

МИНСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ
Кафедра церковной истории
и церковно-практических дисциплин

Материалы научно-практической конференции

**III ЧТЕНИЯ ПАМЯТИ
ПРОТОИЕРЕЯ ИОАННА ГРИГОРОВИЧА
(1792–1852):
ИСТОРИКА, АРХЕОГРАФА, АРХЕОЛОГА**

*Минск: Минская духовная академия,
13 июня 2019 года*

МИНСК
Издательство Минской духовной академии
2021

УДК 23/28

ББК 86.372

Ч77

Рецензенты:

Профессор кафедры церковной истории и церковно-практических дисциплин Минской духовной академии
иерей Гордей ЩЕГЛЮВ, доктор церковной истории

Проректор по научной работе Минских духовных академии и семинарии, заведующий кафедрой церковной истории и церковно-практических дисциплин Минской духовной академии,
кандидат богословия, доцент

А. В. СЛЕСАРЕВ

III Чтения памяти протоиерея Иоанна Григоровича (1792–1852):
Ч77 историка, археографа, археолога : Материалы научно-практической конференции, Минск : Минская духовная академия, 13 июня 2019 года. – Минск : Издательство Минской духовной академии, 2021. – 152 с.

ISBN 978-985-7145-50-8.

Сборник включает материалы научно-практической конференции «III Чтения памяти протоиерея Иоанна Григоровича (1792–1852): историка, археографа, археолога», проходившей 13 июня 2019 года в Минской духовной академии.

Издание адресовано преподавателям, аспирантам, студентам, а также всем, интересующимся вопросами конфессиональной истории, богословия, литургики и канонического права.

УДК 23/28
ББК 86.372

ISBN 978-985-7145-50-8

© Оформление. Издательство
Минской духовной академии, 2021



*Протоиерейъ Иоаннъ Григорьевичъ
(1792–1852)*

**ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ
АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ
ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ**

**СПРАВА ЖЫРОВІЦКАГА МАНАСТЫРА Ў ФОНДАХ
АРХІВА НАВУКОВАГА ЦЭНТРА КУЛЬТУРНАЙ
СПАДЧЫНЫ ЛІТВЫ (1925–1939 ГГ.):
АПСАННЕ І ПЕРСПЕКТЫВЫ ВЫВУЧЭННЯ**

Булаты П. Ю.

(Мінск, Інстытут менеджменту спорту і турызму)

У час знаходжання беларускіх зямель у складзе польскай дзяржавы перыяду 1921–1939 гг. тут дзейнічала заканадаўства, якое рэгламентавала пытанні аховы помнікаў культуры і архітэктуры. Дзякуючы актыўнай пазіцыі і мэтанакіраваным дзеянням чыноўнікаў і актывістаў з шэрагу грамадскіх інстытутаў, разрозненыя дзеянні па ахове спадчыны ў Другой Рэчы Паспалітай набылі сістэмны характар. Адлюстравана гэта ў той схеме, якая выбудавалася ва ўзаемаадносінах паміж дзяржаўнымі, грамадскімі і духоўнымі арганізацыямі, быў наладжаны міжнацыянальны, міжкультурны і міжканфесійны дыялог у справе аховы каштоўных узораў культурна-гістарычнай архітэктурнай спадчыны. Гэтая дзейнасць прывяла да назапашання у перыяд паміж дзвюма сусветнымі войнамі багатага пласту інфармацыі аб архітэктурнай спадчыне Заходняй Беларусі, у тым ліку спадчыны Праваслаўнай Царквы, забяспечыла захаванне шэрагу ключавых архітэктурных аб'ектаў, якія знаходзіліся ў аварыйным стане пасля падзей Першай сусветнай вайны і вайны паміж Польшчай і Савецкай Расіяй [1, с. 5].

Яшчэ да ўключэння беларускіх зямель у склад Польшчы ў 1921 г. тамтэйшая структура органаў, адказная за ахову культурнай спадчыны, была практычна сфармаваная. Адказным органам улады за

ахову помнікаў было Міністэрства веравызнанняў і народнай асветы пры якім вёў працу дэпартамент мастацтваў з асобным аддзелам помнікаў і музеяў. Пасля арганізацыйнай рэформы ў 1923 г. канчаткова былі сфармаваныя акругі па кансервацыі: землі Заходняй Беларусі ўваходзілі ў Варшаўскую акругу (Беластоцкае і Палескае ваяводства) і Віленскую акругу (Віленскае і Наваградскае ваяводства) [1, с. 6].

Значная частка дакументаў Віленскай акругі па кансервацыі, у якіх прадстаўлены матэрыялы па ахове, рэстаўрацыі і кансервацыі архітэктурных, археалагічных помнікаў і помнікаў прыроды на землях Віленскага і Наваградскага ваяводстваў, захоўваецца сёння ў Архіве навуковага цэнтра культурнай спадчыны Літвы (Lietuvos Kultūros Paveldo Mosklinio Centro Archyvas). Найбольшая колькасць важных дакументаў прадстаўленая ў фондзе №22 «Дакументы арганізацый, устаноў і асоб па ахове, кансервацыі і рэстаўрацыі прыроднай, культурнай і архітэктурнай спадчыны 1911–1939 (Susisiekimostatybos skyriaus meno poskyrio susirašinėjimas su organizacijomis, įstaigomis ir asmenimis dėl gamtos, kultūros ir architektūros paminklų išsaugojimo bei restauravimo 1911–1939)». Фонд налічвае 266 спраў, з іх 179 спраў непасрэдна звязаныя з аб'ектамі і працэсамі, якія мелі месца на землях Заходняй Беларусі [1, с. 8].

Сярод спраў, што захоўваюцца ў фондах архіва культурнай спадчыны Літвы, маецца вялікая асобная справа праваслаўнага Жыровіцкага манастыра [2] – аднаго з галоўных духоўных цэнтраў беларускіх зямель. Гэта справа – частка механізма па комплекснай інвентарызацыі, вывучэнню, кансервацыі і рэстаўрацыі беларускай духоўнай святыні; хоць і здзейснены адзначаныя працэсы былі ў межах ідэалагічнай палітыкі, скіраванай на ўзмацненне прысутнасці польскай культуры ў рэгіёне [1, с. 5]. Справа Жыровіцкага манастыра дастаткова аб'ёмная і патрабуе дасканаллага вывучэння дакументаў рознага кшталту. Першы здзейснены крок у гэтым пра-

цэсе – акрэсліць тэхнічнае і змястоўнае апісанне самой справы, што будзе прадстаўлена ў дадзеным артыкуле. Адзначым, што намі ўвага звярталася і на асобныя дакументы, былі акрэсленыя перспектывы даследавання матэрыялаў справы.

I. Характарыстыка справы. У першым вопісу фонду № 22 «Дакументы арганізацый, устаноў і асоб па ахове, кансервацыі і рэстаўрацыі прыроднай, культурнай і архітэктурнай спадчыны 1911–1939» справа Жыровіцкага манастыра за нумарам 73 мае арыгінальную назву на літоўскай мове – «Susirašinėjimo dėl Žirovių (Baltarusija) cerkvės, vienuolyno ir bažnyčios remonto dokumentai (Перапіска з Жыровіцкай (Беларусь) царквой, манастыром і дакументы па рамонту царквы)». Сама справа цалкам на польскай мове. Справа была сфармаваная і ўпарадкаваная ў архіве апошні раз у 1994 г. Колькасць пазначаных аркушаў у справе – 54. Але ў працэсе аналізу справы было выяўлена, што ў ёй адсутнічаюць аркушы пад нумарамі 34 і 43. Характар папер у справе наступны – адзін аркуш адпавядае аднаму асобнаму дакументу (9 дакументаў змяшчаюцца на двух баках паперы). Адпаведна, у справе Жыровіцкага манастыра прысутнічае 52 асобныя дакументы. Дакументы прадстаўленыя на паперы рознага фармату. Па тэхніцы выканання матэрыялы падзяляюцца на:

- 16 дакументаў – рукапісныя, састаўленыя рознымі почыркамі ў канцылярыях разнастайных устаноў;
- 36 дакументаў – аддрукаваныя на друкарскай машынцы.

II. Удзельнікі справы. Галоўная мэта працэсу, адлюстраванага на старонках разгледжанай архіўнай справы – захаванне помніка архітэктурны, яго добраўпарадкаванне і рамонт. Паверхневы аналіз дакументаў справы выявіў вялікі склад удзельнікаў і зацікаўленых бакоў у рэалізацыі комплексу захоўных і рамонтных мерапрыемстваў. Размеркаваць удзельнікаў бюракратычнага працэсу (назвы інстытуцый выяўлены ў справе) можна ў наступныя групы:

Па-першае, уладары манастырскіх будынкаў – манастыр Праваслаўнай Царква (Польская Праваслаўная Аўтакефальная Царква і яе структуры), парафія Рымска-Каталіцкай Царква (і яе структуры), Дзяржаўная сярэдняя сельскагаспадарчая школа. Наяўнасць такой колькасці ўладароў будынкаў тлумачыцца тым, што пасля Першай сусветнай вайны манастырскі комплекс перастаў належаць выключна Праваслаўнай Царкве, як тое было цягам стагоддзяў: некаторымі будынкамі завалодалі іншыя інстытуты. Так, Свята-Успенскі манастыр (з храмамі і іншымі пабудовамі) заставаўся пад юрысдыкцыяй Праваслаўнай Царквы, царква Узвіжання Святога Крыжа знаходзіла пад ведамствам Рымска-Каталіцкай царквы, манастырскія будынкі, дзе была арганізаваная сельскагаспадарчая школа, перайшлі да дзяржавы. Наяўнасць такой колькасці гаспадароў ускладняла і без таго грувасткую бюракратычную працэдуру па вядзенню рамонтных прац на аб'екце з ахоўным статусам. Гэтым тлумачыцца і вялікая колькасць дакументаў у справе. Адзначым і цікавы момант у гэтым кантэксце: Віленская камісія па кансервацыі разглядала Жыровіцкі манастыр як адзіны непадзельны архітэктурны комплекс, аб'ектам уздзелася роўная ўвага без уплыву прыналежнасці да таго ці іншага царкоўнага альбо свецкага ведамства.

Па-другое, у кола ўдзельнікаў справы рамонтнаму манастыра ўваходзяць адміністрацыйныя органы дзяржаўнай ўлады Польшчы. Іерархія ўзаемадзеяння структур у гэтым працэсе наступная: інстытуцыі манастыра звярталіся найперш да Слонімскага павятовага староства (у лістах згадваюцца розныя ўраднікі – павятовы староста, павятовы архітэктар і інш.), павятовая адміністрацыя накіроўвала справы ва ўрад Навагрудскага ваяводства (згадваюцца ваяводскія ўрадоўцы, ваяводскі кансерватар і інш.), у сваю чаргу з Наваградка справы накіроўваліся ў Вільню ў камісію па кансервацыі. Рашэнні камісіі да манастыра даводзіліся тым жа іерархічным шля-

хам – праз ваяводства і павет. Але адзначым, што меліся выпадкі, калі справы міналі адзін з бюракратычных узроўняў.

Па-трэцяе, у справе адзінкава маюцца дакументы іншых устаноў і асоб. Так, прадстаўлены ліст па справе ад інжынера-архітэктара Вільгельма Караля Хенеберга з Варшавы [2, арк. 3]. Таксама адначым ліст ад кааператыву спажыўцоў «САМОПОМОС», філіял якога змясціўся ў будынку сельскагаспадарчай школы з сярэдзіны 1930-х [2, арк. 45].

III. Храналогія. Храналагічна справа па рамонце Жыровіцкага манастыра ахоплівае перыяд з 1925 па 1939 г. Распачатая справа была лістом 8 студзеня 1925 г. ад пробашча Жыровіцкага Узвіжанскага касцёла ксяндза Язэпа Даўгялы да Віленскай камісіі па кансервацыі. У лісце святар акрэсліваў неабходнасць рамонту шэрагу будынкаў манастыра [2, арк. 1]. С্কочваецца справа тэлеграмай ад 25 студзеня 1939 г. з Міністэрства веравызнанняў і народнай асветы у дэпартамент мастацтва Віленскага ваяводскага ўраду і Навагрудскага ўраду. Прадмет тэлеграмы – перанос (у тэлеграме «вяртанне») абраза Божай Маці Жыровіцкай у каталіцкую царкву. Тэматычна і па гадах дакументы ў справе манастыра размеркаваныя наступным чынам:

1–8 аркушы – 1925 год. Пачатак справы, першыя захады па ажыццяўленню рамонтных прац у Жыровіцкім манастыры;

9–16 аркушы – 1931 год;

17–19 аркушы – 1932 год. Дакументы гэтага перыяду датычацца розных аспектаў правядзення рамонтных прац у манастыры;

20 аркуш – 1933 год. Важны дакумент, у якім акрэслена, што комплекс будынкаў Жыровіцкага манастыра прызнаны помнікам архітэктурны;

21–31 аркуш – 1933 год. Прадстаўлена паштовая рассылка розным установам, дзе паведамляецца аб уключэнні манастыра ў спіс помнікаў спадчыны;

32–37 аркуш – 1933 год.

41–46 аркуш – 1934 год;

47–49 аркуш – 1936 год;

50–53 аркуш – 1937 год;

54 аркуш – 1939 год.

Адзначаныя вышэй дакументы (ад 32 аркуша), датычацца рамонтных і будаўнічых спраў манастыра, перапісцы паміж рознымі адміністрацыйнымі структурамі, выдаткавання сродкаў на ажыццяўленне будаўнічых прац. Звернем увагу на адзін з важных дакументаў на 50 аркушы, дзе адзначана аб выдаткаванні грашовай квоты ў 800 злотых на рамонтна-будаўнічыя працы.

IV. Спадарожны матэрыял. Апроч звестак каштоўнай інфармацыі, са справы можна зачапіць шэраг спадарожнага гістарычнага матэрыялу – узоры сфрагістыцы (пячатка) розных устаноў. Так, у справе, акрамя паштовых азначэнняў, маюцца штэмпелі разнастайных устаноў, якія ўдзельнічалі ў працэсе рамонтна-будаўнічых прац.

Такім чынам, разгледзеўшы справу «Перапіска з Жыровіцкай царквой, манастыром і дакументы па рамонту царквы» з фондаў Архіва навуковага цэнтра культурнай спадчыны Літвы, можна адзначыць наступнае:

1) У справе прысутнічае 52 асобныя дакументы на паперы рознага фармату і розныя па тэхніцы выканання – 16 рукапісных, 36 аддрукаваных;

2) Выяўлена шырокае кола інстытуцый, якія былі задзейнічаныя ў справе: уладары манастырскіх будынкаў (манастыр Праваслаўнай Царква, парафія Рымска-Каталіцкай Царква, Дзяржаўная сярэдняя сельскагаспадарчая школа), іерархія адміністрацыйных органаў дзяржаўнай ўлады Польшчы, іншыя ўстановы. Пры гэтым Віленская камісія па кансервацыі разглядала Жыровіцкі манастыр як адзіны непадзельны архітэктурны комплекс;

3) Храналагічна справа па рамонце Жыровіцкага манастыра ахоплівае перыяд з 1925 па 1939 г. Размеркаванне дакументаў па гадах досыць не раўнамернае. Найбольш важныя дакументы датуюцца 1933 г., у якіх акрэслена, што комплекс будынкаў Жыровіцкага манастыра прызнаны помнікам архітэктурны;

4) Апроч звестак каштоўнай інфармацыі, са справы можна зачапіць шэраг спадарожнага гістарычнага матэрыялу – узоры сфрагістыцы (пячатка) розных устаноў.

Характар дакументаў, іх змест даюць падставы сцвярджаць, што далейшай змястоўнае вывучэнне справы Жыровіцкага манастыра можа адкрыць новыя і невядомыя факты з жыцця святой абіцелі міжваеннага часу.

Крыніцы і літаратура

1. Морозов, Д. В. Матэрыялы па охране памятных вестак у Западнай Беларусі (1921–1939 гг.) в архівах Літвы і Польшы / Д. В. Морозов // Вестак Брэсцкага ўніверсітэта. Серыя 2, Гісторыя. Эканоміка. Права. – 2017. – № 2. – С. 5–15.

2. Lietuvos Kultūros Paveldo Mosklinio Centro Archyvas. – F. 22. V. 1. Nr. 73.

СЕКЦИЯ 1
ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ
В X – НАЧ. XX СТ.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ ПОКРОВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ
АГ. ДЕТКОВИЧИ

Лагуновская Е. А., Миронюк А. А.

(Брест, Брестский государственный университет им. А.С. Пушкина)

Возрождение и сохранение духовно-нравственных ценностей народа призвано сыграть важную роль в созидательном развитии Беларуси. Ослабление традиционных ценностей и духовно-нравственных идеалов, нарушение родовых и семейных связей между поколениями, социально-экономические кризисные процессы оказывают деструктивное влияние на сознание молодых людей. Возникает насущная потребность в воспитании у молодого поколения чувства долга и ответственности за судьбу родной земли уважения к историческому прошлому, культурным традициям, стремления сохранить памятники культуры.

Православное краеведение является мощным фактором сбережения свидетельств духовности белорусского народа, духовно-нравственного взросления подрастающего поколения. На протяжении тысячелетия именно православная вера являлась источником развития духовной культуры, основой морали и жизнедеятельности белорусов. Именно поэтому каждый гражданин нашей Родины должен знать не просто историю своего города, села, но в том числе и ценности православного наследия, интересоваться архитектурными объектами, памятниками как немymi свидетелями истории нашей малой Родины. Любовь к малой родине должна освящаться духовным началом. Важную роль в данном процессе призвано сыграть знакомство со святынями родного города или населенного пункта.

Ценностью православного наследия, святыней деревни (агрогородка) Детковичи является церковь Покрова Пресвятой Богородицы. Сейчас, как и много десятилетий назад, в этой церкви молодые люди создают свою семью, венчаются, клянутся в верности, получают Божье благословение на добрые дела. Также здесь отпевают людей, находящихся на пороге в мир иной, помня о том, что именно здесь зарождается храм души каждого православного человека.

Церковь, по замыслу Бога, призвана сотрудничать с Ним для спасения людей. Она создана для служения, и ее задача – нести Евангелие миру. От начала план Господа состоял в том, чтобы Церковь отражала в мире Его совершенство и щедрость. Членам ее, которых Он вывел из тьмы в чудный Свой свет, надлежит являть Его славу. Церковь – хранительница сокровищ благодати Христовой, и через нее в конечном счете должна открыться даже «начальствам и властям на небесах» вся полнота любви Божьей.

Церковь является очень важной организацией и социальным институтом, который выступает в качестве основной социальной религиозной группы в современном белорусском обществе. Ценность религии, значимость и роль церкви, ее функциональные особенности рассматривали такие исследователи как М. Вебер, Э. Дюркгейм, которые являются не только основоположниками социологической науки, но и такого ее раздела как социология религии и исследователями, которые внесли значительный вклад в разработку теоретических проблем социологии религии. Современная церковь способна регулировать и регламентировать духовные, социально-политические, экономические и иные отношения в различных сферах человеческой жизни. Она санкционирует определенные взгляды и правила, а также некоторые формы деятельности, отношений и институтов. Особенность заключается в том, что церковь придает им некий «ореол святости», отвергая при этом нарушения норм традиционной общечеловеческой нравственности, которые не соответствуют религиоз-

ным принципам и духовным ценностям. Таким образом, религиозный фактор оказывает влияние на экономическую, политическую и социальную жизнь человека, его индивидуальное сознание и межличностные отношения, устанавливает связь духовных принципов с разнообразными формами общественных отношений.

История Детковичской церкви началась в 1740 г. Брестский подचाший Павел Буховецкий с женой Розалией в своем имении «Дядковичи» построили церковь Покрова Пресвятой Богородицы и Воздвижения Креста, снабдив её всеми церковными принадлежностями. Они записали также фундуш, включающий священника со всеми постройками и по три волока земли. Храм был построен во времена действия унии на территории белорусских земель, богослужение велось по католическому образцу. После третьего раздела Речи Посполитой в 1795 г. Детковичи в составе Российской империи принадлежали Кобринскому уезду Гродненской губернии. В начале XIX в. усадьба принадлежала роду Ельцов, а в 1808 г. перешла к Рушицам. В конце XVIII – нач. XIX в. Ельцы и Рушицы построили деревянный дом, заложили парк. В сер. XIX в. имением владел Павел Радовицкий, после подавления восстания 1863 г. имение было конфисковано в российскую казну. Последние владельцы усадьбы после 1921 г. был род Богушей [1, с. 285]. Храм ремонтировался в 20 гг. XIX ст. В 40-е гг. XIX в. храм был перестроен в православный, были изменены внутренний вид и убранство храма.

