне. Лишение гражданских прав, зачисление в категорию «лишенцев» для этих людей было только началом испытаний, поскольку именно они попадали под каток повышенного налогообложения, именно они в первую очередь подлежали выселению из крупных городов во время их «чисток», их дети были лишены права на высшее образование, они были лишены доступа к централизованному снабжению продовольствием в период существования карточной системы, что фактически означало обречённость на голодную смерть, именно они, в конце концов, оказывались в первую очередь в числе политически неблагонадежных и значит – кандидатов на политическую репрессию.

С 1936 г. категория лишенцев формально была упразднена, но социальная сегрегация фактически продолжала оставаться нормой советской политики и в последующие десятилетия. Наряду с открыто декларируемой классовой сегрегацией, существовала тайная, но в общем известная всем жителям страны, сегрегация по другим признакам. Среди них были: религиозная принадлежность, принадлежность к считавшейся неблагонадежной национальной (поляки, латыши, немцы и др.) или локальной группе («харбинцы»⁴), принадлежность к социально маркированным и девиантным группам (ранее судимые, бездомные, проститутки...).

При этом все это была именно социальная сегрегация, поскольку человека к той или иной ущемленной в правах категории относили не на основании его доказанных преступных деяний, а на основании «учетных» (анкетных) данных или характерных черт его поведения (хождение в церковь, попрошайничество...). Только формальная принадлежность к той или иной группе населения, которая в данный момент квалифицировалась как вражеская, была достаточным основанием и для расстрела в ходе многочисленных «массовых операций» ОГПУ–НКВД (кулацкой, офицерской, разных национальных и т.д.).

Что может дать нам взгляд на советскую репрессивную политику как на политику массовой социальной сегрегации для осмысления подвига новомучеников? Думается, достаточно много. Верующие были одной из главных категорий населения, подвергавшейся различным притеснениям. Конечно, основной удар сегрегационной политики советской власти приходился на духовенство и монашествующих, но и рядовые верующие оказывались под постоянным

⁴ Харбинцы – сотрудники Китайской восточной железной дороги (КВЖД), построенной еще до революции на территории, арендованной Россией у Китая. Город Харбин был центром этой территории. После того, как в 1935 г. СССР продал КВЖД Японии, многие «харбинцы» вернулись на Родину, где им было определено место жительства на территории Сибири.

давлением. Явная церковная позиция была чревата серьезными осложнениями на работе и дома, особенно в коммунальных квартирах, она непременно оборачивалась препятствиями в карьерном росте, верующие могли подвергнуться давлению комсомола, общественников или других организаций, занимавшихся антирелигиозной пропагандой. Изменения рабочего графика на производстве (пятидневка и десятидневка) делали невозможным посещение храмов по воскресеньям. В конце концов, контакты с духовенством могли стать поводом для обвинения рядовых верующих в участии в «антисоветских организациях» и сделать их объектом репрессий.

В этой ситуации продолжение обыденной, повседневной религиозной жизни становилось подвигом и означало то, что те, кто продолжали жить церковной жизнью, сделали осознанный и очень не простой в тех условиях выбор. Этот выбор означал принесение маленькой или более существенной жертвы, и – что важно – готовность к еще большей жертве. Если духовенство, монашествующие, часто – члены приходского управления были обречены, то многие рядовые прихожане действительно выбирали между верой, которая сулила опасности, и молчаливым, негласным, но все же отречением. Обыденный выбор в пользу веры, сделанный массами верующих, поддерживал духовенство и иерархию, давал жизнь Церкви, собственно благодаря ему, несмотря на все усилия власти, страна продолжала принадлежать к христианской цивилизации.

Иначе говоря, если сотни тысяч иерархов, священников и верующих приняли смерть, то миллионы были готовы это сделать. Жизнь во Христе для них стала главной ценностью. Ради ее сохранения они готовы были терпеть мелкие и большие притеснения, подвергать себя малым и существенным опасностям. Тем самым, при осмыслении подвига новомучеников мы должны перенести внимание с казни и смерти на обстоятельства их жизни, на тот обыденный, повседневный подвиг их и их близких, который предшествовал их аресту. Арест в данном случае оказывался логическим завершением их жизни.