Первым священником Дятковской церкви стал Иоанн Пилиховский. При нем все прихожане были обязаны посещать храм по воскресеньям и праздничным дням, иначе были бы наказаны штрафом 15 грошей, которыми священник не должен был пользоваться для своих нужд. Батюшка следил за тем, чтобы сельчане жили по заповедям и не соблюдали вымышленных или языческих праздников, священник также обязывался не брать денег за исповедь или же за проведение похоронного обряда.

В 1884 г. настоятелем церкви в Дятковской церкви был назначен священник Константин Жукович, который поставил перед собой задачу начать ремонт и реставрацию храма, который за многие десятилетия обветшал и требовал обновлений. Перестройка храма производилась по проекту инженера А. Ремера. Благодаря усилиям Константина Жуковича храм был обновлен и приведён в надлежащий вид. Как свидетельствуют сохранившиеся документы, 22 октября 1888 г. освящение обновленного храма совершил благочинный Иоанн Огиевич в сослужении с шестью священниками и дьяконом.

Деревянный храм – памятник народного зодчества, увенчанный восьмигранной башенкой с луковичной головкой, сохранился до наших дней. Храм в прежние времена был очень богат и местные жители способствовали его благоустройству и благоукрашению. Пещаница было расшита драгоценными камнями. В 1908 г. напрямую из Соединенных Штатов Америки кивот с иконой Вознесения Господня в Дятковскую церковь доставили здешние сельчане Наум Велесик, Иван Меленчук, Семен Новосад, Ефимий Войтович, а также их земляки Кондратий Войтович, Василий Климович, Никита Волосок и другие привезли кивот Богородицы. Икону Божьей Матери «Прибавление ума» передала церкви сельчанка Детковичей Ольга Михайловна Волынчук.

На сегодняшний день настоятелем храма Покрова Пресвятой Богородицы является отец Иоанн (Иван Михайлович Бычик). Во время богослужений здесь возносятся молитвы о здравии всех создателей, благодетелей, украсителей и жертвователей «святого храма сего».

Сама церковь состоит из двух прямоугольных в плане разновеликих срубов основного объема и апсиды, накрытых общей двухскатной гонтовой крышей с вальмами над апсидой и с застрешниками в местах соединения сруба [1, с. 286]. К торцу апсиды присоединен более низкий объем ризницы. Боковые фасады горизонтально обшиты досками, расчленены лопатками и прямоугольными оконными про-

емами, завершены развитым карнизом. Внутреннее пространство церкви перекрыто плоским потолком, над входом выступает хоры.

Перед церковью стоит брама – звонница – двухъярусный четырехгранный объем с пологой с шатровой крышей. Первый ярус вертикально обшит досками с нащельниками, второй – открытый, укреплен каркасными стойками [1, с. 288]. Церковь – памятник народного деревянного зодчества.

С Дятковским сельским храмам, который, является архитектурным памятником республиканского значения, связано много исторических событий.

На территории церкви захоронен солдат, который в годы Первой мировой войны служил во Французском Иностранном легионе. Население агрогородка Детковичи чтит память этого солдата, и возле памятника всегда лежат цветы. В своё время его мать, уроженка здешних мест, подарила в церковь 160 – килограммовый колокол, который звучал в память о её погибшем сыне. Звон колокола был настолько сильным, что его было слышно далеко за пределами данного населенного пункта. Рассказывают факт, что однажды в Рожке, в соседней деревне, в лесу заблудился человек. В церкви зазвучал колокол и заблудившийся сельчанин был спасен, так как вышел на знакомый колокольный звон.

Во время Великой Отечественной войны колокол сняли с колокольни, чтобы он не попал в руки немцев. Снимали трое мужчин, их имена было сложно узнать, но к счастью, нашли дочь одного из сельчан Любовь Николаевну Мессию, она рассказала, что ее отец, Николай Никитич Бунчук, а также Алексей Парфенович Климович и Симон – сняли колокол и закопали на кладбище в пустой могиле (ведьмаке). Эти люди, дорожа своим храмом, совершили подвиг. После того, как деревня Детковичи была освобождена от оккупантов, сельчане достали колокол и установили его на прежнее место. Впоследствии его звучание дополнили новые колокола, но старый оста-

ется хранителем незыблемости храма, веры прихожан Дятковской общины, символом вечности.

В настоящее время за средства, собранные прихожанами, в здании церкви идет процесс ее реставрации, осуществляется ремонт. Все работы добровольно осуществляются населением агрогородка Детковичи. На сегодняшний день сделана отопительная система и обновлен фасад здания. Также вместо серой крыши церковь теперь украшают золотые купола (пожертвование одного из прихожан). Каждое воскресенье звенят колокола, на службу приходит много верующих не только из деревни Детковичи, но и со всей Беларуси, люди возвращаются на свою малую Родину с семьями и друзьями. Население агрогородка Детковичи с годами не сильно меняется (на 2009 год – 543 человека, на 2018 – 592 человека), но при этом количество прихожан увеличивается, людям нравится атмосфера старого храма. Несмотря на то, что в округе есть еще несколько церквей, ближайшие через 7–10 км, все венчания проходят именно в Дятковской церкви. Каждый праздник церковь украшают, церковный хор слышится по всей деревне. На Пасху и Рождество батюшка Иоанн запускает салют, купленный за свои средства. Также на Рождество детский церковный хор ходит колядовать и поздравляет всех с праздником, сохраняя народные традиции. Батюшка приходит на уроки в школу, проводит беседы, ученики всегда рады таким встречам. За средства Дятковской церкви в детском саду была построена новая горка. Сейчас перед прихожанами Дятковской общины стоит главная задача сохранения церкви (её постройки 1740 г.), много пережившей за свою длинную историю. Важная роль в решении данной задачи принадлежит молодежи – социально активной части общества.

Литература

1. Памяць Беларусі : Рэспубліканская кніга / Рэд. кал. : Пашкоў (гал.рэд.) і інш. ; Маст. У. П. Свентахоўскі. – Мн. : БелЭн, 2005 – 592 с.

ДЗЕЙНАСЦЬ УЛАДНЫХ СТРУКТУР РАСІЙСКОЙ ІМПЕРЫЎ ДАЧЫНЕННІ ўНІЯЦКАЙ ЦАРКВЫ ў КАНЦЫ XVIII – ПАЧАТКУ XIX СТ.

Гардун К. С.

(Мінск, Мінская духоўная акадэмія)

У 1795 г. завяршыўся працэс падзелу Рэчы Паспалітай. У склад Расійскай імперыі ўвайшлі землі, у якіх большасць насельніцтва складалі ўніяты. Кацярына II стаяла на пазіцыях спрыяння вяртанню ўніятаў у Праваслаўе. Пры гэтым асобна абгаворваўся абавязак генерал-губернатора ў выпадку, калі ўніяцкі прыход становіцца вакантным, прапаноўваць уніяцкім вернікам праваслаўнага святара, а ў выпадку адмовы перадаваць суседняму ўніяцкаму [7].

Смерць Кацярыны ў 1796 г. спыніла спрыянне дзяржавы вяртанню ўніятаў у Праваслаўе. Да таго ж Павел I не разглядаў Грэка-каталіцкую царкву як асобны інстытут. «Уніяты, паколькі яны далучаныя або да нас або да католікаў, а не самі па сабе, членаў не могуць мець» [12] – цытуюць словы імператара прадстаўнікі Сената ў адказ на просьбу мітрапаліта Феадосія Растоцкага мець уніяцкіх засядацеляў у Калегіі. Пры Паўле I быў створаны Дэпартамент для рымска-каталіцкіх юстыцкіх спраў пры Юстыц-Калегіі ліфляндскіх, эстляндскіх і фінляндскіх спраў [8], падпарадкаваны архіепіскапу Магілёўскаму і Рымскіх цэркваў [9]. Грэка-каталіцкія справы таксама былі перададзены ў гэты дэпартамент [6]. Паводле ўказа ад 28 красавіка 1798 г. у дадатак да Полацкага архіепіскапства аднаўляліся 2 епархіі: епіскапства Брэсцкае і епіскапства Луцкае, раней закрытыя ў час Кацярыны II. Адносна ўсяго таго «што датычыць царкоўнага кіравання, манахаў, школ, розных устанаўленняў і іншага» прадпісвалася кіравацца нормамі, якія кантралявалі дзейнасць каталіцкіх епархій [10] (параўн.: «епархиям униатским состоять в управлении Коллегии по общим правилам римско-католического закона») [13].

З гэтага бачна, што ў вярхах расійскай улады на ўніятаў глядзелі як на частку Каталіцкай царквы. Гэта пагражала павольнай інкарпарацыяй і асіміляцыяй Уніяцкай царквы. Відавочна, з такім развіццём падзей не маглі згадзіцца тыя ўніяцкія іерархі, якія адчувалі адказнасць за захаванне асобнай ад рымскага касцёлу ўніяцкай паствы. На іх баку была тая акалічнасць, што, нягледзячы на падпарадканасць каталіцкай адміністрацыі, юрыдычна ў межах расійскага заканадаўства існавала асобная ўніяцкая канфесія. Падчас праўлення Ганны Іванаўны было пацверджана свабоднае адпраўленне культу ўсімі хрысціянскімі веравызнаннямі Маніфестам 1735 г., які, акрамя ўсяго іншага заклікаў духоўных асоб “замежных” вызнанняў жыць пакорліва і «не адважвацца ... з Нашых падданных, якога б народа і звання яны ні былі, у свой закон пераўтвараць» [1]. Гэта азначала забарону пераводу з аднаго веравызнання ў другое (акрамя пераходу ў Праваслаўе), што дыктавалася захаваннем міжрэлігійнага і міжэтнічнага спакою. Дадзены факт мог стаць перашкодай на шляху паглынання грэка-каталіцтва рыма-каталіцтвам.

У кастрычніку 1807г. Сенатсловаў даклад, які паступіў з Сінода [14]. Падставай для даклада паслужыла расследаванне, ініцыяраванае ваенным губернатарам Міхельсанам, аб празелітызме каталіцкіх святароў у дачыненні да духоўных і свецкіх уніятаў у Беларускіх губернях. Сенат, разабраўшы даклад, прыйшоў да наступных высноў.

Хваля пераходаў уніяцкіх вернікаў у каталіцтва, інспіраваная лацінскім свяшчэннаначаллем, мела пад сабой прэцэдэнт у рашэнні Рымска-каталіцкай духоўнай калегіі ад 9 верасня 1801 г., якая легалізавала пераход прыхаджан Веліжа з візантыйскага абраду ў рымскі. Хоць на шляху пераходу з аднаго веравызнання ў іншае ў Расійскай імперыі існавалі перашкоды (акрамя пераходу ўсіх астатніх у Праваслаўе) легальнасць гэтай пастановы каталіцкай калегіяй была матывавана проста: уніяты і каталікі з’яўляюцца адным вызнаннем,

адрозніваючыся толькі абрадам, а значыць, пераход не супярэчыць заканадаўству Расійскай імперыі.

Другой падставай была прапанова старшыні Рымска-каталіцкай духоўнай калегіі біскупа Беніслаўскага ад 15 сакавіка 1801 г., які ў адказ на запыт Магілёўскай кансісторыі, загадаў ёй у справе прыняцця ўніяцкіх святароў у лацінскі абрад дзейнічаць згодна рэзалюцыі Рымскай Кангрэгацыі распаўсюджвання веры ад 7 ліпеня 1624 г. Гэтая рэзалюцыя санкцыянавала пераход свецкіх асоб з усходняга абраду ў заходні без якога-небудзь папярэдняга дазволу. Тым самым дезавуіраваліся артыкулы, якія абумоўлівалі заключэнне Брэсцкай уніі, якія акурат забаранялі такі пераход [5, с. 315]. Вырашана было надалей забарону пераходу адносіць толькі да ўніяцкага духавенства.

Але ў 1802 г. з падачы нунцыя Ларэнца Літы, які абвясціў аб адмене Кангрэгацыяй распаўсюджвання веры забароны на пераход уніяцкага духавенства ў лацінскі абрад, каталіцкая Магілёўская кансісторыя дазваляе святару Юрчаўскага прыхода Каліноўскаму перайсці ў рымскі абрад разам з паствай. Што цікава, папярэдня такія выпадкі раней спускаліся, што называецца, на тармазах. Так, Сенацкім указам ад 12 студзеня 1799 г. Рымска-каталіцкаму дэпартаменту Юстыц-калегіі было загадана прыцягнуць да суду ксяндзоў, якія дапусцілі праваслаўных да ўдзелу ў касцельных таінствах [11]. У той жа час прадстаўнікі рымска-каталіцкага свяшчэнства, якія выконвалі аналагічныя дзеянні ў дачыненні да уніятаў, ніяк не караюцца: «... хоць варгыя тыя, хто прымаў іх [уніятаў – К. Г.] строгага пакарання, але паколькі гэта здарылася ад неразумення тых ксяндзоў, таму належыць пакінуць гэта без усялякіх наступстваў» [14].

Падвёўшы вынік разбіральніцтву Сенат прапанаваў наступныя рашэнні:

1) Магілёўскую кансісторыю, якая выдавала дазволы на пераход у каталіцтва, і ўніяцкіх святароў, што перайшлі разам з паствай у рымскі абрад, ад адказнасці вызваліць і не выносіць ім пакаранняў.

Сенат гэта тлумачыў тым, што Магілёўская кансісторыя толькі выконвала прадпісанні свайго начальства, а ўніяцкія святары, прымаючы разам з паствай лацінскі абрад, былі ўпэўнены, што не парушаюць дзеючае імперскае заканадаўства. Разам з тым старшаму ксяндзу Асвейскага місіянерскага манастыра Фабіяновічу, ксяндзу Барташэвічу, дамініканцам Ушацкага і Забельскага манастыроў і камісару Польскаму ротмістру Дакішэвічу, якія паводле вынікаў следства прымалі, аднак не схілялі ўніятаў да пераходу ў каталіцтва, вынесці найстражэйшы выгавар.

2) Тых асоб, што падбухторвалі ўніятаў да пераходу ў лацінства, распаўсюджваючы чуткі пра скасаванне ўніі і «выказвалі папрокі супраць пануючай рэлігіі»: манахаў Асвейскага місіянерскага манастыра Яронскага і Лянктовіча; каталіцкага святара Асвейскага прыхода Антона Булгака (які перайшоў з уніяцтва); свяшчэнніка Свальнянскага прыхода Іаана Ламановіча; вікарнага Асвейскага прыхода Сімана Тамкавіда – вызваліць ад суду і арышту, у якім яны ужо знаходзіліся, залічыць гэта ў якасці заслужанага пакарання і давесці, каб надалей ад падобных учынкаў устрымліваліся пад пагрозай крымінальнага суду. Да крымінальнага суду былі прыцягнуты двое: дзячок Грыбач і шляхціч Нагорскі, якія ўжывалі фізічны гвалт у схіленні ўніятаў у лацінскі абрад. Канчатковы прысуд адносна апошніх павінен быў залежаць ад ступені іх віны.

3) Уніяцкія манахі, якія прынялі рымска-каталіцкі абрад павінны быць вернуты назад у свае манастыры.

4) каноніка Шантыра, на ліст якога рабіліся спасылкі падчас пераводу ўніятаў у каталіцтва, вызваліць ад адказнасці на тых жа падставах, што і Магілёўскую кансісторыю, бо ён кіраваўся тымі ж памылковымі тлумачэннямі дзяржаўнага заканадаўства адносна Уніяцкай царквы.

Таксама былі выкрыты іншыя выпадкі гвалтоўнага пераварочвання ўніятаў у каталіцтва, якія здзяйсняліся памешчыкамі пры падтрымцы

каталіцкіх манахаў у Лукомлі і Оршы [14]. У дачыненні да гэтых эпізодаў ініцыяравана расследаванне.

Пункт 8-ы сенацкага ўказа праз міністра юстыцыі ставіў у абавязак каталіцкаму Магілёўскаму мітрапаліту Станіславу Богушу-Сестранцэвічу ў каардынацыі з грэка-каталіцкім архіепіскапам Іракліем Лісоўскім вяртаць уніяцкіх святароў, якія адпалі ў лацінства, назад у унію разам з прыходамі.

Таксама Сенат абавязваў ваенных і грамадзянскіх губернатараў не толькі сачыць і ўсяляк садзейнічаць гэтаму працэсу, але і спрыяць ахвотным прымаць Праваслаўе. Асобна ад губернатараў патрабавалася сачыць за тым, каб надалей уніаты не пераводзіліся ў лацінскі абрад, гвалтоўна ці добраахвотна. Апошнім пунктам рымска-каталіцкаму і грэка-каталіцкаму духоўнаму начальству абвяшчалася, што законы імперыі, якія забаранялі пераход з аднаго цярпімага вызнання ў іншае, датычацца ўніятаў і каталікоў у роўнай ступені.

Епіскап Іосіф (Сямашка), аналізуючы гэтыя падзеі, пазней меркаваў, што ў 1806 г. ўрадам было задумана далучыць уніятаў да Праваслаўнай царквы і, што мітрапаліт Іраклій Лісоўскі быў не супраць такога павароту падзей [4, с. 51]. Дадзеную выснову робяць на падставе паводзін І. Лісоўскага, які адгадаваўшы бараду, прыняўшы выгляд праваслаўнага архіерэя, з'ездзіў у паломніцтва ў Святы Горад. Аднак раптоўная смерць перашкодзіла рэалізаваць задуманае. Таксама па ініцыятыве мітрапаліта Іраклія часткова сталі аднаўляцца абрады Усходняй Царквы, пакуль толькі ў Полацкай архіепархіі [4, с. 52]. Аднак аўтар артыкула «Дзе шукаць пачатку думкі пра ўз'яднанне?» піша, што, нягледзячы на сімпатыю Іраклія Лісоўскага да Праваслаўнай Царквы і імкненне ачысціць Уніяцкую царкву ад нанасных лацінскіх абрадаў (ужываў і іншым рэкамендаваў маскоўскі служэбнік, абмяжоўваў памінанне папы ў службах), ён у сваім завяшчанні рускаму ўраду прасіў захаваць уніятаў ад

паглынання Рымска-каталіцкай царквой, але не падаваў ніякіх думак пра ўз'яднанне [19, с. 21–24].

Для паўнаты карціны варта згадаць выпадак, які адбыўся неўзабаве пасля першага падзелу Рэчы Паспалітай. У 1774 г. Полацкі архіепіскап Ясон Смагаржэўскі адмовіўся ад пераходу ў каталіцтва, куды яго штурхаў Ст. Сестранцэвіч, распаўсюджваючы слых аб інкарпарацыі уніі ў Праваслаўную Царкву [3, с. 71]. Дадзены выпадак – не толькі спроба дэманстрацыі незалежнасці Уніяцкай царквы ад каталіцызму, але і праява новага курсу ўніяцкіх іерархаў, якія ўсвядомілі, што пры пэўных умовах расійская імперская ўлада можа быць выкарыстана як саюзнік у стасунках з Каталіцкай царквой [3, с. 74–75].

На нашу думку, пералічаныя факты кажуць толькі аб першых парастках новага курсу ўніяцкага духавенства, якія паступова праяўляўся. Так, накіраванне ўказа ад 15 ліпеня 1804 г. Беларускаму ваеннаму губернатару «Пра недапушчэнне ніякіх спакус, якія супярэчаць годнасці пануючай веры, і пра адданне вінаватых суду для спынення любых дамаганняў каталіцкага мясцовага духавенства да ўніятаў» тлумачылася «скаргамі, якія дайшлі да гасудара імператара ад духавенства ўніяцкага на ўціск і спакусы, што чыняцца людзям гэтага вызнання з боку духавенства каталіцкага» [16].

Аднак, падзеі гэтага перыяду не даюць пераканаўчых сведчанняў аб існаванні якога-небудзь плана расійскага ўрада па далучэнню ўніятаў. Таксама няма падстаў меркаваць аб наяўнасці падобнага плана ў асяроддзі вышэйшага ўніяцкага духавенства, як на тое ўказвае Васілій (Лужынскі) [2, с. 26].

Інцыдэнт, які паслужыў падставай да ўказа 25 кастрычніка 1807 г., ілюструе важную ролю ваеннага губернатара, якому належыць пачын у разбіральніцтве перацягвання ўніяцкай паствы каталіцкім духавенствам. Таксама варта звярнуць увагу на той пункт указа Сената, які прадпісваў губернатарам у далейшым сачыць

за выкананнем расійскага заканадаўства ў сферы вызнанняў і рэалізацыяй канфесійнай палітыкі.

Сур'ёзнае значэнне меў указ 9 кастрычніка 1827 г. [17], які забараняў прымаць у састаў уніяцкага манаства каталікоў. Таксама ён абгаворваў неабходнасць валодання базыліянскімі манахамі царкоўна-славянскай мовай і ўсходнім чынам богаслужэння. Пры гэтым ён спасылаўся на першапачатковае ўстанаўленне уніі, «якое і Рымскімі Папамі ўрачыста ў старажытных булах аб Уніі прызнана». Адным з пунктаў указа было пацвярджэнне папярэдняга указа ад 1807 г. у той яго частцы, якая тычылася забароны пераходаў з аднаго веравызнання ў іншае. Само з'яўленне ўказа 1827 г., які, да таго ж, нагадваў аб нормах указа 1807 г., сведчыць аб тым, што нормы папярэдняга закона былі недастатковыя, патрабавалі ўдасканалення, магчыма, яны маглі і проста ігнаравацца.

Доказам таго могуць быць падзеі 1827 г., калі ў снежні выйшла пастанова 2-га дэпартаменту Рымска-каталіцкай калегіі пра скасаванне «залішніх» базыліянскіх манастыроў [4, с. 459–469]. Меркавалася зачыніць шэраг маланаселеных абіцелей, а іх маёмасць выкарыстаць на агульнацаркоўныя патрэбы (у прыватнасці, на семінарыі). Калегія канстатавала наяўнасць 83 манастыроў на «паўтара мільёна Грэка-Уніяцкага народа» і паўтары тысячы цэркваў. Звычайна ў падобных рашэннях, яна спасылалася на больш раннія дакументы, сярод якіх была була Інакенція X і, галоўнае, закон ад 17 мая 1804 г. «Аб скасаванні залішніх уніяцкіх манастыроў» [15]. Выклікаюць цікавасць як абставіны, так і механізм з'яўлення гэтага закона. Пытанне аб ліквідацыі часткі ўніяцкіх манастыроў паўстала ўпершыню яшчэ ў 1795 годзе, калі Кацярына загадала тых з іх, «якія, не займаючыся ні асветай юнацтва, ні дапамогай нямоглым, з'яўляюцца грамадству бескарыснымі», закрыць.

Ц. І. Туталмін, у той час Падольскі і Мінскі генерал-губернатар, якому было даручана займацца гэтай справай, павінен быў па ўзгадненню з Іракліем Лісоўскім вызначыць «бескарысныя»

манастыры. Туталмін даручыў сабраць звесткі аб манастырах губернскім праўленнем. Але ён не паспеў дарабіць пачатае, таму што быў пераведзены, а на яго месца заступіў А. А. Бекляшоў. Апошняму было загадана (ад імя Паўла I) пачаць з Жыдзічынскага манастыра, папярэдне звязаўшыся з архіепіскапам Іракліем Лісоўскім, каб той вызначыў падлягаючыя закрыццю манастыры і новыя месцы для манахаў скасаваных манастыроў. Але ад архіепіскапа Іраклія Лісоўскага адказу не паступіла, а Бекляшоў, у сваю чаргу, быў заменены на І. В. Гудовіча. Апошні вырашыў перайсці ад агульнага плана да канкрэтных дзеянняў і пачаць з Валынскай губерні, для чаго звярнуўся да Луцкага ўніяцкага епіскапа Лявінскага. Епіскап заявіў, што не ўпаўнаважаны займацца гэтым, паколькі справу ўзяў пад кантроль Сенат, і перанакіраваў справу прэзідэнту Дэпартамента рымска-каталіцкіх юстыцкіх спраў пры Юстыц-Калегіі Станіславу Богушу-Сестранцэвічу. Але ад яго таксама не было атрымана адказу. У 1800 г. на пасадзе старшыні (прэзідэнта) Дэпартамента яго змяніў біскуп Беніслаўскі, які адказаў, што справа зрушыцца, як толькі епіскап Лявінскі прадаставіць звесткі адносна манастыроў. Кола замкнулася. Тым часам Гудовіча замяняе А. Р. Розэнберг і, вырашыўшы зрабіць хоць штосьці, сістэматызуе звесткі, атрыманыя ад губернскіх праўленняў. Згодна з імі ў адной толькі Валынскай губерні налічвалася 26 уніяцкіх манастыроў. Заслухаўшы рапарт Розэнберга, Сенат загадаў у чарговы раз разабрацца з гэтым пытаннем. На гэты раз заданне даручана курыраваць новастворанай (у 1801 г.) Рымска-каталіцкай духоўнай калегіі па ўзгадненню з уніяцкімі епіскапамі і губернатарамі. Сродкі, вызвалення пасля ліквідацыі манастыроў, былі накіраваны ў распараджэнне міністра народнай асветы, які павінен быў сумесна з Калегіяй на іхні кошт добраўпарадкаваць вучылішчы.

Такім чынам, імперская бюракратыя і пасіўнае супраціўленне каталіцкіх уладаў зацягвалі пачаты ў 1795 г. працэс на працягу 9 гадоў і фактычна сабаціравалі яго. Аб падобных выпадках згадвае

і мітрапаліт Іосіф (Сямашка) [4, с. 55–56], да часоў якога справа праляжала і была ім зноў рэанімавана.

З усяго вышэй прыведзенага можна зрабіць выснову аб абмежаваным уплыве імперскай улады на працэсы, якія працякалі ў Уніяцкай царкве.

Каталіцкая царква, якая на працягу соцень гадоў на землях Беларусі і Украіны мела пануючы статус, юрыдычна страціўшы яго, па інэрцыі заставалася самай уплывовай канфесіяй краю, захоўвала прэстыж і не губляла экспансіянісцкіх памкненняў. Але ім перашкаджала імперскае рэлігійнае заканадаўства, якое забараняла пераход з аднаго хрысціянскага веравызнання ў другое (акрамя пераходу ў Прусаў). Нягледзячы на дадзеную акалічнасць назіраліся неаднаразовыя спробы каталіцкага прызелітызму сярод вернікаў іншых хрысціянскіх канфесій краю. Калі адносна мясцовых прусаў, што сталі прадстаўнікамі пануючага веравызнання імперыі, такія спробы цвёрда спыняліся дзяржаўнай адміністрацыяй, то сярод уніятаў па некалькіх прычынах мелі поспех. Першая – адмена ўсіх забарон на пераход з уніяцтва ў каталіцызм папскім нунцыем Ларэнца Літай у 1802 г., якія першапачаткова былі ўстаноўлены апостальскай сталіцай у XVI–XVII ст.; другая – няведанне і скажонае інтэрпрэтацыя католікамі і ўніятамі расійскага заканадаўства; трэцяя – патуранне расійскай адміністрацыі. Перашкодай на шляху павольнага пералівання грэка-каталіцкай паствы ў рыма-каталіцтва магла стаць толькі актыўная пазіцыя ўніяцкіх іерархаў, настроеных на захаванне Уніяцкай царквы. Пытанне было ў іх наяўнасці і здольнасці выкарыстоўваць расійскае заканадаўства і адміністрацыю ў рэалізацыі ўзнікшай задачы.

Пачынаючы з паўлавых часоў, расійскі дзяржаўны апарат даволі млява займаўся ўніяцкай праблематыкай. Магчыма, гэтаму спрыяла і нестабільная знешнепалітычная абстаноўка: войны са Швецыяй і Турцыяй, удзел у антынапалеонаўскіх кааліцыях. Як бы тое ні было, палітыка ў дачыненні да ўніятаў актывізавалася толькі з канца

1810-х гг. Так, первая справа аб рэфармаванні Уніяцкай царквы «Дело об установлении порядка богослужения в греко-униатских церквах по образцу православных» была пачата 11.03.1817 г. [18].

Кыніцы і літаратура

1. Андрощук, В. В. Правовая регламентация деятельности религиозных конфессий в Российской империи (XVI – вторая половина XIX вв.) / Виктор Владимирович Андрощук // Журнал научных публикаций аспирантов и докторантов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.jurnal.org/articles/2012/uri45.htm>. – Дата доступа: 23.03.2017.

2. Василий (Лужинский), архиепископ. Записки Василия Лужинского, архиепископа Полоцкого и Витебского, члена Святейшего Правительствующего Всероссийского Синода о начале и ходе окончательно совершившегося дела воссоединения греко-униатской церкви в Белоруссии и Волыни с Православною Российскою Церковью, написанные в конце тысяча восемьсот шестьдесят шестого года / архиепископ Василий (Лужинский). – Казань : Казанская Духовная академия, 1885. – 26 с.

3. Долбилов, М. Д. Русский край, чужая вера: Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II / М. Д. Долбилов. – М. : Новое литературное обозрение, 2010. – 1000 с.

4. Иосиф (Семашко), митрополит. Записки Иосифа, митрополита Литовского изданные Императорской академией наук по завещанию автора / митрополит Иосиф (Семашко). Т. 1. – СПб. : Типография Императорской академии наук, 1883. – 755 с.

5. Макарий, митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Книга V: Период разделения Русской церкви на две митрополии. История Западнорусской или Литовской митрополии

(1458–1596). – М. : Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. – 560 с.

6. Пашков Никодим, иерей. Униатский фактор в развитии Могилевской архиепископии (последняя четверть XVIII – начало XIX в.) [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/4859006.html>. – Дата доступа: 20.11.16.

7. Полное собрание законов Российской империи [1-е собрание]. – Санкт-Петербург: Типография второго отделения собственной его императорского величества канцелярии, 1830. – Том 20. № 15028, 02.07.1780 «Об учреждении консисторий для управления духовными делами униатских церквей в Полоцком и Могилевском наместничествах».

8. Полное собрание законов Российской империи [1-е собрание]. – Санкт-Петербург: Типография второго отделения собственной его императорского величества канцелярии, 1830. – Том 24. № 17836, 26.02.1797.

9. Полное собрание законов Российской империи [1-е собрание]. – Санкт-Петербург: Типография второго отделения собственной его императорского величества канцелярии, 1830. – Том 25. № 18345, 26.01.1798.

10. Полное собрание законов Российской империи [1-е собрание]. – Санкт-Петербург: Типография второго отделения собственной его императорского величества канцелярии, 1830. – Том 25. № 18503, 28.04.1798.

11. Полное собрание законов Российской империи [1-е собрание]. – Санкт-Петербург: Типография второго отделения собственной его императорского величества канцелярии, 1830. – Том 25. № 18818, 12.01.1799 «О непривлечении в Римско-Католическую веру исповедующих другие Христианские законы».

12. Полное собрание законов Российской империи [1-е собрание]. – Санкт-Петербург: Типография второго отделения собственной его

императорского величества канцелярии, 1830. – Том 26. №20053, 13.11.1801.

13. Полное собрание законов Российской империи [1-е собрание]. – Санкт-Петербург: Типография второго отделения собственной его императорского величества канцелярии, 1830. – Том 28. № 21393, 12.07.1804: «О бытии в Римско-католической коллегии членам униатского духовенства».

14. Полное собрание законов Российской империи [1-е собрание]. – Санкт-Петербург: Типография второго отделения собственной его императорского величества канцелярии, 1830. – Том 29. № 22659, 25.10.1807 г. «О предписании Римско-Католическому Духовенству, чтоб не допускало Униатов присоединяться к Римской Церкви».

15. Полное собрание законов Российской империи [1-е собрание]. – Санкт-Петербург: Типография второго отделения собственной его императорского величества канцелярии, 1830. – Том 28. № 21291, 17.05.1804 «О учинении Римско-Католической Духовной Коллегии положения, какие из Униатских монастырей следуют к упразднению и какие могут быть оставлены».

16. Полное собрание законов Российской империи [1-е собрание]. – Санкт-Петербург: Типография второго отделения собственной его императорского величества канцелярии, 1830. – Том 28, № 21400, 15.07.1804 «Именной, объявленный Белорусскому военному губернатору министром внутренних дел. – О недопущении никаких соблазнов, достоинству господствующей веры противных и о предавании виновных суду при самом пресечении каковых-либо притязаний от католического местного духовенства к униатам».

17. Полное собрание законов Российской империи [2-е собрание]. – Санкт-Петербург: Типография второго отделения собственной его императорского величества канцелярии, 1830 – 1885. – Том 2. № 1449, 09.10.1827.

18. Расійскай дзяржаўны гістарычны архіў (РГИА). – Ф. 821. – Воп. 4. – Спр. 1481. – 51 арк.

19. Сборник статей, изданных Святейшим Синодом по поводу пятидесятилетия (1839-1889) воссоединения с православною церковью западнорусских униатов. – Санкт-Петербург: Синодальная типография, 1889. [314] с. разд. паг., [1] л. портр.– С. 21–24.

АБ НАЗВЕ БАГАСЛОЎСКАГА ВУЧЫЛІШЧА Ў САН-ФРАНЦЫСКА

Сімакоў А. В.

(Гомель)

Матэрыялам для аналізу ў гэтым паведамленні з’яўляюцца варыянты назвы царкоўнай школы (ЦШ) у Сан-Францыска (СФ), толькі на рускай і англійскай мовах, з друкаваных крыніц, зарэгістраваных намі ў яе бібліяграфіі, і з некаторых найважнейшых недрукаваных, а таксама ўскосных згадкі гэтай навучальнай установы, г. зн. выпадкі «без назвы». Вынесены ў заглавак малараспаўсюджаны варыянт назвы ЦШ мы бяром з фармулярнага спіса протаіерэя М. С. Грынкевіча, складзенага 27.10.1903 г. [15, № 4]. Дата дакумента выходзіць за межы прынятага намі ў гэтым аглядзе асноўнага крыніцазнаўчага перыяду ЦШ – з 1871–1873 гг. (перанос яе з Сіткі або «стварэнне» яе ў СФ) да 1892 г. (закрыццё), але мэтазгодна згадаць і некаторыя характэрныя больш позняга перыяду – аўтараў, якія былі непасрэднымі сведкамі школьнай драмы, або аўтарытэтных асоб з доступам да афіцыйнай дакументацыі, што тычылася ЦШ, – «першакрыніц» назвы. Згаданы варыянт ужывае, напрыклад, і свят. І. Я. Недзяльніцкі – у адносінах да вучня П. Зайчанкі («які атрымаў адукацыю ў багаслоўскім вучылішчы ў Сан-Францыска») [10, с. 1966]. Але Недзяльніцкі, які прыехаў за акіян у 1895 г., першы раз згадвае

Зайчанку, што служыў у яго благачынні, з ужываннем другога варыянта назвы: «вучань былой архірэйскай школы ў г. Сан-Францыска» [10, с. 1900]. Розніца можа залежыць ад выкарыстаных крыніц, напрыклад, дакументаў або вусных паведамленняў самога Зайчанкі.

Ускладняе гісторыю школы «паўторнае» нібыта адкрыццё або рэарганізацыя – тры або больш разоў – першымі асобамі епархіі, што можа ўплываць на назву. 1871–1873 гг. – пачатковы і пераходны перыяд для ЦШ, які патрабуе далейшай дэталізацыі і ўдакладнення. Неабходна адрозніваць неафіцыйнае і афіцыйнае перанясенні (адпаведна 1872 і 1881 гг.) кафедры з Сіткі, намеры і практыку пры «заснаванні» духоўнай школы ў СФ. Няпэўнасць статусу ЦШ ужо пры першым яе з’яўленні ў СФ адлюстроўвае факт, пра які паведамляе даследчык-мітрапаліт Клімент: «На працягу наступных двух гадоў (1872, 1873) выдзялялася штогод па 420 рублёў на «Агульнае Каланіяльнае вучылішча ў Новаархангельску», у рэчаіснасці, – на багаслоўскую пастырскую школу ў Сан-Францыска» [7, с. 231]. Іераманах Севасціян (Дабавіч), былы вучань ЦШ, пішучы ў 1897 г., адносіць пачатак дзейнасці ў СФ Аляскінскага духоўнага праўлення і перанос туды архірэйскай школы да 1871 г. [19], і гэтую інфармацыю запазычвае ў яго свят. А. В. Берташ для «Праваслаўнай энцыклапедыі» [1, с. 426]. У матэрыяле, падрыхтаваным у Арызоне Х. Эрыксан, датай канчатковага ад’езду епіскапа Іаана (Мітрапольскага) называецца 28.4.1873 г. [33, с. 350] – са спасылкай на публікацыю К. Арнт [17, с. 50] – і сцвярджаецца, што пры гэтым адбыўся і перезд групы навучэнцаў («students from the erstwhile Sitka ecclesiastical school»). Нармалізацыя назвы школы для сталага ўжывання – адна з задач пры ачыстцы генеральнай зводкі па ЦШ ад памылковых звестак і нерацыянальнай фразеалогіі. Збор базавых тэкстаў пра ЦШ, сабраных у анталогію Грынкевічаўскім даследчым і перакладчыцкім праектам «Пра школу» і прааналізаваных разам, у многіх выпадках дапамагае высветліць прычыны ўжывання аўтарамі тых ці іншых варыянтаў назвы ЦШ.

Царкоўнай школай назваў яе епіскап Уладзімір (Сакалоўскі), калі паведамляў пра пачатак заняткаў у ёй [14] і ў лісце, які з'яўляўся справаздачай пра паездку на Аляску, згадаў сваю прапанову да тлінкітаў, у час сустрэчы з імі ў Кілісну, прысылаць у ЦШ дзяцей [13, с. 263] (але там жа, у частцы I, яна – «архірэйская» [13, с. 261]). Яшчэ перад выездам з Расіі праасвяшчэнны ўжо «хадайнічае перад вышэйшым духоўным начальствам аб адкрыцці ў Сан-Францыска духоўнай семінарыі і духоўнага вучылішча» (царкоўнае выданне ў Маскве са спасылкай на «Новости и Биржевую газету») [2, с. 117]. Падобная інфармацыя працягвала з'яўляцца ў друку Расіі і пасля прыбыцця Холмскай групы епіскапа Уладзіміра ў СФ. Напрыклад, газета ў Томску паведаміла: «З прычыны адмысловага хадайніцтва праасвяшчэннага Уладзіміра, епіскапа Алеуцкага і Аляскінскага, узнятае пытанне пра заснаванне ў Сан-Францыска духоўнай семінарыі і рускай школы для праваслаўных іншародцаў, якія знаходзяцца цяпер пад уладай Паўночна-Амерыканскіх Злучаных Штатаў» [6]. Епіскап Мікалай (Зіёраў), ужо ў канцы або пасля заканчэння апошняга навучальнага года – 1891 / 1892, частку якога курыраваў, назваў яе, у сувязі з сустрэчамі з яе былымі вучнямі, М. Бяльковым [5, с. 475] і І. Арловым [5, с. 520], у час падарожжа на Аляску, «архірэйскай». Выраз «багаслоўская школа» ўжываецца А. Б. Яфімавым і А. У. Ласаевай, калі яны спасылаюцца на рапарт епіскапа Ціхана (Бялавіна) (22.10.1899 г.), у якім ён выказваецца пра прычыны закрыцця ЦШ і мэтазгоднасць яе знаходжання ў «вольным і багатым» горадзе [4, с. 226]. Важныя тэрміналогія, якую ўжываў Сінод, і яго бачанне: «Праасвяшчэнны Уладзімір паклапаціўся, перш за ўсё, аб упарадкаванні школы пры царкве ў Сан-Францыска; у красавіку 1889 г. было ў ёй 26 вучняў рускіх, амерыканцаў, алеутаў, індзейцаў і г. д. Гэтая школа – багаслоўская, спецыяльна прызначаная для падрыхтоўкі будучых свяшчэнна-царкоўна-служыцеляў, мае быць ператвораная ў семінарыю, пра штаты для якой на 40 вучняў

хадайнічае цяпер праасвяшчэнны» [11, с. 256]. Школа ў СФ не стала духоўнай семінарыяй перш за ўсё з-за праблем з архірэямі, прычым да і пасля епіскапа Нестара (Заса) былі пераходныя перыяды «кафедры-ўдавы» і адказнасці на месцы за школьную справу благачынных (протаіерэяў П. Кедраліванскага і У. Вячтомава), калі ЦШ не магла называцца архірэйскай.