Пострадавшие и прославленные новомученики и исповедники Российские оказываются в таком случае своего рода авангардом многих и многих верующих, которые также на своем месте и в силу своего призвания хранили верность Церкви и Спасителю в своей повседневной жизни. Опыт жизни новомучеников оказывается квинтэссенцией опыта всех верных Российской Церкви этого периода. А значит почитая новомучеников, мы чтим подвиг всех российских христиан XX столетия, которые не побоялись продолжать жить во Христе в воинствующе антихристианских условиях.

При этом такой взгляд не означает нового размывания понимания мученичества, как это было в случае «парадигмы жертв», но означает нахождение новых границ этого феномена. Эти границы определяются обнаружением реальных христианских практик в жизни верующего, представленного к прославлению в лике новомучеников и исповедников Российских. Его поступки, сохраненные документами и церковным преданием, выделяют его из ряда его современников.

Таким образом, понимая подвиг новомучеников как подвиг продолжения жизни во Христе, мы должны более пристальное внимание обратить на характеристики этой жизни, на реальные ее обстоятельства. И выясняется, что мы оказываемся перед широким полем, на котором существуют самые многообразные проявления обыденного христианского подвига. Представляется, что эти формы христианской жизни, характерные для эпохи нового мученичества, могут быть разделены на три категории. Во-первых, речь может идти о новых формах общественно-церковного устройства, созданных этой эпохой. Во-вторых, - о новых жизненных практиках христиан, актуализированных гонениями. Наконец, в-третьих, - об интеллектуальном

ответе, данном поколением мучеников и исповедников на вызовы своего времени. Все это и может быть осознано как опыт новомучеников и исповедников Российских. Попытаемся кратко охарактеризовать каждую из этих категорий в свете достижений новейшей историографии.

3. Церковно-общественная активность.

Рубеж 1910–1920-х гг. стал временем бурного роста церковно-общественных объединений (братства, различные кружки и приходские союзы, союзы приходов). Все это происходило на фоне подъема собственно приходской жизни, активизации работы с молодежью, благотворительной деятельности приходов и под. Причем этот рост церковно-общественных движений происходил на разных уровнях: возникали не только, например, приходские и межприходские братства, но и союзы братств и приходов, координировавшие их деятельность как правило в пределах города или епархии⁵.

Причиной возникновения столь необычного в тех условиях – как кажется на первый взгляд – явления, как нам представляется, было соединение трех факторов: исчезновение бюрократического контроля над церковной жизнью с падением синодальной системы, начало гонений со стороны советской власти, вызвавшие живой отпор со стороны верующих, вставших на защиту церковного достояния, поддержка этого движения снизу со стороны священноначалия и лично патриарха Тихона. (Интересно, что приходское законодательство собора 1917–1918 гг. фактически не оказывало влияния на этот процесс.)

Наиболее крупным и достаточно хорошо описанным среди подобных объединений было Александро-Невское братство в Петрограде, возникшее в 1918 г. и в тех или иных формах просуществовавшее до начала 1930-х гг. Оно начало свою деятельность с защиты петроградской Лавры от посягательств со стороны новой власти, но вскоре распространило свою деятельность на церковное образование, на работу с детьми и неблагополучными слоями городского населения, на благотворительную деятельность. В рамках Александро-Невского братства действовало несколько богословских кружков, и внутри него сформировались даже две тайных монашеских общины. В Москве в начале 1918 г. по инициативе священноисповедника Романа Медведя возникло Свято-Алексеевское братство, ставившее своей задачей подготовку «проповедников из числа мирян» для защиты «веры и церковных святынь». Было и множество других (в одном Петрограде к началу 1920-х гг. их было около 20-ти) в самых разных уголках страны, большинство из которых мы знаем только по именам.