У нашым рэгістрацыйным спісе рускамоўных варыянтаў удакладненні да элемента «школа» – архірэйская, багаслоўская, пастырская, царкоўная – могуць складаць пары; у канцы фраз можа дадавацца: «в Сан-Франциско» (магчымыя «в г.» – у горадзе – і без «в»). Прыклады набору элементаў: богословская архиерейская школа, богословская пастырская школа в Сан-Франциско. Элемент «училище» спалучаецца толькі з адным прыметнікам: богословское училище (не лічачы згаданага вышэй «духовного училища» ў планах). Элемент «семинария» мае спалучэнне перш за ўсё са словам «православная»: православная семинария. У рэзалюцыі «агульнага сходу праваслаўных» [12, с. 38–39], апублікаванай [32] і затым цытаванай у адказе прыхільнікаў епіскапа [31] у той жа газеце (адпаведна «ecclesiastical school» і «church school» у тэкстах артыкулаў), ужываецца выраз «бурса» («boursa») (з удакладненнем «средневековая», «medieval» [32]).

Для англійскай мовы важныя ўдакладненні «руская», «руска-грэчаская», «грэка-руская», што замяняюць слова «праваслаўная», якое сустракаецца, асабліва ў тэкстах перыяду існавання школы, параўнальна рэдка (напрыклад, у даследаванні С. Люрман: «Russian Orthodox school in San Francisco» [26, с. 11]). Даведнік СФ у асноўнай алфавітнай частцы – у запісах, звязаных з царквой, што пачынаюцца на «Russian», «Russo-», і ў запісах па некаторых яе персаналіях – даваў назву ЦШ: у 1876–1878 гг. – Russian Seminary, у 1887–1888 гг. – Russian Clerical School, у 1889–1890 гг. – Russian Orthodox Seminary, у 1891–1897 гг., г. зн. – памылкова яшчэ некалькі гадоў пасля закрыцця

ЦШ, – Russo-Greek Seminary. Частае ўжыванне варыянта «seminary» тлумачыцца неабходнасцю больш дакладна перадаць характар школы з выкарыстаннем тэрміналогіі, блізкай для англамоўнага чытача (перакладам, які можа быць зваротным, або ўплывам англамоўных публікацый, у сваю чаргу, можна растлумачыць ужыванне слова «семинария» ў частцы выпадкаў у рускамоўных тэкстах). «School», у сувязі з цяжкасцю адрознення ў англійскай мове паняццяў вучылішча і школы, можа перакладацца альтэрнатыўна з выкарыстаннем двух згаданых слоў. Прыклады: bishop's school, cathedral school, church school, church seminary, ecclesiastical seminary, Gr(a)eco-Russian seminary, mission school, Orthodox school, parish school, pastoral school, Powell Street school, religious school, Russo-Greek school, spiritual seminary, theological seminary (таксама з вялікай літары). Мудрагелістая назва, якая зводзіць статус школы да ніжэйшага ўзроўню – «школы граматы», з'яўляецца ў перакладзе з рускай мовы службовай храналогіі вучня ЦШ 1870-х гг. свят. А. Кашаварава: «His education was completed at Bishop Kathedra's Grammar School in San Francisco» [22, с. 8]. М. Кагналата, якая напісала дысертацыю на недасканалай англійскай мове, ужывае выраз «прафесійная школа» (vocational school) [18, с. 32, 33].

Сярод англійскіх назваў ЦШ, якія можна разглядаць «арыгіналамі» (бо ёсць рускія пераклады дакументаў [12, с. 43–47], якія, аднак, у асобных месцах не адпавядаюць англійскім версіям), – сведчанні пад прысягай, якія даваліся настаўнікам У. Аленам (school – двойчы, але ў перакладзе – толькі адзін раз «семинария»), вучнем А. Ванам (двойчы school, у перакладзе «школа» ў другім выпадку прапушчаная) і блізкімі да вучняў М. Кучаравым (school – і «школа» ў перакладзе) і кухарам С. Паварчуком («Seminary» – два разы, але ў перакладзе – толькі адзін раз). У газеце, якая паведаміла пра пажар, у выніку якога згарэла царква, паўтораная амаль дакладна пачатковая фраза з гарадскога даведніка, дзе ЦШ называецца проста «школай», якая

«звязаная з царквой» («There is a school connected with the church for the instruction of children» [16]). З 1874 па 1892 гг. згаданы даведнік у аглядзе царкваў па канфесіях даваў назву «school» – без слоў, што яго ўдакладнялі б, г. зн. проста «У сувязі з царквой ёсць школа...» [24, с. 68]. У артыкуле ў «Сан-Францыска кронікл» [20] вымушаны ад'езд а. Іосіфа (Левіна) звязвацца з крытыкай «кепскага стану школы», згадваецца сведчанне Грынкевіча (пад якім можна разумець яго нататку «Пра школу» [3]), але з яго, узятага ізалявана, чытач можа толькі здагадацца, пра якую школу ідзе гаворка. У даведніку ж па ЗША М. Кінга (1891, 1892 і 1896 гг.) слова «школа» суправаджаецца ацэнкай «выдатная»: «an excellent school» – «для маладых рускіх і крэолаў» [23, с. 50] – прычым гэтыя фразы паўтараюць такія ж у газеце «Нью-Ёрк таймс» за 19.1.1890 г. у складзе сказа, які паведамляў пра заснаванне ЦШ епіскапам Уладзімірам.

Адзначаны і многія выпадкі, калі замест назвы «школа» ці тых слоў, што яе замяняюць, пры ўключэнні пазіцый у бібліяграфію ЦШ улічваецца ўжыванне слоў «вучань», «вывучэнец» (выученик), «студэнт», «выхаванец», «вучэнне» і інш., а таксама шэрага абазначэнняў для педагогаў, «выхавальнікаў». З назваў вучняў і педагогаў могуць быць выведзены «тэарэтычныя» назвы ЦШ. Так, напрыклад, Я. Лазараў называе першых семінарыстамі [8, с. 168, 169]. На прыналежнасць да ЦШ указвае тэрмін «бурсак» («рускія бурсакі ў доме на Паўэль-стрыт» [9, с. 177]). Слова «выхаванец» з большай верагоднасцю можа адносіцца менавіта да вучняў ЦШ, чым да іншых маладых прыхаджан.

У версіі 2011 г. вопісу царкоўнага архіва ёсць запісы, якія адносіцца да «Education – students» – гэтая рубрыка з'яўляецца (21 раз, разам з версіяй без працяжніка паміж словамі) унутры раздзелаў па прыходах і мясцінах і, як правіла, не ўказвае прама, з кантэксту, да якой навучальнай установы належаў вучань. Гэта датычыць, напрыклад, вучняў ЦШ М. Саўчанкі (Кадзьяк) [28, 110] і М. Паўлава (Лясны

востраў) [28, с. 115–116], якія аднесены да Кадзьякскага прыхода і гэтай рубрыкі. У лістах Дзям’яна Саўчанкі наконт яго сына Мікалая сама школа не называецца, але гаворка ідзе пра яго вучэнне, маючы на ўвазе менавіта ЦШ [29]. Даючы даведку пра свят. Р. Качаргіна (і спасылаючыся на публікацыю Б. Сміт пра царкву на востраве Св. Паўла), аўтары паведамляюць, што ён вучыўся пры кафедральным саборы ў СФ («studied for three years in his later youth at the Russian Orthodox Cathedral in San Francisco») [25, с. 102]. Не называючы мэтай знаходжання ў СФ атрымання адукацыі, меў на ўвазе ЦШ – перыяду Вячтомава – свят. П. А. Шадура, калі пісаў пра назначанага настаўнікам прыходскай школы ў Кенаі Аляксея Іванова: «was assigned from San Francisco as a special teacher» [30, с. 268]. У некаторых выпадках ЦШ і эпизоды навучання ў ёй схаваныя ў больш агульных фармулёўках – напрыклад, гаворка ідзе пра паездку ў ЗША, але нават не пра знаходжанне ў Каліфорніі. У біяграфіі свяшчэннамучаніка Васіля Мартыша, напісанай К. Мазурэк, гаворыцца пра яго паездку за акіяна з бацькам у 1888 г. – без указання на тое, што ён вучыўся ў ЦШ і што гэта было галоўным у яго першым побыце ў Амерыцы [27, с. 39–40] (але ў адным з дадаткаў – у дакуменце ад 14.4.1888 г., што пацвярджаў назначэнні, – гл. пра яго бацьку як дыякана на пасадзе іпадыякана ў СФ [27, с. 112]).

У пэўных тэкстах, асабліва цытатах, гаворка ідзе пра педагогаў без указання ЦШ як месца прыкладання іх намаганняў. У адносінах да іх ужываецца найперш слова «настаўнікі» («Учителі») ў паведамленні епіскапа Уладзіміра ўключаюць і яго самога [14]). Дырэктара, наглядчыка ЦШ Я. П. Алексіна ў адным выпадку газета называе «Superintendent of the building» («наглядчык будынка») [21]; гэтая пасада ў такім гучанні адносіцца і да праўлення (consistory), і да царквы ў СФ у цэлым, і да ЦШ (напрыклад, пры арышце праз два гады яго і яго памочніка П. В. Лігды ён называецца «Superintendent of the Graeco-Russian Seminary» [34]). У даведніку СФ 1891 г. superintendent’ам

«семинарии» названы і епіскап [24, с. 1196], і Алексін (апошні – адначасова і царквы) [24, с. 172].

Статус ЦШ быў своеасаблівы: вышэй, чым царкоўнапрыходскай школы, як яе таксама называлі, але не зусім адпавядаў духоўнаму вучылішчу, хаця ЦШ прэтэндавала быць і часам рэальна называлася семінарыяй; змяняўся пры розных кіраўніках епархіі, што ўплывала на поліварыянтнасць назвы. Школа ў СФ, якая па колькасці навучэнцаў і перыядзе існавання саступала стандартным духоўным вучылішчам, унікальная ў гісторыі расійскай багаслоўскай адукацыі найперш у сувязі са складам вучняў – груп, прывезеных з Аляскі і Расіі, – і яе драматычным закрысцём. Застаючыся расійскай, школа, несумненна, мела міжнароднае значэнне, што служыць абгрунтаваннем існавання адпаведнага даследчага і перакладчыцкага праекта. Пры перакладзе на мовы свету тэкстаў пра ЦШ мы ўжываем як асноўную назву «царкоўная школа», хаця ўдакладненні «багаслоўская», «духоўная» і лепш адлюстроўваюць яе характар.

Кыніцы і літаратура

1. Берташ, А. В. Иоанн (Митропольский) / свящ. Александр Берташ // Православная энциклопедия. – Москва : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2010. – Т. 23. – С. 423–426.

2. Внутренние известия // Московские церковные ведомости. – 1888. – № 10. – С. 116–117.

3. Гринкевіч, Н. О школы / Николай Гринкевіч ; прев. са рус. Т. Павловић // Веснік БІТ. – 2016. – 5 чэрв. (№ 31).

4. Ефимов, А. Б. Алеутская и Северо-Американская епархия при святителе Тихоне / А. Б. Ефимов, О. В. Ласаева. – Москва : Изд-во ПСТГУ, 2012. – 594 с.

5. Зиоров, М. З. Из моего дневника : (путевые заметки и впечатления во время путешествия по Аляске и Алеутским островам) /

Николай, епископ Алеутский и Аляскинский // Прибавления к Церковным ведомостям. – 1893. – № 12. – С. 473–482 ; № 13–14. – С. 515–542 ; № 15. – С. 571–583.

6. Иностранное обозрение // Сибирская газета. – 1888. – 22 июля. – С. 27.

7. Капалин, Г. М. (митрополит Калужский и Боровский Климент). Русская православная церковь и освоение Тихоокеанского севера в XVIII–XIX вв. (по материалам Аляски) : дисс. ... д. и. н. / Г. М. Капалин. – Москва, 2014. – 630 с. // Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.rane-ra.ru/files/dissertation/62-text_diss.pdf. – Дата доступа : 02.11. 2014.

8. Лазарев, Е. Е. Гавайский сенатор / Е. Лазарев // Былое. – 1907. – № 6. – С. 164–188.

9. Марков, С. Н. Летопись Аляски / С. Н. Марков. – Москва ; Ленинград : Изд-во Главсевморпути, 1948. – 226 с.

10. Недзельницкий, И. Я. Очерк приходов Нью-Йоркского благочиннического округа в Северной Америке / свящ. Иоанн Недзельницкий // Прибавления к Церковным ведомостям. – № 50. – С. 1898–1905 ; № 51–52. – С. 1961–1967.

11. Победоносцев, К. П. Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода К. Победоносцева по ведомству православного вероисповедания за 1888 и 1889 годы / К. П. Победоносцев. – Санкт-Петербург : Синодальная типография, 1891. – 213 с.

12. Руссель, Н. К. Житие преосвященного Владимира, бывшего епископа Алеутского и Аляскинского, ныне викарного епископа Воронежского / Др. Н. Руссель. – Москва : тип. П. Правдолюбова, 1895. – 47 с.

13. Соколовский, В. Г. Из писем Преосвященнейшего Владимира, епископа Алеутского и Аляскинского / Владимир, епископ Алеутский и Аляскинский // Прибавления к Церковным ведомостям. – 1889. – № 10. – С. 261–267.

14. [Списки учеников (1–23) и учителей (1–11) Церковной школы, 18(30).9.1888] // РГИА. – Ф. 1574. – Оп. 2. – Д. 129. – Л. 19.

15. Формулярный список о службе смотрителя Белевского духовного училища протоиерея Николая Гринкевича. 1903–1907 // Веснік БІТ. – 2010. – 25 студз. (№ 4.) – 1 лют. (№ 5).

16. A destructive fire // San Francisco Chronicle. – 1889. – May 21. – P. 6.

17. Arndt, K. L. Supplemental report : The Bishop's House as documented in the Alaskan Russian Church Archives and the published correspondence of Innokentii (Veniaminov) / K. L. Arndt ; 2 ed. – Sitka, AK : Sitka National Historical Park, 2004. – 113 p.

18. Cognolato, M. «The Orthodox Church does not build on other people's foundations» : the Orthodox Church in America during bishop Tikhon's years (1898–1907) / M. Cognolato. – [PhD dissertation, University of Padova, 2014]. – 262 p. // Padova Digital University Archive [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу : http://paduaresearch.cab.unipd.it/6330/1/monica_cognolato_tesi.pdf. – Дата доступу : 06.05.2016.

19. Dabovich, J. Orthodox Church in California from 1806 until 1840 / Fr. Sebastian Dabovich (Hieromonk Sebastian) // Holy Trinity Cathedral [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу : https://www.holy-trinity.org/history/1898/04.01-27_RAPV-SF-History.htm. – Дата доступу : 22.05.2005.

20. Father Levine gone // San Francisco Chronicle. – 1892. – June 2. – P. 7.

21. Is it a case of arson? // San Francisco Examiner. – 1889. – May 22. – P. 1.

22. Kashevaroff, A. P. Clerical news – St. Nicholas Church in Juneau, Alaska for 1916 (Feb. 6, 1917) / Priest Andrew Kashevarof. – Digital Typography, 2007. – 11 p. // Alaskan Orthodox texts [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу : <http://www.asna.ca/alaska/research/clerical-news.pdf>. – Дата доступу : 12.07.2012.

23. King's handbook of the United States / planned and ed. M. King, text M. F. Sweetser. – Buffalo, NY : Moses King Corporation, 1891. – 939 p.

24. Langley's San Francisco directory for the year commencing May, 1891 / manager E. M. Adams. – San Francisco, CA : Geo. B. Wilbur, 1891. – 1677 p.

25. Lindsay, B. A. Pribilof Islands, Alaska : the people : a historical account told through illustrated biographies / B. A. Lindsay, J. A. Lindsay. – Seattle, WA : U.S. Department of Commerce, National Oceanic and Atmospheric Administration, National Ocean Service, Office of Response and Restoration, [2010]. – XL, 683 p.

26. Luehrmann, S. Alutiiq villages under Russian and U.S. rule / S. Luehrmann. – Fairbanks, AK : University of Alaska Press, 2008. – 204 p.

27. Mazurek, K. Życie i działalność księdza Bazylego Martysza : droga do świętości / K. Mazurek. – Warszawa : Dom Wydawniczy Elipsa, 2018. – 181 s.

28. Russian Orthodox Greek Catholic Church of America, Diocese of Alaska records : a finding aid to the collection in the Library of Congress. – 2011. – 240 p. // Library of Congress [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу : <http://hdl.loc.gov/loc.mss/eadmss.ms011165>. – Дата доступу : 30.04.2012.

29. Sawczenko, D. Do Rosyjskiego Konsystorza Kościelnego na Alasce, 26.11.1891 / Dimean Sawczenikow ; tłum. z ros. J. Charkiewiczza // Веснік БІТ. – 2019. – 20 студз. (№ 4).

30. Shadura, P. A. A sketch of the Kenai parish [c. 1916] // Through Orthodox eyes : Russian missionary narratives of travels to the Dena'ina and Ahtna, 1850s-1930s / Priest Pavel Shadura ; trans. A. A. Znamenski. – Fairbanks, AK: University of Alaska Press, 2003. – P. 265–268.

31. The Russian bishop : a reply to his enemies by a Church and Society committee // San Francisco Examiner. – 1891. – Sept. 27. – P. 10.

32. The Russian bishop : opposition of Greek Church members to Vladimir // San Francisco Examiner. – 1891. – Sept. 20. – P. 3.

33. The Russian Orthodox Church in Alaska : historic ecclesiastical landscapes study, 1840-1920 / prep. H. Erickson; Sitka National Histor-

ical Park. – [Tucson, AZ], Drachman Institute, 2017. – 492 p. // University of Arizona College of Architecture, Planning and Landscape Architecture [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу : http://capla.arizona.edu/sites/default/files/faculty_papers/Ecclesiastical%20Landscapes%20FINAL%20REPORT.pdf. – Дата доступу : 04.06.2019.

34. Why Olarovsky left // San Francisco Examiner. – 1891. – Jun. 14. – P. 9.

ЛИТОВСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ В ПЕРИОД ЭВАКУАЦИИ (ИЮЛЬ 1915 – 1918 ГГ.)

Гиндренас А. В.

(Минск, Минская духовная академия)

Литовская духовная семинария является преемницей Литовской греко-униатской духовной семинарии, основанной в 1828 г. трудами прелата Иосифа Семашко. После упразднения Брестской церковной унии в 1839 г. духовная школа перешла в подчинение православного ведомства. В августе 1845 г. по указанию государственных властей осуществлен перевод семинарии из местечка Жировичи в губернскую столицу Вильно. Учебное заведение за 86-летний период до Первой мировой войны (1828–1914 гг.) выпустило из своих стен около 1650 выпускников [1, с. 480; 2]. В этой цифре присутствует целая плеяда знаменитых церковных, научных и общественных деятелей, перечисление которых служит задачей отдельного исследования. В означенный период Литовская духовная семинария (далее – ЛДС) несомненно была одним из главных центров православного образования и традиций православной культуры, как в Виленско-Литовской епархии, так и далеко за ее пределами. Духовная школа обучила и выпустила огромный пласт молодых специалистов богословов, большинство из которых стало

приходскими священниками на территории современной Беларуси и за ее пределами. Литовская семинария пользовалась высокой репутацией, неоднократно поднимался вопрос об открытии духовной академии в Вильне. Однако успешную деятельность процветающего учреждения прервала начавшаяся Первая мировая война.

Изначально преподавательская корпорация и студенты встретили начавшуюся военную компанию с немалым воодушевлением. Выпускники охотно записывались в ряды добровольцев, в стенах семинарии был устроен лазарет для раненых солдат [3, с. 191]. После ряда неудач на фронте, летом 1915 г. немецкие войска стали стремительно приближаться к Виленскому региону. 22 июня 1915 г. в Вильне было объявлено военное положение. Высшая власть в лице главного начальника Двинского военного района генерала К.Е. Туманова отдала распоряжение о срочной эвакуации государственных учреждений, материальных ценностей, а также населения. Вглубь России отправились монастыри, подразделения епархиального управления, разные гимназии, духовные училища.

Архиепископ Тихон (Белавин), который тогда руководил Виленско-Литовской епархией, согласовал со Святейшим Синодом вопрос о срочной эвакуации ЛДС. Дело было отдано в распоряжение военных властей, которые организовали эвакуацию учреждения. Семинарской корпорации, состоящей из сотрудников, их семей и студентов, было приказано явиться на железнодорожную станцию 20 июля 1915 г. в 1.30 ночи [4, л. 5]. Подобные события, как и везде в то военное время, совершались спонтанно, поспешно и без хорошей организации. Как следует из архивных данных, администрация семинарии знала только пункт приезда – Витебск, без каких-либо подробностей о том, где можно разместить учреждение, каким образом продолжать учебный процесс и т. д. Потом в неоднократных рапортах архиепископу Тихону ректор архимандрит Лаврентий (Князев) признавался, что не имеет возможности продолжать деятельность семинарии, так

как весь город наводнили другие эвакуировавшиеся учреждения. Удалось найти только одну комнату для канцелярии. В городе даже нет муки, сахара и керосина, а что удастся найти – стоит очень дорого [4, л. 6–10].

К проблемам добавилось еще и то, что при железнодорожной транспортировке была утеряна часть документов из канцелярского архива. Чтобы их найти ректор архимандрит Лаврентий командировал инспектора Вячеслава Васильевича Богдановича в несколько городов с миссией отыскать пропавший груз. Как оказалось, ящики с документами были разбросаны по разным станциям и повреждены [5]. Впоследствии, лишь 1 декабря 1915 г. потерянная документация прибыла в г. Витебск [6, л. 22].

В Вильне для охраны не вывезенного имущества остались преподаватель П. Савицкий и эконом И. Шведов. В особенной степени была дорога библиотека ЛДС, которую не было возможности эвакуировать [4, л. 1]. Однако, как следует из архивных данных, впоследствии при оккупации города немецкими, потом польскими войсками не было возможности должным образом защитить имущество. Кроме библиотечного фонда много разного материального имущества было отдано другим учреждениям, пока семинария находилась эвакуации [7, л. 119–120]. В дальнейшем, после возрождения семинарии, ее сотрудникам пришлось немало потрудиться для возвращения расхищенного имущества.

Без аудиторных помещений не представлялось возможным продолжать учебный процесс. Изначально проблему недостатка помещений пыталась решить Витебская духовная семинария, предоставив несколько кабинетов хотя бы для старших классов. Однако, в сентябре 1915 г. занятия так и не начались, т.к. все здания Витебской семинарии были отданы под госпиталь [8, л. 112, 161].

При вышеописанных обстоятельствах ЛДС не могла провести новый набор учащихся 1915/1916 уч. г., занятия прекратились на

неопределенный срок, администрация предложила воспитанникам ожидать их возобновления, но вместе с этим позволила переходить в другие учебные заведения [5, л. 2; 9].

Существенные изменения произошли и в составе преподавательской корпорации – учителя один за другим начали покидать учреждение сами или направлялись Учебным комитетом для работы в другие семинарии [10].

Благодаря небезразличному отношению архиепископа Тихона (Белавина) к дальнейшей судьбе Литовской семинарии, учреждение было спасено от полной ликвидации. Будущий патриарх писал разным лицам с просьбой о помощи и в итоге нашел покровителя – епископа Рязанского и Зарайского Димитрия (Сперовского), с которым договорился о выделении для семинарии не полностью законченного строительством здания, предназначавшегося для младших классов епархиального женского духовного училища. Это был так называемый Гавриловский приют, расположенный на окраине г. Рязани, в архиерейской слободе. Переезд состоялся в начале декабря 1915 г. Как следует из донесения ректора архиепископу Тихону, предоставленные помещения требовали ремонта и даже частично были залиты водой, но руководство семинарии обещало их благоустроить своими силами и срочно приступить к занятиям. Это и было сделано к 11 января следующего 1916 г. [4, л. 11–24; 11, л. 1]

В тяжелое для всех время, особенный пример энергичности и оптимизма показал инспектор семинарии В.В. Богданович, вместе с учащимися работал по благоустройству семинарии на новом месте [12, с. 12–13]. В день памяти Виленских мучеников (27 апреля), поездом из Москвы, прибыл и сам архиепископ Тихон, который побывал на уроках, пообщался с администрацией и убедился, что, не смотря на все трудности, учебный процесс проходит без особых проблем [13, с. 289].

Количество оставшихся учеников, из 186-и накануне эвакуации, резко сократилось. По данной цифре имеется противоречивая информация – в нескольких исследованиях указывается, что ЛДС в г. Рязани обучала 53 студента [14, с. 439; 15, с. 364], в архивных данных упоминается о 100–120 учащихся [4, л. 20, 23–24]. Противоречие может быть объяснимо следующим образом: во время пребывания в Витебске ЛДС покинуло 84 ученика [4, л. 1об] и к моменту переезда в г. Рязань студенческий состав состоял лишь из заявленных 53-х студентов. Позже, после относительной нормализации деятельности духовной школы, ушедшие студенты начали возвращаться.

В целом, период эвакуации ЛДС в г. Рязань представлен малым количеством архивных документов, имеющих прерывистый характер. Выявить систематическую и последовательную историческую картину о деятельности семинарии и судьбе ее преподавателей представляется невозможным. Рапорты ректора архимандрита Лаврентия (Князева) архиепископу Литовскому Тихону (Белавину) о состоянии семинарии в г. Рязани заканчиваются в феврале 1917 г. [11, л. 15], это влечет за собой логическое предположение о закрытии эвакуированной ЛДС после Февральской революции. По утверждению исследователя Г.А. Остроги, такое случилось сразу после Октябрьской революции, однако документальных подтверждений автор не приводит [16, л. 153]. Впоследствии непосредственный участник эвакуации инспектор семинарии В.В. Богданович в 1927 г. в одной из белорусскоязычных газет привел сведения, что школа закрылась после Октябрьской революции [17, с. 9]. В оставшемся семинарском архиве находится одно прошение, в котором бывший воспитанник ЛДС в 1925 г. просит прислать свидетельство об окончании им трех классов данной семинарии в 1918 г. В ответ последовал ответ администрации: «архивные дела бывшей Литовской духовной семинарии за 1918 г. из России не возвращены и находятся в городе Рязани [18, л. 78об]». Такое свидетельство

доказывает, что в мае-июне 1918 г. был произведен очередной выпуск студентов. Вполне возможно, что семинарский архив, который мог бы дополнить историческую картину периода эвакуации, остался в г. Рязани и по сей день.

Совершенно неизвестна судьба почти всех преподавателей эвакуированной ЛДС, в большинстве так и не вернувшихся в прежнюю школу – об их судьбе в документах семинарского архива нет никакой информации. В октябре 1919 г. стараниями архиепископа Виленского Елевферия (Богоявленского) и несколько вернувшихся преподавателей ЛДС открылась на прежнем месте. В архивных документах присутствует ярко выраженная надежда на реэвакуацию из России остальных бывших сотрудников в первые годы деятельности возрожденной школы, однако таких случаев больше не было. Это касалось также и ректора ЛДС архимандрита Лаврентия (Князева), которого преподавательская корпорация «ожидает с прибытием каждого эшелона» [19, л. 3]. Однако архимандрит Лаврентий приняв возведение в сан епископа в ноябре 1918 г. мученически погиб от рук солдат Красной армии.

Подводя итоги, следует отметить, что смена эпох после Первой мировой войны обернулась трагедией для православного духовного образования на территории современной Беларуси. Больше десятка духовных училищ были полностью уничтожены и школы такого типа больше никогда не возрождались. Надежда на открытие своей «белорусской» духовной академии была отложена еще на целое столетие. Духовные семинарии в Минске и в Витебске были на долгое время закрыты. До Второй мировой войны Виленская и частично Кременецкая духовные семинарии оставались единственными центрами низшего и среднего духовного образования для православной белорусской молодежи.

Источники и литература

1. Извеков Николай, священник. История Литовской духовной семинарии / священник Николай Извеков. – Вильна : Типография И. Блюмовича, 1892. – 566 с.

2. Бовкало, А. А. Выпускники Литовской духовной семинарии / А. А. Бовкало // Петербургский генеалогический портал [Электронный ресурс]. – 2018. – Режим доступа : <http://www.petergen.com/bovkaloduhov/litsem.html>. – Дата доступа : 28.02.2018.

3. Арефьева, И. Примите меня в свою любовь / Ирина Арефьева, Г. П. Шлевис. – Вильнюс : SAVO, 2008. – 414 с.

4. Литовский государственный исторический архив (далее – ЛГИА). – Ф. 572. – Оп. 2. – Д. 440. С указами и предложениями по вопросу об эвакуации семинарии и возобновлении учебных занятий. 1915 г.

5. ЛГИА. – Ф. 572. – Оп. 2. – Д. 446. О потере дел и приходо-расходных документов при перевозке по железной дороге казенным багажом. 1915 г.

6. ЛГИА. – Ф. 572. – Оп. 2. – Д. 445. Дело с бумагами к сведению и руководству. 1915 г.

7. ЛГИА. – Ф. 572. – Оп. 1. – Д. 1407. Журнал заседаний педагогического совета. 1919–1922 гг.

8. Национальный исторический архив Беларуси. – Ф. 2597. – Д. 155. Журнал распорядительного собрания Витебской духовной семинарии. 1915 г.

9. ЛГИА. – Ф. 572. – Оп. 2. – Д. 456. С перепиской по вопросу о принятии воспитанников в другие семинарии, по случаю эвакуации Литовской духовной семинарии. 1915 г.

10. ЛГИА. – Ф. 572. – Оп. 2. – Д. 479. Дело с бумагами о командировках преподавателей в другие семинарии, по случаю прекращения учебных занятий по обстоятельствам военного времени. 1916 г.

11. ЛГИА. – Ф. 572. – Оп. 2. – Д. 490. С донесениями ректора архиепископу о состоянии семинарии. 1916 г.

12. Дорофеев, А. М. Вячеслав Васильевич Богданович как церковно-исторический деятель (1878–1943?): бакалаврская работа / А. М. Дорофеев. – Жировичи, 2010. – 73 с.

13. Арефьева, И. Сподвижники св. патриарха Тихона на Литовской земле / Ирина Арефьева // Ежегодная Богословская Конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Института: Материалы 1999 г. – Москва : Издательство Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, 1999. – С. 287–295.

14. Арефьева, И. Богданович Вячеслав Васильевич / священник Феодор Кривонос, Ирина Арефьева / Православная Энциклопедия. – Москва : Церковно-научный центр РПЦ, 2002. – Т. V. – С. 438–440.

15. Фомин, А. Русские в истории и культуры Литвы / Андрей Фомин, Инесса Маковская. – Vilnius : Vaga, 2008. – 464 с.

16. Острога, Г. А. Віленская духоўная семінарыя ў пачатку 20-х гг. XX ст.: новы этап у дзейнасці / Г. А. Острога // Миссия Церкви: история и современность : Материалы международной научно-практической конференции, посвященной 1020-летию крещения Руси, Минск, 15–16 дек. 2008 г. / редкол. : В. Г. Башкиров [и др.] ; под общ. ред. епископа Бобруйского и Быховского Серафима. – Минск : Издательский центр БГУ, 2009. – С. 153–155.

17. Васілевіч, В. Віленская прайваслаўная сэмінарыя / В. Васілевіч [В. В. Богдановіч] // Праваслаўная Беларусь. – 1927. – 15 лістапада. – № 4. – С. 9–10.

18. ЛГИА. – Ф. 572. – Оп. 1. – Д. 1380. Журнал заседания педагогического совета семинарии. 1924–1926 гг.

19. Литовский центральный государственный архив. – Ф. 220. – Оп. 1. – Д. 279. Akta spraw osobistych byłych nauczycieli seminarjum. Lata 1922–1923.

СЕКЦИЯ 2
РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

МОГИЛЕВСКИЙ ТРЕХСВЯТИТЕЛЬСКИЙ
КАФЕДРАЛЬНЫЙ СОБОР В 1925 Г., КАК МЕСТО
КОНСОЛИДАЦИИ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА
И МИРЯН ПРОТИВ ОБНОВЛЕНЧЕСКОГО РАСКОЛА

Иерей Алексей Залицаев
(Минск, Минская духовная академия)

В 1924–1926 гг. произошли массовые выходы приходов из обновленческого раскола, причиной которых можно назвать самоорганизацию духовенства Могилевской епархии и их активная деятельность среди обновленческого духовенства с призывами покинуть раскол. Так, октябрю 1924 г. в Калининском уезде насчитывалось 120 церквей – 112 подчинялись обновленческому расколу и только 8 были православными [1, л. 14]. За этот непродолжительный период, по имеющимся архивным данным, возвратились в каноническую Могилевскую православную епархию: 5-ый Калининский благочинный округ [2, л. 14], 9 приходов Лядинско-Дубровенского района [2, л. 10], весь 10-ый благочинный округ (за исключением Лобановского прихода в честь Успения Пресвятой Богородицы) [3, л. 5]. Такой массовый выход из раскола был вызван нежеланием мирян и священнослужителей пребывать в расколе, а также их осведомленность об освобождении патриарха Тихона. Немаловажными факторами, повлиявшими на возвращение в каноническую Церковь, стало применение обновленческой иерархией изменения в богослужебном уставе и введение Новоюлианского календаря в приходских общинах. Стоит отметить, что большая часть приходов Могилевской епархии была введена в раскол по принуждению и в связи с отсутствием альтернативы в выборе церковной иерархии.

Ярким эпизодом консолидации православного духовенства и мирян против обновленческого раскола являются события, связанные с возвращением православными верующими Могилевского Трехсвятительского кафедрального собора. Так, в конце января 1925 г. в Могилеве проходила организация православного духовенства и мирян с целью преодоления обновленческого раскола. По сведениям Могилевского ОГПУ, указанное движение поставило перед собой цель вернуть центральный храм Могилевской епархии, такой же реакции они ожидали и от других обновленческих приходов Могилевского уезда – отказа от обновленческой иерархии и возвращение в лоно православной Церкви.

В феврале 1925 г. протоиерей Иоанн Мигай, служивший ранее в Могилевском Трехсвятительском кафедральном соборе, стал инициатором православного движения и созвал общее собрание прихожан без уведомления государственных властей и обновленческой иерархии Белорусского Православного Священного Синода. На собрании был выбран церковный совет в составе: председателя – протоиерея Иоанна Мигая, заместителя – бывшего офицера Гортынского Василия, бывшей дворянки Поляковой Марии, бывшего жандарма Смолитрицкого Семена, бывшего активного члена «Союза Русского Народа» Хозырева Ильи и других мещан. На собрание было постановлено начать подготовку к общему церковному собранию, которое должно было пройти в обновленческом Могилевском Трехсвятительском кафедральном соборе после воскресной литургии 8 марта 1925 г., на которое надлежало прийти всем, кто поддерживает православную иерархию. После избрания церковного совета Василий Гортынский начал проводить активную агитацию среди духовенства и мирян за присоединение к православному движению. В итоге, во всех православных приходах Могилевского уезда велась усиленная и скрытая агитация, о которой не было ничего известно в Могилевском ОГПУ. 8 марта 1925 г. после того, как обновленческий митрополит Влади-

мир (Кириллов), отслужив воскресную литургию и покинув собор с его ближайшим окружением, был начат созыв всех присутствующих прихожан остаться на открытое церковное собрание. Открыл собрание протоиерей Иоанн Мигай, далее с речью по вопросу о присоединении к патриарху Тихону выступил Василий Гортынский. Стоит сказать, что по указанному вопросу была открыта дискуссия. Так часть присутствующих предложили воздержаться по причине созыва патриархом Григорием VII Константинопольским VIII Вселенского собора в Иерусалиме, намечавшегося на 1925 г. Стоит объяснить чем обуславливалась сложившаяся обстановка, так, 27 мая 1924 г. Константинопольский патриарх Григорий VII издал окружное послание, в котором объявлял о созыве в 1925 г. Всеправославного Собора, приуроченного к 1600-летию I Вселенского Собора. От данного собора обновленческая иерархия ожидала осуждение патриарха Тихона и признание обновленческую иерархию канонической. Однако, Собор, так и не состоялся, в связи с тем, что после ознакомления с предложенной повесткой Поместные Церкви постановили, чтобы предложенные вопросы были детально рассмотрены на Предсоборе.

Большинство присутствующих на собрании прихожан высказались за присоединение к патриаршей Церкви, о чем было изложено в резолюции с обращением к патриарху Тихону, подписанной церковным советом и прихожанами. После собрания делегация от церковного совета во главе Василия Гортынского пришли к обновленческому митрополиту Владимиру и предложили присоединиться, на что получили отказ. В тот же день на вечернее богослужение митрополит Владимир не пришел, в ответ на это духовенство Трехсвятительского собора перестало почитать его и обновленческий Белорусский Православный Священный Синод [4, л. 27].

9 марта 1925 г. Белорусским Православным Священным Синодом было заслушано донесение митрополита Владимира о происшествии в Могилевском кафедральном соборе. Синодом было вынесено

решение о том, что следует вызвать на следующий день церковно-приходской совет собора для дачи объяснения, однако представители совета не пришли. Ответной реакцией Синода стала привлечение государственного аппарата для воздействия на церковно-приходской совет и отнятия у православной общины кафедрального собора. Первым шагом обновленцев стало обращение в Могилевский окружной исполнительный комитет (Окрисполком) с просьбой принятия постановления о расторжении договора на кафедральный собор «с безответственными лицами», а также передать его во временное пользование Синоду. Помимо этого, было вынесено предложение о том, что весь причт собора отстранить от занимаемых мест в соборе и запретить духовенству священнослужение. Все предложения и ходатайства были удовлетворены. Окрисполком приказал начальнику Окружной Милиции забрать ключи от собора у церковно-приходского совета и передать их Синоду, что было исполнено 19 марта 1925 г. Далее была образована новая обновленческая община из 70 человек, с которой Окрисполком заключил новый договор. С данным решением православный церковно-приходской совет кафедрального собора не был согласен и обратился в Окрисполком с просьбой выделить хотя бы один храм, находящийся при кафедральном соборе. В просьбе православных верующих было отказано, что вызвало массовые недовольства могилевской интеллигенции, мещан и крестьян. В связи с решением Окрисполкома церковно-приходской совет и часть интеллигенции, по имеющимся сведениям, собирались писать жалобу товарищу М. И. Калинин, для чего было инициировано собрание подписей и средств для поездки в г. Москву [4, л. 28].

Не смотря на то, что действия православного духовенства и мирян потерпели неудачу в деле возвращения Могилевского кафедрального собора, инициативные действия по преодолению обновленческого раскола православными верующими не были завершены. Следующим шагом активных православных верующих были акции по сабо-

тированию богослужений обновленческого митрополита Владимира. Так, 21 марта 1925 г. в Богоявленском соборе Могилевского Богоявленского Братского монастыря присутствующие прихожане не позволили совершить богослужения приехавшему на приход митрополиту Владимиру, о чем было сообщено председателем Богоявленского приходского совета Лавровым. Незадолго до богослужения в Богоявленском соборе пономарь Павел и диакон Белон, стоявшие перед Могилевским Трехсвятительским кафедральным собором, направляли всех верующих на архиерейское богослужение, с целью его саботажа. Стоит отметить, что отношение среди православных прихожан к обновленческому иерарху было весьма агрессивно, некоторые желали избить обновленческого митрополита. Однако митрополит Владимир сумел скрыться в кельи обновленческого епископа Александра (Щербакова), остановившегося на некоторое время в Могилевском Богоявленском Братском монастыре. В тот же день, вечером в квартире митрополита были разбиты окна кирпичами. По сведениям Могилевского ОГПУ, главным инициатором всех происшествий был иерей Константин Гриневич (впоследствии архиепископ Варсанофий Калининский и Кашинский), тем не менее он не принимал открытого участия во всех событиях. Помимо этого эпизода, иерея Константина Гриневича Могилевское ОГПУ в отчете за первое полугодие 1926 г. обозначило его как активного сторонника заместителя патриаршего престола митрополита Сергия (Страгородского). Отец Константин, за указанный период в отчете, занимался процессом возвращения храмов расположенных при Могилевском Богоявленском Братском мужском монастыре по причине неплатежеспособности обновленческого движения за данные объекты. К этим сведениям добавляется тот факт, что православные священники развили широкую деятельность в деревнях, с целью преодоления раскола [4, л. 28].