Деятельность этих объединений поражает своей многосторонностью: просвещение, благотворительность, сохранение аскетической традиции (монашеские общины). Заметной чертой этого движения был не чисто мирянский (хотя именно миряне составляли большинство членов и активных деятелей братств), а именно церковный его характер, поскольку основными руководителями, вдохновителями их были представители как белого, так и монашеского духовенства. Многие церковно-общественные объединения поддерживали тесный контакт с иерархией и крупными духовными центрами, не только Александро-

⁵ Антонов В. В. Приходские православные братства в Петрограде (1920-е годы) // Минувшее: Исторический альманах. Вып. 15. М.–СПб., 1993. С. 424–445; Антонов В. В. Александро-Невское братство и тайные монашеские общины в Петрограде // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 2000. Вып. 23. С. 103–112; Шкаровский М. В. Александро-Невское братство. 1918–1932 годы. СПб., 2003; Беглов А.Л. Церковно-общественные движения на рубеже 1910–1920-х годов // XIX Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Материалы. Т. 1.

Невской лаврой, но и, например, с Ново-Иерусалимским Воскресенским монастырем, со старцами Свято-Смоленской Зосимовой пустыни и др.

Представляется, что упомянутые церковно-общественные объединения демонстрируют новый характер сочетания индивидуализма и общинности. Их рост имел место прежде всего в крупных городах, т.е. вне связи с традиционной сельской общинной средой, которая была одновременно и приходской средой, а ведь именно сельская община была тогда основной «социальной базой» Российской Церкви. Здесь же церковно-общественные движения успешно и очень интенсивно осваивали новую социальную среду. И происходило это – напомним – именно в ответ на начавшиеся гонения. Церковно-общественные движения рубежа 1910–1920-х гг. были зародышем новой приходской жизни, которому не суждено было развиваться из-за репрессий.

Опыт жизни новомучеников в плане церковно-общественного устройства – это опыт самопожертвования ради защиты церковного достояния, опыт самой широкой взаимопомощи (и материальной, и интеллектуальной, выражавшейся в кружковом самообразовании и под.), опыт выхода этой помощи и за пределы своих общин (в просвещении и в работе с незащищенными социальными группами)⁶.

4. Практики повседневной жизни.

В последние годы жизненные практики христиан XX столетия изучались достаточно интенсивно. И в свете нашего понимания подвига новомучеников это направление исследования исключительно важно. Ведь именно изучение жизненных практик поможет нам ответить на вопросы: что именно делалось для сохранения церковной жизни, что считалось в свете этого особенно важным, а что менее?

Однако здесь нам следует сделать одну существенную оговорку. Прежде, чем начать анализировать поведение и повседневные практики новомучеников, необходимо убедиться, что мы имеем дело собственно с практиками, обусловленными религиозными, а не иными социальными, экономическими или политическими мотивами. Историками советского периода сделано достаточно много наблюдений относительно того, что сопротивление советской власти со стороны крестьян – во время Гражданской ли войны, во время ли коллективизации – приобретало религиозные формы, или религиозные оправдания. Еще Ш. Фицпатрик указала, что пристальное внимание коллективизированных крестьян в 30-е гг. к празднованию даже самых незначительных церковных праздников (которых в некоторых местностях насчитывалось до 180-ти в год) «представляло собой форму сопротивления (саботажа работ), нежели свидетельство о набожности»⁷. Поэтому каждый раз нужно исследовать конкретный случай проявления религиозности, и только после исследований историков возможно будет дать богословскую квалификацию того или иного явления. Чтобы не попасть в подобную ловушку, упомяну только те практики, мотивация которых достаточно изучена.

На примере нескольких монашеских и смешанных (состоявших из монахов и мирян) общин (причем, как верных священноначалию Российской Церкви, так и умеренно оппозиционных) мы можем выделить следующие поведенческие

⁶ Здесь напрашивается прямая параллель с первохристианскими общинами, которые к концу III в. взяли на себя самые широкие социальные функции в античном полисе – хоронили мертвых во время эпидемий, заботились о вдовах (причем не только принадлежавших к христианской общине), кормили сирот и под. Ср. Brown P. *The World of Late Antiquity*. Thames and Hudson, 1971.

⁷ Фицпатрик Ш. Сталинские крестьяне. Социальная история Советской России в 30-е: деревня. М., 2008. С. 231–233.