Подводя итог, следует отметить важную роль православного духовенства и мирян Могилевского Трехсвятительского кафедрального

собора, которые стали центром консолидации и религиозной жизни Могилевской епархии в 1925 г. Немаловажную роль стоит отметить в первую очередь мирян, которые стали ядром сопротивления обновленческому расколу. Тем не менее, следует отметить важных лидеров сопротивления среди православного духовенства: протоиерей Иоанн Мигай и иерей Константин Гриневич. Так же стоит отметить, что собрание духовенства и мирян в Могилевском Трехсвятительском кафедральном соборе и их вынесенные утверждение о возвращении в каноническую Церковь, является правильным и действенным в рамках канонов Православной Церкви.

Источники и литература

1. Государственный архив общественных объединений Могилевской области (ГАООМог.). – Ф. 6601. – Оп. 1. – Д. 13. Информационные сводки Калининского окружного ГПУ.
2. Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). – Ф. 2786. – Оп. 1. – Д. 33. Входящие документы Могилевского епархиального управления за 1924 г.
3. НИАБ. – Ф. 2786. – Оп. 1. – Д. 105. – Л. 5. Рапорты Благочинного 1-го бывшего Калининского округа Могилевской епархии за 1925–1928 гг.
4. ГАООМог. – Ф. 6577. – Оп. 1. – Д. 150. Информационные сводки, политдонесения окружного отдела милиции, уголовного розыска.
5. Шкаровский, М. В. Константинопольская и Русская церкви в период великих потрясений (1910-е – 1950-е гг.). / М. В. Шкаровский. – Москва : Издательский дом «Познание», 2019. – С. 304.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ УПОЛНОМОЧЕННЫХ СОВЕТА ПО ДЕЛАМ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ПРИ СМ БССР ПО КОНТРОЛЮ ЗА ЦЕРКОВНЫМ СЛУЖЕНИЕМ ДУХОВЕНСТВА В 1948–1953 ГГ.

*Спиридонова Т. А.
(Минск, Минская духовная семинария)*

В настоящей публикации рассмотрена деятельность института уполномоченных Совета по делам Русской православной церкви при СМ СССР в Советской Белоруссии в 1948–1953 гг. Основное внимание уделяется вопросам государственного контроля за деятельностью Православной церкви на территории БССР в последние годы правления И. В. Сталина. Рассматриваются условия и практика регламентации церковного служения духовенства на приходах, а также действия Совета по установлению контроля за перемещением священнослужителей Православной церкви на новые места служения из западных областей Советской Белоруссии в восточные.

По мнению М. В. Шкаровского, в последние годы жизни И. В. Сталина государственные органы стали постепенно ограничивать влияние Церкви на общество, сохраняя при этом видимость равных отношений. В октябре 1949 г. Председатель Совета по делам Русской православной церкви Г. Г. Карпов указывал Патриарху Алексию на то, что Синоду и патриархии следовало бы продумать сумму мероприятий для того, чтобы ограничить деятельность Церкви храмом и приходом. «Совет по делам РПЦ все больше сосредоточивался на функциях надзора, хотя отчасти сохранял прежнюю традицию, порой амортизировал особенно ущемлявшие интересы Церкви указы и постановления» [1, с. 344].

В июле 1947 г. по решению ЦК ВКП (б) было образовано Всесоюзное общество по распространению политических и научных знаний, которое взяло на себя функции бывшего Союза воинствующих

безбожников. ЦК ВЛКСМ после работы по сбору информации о религиозности населения страны в августе 1948 г. констатировал «активизацию церковников» при «полном бездействии партийных организаций в антирелигиозной пропаганде» [2, с. 197].

Не подлежало сомнению, что новый курс правительства отразится на политике государства по отношению к Православной церкви в Советском Союзе в целом, и в Советской Белоруссии в частности.

В письме от 24 февраля 1948 г. уполномоченный по делам Русской православной церкви при СМ БССР В. С. Меньков консультировал уполномоченного по Полоцкой области Марковского по поводу разрешенных религиозных треб и обрядов.

По данным В. С. Менькова, имели место случаи, когда отдельные священники разъезжали по населенным пунктам района с целью проведения религиозных обрядов и религиозной пропаганды среди верующих.

Республиканский уполномоченный предписывал дать указания райисполкомам, чтобы они запрещали священникам разъезжать по населенным пунктам, которые находились за границами своего прихода. Исправлять требы (исповедь больных и отпевание покойных на кладбищах) разрешалось только в пределах прихода, на котором был зарегистрирован священнослужитель. В этой связи предписывалось запретить выезд священников для крещения детей, водосвятий, освящений строений, скота и т.п. Крещение детей разрешалось только в церкви или же у священника на дому в приспособленной для этой цели комнате [2, с. 13].

Из письма от 8 ноября 1948 г. Председателя Совета по делам Русской православной церкви Карпова Г. Г. к уполномоченному по Литовской ССР В. П. Гущину следовало, что во многих областях, краях и республиках в отдельные религиозные праздники проводились церковные службы в приходских и монастырских церквях, где имелись чтимые иконы, при большом стечении верующих, а также устраи-

вались религиозные шествия к так называемым святым местам (водным источникам и т. п.).

Совету было известно, что такие моления проводились во многих республиках, а также в Жировицком монастыре (Барановичская обл., Белоруссия).

Карпов считал, что ознакомление с такого рода молениями, установление числа участников и информирование об этом Совета, Обкома КП(б) и Облисполкома являлись совершенно обязательными для всех уполномоченных Совета при Обл/Край/исполкомах и Советах Министров Республик [3, с. 105].

Учитывая тот факт, что подобные инструктивные письма рассылались для всех республиканских уполномоченных, а также то, что в нем упоминался Жировицкий монастырь, можно сделать вывод, что такое письмо было получено и уполномоченным Совета в Белоруссии.

9 июня 1949 г. Совет по делам Русской православной церкви направил в адрес уполномоченных письмо, из которого следовало, что «уполномоченным не следовало разрешать введения разъездных священников, сбор средств в храмах «не на церковные нужды», продажу вне храмов предметов религиозного культа, крестные ходы (кроме пасхальных) и богослужения под открытым небом» [4, с. 234].

Уже в августе 1949 г. от Председателя Совета по делам Русской православной церкви при СМ СССР Карпова Г. Г. к уполномоченному по Гродненской области Макаренко И. Т. пришло указание по поводу того, как ему реагировать на массовое религиозное «празднование» в Мостовском районе. 19 августа в деревню Пацевичи Мостовского района Гродненской области на поклонение «святому камню» ежегодно стекалось большое количество верующих. В 1948 г. их количество составляло до 7 тысяч человек [5, с. 76].

Совет предлагал гродненскому уполномоченному поставить об этом в известность руководство Обкома КП(б)Б и Облисполкома для

принятия соответствующих мер. Макаренко И. Т. должен был предупредить управляющего епархией о запрещении зарегистрированного духовенства в д. Панцевичи принимать участие в этот день в совершении богослужения. Так как вообще запрещалось всякое богослужение вне храмов, а те священники, которые нарушали его, снимались с регистрации [5, с. 76].

Во всех изложенных случаях областные уполномоченные Совета стремились точно исполнить указания нормативных документов, поступающих из Совета по делам Русской православной церкви. В свою очередь, инструкции, поступающие из Совета, предписывали реагировать уполномоченным на такие нарушения снятием с регистрации священников.

В данный период на территории Белоруссии было зафиксировано большое количество фактов обновления икон. Например, согласно протокола совещания Благочинных Гродненской Епархии от 23 июня 1950 г., в Гродненской епархии обновления приняли массовый характер и таких обновлений имелось более 300 случаев [6, с. 105].

«Обновление икон - чудесное, самопроизвольное прояснение изображения на иконах» [7, с. 606].

Архиепископ Минский и Белорусский Питирим (Свиридов) разослал по всем благочиниям Минской епархии распоряжение от 25 мая 1950 г. за № 621 о запрещении духовенству на местах обновления икон совершать молебны (до установления особой Церковной комиссией бесспорности факта чудесного обновления и канонизации иконы как чудотворного образа для всеобщего прославления) [6, с. 23].

В это же время советское государство в случаях использования обновления икон в корыстных целях рассматривало его как уголовное преступление.

Так, например, в письме Председателя Совета по делам Русской православной церкви при СМ СССР Карпова Г. Г. от 23 июня 1950 г. Гродненскому уполномоченному Макаренко И. Т. сообщалось, что:

«Согласно комментариям к Уголовному Кодексу, «обновление» икон является уголовно-наказуемым действием, предусмотренным ст. 123 УК РСФСР, соответствующей ст. 160 УК БССР («Уголовный Кодекс» издание НКЮ СССР 1941 г.)

Поэтому в тех случаях, когда в Вашем распоряжении будут иметься материалы о том, при каких обстоятельствах и каким путем было произведено «обновление» икон, а также, что оно имело своей целью возбуждение суеверия и виновные в нем лица действовали с корыстной целью, необходимо указанные материалы направлять в Областную прокуратуру для привлечения виновных к уголовной ответственности» [8, с. 34].

Далее подробно описывались действия священника, которые могли привести к снятию с регистрации и даже уголовной ответственности.

Если служитель религиозного культа в той или иной степени являлся пособником в «обновлении» икон, например, помещал «обновленную» икону в церкви наряду с другими иконами, служил перед «обновленными» иконами не только в храме, но и на дому у верующих молебны и т.п., то уполномоченный должен был такого служителя культа снять с регистрации. Об этом уполномоченный должен был сообщить епархиальному архиерею с предупреждением, что этот священник в дальнейшем не будет зарегистрирован, а соответствующие материалы направлять на распоряжение Областного прокурора.

В случае направления таких материалов в Прокуратуру, необходимо было следить за результатами, а в случае организации судебных процессов, получить копии приговоров и выслать их в Совет [8, с. 34].

В дополнение к письму Совета от 23 июня 1950 г. через месяц из Совета пришло новое письмо, в котором разъяснялось, что снимать с регистрации следовало только в случаях, когда священник, поместив в церкви «обновленную» икону, совершал перед ней богослужения и тем самым потворствовал шарлатанству.

Если же служитель культа изымал у владельца «обновленную» икону и поставлял ее в алтаре или в другом месте церкви, не совершал перед ней службы и не делал огласки, - снимать с регистрации таких служителей культа не следовало [8, с. 37].

Проанализировав документы, исходящие от Совета по делам Русской православной церкви, относительно случаев обновления икон, можно сказать, что уполномоченные в своих действиях руководствовались соблюдением норм советского законодательства.

С 1953 г. Совет по делам Русской церкви при СМ СССР стал следить за практикой передвижения священников на новые места служения, которые совершались священноначалием Русской православной церкви. Священники, менявшие место жительства и церковного служения в данный период, а точнее переезжавшие из западных областей Белоруссии в восточные, вызывали подозрение уполномоченных Совета по делам Русской православной церкви. Уполномоченные Совета считали, что перемещение священнослужителей из Западной Белоруссии могло послужить активизации церковной деятельности в Восточной Белоруссии.

Уполномоченный по делам Русской православной церкви в БССР Г. И. Семенов в докладной записке от 10 февраля 1953 г. Председателю Совета по делам Русской православной церкви Г.Г. Карпову описывал свои наблюдения по этому вопросу. По сведениям Г. И. Семёнова, в данный период значительно увеличился приток духовенства из западных областей в восточные области БССР. Причем переведенное духовенство из западных областей размещалось, главным образом, в крупных городах, районных центрах, по железнодорожным станциям и др. крупнейшим населенным пунктам восточных областей республики.

Из всех зарегистрированных священников и диаконов по Минской области в количестве 45 человек, 20 являлись уроженцами западных областей Белоруссии и Украины, где они жили как до Отече-

ственной войны, так и во время немецкой оккупации. Категория этих церковных кадров была расставлена по области исключительно в городах, районных центрах и в приходах, расположенных около железнодорожных линий и автомагистралей [9, с. 53].

По сведениям Г. И. Семенова, назначение священнослужителей из Западной Белоруссии в приходы, находящиеся в городах, районных центрах и других крупных населенных пунктах, епархиальным управлением мотивировалось тем, что там должны быть «авторитетные и культурные священники». По мнению Г. И. Семенова, нужно было учитывать учились ли эти священники, начиная с 1921 г. по 1939 г. (до объединения Белоруссии), в польских учебных заведениях, в частности на богословском факультете Варшавского университета. По его мнению, направление на учебу в духовные учебные заведения, в особенности в Варшавский университет, регулировалось польской охранкой, цель которой состояла в том, чтобы готовить кадры для окатоличивания и ополячивания белорусского населения. Областной уполномоченный считал, что такие обстоятельства давали повод предполагать, что здесь шло скрытое и глубокое законспирированное насаждение вражеской агентуры.

Таким образом, в отчетно-информационном докладе за 4 квартал 1952 г. уполномоченный Г. И. Семенов сообщал: «...за последнее время из западных областей республики в восточные было переведено 66 священников. Если учесть, что, как правило, священнослужители из Западной Белоруссии являются наиболее подготовленной и активной частью духовенства, которые проводят свою работу по активизации церковной деятельности, то пребывание такого большого количества священников из западных областей является нежелательным» [9, с. 53].

Республиканский уполномоченный полагал, что и в дальнейшем перемещение духовенства из западных областей республики в восточные будет продолжаться, так как закончившаяся сплошная кол-

лективизация крестьянских хозяйств и улучшение материального и культурного уровня трудящихся западных областей республики сузили базу церковников и создали предпосылки отхода части верующих от Церкви, особенно молодежи.

Для подтверждения своего вывода Г. И. Семенов ссылался на то, что в 1952 г. в западных областях республики на 15 церквей стало меньше, и в дальнейшем такое сокращение было неизбежно. При этом нужно было иметь в виду, что соотношение церквей в восточных и западных областях было 1:4, и состав духовенства находился примерно в такой же пропорции. Поэтому освобождающееся духовенство из западных областей переводилось в восточные, на места тех священников, которые уходили из церкви по старости или переводились за штат.

До 1953 г. в республике имелось три епархии, а, следовательно, служили три архиерея (в Минске, Гродно, Пинске), которые занимались вопросами подбора и расстановки кадров духовенства. На момент написания докладной записки на кафедре оставался только один архиепископ Минский и Белорусский Питирим (Свиридов), который занимался вопросами передвижения духовенства по всей республике [9, с. 53].

Вскоре на эту докладную записку пришел ответ от Заместителя председателя Совета по делам Русской православной церкви при СМ СССР С. К. Бельшева.

По мнению С. К. Бельшева, республиканский уполномоченный правильно обратил внимание на передвижение духовенства из западных в восточные области, с точки зрения бдительности. По этому вопросу ему давалось указание информировать органы МГБ, чтобы они заинтересовались деятельностью этих «западников». Однако, по мнению С. К. Бельшева, невероятно было, чтобы все 66 человек «западников» были переброшены и расставлены с вражеской целью, и поэтому ставить вопрос о «западниках» перед архиепископом Питиримом, по мнению Зам. председателя Совета, не следовало. Далее

Г. И. Семенову и областным уполномоченным предписывалось пристальнее и глубже изучать передвижение духовенства с Запада на Восток и деятельность переброшенных, поддерживая в этом контакт с органами МГБ [9, с. 52].

В конце 1953 г. в Советскую Белоруссию из Совета по делам Русской православной церкви при СМ СССР от С. К. Бельшева пришло указание по поводу того, как изучать деятельность перемещаемых священнослужителей.

В этом документе отмечалось, что за последние два года увеличилось передвижение служителей культа из западных областей Украины и Белоруссии в восточные области этих же республик, а также в области РСФСР.

Передвижение духовенства наблюдалось из Волынской, Ровенской областей УССР и из Брестской, Барановичской, Молодечненской, Пинской, Гродненской и Полоцкой областей БССР, откуда переехало свыше 100 священников. Из них: в Ростовскую область – 26, Крымскую – 6, Бобруйскую – 13, Витебскую – 11, в Гомельскую – 8 и др. области [9, с. 81].

В обзорном докладе республиканского уполномоченного Г. И. Семенова за 1953 год говорится о том, что за 1952–1953 гг. значительно увеличился приток духовенства из западных областей БССР в восточные области, и это обстоятельство обязывало уполномоченных Совета восточных областей быть бдительными и глубже изучать эту группу духовенства [10, с. 43].

Несомненно то, что в своих указаниях по отношению к Православной церкви республиканский Совет руководствовался предписаниями как центрального Совета по делам Русской православной церкви при СМ СССР, так и Совета Министров и ЦК КП Белоруссии. В случае нарушения или недобросовестного исполнения советских законов в своей работе уполномоченные Совета получали замечания или снимались с занимаемой должности [11, с. 14].

Изменение политики Советского государства в период позднего сталинизма не могло не отразиться на характере его взаимоотношений с Русской православной церковью. Некоторые действия Совета по отношению к Православной церкви выражались в контроле за соблюдением законности, а другие вели к ограничению церковной жизни.

В случаях с обновлениями икон уполномоченные строго следили за соблюдением законов, не допуская со стороны представителей Церкви действий с корыстными целями, которые могли бы повлечь за собой возбуждение суеверий и шарлатанство. Усиление административного контроля над Православной церковью со стороны Совета выражалось в запрещении введения института разъездных священников, запрещении сбора средств в храмах «не на церковные нужды», запрете на продажу вне храмов предметов религиозного культа, запрете крестных ходов (кроме пасхальных) и богослужений под открытым небом. Серьезными нарушениями со стороны духовенства, за которыми следили уполномоченные Совета, являлись также выезды священников для крещения детей, водосвятий, освещений строений, скота и т.п.

Очевидно, что Совет по делам Русской православной церкви в этот период его существования пытался не допускать активизации религиозной жизни в Православной церкви, считая священников, переехавших для служения из западных областей в восточные, скрытыми законспирированными вражескими агентами. Республиканский и областные уполномоченные Совета в Белоруссии предполагали, что перемещение священников из западных областей в восточные имело политический контекст. В результате, после информирования центрального Совета о перемещениях священнослужителей уполномоченные республики получили указание пристальнее и глубже изучать передвижение духовенства с Запада на Восток и деятельность переведенных в восточные области священников, сообщая об этом в органы МГБ.

Источники и литература

1. Шкаровский, М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939-1964 годах) / М. В. Шкаровский. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье Общество любителей церковной истории, 2000. – 399 с.
2. Чумаченко, Т. А. Совет по делам Русской православной церкви при СНК (СМ) СССР, 1943–1965 гг. : дис. ... д-ра ист. наук : 07.00.02 / Т. А. Чумаченко. – М., 2011. – 535 л.
3. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Ф. 951. – Оп. 2. – Д. 14.
4. Литовский центральный государственный архив. – Ф. R-238. – Оп. 1. – Д. 6.
5. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Ф. 951. – Оп. 2. – Д. 18.
6. Гапанович, И. А. Белорусская Православная Церковь в послевоенный период (1945–1958 годы) : дипл. раб./ И. А. Гапанович – Жировичи, 2010. – 113 с.
7. Платонов, О. А. / Энциклопедический словарь русской цивилизации / О. А. Платонов. - М. : Энциклопедия русской цивилизации, 2000. – 1040 с.
8. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Ф. 951. – Оп. 2. – Д. 18.
9. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Ф. 951. – Оп. 2. – Д. 37.
10. НАРБ. – Ф. 951. – Оп. 2. – Д. 39.
11. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). – Р-6991. – Оп. 1. – Д. 287.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ УПОЛНОМОЧЕННОГО СОВЕТА ПО ДЕЛАМ РПЦ ПО БОБРУЙСКОЙ ОБЛАСТИ БССР В 1944–1945 ГГ.

*Иерей Сергей Гриняк
(Минск, Минская духовная академия)*

К сентябрю 1944 г. БССР была полностью освобождена от немецко-фашистских захватчиков. В скором времени происходит новое административно-территориальное деление республики. По представлению Президиума Верховного Совета БССР 20 сентября 1944 г. вышел Указ Президиума Верховного Совета СССР по образованию Бобруйской, Гродненской и Полоцкой областей в составе БССР [1, с. 56].

В структуру исполнительной власти в каждой из областей БССР (в состав облисполкомов) включается должность уполномоченного Совета по делам РПЦ (далее – уполномоченного СДРПЦ), который руководствуется в своей работе утвержденным положением и инструкциями исходящими непосредственно из Москвы [2, л. 276–277]. Однако подавляющее большинство руководителей власти в районах БССР, а в отдельных случаях и в областных аппаратах отнеслись к новому положению Православной Церкви, как к временному явлению, с которым не нужно серьезно считаться [3, л. 2].

Несмотря на неоднократные прямые указания со стороны руководства СНК БССР областные исполнительные комитеты и обкомы партии выделение должности уполномоченных производили с большим запозданием. В своих объяснениях на имя председателя СНК БССР о причинах несвоевременного выполнения его распоряжений облисполкомы ссылались на отсутствие соответствующих кадров и нежелании сотрудников идти на указанную должность. Плохие рабочие условия и плохая материальная обеспеченность по сравнению с другими начальниками отделов отражалось на нежелании людей занимать указанную должность [3, л. 11]. Поэтому найти подходящего

человека было довольно проблематично: «положение с кадрами в Белоруссии исключительно тяжелое» [3, л. 9], – писал в своем отчете в Москву уполномоченный СДРПЦ при Белорусском правительстве т. Лобанов.

Назначение на должность областного уполномоченного СПРПЦ было в компетенции руководства облисполкома, так решением исполнительного комитета областного Совета депутатов от 25 декабря 1944 г. в должности уполномоченного СДРПЦ по Бобруйской области был утвержден Шеленговский Демьян Федорович [4, л. 43]. Далее уполномоченный СДРПЦ по БССР представлял в центральный аппарат СДРПЦ при СНК СССР анкету и автобиографию утвержденного лица [5, л. 5].

Со слов самого Шеленговского, до назначения в облисполком он занимал должность заведующего Осиповичского районного отдела народного образования [6, л. 42]. Перевод из райцентра в область – безусловно было повышением. С большой долей вероятности можно предположить, что местные работники облисполкома без энтузиазма воспринимали возможность занять должность уполномоченного, так как она считалась непрестижной: «За исключением одного, двух уполномоченных – все первоначально рассматривали свое назначение как наказание... У всех чувствовалось стремление при первом удобном случае подать заявление об уходе» [7, л. 9], – писал о своих подчиненных уполномоченный по БССР.

Необходимо обратить внимание на внешний облик областного уполномоченного: «За исключением одного, двух все остальные за неимением штатских костюмов имеют крайне неприличный вид, что естественно отражается на их авторитетности. Выйти из положения своими средствами невозможно. Все мои переговоры с Наркомторгом ни к чему не привели за отсутствием материала или готовых костюмов, такое же положение и с обувью» [7, л. 11], – жаловался республиканский уполномоченный Лобанов.

После утверждения в новой должности уполномоченного по Бобруйской области СДРПЦ, Шеленговский Д. Ф. приступил к выполнению обязанностей. В отчете, охватывающем период от 1 декабря 1944 по 1 марта 1945 г., говорится, что в области имелось 53 действующих православных храма. Все церкви были открыты в период немецкой оккупации, но еще не прошли регистрацию при советской власти. Стоит отметить тот факт, что регистрации подлежали не просто здание церкви, а реально действующие приходские общины, где регулярно совершались богослужения священником (!). В Советском союзе отсутствовала частная собственность, все принадлежало государству, поэтому здание церкви передавалось зарегистрированной религиозной общине на правах аренды (бесплатного пользования), о чем составлялся договор [6, л. 40].

Из информационного доклада от 1 июля 1945 г. следует, что на территории Бобруйской области действовало 34 церкви, из которых размещены в исторически церковных зданиях 33 и одна в арендуемом частном доме в Сародорожском районе. Регистрацию согласно Советского законодательства прошли только 17 церквей, так как из ряда районов отсутствовала необходимая документация учета на передачу зданий и культового имущества [8, л. 153].

Исключительным затруднением для Бобруйского уполномоченного в наведении порядка по учету, являлось заключение договоров о передаче в пользование приходов церковных зданий и культового имущества. Как органы Советской власти на местах, так и некоторая часть настоятелей храмов, и исполнительные органы церкви, в некоторых случаях просто устранились, не желая брать на себя ответственность за сохранения имущества. Отсюда эта работа проходила очень медленно и с нарушением инструкций Совета по делам РПЦ при СНК СССР. На 1 октября 1945 г. заключено всего лишь 15 договоров учтенного культового имущества, несмотря на неоднократное напоминание со стороны облисполкома, эта работа на местах выпол-

нялась медленно и несерьезно. Во многом этому содействует отсутствие соответствующих форм и печатных материалов в регионах [8, л. 158–159].

За 4 месяца 1945 г. со стороны православных общин поступило 4 заявления о незаконном изъятии местными Советами действующих Православных церквей бывшими до войны государственными учреждениями. Однако, по мнению Шеленговского, три заявления не имеют серьезных оснований на претензии, так как здания были изъяты постановлением СНК БССР от 1.12.1944 г., еще до вступления в свою должность уполномоченного. Поэтому Шеленговский не имел особого желания серьезно реагировать на обоснованные требования верующих, тем самым вступая в конфликт с республиканским центром [9, л. 152].

В Бобруйской области местные органы власти к вопросу о возвращении принадлежащих им помещений, занятых под церкви, подошли без соблюдения необходимых формальностей и с грубым нарушением существующих положений. Незаконным действиям способствовал местный уполномоченный СДРПЦ Шеленговский, который неправильной консультацией вводил в заблуждение руководство области, и способствовал тем самым принятию необдуманных решений [7, л. 19].

Например, Осиповичский городской совет возбудил ходатайство о возвращении ему здания школы занятой в период немецкой оккупации под церковь. Бобруйский облисполком поддержал данное ходатайство и вынес соответствующее решение. Данное решение было варварским методом воплощено в жизнь в период Великого поста, вот как об этом пишут православные прихожане г. Осипович в своем обращении к Председателю правительства БССР Пономоренко П. К.: «12 апреля 1945 г. Зав. РайОНО Лизун и директор школы Чернов, воспользовавшись отсутствием прихожан, без понятий, без представителей церкви, без акта, в 21 час самовольно взломали замки двух дверей (Лизун с ло-

мом в руках, а Чернов с топором) и ворвавшись в церковь стали ломать и портить церковные вещи и утварь... привели церковь в невозможное состояние. На дверь церкви повесили замки и ключи забрали. Во время их бесчинства сбежался народ, который на коленях со слезами упрашивал их не делать этого беззакония» [10, л. 62].

Ввиду заявления верующих все документы по данному вопросу были затребованы в СНК БССР, а Бобруйскому облисполкому и Осиповичскому району предложено до окончательного разрешения этого вопроса в Минске церковной службе не препятствовать. Несмотря на письменное и телеграфное предупреждение по данному вопросу за несколько дней до праздника Пасхи, председатель Райисполкома, в присутствии уполномоченного СДРПЦ Шеленговского и других лиц сорвали с церкви замок и начали выносить церковное имущество. После этого закрыли церковь своим замком, предупредив, что 1 мая будет организован праздник с танцами [7, л. 20].

Только после личного вмешательства зам. Председателя СНК БССР тов. Левицкого церковь была возвращена верующим с предоставлением срока необходимо для подыскания другого помещения. Этот вопрос также обсуждался на бюро СНК, где председатель СНК тов. Пономаренко предупредил представителей Бобруйской области о недопустимости подобных действий: «Характерно отметить, что несмотря на то, что срок, предоставленный верующим для освобождения церкви истек два месяца тому назад. Райисполком на освобождении помещения не настаивает, хотя единственная в Осиповичах школа 1 мая сего года сгорела» [7, л. 20], – писал уполномоченный СДРПЦ при СНК БССР Лобанов.

В июне 1945 г. Бобруйский облисполком вынес одновременное решение о закрытии трех церквей в одном районе и освобождении помещения по принадлежности под колхозные клубы в двухнедельный срок. Данное постановление возвращено в облисполком с разъяснением, что СНК БССР решение о групповом закрытии церквей

рассматривать не будет, указав на недопустимость кампанейщины в этом вопросе [7, л. 20–21].

Уполномоченным СДРПЦ при СНК БССР Лобановым А. Д. поручал Шеленговскому правильно оформлять документы о закрытии церквей и решения облисполкома без своего заключения не отправлять в Минск. Вместо того, чтобы давать руководству облисполкома правильное разъяснения по всем вопросам, касающимся правового положения Православной церкви, Бобруйский уполномоченный еще больше запутывал вопрос и ограничивался только тем, что писал препроводительной документ к решению, даже не указывая своего мнения [7, л. 21].

Другой случай произошел в г. Слуцке, где воинская часть, занимавшая здание бывшего монастыря по ходатайству верующих, освободила помещение, юридически закрепив передачу через приемо-сдаточный акт и предоставила церковь православным жителям города [11, л. 57]. Поскольку Горсовет не возражал против передачи помещения, верующие приступили к его ремонту, затратив значительную сумму в 100.000 руб. [12, л. 62]. Когда ремонт подходил к концу и Горсовет, руководствуясь разъяснениями уполномоченного СДРПЦ по области Шеленговского, закончить ремонт запретил и возбудил ходатайство о передаче здания Горсовету для обустройства здания под жилые квартиры. Решение местных властей вместе с заявлением верующих было направлено Шеленговскому с предложением тщательно разобраться и руководствуясь существующими законоположениями составить обстоятельное заключение и вместе со своей перепиской направить на рассмотрение в Совнарком. Однако жесткая позиция уполномоченного СДРПЦ по Бобруйской области Шеленговского на закрытие церкви сыграло решающую роль и вопреки протестам православных жителей г. Слуцка храм был изъят. Этому поспособствовало и безответственное решение архиепископа Василия (Ротмирова), который на просьбе верующих о помощи и

поддержки собственноручно написал, что открытие третьей церкви в г. Слуцке считает нецелесообразным [13, л. 109–110].

В своем докладе на совещании областных уполномоченных СДРПЦ по БССР Шеленговский, как старый партиец, искреннее недоумевает от поменявшейся «линии партии»: «Вопросы церковной жизни самые разнообразные. На что я плохо ориентируюсь, как понять политику теперь, стать ли на линию расширения церквей или же сжатия. Я сам понимаю, что не наша задача растить церковь, в соответствии с этим надо проводить массово-разъяснительную работу по партийной линии, сводить к тому, чтобы количество церквей не увеличивалось, а уменьшалось, но общее впечатление, что чуть не просят меня о том, что церковь должна укрепляться. Я адресую многих из работников в обком партии» [6, л. 41].

По сравнению с другими областными уполномоченными по БССР, Бобруйский уполномоченный имел наиболее благоприятные условия для работы. Несмотря на тяжелую разруху и заканчивающуюся Вторую мировую войну, в распоряжении должностного лица находился прекрасно оборудованный кабинет, Демьян Федорович был обеспечен продовольственным и промтоварным снабжением на правах ведущего отдела, а также имел и другие льготы [7, л. 12].

Вместе с тем, уполномоченный СДРПЦ при СНК БССР Лобанов А.Д. в 1945 г. довольно критически оценивал работу Шеленговского: «Больше всего конфликтов с верующими и духовенством у тов. Шеленговского. С посетителями ведет себя грубо и нетактично. Вместо того, чтобы дать заявителю необходимые разъяснения он без всякой на то нужды посылает их в Минск. Так, например он дважды послал безногого инвалида в Минск за разъяснениями о порядке открытия церквей, неоднократно направлял в Минск старух верующих по вопросам, которые он мог разрешить на месте. Вместо того, чтобы быть в облисполкоме основным авторитетным лицом в вопросах, касающихся церковной жизни, он ложной консультацией вводит в за-

блуждение руководство облисполкома, которое доверяясь его эрудиции выносит неправильные решения» [7, л. 19].

Шеленговский неоднократно заявлял Минскому руководству, что он не верит в серьезность своей работы, и что уполномоченные СДРПЦ не должны серьезно относиться ко всем решениям Советского правительства по церковным вопросам. Свою работу Демьян Федорович считал унижительной вел ее с таким расчетом, чтобы его сняли. Уполномоченный СДРПЦ при СНК БССР Лобанов докладывал заместителю Председателя СНК БССР тов. Левицкому о халатном отношении Шеленговского к своим должностным обязанностям, на что тот предупреждал Бобруйского уполномоченного, что если он не исправит своей работы, то его деятельность будет рассмотрена на бюро обкома КП(б)Б [7, л. 12–13].

При осуществлении своих функций областные уполномоченные были подотчётны не только СДРПЦ при СНК СССР, но и СДРПЦ при СНК БССР, а также местным исполнительным и партийным органам власти. Тройное соподчинение приводило к вынужденному лавированию между областным, московским и минским руководством, а также увеличивало поток документооборота и загруженность должностного лица.

Источники и литература

1. Сборник законов СССР и указов Президиума Верховного Совета СССР 1938 г. – июль 1956 г. / под ред. Ю. И. Мандельштам. – Москва: Государственное издательство юридической литературы, 1956.
2. Постановление СНК СССР № 1392 от 18 декабря 1943 г. О штатах и должностных окладах работников аппарата уполномоченных Совета по делам русской православной церкви при Совнаркомх союзных и автономных республик, краевых и областных ис-

полкомах // Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). – Ф. Р-5446. – Оп. 1. – Д. 221.

3. Информационный отчет о деятельности уполномоченного СДРПЦ при СНК БССР по состоянию на 1 июля 1945 г. // Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Ф. 951. – Оп. 2. – Д. 2

4. Выписка из решения Исполнительного Комитета Областного Совета депутатов трудящихся от 25.12.1944 №146. // НАРБ. – Ф. 951. – Оп. 1. – Д. 3. – Л. 43.

5. Письмо Уполномоченного СДРПЦ по БССР Лобанова Председателю СДРПЦ при СНК СССР Карпову от 25 января 1945г. // НАРБ. – Ф. 951. – Оп. 1. – Д. 1.

6. Стенограмма совещания областных уполномоченных СДРПЦ по Беларуси 6 марта 1945 года // НАРБ. – Ф. 951. – Оп. 1. – Д. 1.

7. Информационный отчет о деятельности уполномоченного СДРПЦ БССР по состоянию на 1 июля 1945г. // НАРБ. – Ф. 951. – Оп. 2. – Д. 2.

8. Информационный доклад уполномоченного СДРПЦ по Бобруйской области тов. Шеленговского на 1 июля 1945 года // НАРБ. – Ф. 951. – Оп. 2. – Д. 2.

9. Информационный доклад уполномоченного СДРПЦ по Бобруйской области тов. Шеленговского за период 1 декабря 1944 по 1 марта 1945 года // НАРБ. – Ф. 951. – Оп. 2. – Д. 2.

10. Обращение православных жителей г. Осипович к Председателю СНК БССР Пономоренко П. К. // НАРБ. – Ф. 951. – Оп. 1. – Д. 1.

11. Приемо-сдаточный акт на церковь в г. Слуцке от 10 мая 1945 г. // НАРБ. – Ф. 951. – Оп. 2. – Д. 3.

12. Циркулярное письмо в Бобруйский облисполком из СДРПЦ при СНК СССР // НАРБ. – Ф. 951. – Оп. 2. – Д. 3.

13. Рапорт уполномоченного СДРПЦ по Бобруйской области в Москву тов. Карпову Г. Г. // НАРБ. – Ф. 951. – Оп. 2. – Д. 3.

ЛИКВИДАЦИЯ ЦЕРКВИ СВЯТОГО ГЕОРГИЯ ПОБЕДОНОСЦА В ДЕРЕВНЕ ЛЕНИНО СЛУЦКОГО РАЙОНА В 1961 г.

Сытько А. Н.

(Минск, Минская духовная академия)

После освобождения Слутччины от немецко-фашистских захватчиков, 25 августа 1944 г. Указом Минского архиепископа №436 священник Михаил Александрович Марьянский официально был назначен настоятелем церкви Святого Георгия Победоносца в деревне Ленино Слуцкого района [2, л. 8], где он служил с 1941 г. [2, л. 6]. Деревянная церковь великомученика Георгия Победоносца в местечке Ленино Слуцкого района, вместимостью около 700 человек, была построена в 1914 г. и расположена вблизи базара [3, л. 185].

В эти годы в деревне Ленино также находилась еще Свято-Никольская церковь, которая с 1930 г. была закрыта. Она была в полуразрушенном состоянии и недействующей [2, л. 12].

15 сентября 1947 г. от Исполкома Ленинского сельского совета Депутатов трудящихся официально было принято церковным советом Георгиевской церкви в бессрочное и бесплатное пользование, находящееся в местечке Ленино, одноэтажное деревянное церковное здание с находящимся вблизи по базарной площади одноэтажным деревянным домом, сараем и богослужебными предметами [2, л. 14].

В 1944–1950 гг. церковь великомученика Георгия поочередно окормляли пять настоятелей: Михаил Александрович Марьянский (с августа 1944 по март 1948 г.) [2, л. 6, 8]; Сергей Алексеевич Шахнович (с марта по апрель 1948 г. [5, л. 2] и с октября 1948 [2, л. 23] по июнь 1949 г.) [6, л. 34]; Семеон Иванович Рузаев (с апреля по октябрь 1948 г.) [2, л. 2, 30]; Василий Антонович Лаптенко (с июня 1949 г.) [2, л. 33]; Иов Русакович (с начала 1950 г.) [7, л. 47]. А с ноября 1950 г. Указом архиепископа Питирима (Свиридова) от 16.10.50 г. был назначен настоятелем в церковь великомученика Георгия Победоносца

деревни Ленино Слуцкого района Александр Львович Верниковский [8, л. 207], который прослужил здесь, предположительно, до мая 1961 г. [13, л. 207].

В престольный праздник 9 декабря 1950 г. священником Верниковским была организована соборная служба с приглашением двух священников из города Слуцка. Уполномоченным было сделано предупреждение благочинному о недопущении подобных случаев, поскольку это являлось нарушением: священник имел право служить только в той церкви, на которую ему выдана была регистрационная справка [8, л. 209]. Но, после данного Советом по делам Русской Православной Церкви указания на совещании Уполномоченных в 1951 г. не препятствовать проведению соборных служб в престольные праздники [11, л. 184], в этом же году 9 декабря в Георгиевском храме вновь была проведена соборная служба, на которую приезжало 2 священника из Грозова и Слуцка и присутствовало около 350 верующих, тогда как в воскресенье бывало 30-40 человек [11, л. 185].

На Пасху 1951 г. произошел провокационный случай: в начале службы на церковные хоры пришла группа молодежи, подняла шум и громко разговаривали. Священник дважды обращался с призывом, чтобы соблюдали порядок. Но все безрезультатно. Порядок был восстановлен только работником милиции, находившимся на дежурстве [9, л. 59].

До 1950 г. священник церкви села Ленино в субботу перед Пасхой проводил разъезды по деревням для освящения Пасхи, но с 1951 г. такие разъезды совершенно прекратились [9, л. 60].

В 1952–1953 гг. в деревне Ленино в период уборки урожая советские власти устраивали воскресники, что сказалось на снижении церковного дохода и посещаемости храма [10, л. 106].

В Пасхальную ночь с 20 на 21 апреля 1957 г. были совершены хулиганские действия неизвестных лиц в Георгиевской церкви: был нанесен сильный удар сторожу Михаилу Ивановичу Николаевичу

твердым предметом в правый глаз и область височной кости; курение папирос на площадке колокольни, в коридоре и на самих хорах; на колокольне и хорах были разбросаны окурки и спички, разбросаны огарки свечей, сорван замок с колокольни; бросание окурков, спичек и плевков на головы молящихся [12, л. 153–157]. Однако для состава уголовного преступления таких действий оказалось недостаточно. Вскоре выяснилось, что неизвестными лицами были подростки (5–6 человек), которые самовольно зашли на колокольню церкви с целью посмотреть, что там делается, а когда они увидели сторожа, то стали убежать, но кто-то из них нечаянно толкнул Николаевича, который упал и ударился головой [4, л. 88].

Еще одним шагом в борьбе с религией в эти годы был нанесен по церковным хорам. В 1954 г. на приходе действовал хор из 8 человек [3, л. 185], но в 1960 г. в церквях Слуцкого благочиния постоянных певчих уже не имелось и хоры состояли из любителей и людей преклонного возраста [1, л. 113].

16 марта 1961 г. Совет Министров СССР принял закрытое постановление «Об усилении контроля за выполнением законодательства о культах», подписанное Н. Хрущевым. Важным пунктом принятого постановления было разрешение закрывать молитвенные здания по решениям не Советов Министров союзных республик, а областных исполкомов, при условии согласования с Советами по делам Русской Православной Церкви и религиозных культов. Принятое постановление ускорило и облегчило процедуру ликвидации храмов [16, л. 378].