стратегии⁸. Прежде всего следует упомянуть бытовую маскировку собственного монашества или даже церковности. Она могла включать самые разнообразные компоненты: от избегания каких-то особенностей в одежде (всего, что указывало бы на монашество, черных платков, слишком длинных юбок и под.) до целенаправленного умолчания обо всем, что могло бы указывать на церковность, или избегания крестного знамения в публичных местах.

Еще одним важным моментом было отношение к светской (советской) работе. В рамках этой поведенческой парадигмы наставники требовали от монашествующих или мирян исключительного тщательного, добросовестного отношения к своей работе. Мотивом такого отношения были или собственно христианская добросовестность, или же восприятие советской работы как монастырского послушания (для монахов), т.е. как работы, исполняемой для Бога и для своей монашеской общины.

При этом выборе самой работы и вообще при каких-либо отношениях с советской повседневностью, действовал принцип, который мы могли бы обозначить как принцип аскетической прагматики. Согласно ему допустимо то, что позволяет сохранить правильный духовный настрой или чистоту христианской совести. Так, например, один из духовных руководителей 1930-х гг., ныне прославленный как новомученик, советовал своим ученикам избегать работы на фабриках или крупных предприятиях, поскольку тамошняя атмосфера могла вредить духовному настрою его подопечных.

Следствием такой поведенческой стратегии стало парадоксальное явление. Ее носители оказывались перед благоприятными перспективами социализации в советском обществе. Фактически, речь шла об инкультурации, вхождении членов этих общин в окружающую их социальную и культурную среду. Конечно, у этого процесса – помимо аскетической прагматики – существовали и другие ограничения. Понятно, например, что христиане не могли быть членами коммунистической партии или комсомола, что ограничивало их шансы на успешную карьеру. Но от этого их собственная позиция в отношении социальной среды не менялась. Сохранить духовную жизнь, жизнь во Христе можно было лишь продолжая жить и в условиях, никак для нее не предназначенных. Отмеченные стратегии повседневного поведения работали на достижение этой сверхзадачи.

Стратегия инкультурации новомучеников, вхождения в социальную и культурную среду открывает нам и еще одну важную черту их опыта. Среда советского города имела слишком мало общего с традиционным православно-бытовым укладом, столь характерным для дореволюционной России. Однако это, как мы видели, не отпугивало новомучеников. Они входили в эту бесхристианскую и бесцерковную среду как в «пещь огнем горящую» и продолжали оставаться в ней христианами, преображая ее изнутри. Формы жизни отступали на второй план, и вспоминалось, что христианство может оставаться живым и действенным в любых формах. В этом еще один аспект подвига новомучеников, показывающий, что ими остро переживалась универсальность Благой Вести. Русскую Церковь много уличали в приверженности к национальным формам христианства, но опыт новомучеников и исповедников Российских показывает, что для них предельно актуальной стала именно универсальность христианства.

⁸ Беглов А.Л. Церковное подполье в СССР в 1920–1940-х годах: стратегии выживания // Одиссей. Человек в истории. 2003. М., 2003. С. 78–104; Беглов А.Л. В поисках “безгрешных катакомб”. Церковное подполье в СССР. М., 2008. С. 78–85; Beglov A. *Il monachesimo clandestino in URSS e il suo rapporto con la cultura secolare // La nuova Europa. Rivista internazionale di cultura. 2010, Gennaio. № 1. Pp. 136–145.*

Такая жизненная позиция может быть образцом для сегодняшних христиан, путь новомучеников м.б. нашим путем.

5. Интеллектуальное наследие новомучеников.

Наконец, надо сказать об интеллектуальном наследии новомучеников. Главный источник здесь – церковный самиздат, который исключительно мало изучен. Отметим его многообразие. Тематический диапазон церковного самиздата варьируется от аскетических сборников до апологетических сочинений и работ по пастырской психологии. Говорить обо всех этих сочинениях не представляется возможным, поэтому остановлюсь только на одном таком памятнике⁹.

Заметное место среди наследия церковного самиздата советской эпохи занимает книга прот. Глеба Каледы «Домашняя Церковь», которая как цельный текст появилась в 1970-е гг. «Домашняя церковь» по сути – это первая книга по семейной аскетике, то есть по духовной жизни в браке в русской православной традиции. Традиционно православная аскетическая письменность носила монашеский характер, поскольку подавляющее большинство авторов шло иноческим путем и интересовалось прежде всего законами и правилами духовной жизни монашествующего подвижника. И хотя многие наблюдения и рекомендации классических авторов-аскетов носят универсальный характер и относятся к духовной жизни любого христианина – как монаха, так и мирянина, – вместе с тем, важные специфические вопросы духовной жизни в браке или вовсе выпадали из поля зрения аскетических писателей, или освещались недостаточно, вскользь, иногда – исключительно с монашеских позиций.

В книге же «Домашняя церковь» ее автор рассмотрел с точки зрения их духовного роста самые разные аспекты именно семейной жизни православных христиан. При этом эта книга не была ни сборником цитат из святых Отцов или духовных писателей, ни научно-богословской работой, с рационально-выстроенной системой аргументации. Это было выражение глубокого опыта автора – главы семьи, педагога, священника, опыта безусловно личного, но укорененного в церковном Предании, выверенного им. В этом смысле «Домашняя церковь» находится в русле православной аскетической письменности, лучшие образцы которой и являются выражением духовного опыта их создателей, опыта встречи с Богом и жизни в Церкви. Можно сказать, что книга отца Глеба – это выражение опыта встречи с Богом в домашней церкви – в семье.

Хочется отметить одну важную черту этого произведения. Его автор исключительное значение придает домашнему христианскому воспитанию и образованию, передаче от родителей к детям своих ценностей и знаний о своей вере, которую он именует не иначе как домашним апостолатом. К такому апостольскому служению для своих близких, как пишет автор, призваны все имеющие семью и детей. При этом им были тщательно разработаны вопросы, связанные с домашним воспитанием: его принципы, стадии, содержание, методы, проблема сочетания с общим образованием.

Все это вообрало опыт самого автора, который уже в 1960-е гг. еще будучи мирянином вел у себя дома христианские образовательные занятия с детьми,

⁹ Беглов А.Л. Домашнее воспитание как апостольское служение. Концепция церковного образования протоиерея Глеба Каледы // Журнал Московской Патриархии. 2009. № 11. С. 77–83; Беглов А.Л. Православное образование в подполье: традиции и инновации. Опыт священника Глеба Каледы // Мeneвские чтения. 2007. Научная конференция «Православная педагогика». Сергиев Посад, 2008. С. 90–100; Беглов А.Л. Православное образование в подполье: страницы истории // Альфа и Омега. 2007. № 3(50). С. 153–172.

участниками которых были его дети и дети его близких. Но кроме этого – и опыт многих домашних кружков – детских, молодежных и взрослых – довоенного и послевоенного времени. Фактически, в этих рекомендациях суммировался опыт новомучеников в области христианского воспитания. Для этого опыта было характерно исключительно бережное отношение к повседневной жизни, окружавшей верующего, к семье и ее органичному – несмотря ни на что – развитию. А высокая оценка домашнего христианского воспитания как домашнего апостолата показывает, что старшие современники автора «Домашней Церкви» и он сам осознавали семью как поле, на котором скромные повседневные усилия верующих родителей могли победить всю мощь бездушной государственной машины.

6. Выводы.

Опыт новомучеников свидетельствует о жизни во Христе. Она осознавалась как главная, непреходящая ценность, ради сохранения которой стоит жертвовать многим. Она создавала новые формы церковных объединений, реализовавших себя в христианской взаимопомощи и в выходе этой помощи за пределы общин. Она вопреки всему входила в современную им культуру, свидетельствуя об универсальности христианства. Она была тем сокровищем, что только и нужно было передавать своим детям через «домашний апостолат». Думается, что подобная аксиология поколения мучеников и исповедников Российских и есть их главное завещание нам, требующее нашего всемерного внимания и осмысления.