Ликвидация храмов коснулась и Слутччины. Исполнительный комитет Слуцкого райсовета депутатов трудящихся возбудил ходатайство перед Минским облисполкомом об изъятии у верующих деревни Ленино церковного здания и переоборудовании его под сельский клуб, ссылаясь на то, что в 1935 г. церковь была закрыта по ходатайствам общественности, а церковное здание, площадь которого с алтар-

ной частью достигала 260 квадратных метров, было переоборудовано под клуб и сельскую библиотеку и в этих целях использовалось до начала Отечественной войны в 1941 г. Приспосабливая здание под клуб и библиотеку с него были сняты оба купола, до уровня крыши, положено потолочное перекрытие, а также проведены другие строительные и отделочные работы. После оккупации Беларуси фашистскими захватчиками верующие вернули себе помещение клуба и вновь приспособили его для молитвенных целей. Впоследствии здание было отреставрировано: построены заново купола, убраны внутренние перегородки, и оно вновь приобрело церковный вид [13, л. 101].

С мая 1961 г. священника в церкви деревни Ленино не было, богослужения не совершались, поэтому в начале июня 1961 г. исполком Слуцкого райсовета депутатов трудящихся официально объявил обществу верующих и членам церковных исполнительных органов о расторжении с ними договора на церковное здание [13, с. 102], которое было изъято в соответствии с постановлением СНК СССР № 1643/486с от 1 декабря 1944 г. как бывшее клубное помещение [14, с. 208].

После этого, в конце июня, верующей из деревни Кожушки Слуцкого района Рытвинской С. А. было направлено в Совет Министров СССР прошение с 25 подписями других верующих, которые просили не закрывать церковь в деревне Ленино и прислать к ним священника [13, л. 102].

10 ноября 1961 г. на заседании Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР было принято постановление об изъятии в деревне Ленино Слуцкого района церковного здания с последующим переоборудованием здания под клуб колхоза. А верующим предоставить право аренды другого помещения под молитвенные цели [13, л. 97]. Церковное имущество было перевезено в храм преподобного Симеона Столпника деревни Басловцы, а здание Георгиевской церкви деревни Ленино было вскоре разобрано [15].

Такова печальная история церкви Святого Георгия Победоносца деревни Ленино Слуцкого района, которая произошла с ней во времена гонений, которые государство вело с Православной Церковью и собственными гражданами в 1944–1964 гг.

Источники и литература

1. Государственный архив Минской области (ГАМО). – Ф. 812. – Оп. 2. – Ед. хр. 43. Сведения на зарегистрированное общество Свято-Михайловской церкви в г. Слуцке за 1945–1986 гг.

2. ГАМО. – Ф. 3196. – Оп. 1. – Ед. хр. 94. Материалы по регистрации и деятельности общества верующих Георгиевской церкви в д. Ленино Слуцкого района.

3. ГАМО. – Ф. 3196. – Оп. 2. – Ед. хр. 5. Отчеты и сообщения о деятельности церквей и религиозных обществ.

4. ГАМО. – Ф. 3196. – Оп. 2. – Ед. хр. 7. Отчеты и докладные записки о деятельности религиозных обществ и церквей.

5. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Ф. 951. – Оп. 2. – Ед. хр. 13. Отчетно-информационные доклады Уполномоченных Совета по восточным областям Республики за 1945 г. НАРБ. – Ф. 951. – Оп. 2. – Ед. хр. 18. Отчетно-информационные доклады Уполномоченных Совета по областям за 2 полугодие 1949 г. Том 2.

6. НАРБ. – Ф. 951. – Оп. 2. – Ед. хр. 21. Дело с отчетами Уполномоченных Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР по Белорусской ССР за 1 полугод 1950 г. Том 1.

7. НАРБ. – Ф. 951. – Оп. 2. – Ед. хр. 22. Дело с отчетами Уполномоченных Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР по Белорусской ССР за 2 полугод 1950 г. Том 2.

8. НАРБ. – Ф. 951. – Оп. 2. – Ед. хр. 29. Отчетно-информационные доклады уполномоченного Совета по БССР и Уполномоченных по областям за первое полугодие 1951 г. Том 2.

9. НАРБ. – Ф. 951. – Оп. 2. – Ед. хр. 40. Информационные отчеты и доклады Уполномоченных Совета по областям, отчеты по монастырям и духовной семинарии за 1 и 2 кварталы 1953 г. Том 1.

10. НАРБ. – Ф. 951. – Оп. 2. – Ед. хр. 41. Информационные отчеты и доклады Уполномоченных Совета по областям, отчеты по монастырям и духовной семинарии за 3 и 4 кварталы 1953 г. Том 2.

11. НАРБ. – Ф. 951. – Оп. 3. – Ед. хр. 16. Жалобы и заявления верующих и духовенства и переписка по ним. Том 1.

12. НАРБ. – Ф. 951. – Оп. 3. – Ед. хр. 47. Материалы о регистрации и снятии с учета церковей, молитвенных домов, монастырей (справки, сведения, списки, переписка). Том 3.

13. НАРБ. – Ф. 951. – Оп. 4. – Ед. хр. 32. Доклады и информации Уполномоченных Совета по делам Русской Православной Церкви по республике и областям и замечания к ним.

14. Храм преподобного Симеона Столпника д. Борок. // Слуцкая епархия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://sluck-eparchiya.by/eparchiya/hramy-i-monastyri/hram-prepodobnogo-simeona-stolpnika-d-borok>. – Дата доступа: 10.05.2019.

15. Шкаровский, М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве / М. В. Шкаровский. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье. Общество любителей церковной истории, 2000. – 400 с.

СЕКЦИЯ 3

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В XX–XXI вв.

ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫЕ ЦЕННОСТИ ХРИСТИАНСТВА КАК ОСНОВА МЕЖХРИСТИАНСКИХ ОТНОШЕНИЙ

Лагуновская Е. А.
(Брест, Брестский государственный
университет им. А.С. Пушкина)

На современном этапе отличительной особенностью социокультурного пространства Республики Беларусь является поликонфессиональность, большинство населения считают себя верующими. Официально зарегистрированы 26 конфессий. Сложившаяся на сегодняшний день конфессиональная структура имеет ярко выраженный христианский характер. Христианские конфессии объединяют более 97 % зарегистрированных религиозных общин. Самой многочисленной христианской конфессией является Белорусская православная церковь (БПЦ). Численность ее общин составляет более 50 % от всех зарегистрированных общин христианских конфессий [8]. Христианство играет определяющую роль в социокультурном пространстве Беларуси и, прежде всего две его основные конфессии – православие и католицизм, история взаимоотношений которых сложна и противоречива.

Ценности христианства как система моральных ориентиров-регулятивов признаются всеми христианскими конфессиями и являются их духовно-нравственной основой. В контексте развития культуры межличностных отношений белорусского социума понятие «христианские ценности» употребляется для обозначения некоторых высших принципов жизни, поведения, норм и идеалов, к которым стремится общество. В социальном пространстве христианские ценности в концентрированной форме выражают то общее, существенное, что

объединяет христианские конфессии – нацеленность на духовно-нравственное воспитание личности. Рассмотрение гуманистического потенциала духовно-нравственных ценностей христианства как основы межхристианских отношений в сложных и противоречивых условиях современного развития является актуальной задачей. В силу ряда факторов, объединяющих приверженцев христианства (православия, католицизма, протестантизма) как представителей различных социальных групп (прежде всего их совместная деятельность в социально значимых ситуациях и функционирование в масштабах государства), акцент в осмыслении этой задачи ставится на моральном фундаменте всех христианских конфессий, на том, что объединяет их, а не на различиях в их конфессиональных формах. При этом необходимо отметить, что функционально духовные ценности христианства выступают важным структурным компонентом смыслового фундамента нравственной культуры белорусского общества в различных формах ее проявления. Однако исследование отличительных особенностей приверженцев христианства с точки зрения их принадлежности к различным конфессиям открывает перспективу дальнейших исследований.

Первичным источником репрезентации духовно-нравственных ценностей христианства, объединяющим все христианские конфессии, является Священное Писание. Принимая во внимание черты характера и менталитета белорусского народа, феномены поликультурности и поликонфессиональности, представляется целесообразным в современной белорусской науке наибольший акцент в исследовании социокультурного феномена ценностей христианства сделать на наследие представителей старобелорусской культуры, классиков национальной литературы, а также труды белорусских авторов. Также необходимо принять во внимание тот факт, что духовно-нравственные ценности христианства являются важной составной частью национальной культуры.

На мировоззренческом фундаменте христианских ценностей были сформированы принципы единства, коллективизма, взаимопомощи в период становления белорусской государственности. Данные ценности, определившие личностное отношение к социальной действительности, выразились в ориентациях единения и консолидации перед угрозой завоевания, героизме, патриотизме и др. В период генезиса белорусской государственности понимание заповедей Ветхого Завета, Нагорной проповеди Иисуса Христа, нравственных норм повседневной жизни христианства приобрело этническую форму [1]. Эпоха расцвета старобелорусской культуры характеризуется актуализацией моральных норм христианства, устремленностью сознания народа к высшим духовно-нравственным ценностям универсального порядка. Духовно-нравственные ценности христианства регулировали все сферы общественной и духовной жизни белорусского этноса в процессе формирования старобелорусской культуры, что явилось причиной не только культурных, экономических, дипломатических, но и военных, политических успехов. В старобелорусском обществе система нравственных ценностей христианства выступала как стабилизирующее и консолидирующее основание, на котором строилась духовная жизнь народа. В XXI в. ценности христианства в качестве структурных компонентов нравственной культуры белорусского общества одновременно выступают как его духовно-нравственное наследие (моральный фонд).

Христианское наследие связано с осмыслением идей и положений Библии и нацелено на перевод с языка образов на язык философских понятий. Специфика христианской философии заключается в ее сопряженности с религиозной идеологией, основанной на принципах Откровения и монотеизма. Центральной идеей христианства является идея «завета», связывающая воедино «Ветхий завет» и «Новый завет» и обозначающая взаимное обещание верности союза, который Бог заключает со своими избранниками. Новый завет (Союз) Бога с

людьми реализуется через великую миссию и крестную смерть (с последующим Воскресением Иисуса Христа) как основа христианского мировоззрения. Богочеловеческая сущность Иисуса проявляется как воплощенное Божественное Слово (Логос). Этот логос представляет собой начало всех начал (вначале было Слово) и времен. Такая трактовка открывает пространство для диалога Бога с человеком, человека с Богом и человека с человеком во имя духовного самовоспитания человека. Троичность диалога христианства – основа современной культуры, определяющая основные направления и пути развития современного диалога, нацеленного на возвышение духовного начала в человеке. Традиционно духовное начало личности чаще всего связывают с общественным и творчески-созидательным характером его жизнедеятельности, с включенностью человека в мир культуры.

Ценности Ветхого завета детерминируют отношения человека с внешним миром и как моральные ориентиры-регулятивы утверждают определенные конструктивные социальные формы поведения, общения, деятельности, отвергая эгоистические и авторитарные нормы и оценки. Ветхозаветный принцип возмездия: «перелом за перелом, око за око, зуб за зуб: как он сделал повреждение на теле человека, так и ему должно сделать» (Левит. 24:20) нацелен на установление справедливости и утверждение ценности человеческой жизни в условиях Древнего мира. В напряженных условиях коренных социальных перемен Новый завет постулирует терпение и смирение, в отличие от Ветхого завета, выступающего за активность человеческих действий. Подтверждая ветхозаветные ценности, Новый завет дополняет его принципиально новыми нравственными положениями, отличающими христианскую нравственность от традиционных общечеловеческих норм. Ценности Нового завета, конституирующие отношение человека к социальной действительности и к самому себе, основаны на принципе жертвенной любви и доброжелательного отношения ко всем людям: «Вы слышали, что сказано: люби ближ-

него твоего и ненавидь врага твоего (Левит. 19:17–18). А я говорю: любите врагов ваших (Мф. 5:21)». Для понимания любви к врагам использовано греческое слово *агапе*, раскрывающее отношение, превосходящее психологическую привязанность: оно находится в иной, духовной плоскости. Христианское понятие об «агапе» (любовь нисходящая, жертвенная) как духовном единении, направленном на всех людей, на любого ближнего, совершило нравственный переворот в сознании человечества.

Ценность жертвенной любви понимается в Новом завете как основа всех остальных ценностей, квинтэссенция духовности и нравственного совершенства человека. Мучительная смерть Богочеловека во имя спасения человечества является высшим проявлением Божественной любви к людям. Именно Евангельская формула «Бог есть любовь» раскрывает уникальность места христианства в истории религий [3, с. 97].

Духовно-нравственные основы христианства как вероучения и практики, с одной стороны, направляют ум человека к возвышенному (идея Бога); с другой стороны – обращаются к повседневности, что выражается в формах нравственного поведения. Таким образом, происходит постоянная корреляция: трансцендентное – имманентное. Если духовность характеризует высшие, «вертикальные» устремления личности, то нравственность – сфера ее «горизонтальных» устремлений, отношений с людьми и обществом.

Между понятиями «духовность» и «нравственность» существует не только семантическая, но и онтологическая связь: нравственные нормы получают идейное обоснование в идеалах добра и зла (категориях духовности). Согласно принципу ревелационизма, источником для познания духовности и нравственности является Библия, признающаяся всеми христианским конфессиями: православием, католицизмом, протестантизмом. Также общей особенностью вероучения названных христианских конфессий (и тем, что отличает их от

других религий) является вера в Троицу и богочеловечество Иисуса Христа, хотя и с некоторыми особенностями [2, с. 7]. В философии христианства Троица предстает как совершенный абсолют, высшее благо и источник всех остальных ценностей.

Однако христианство как индивидуальная и социальная практика не обрело бы мирового признания, если бы сводило понятие «духовность» к определенному религиозному содержанию. Приобщение к духовному общечеловеческому опыту, воплощенному в христианском наследии, позволяет расширить нравственное сознание личности и выйти за пределы ее индивидуальных границ в нравственном отношении и нравственной деятельности. Как система моральных ориентиров-регулятивов, ценности христианства конституируют отношение личности к внешнему миру, социальной действительности и своему внутреннему миру, что позволяет им выступить основой межхристианских отношений в современных условиях. Ценности христианства как социокультурный феномен, эксплицируя огромный культурный опыт человечества при всем его многообразии и плодотворности, призваны выступить в качестве общего ориентира в конкретных условиях, выстраивающего перспективы для индивидуальной и социальной деятельности.

В межхристианских отношениях духовно-нравственные ценности христианства, выступая как система моральных ориентиров-регулятивов, призваны корректировать мировоззренческие установки личности, отражая структурные системные связи между ее внутренним миром и социальной действительностью. Нацеленные на согласование повседневных личных и общественных интересов, ценности христианства создают условия для снижения негативных поведенческих интенций человека, несмотря на то, что не фиксируются в законах, т.е. в отличие от политики и права не институционаруются. По мнению С. Л. Франка, грех (игнорирование стремления духовного начала личности к развитию в соответствии с моральными принци-

пами) в социальном пространстве соответствует понятию «моральное зло», не предполагающему религиозных убеждений. Система христианских ценностей предоставляет возможность определения морального зла, действие которого в порядке онтогенетическом (в индивидуальном духовном развитии) и филогенетическом (в историческом развитии человечества) производит определенные психологические, духовные и даже физические изменения в природе человека и социума [9, с. 290]. Моральное зло вносит дисгармонию во внутренний мир личности, оказывает дисбалансирующее влияние на происходящие в нем мыслительные, волевые и чувственные процессы. Отсутствие ориентации на духовные ценности обуславливает нравственную деградацию и усиление деструктивных процессов в системе отношений человека с внешним – природным и социальным миром, другими людьми, самим собой.

Модус нравственного отношения человека к внешнему – природному и социальному миру христианство как вероучение и практика определяет через библейские заповеди, духовно-нравственный идеал, принципы поведения, общения и деятельности, нормы и оценки. В отличие от других этических систем, заповеди христианства детерминируют любое нарушение достоинства, свободы и интересов ближнего. Исполнение заповедей, постулирующих ограничение собственных эгоистических желаний ради интересов ближнего, способствуют раскрытию способности любить: «Заповеди: не прелюбодействуй, не убивай, не кради, не лжесвидетельствуй, не пожелай чужого, и все другие заключаются в сем слове: люби ближнего твоего, как самого себя» (Рим. 13:9). В современных условиях следование евангельским заповедям предоставляет человеку возможность сделать нравственный выбор в процессе принятия решений.

Христианский идеал, воплощенный в личности Иисуса как примере нравственного совершенства, направляет его последователей на развитие духовных аспектов жизнедеятельности: «Будьте совершен-

ны, как совершенен Отец ваш небесный» (Мф. 5:43). Этот пример эксплицирует смыслообразующую заповедь христианства: «Возлюби Господа Бога твоего... возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф. 22:37–40). Важную роль в преобразовании «абстрактно-теоретической модели» нравственного поведения в «жизненно-практическое образование» играет ее репрезентация в жизни и смерти Иисуса. Творческое развитие и квинтэссенция евангельских принципов в Его личности ориентирует человека (общность) на кардинальные перемены в нравственно-созидательной деятельности. При этом главный акцент делается на развитии способности личности различать добро и зло как осознанный процесс ее свободного выбора [7, с. 227–233]. Таким образом, духовно-нравственный идеал направляет христиан на изменение и самоизменение мировоззренческих основ сознания, отношения и деятельности. Управление данным процессом осуществляется не столько «извне», но, прежде всего «изнутри», т.е. без опоры на внешние санкции, страх наказания или общественного мнения, т.к. выражает отношение личности к себе и своему внутреннему миру [4, с. 130, 172].

Достижение христианского идеала предполагает реализацию нравственных принципов поведения, общения и деятельности. Данные регулятивы, конституируемые заповедями, способствуют развитию духовного начала человека, нравственных аспектов его жизнедеятельности, характера взаимоотношений между людьми. Их основу составляет принцип любви к ближнему, воплощающий суть христианского гуманизма, на протяжении многих веков представлявшего духовный стержень развития европейской цивилизации [5, с. 27]. «Утверждение идеи абсолютного и его идеально образцового присутствия на вершине расплывающейся в бесконечной высоте ценностной иерархической лестнице духовности, – отмечает А. С. Майхрович, – предлагало совершенно новый принцип и масштаб понимания и самого духа, а также мира и человека в их идеально сущ-

ностном измерении и будущем существовании» [6, с. 18]. Данный смыслообразующий принцип христианства позволяет связать определенную совокупность фактов, знаний, идей и выступает ориентиром для интерпретации повседневных значений индивидуальной и социальной практики, осуществления межличностной коммуникации на нравственной основе.

Духовные ценности христианства, выражая смысл существования человека и его жизнедеятельности, определяют его отношение к себе и своему внутреннему миру. К таким ценностям относятся любовь, достоинство, совесть, свобода, характеризующие степень восхождения человека к христианскому идеалу на основе нравственного самосознания, самооценки, самоконтроля, саморегуляции, самовоспитания, самодисциплины и др., являющихся структурными компонентами процесса внутриличностной рефлексии. Реализация данных ценностей как важнейших проявлений существования человека, является показателем степени его духовности, демократизации и гуманизации общества, взаимной ответственности людей.

Модус нравственного отношения человека к самому себе и своему внутреннему миру в вероучении и практике христианства обусловлен ценностью уникальной человеческой личности – бессмертного, духовного существа, созданного Богом по своему образу и подобию («Возлюби ближнего твоего, как самого себя» Мф. 22:39). В соответствии с христианским пониманием гуманизма, личность любого человека уникальна и бесценна независимо от его сегодняшнего состояния и поведения, т.к. она наделена индивидуальными чертами и свойствами. Поэтому в философии христианства личность ценна сама по себе, а принцип гуманизма распространяется на любого человека, независимо от его социально-политической, гражданской, любой другой позиции, от реального вклада в жизнь общества. В соответствии с принципом антропоцентризма в гуманистической философии Возрождения личность ценится по мере ее приближения

к духовно-нравственному идеалу эпохи. Особенностью принципа антропоцентризма в философии христианства является введение ценности человеческого достоинства, раскрывающее гуманистическое понимание личности, ее духовной свободы и нравственной активности. В современных условиях признание ценности любого человека является критерием духовно-нравственного развития общества.

Христианские ценности как устойчивая совокупность принципов духовно-нравственного совершенствования, выступают в качестве неизменных общечеловеческих ценностей в мировом социальном сообществе. Несмотря на достаточно распространенную в философии и аксиологии позицию морального релятивизма, утверждающего относительность всех без исключения нравственных требований, такие нормы как «не воруй», «не убий», «не лги», «не завидуй» и т.п., остаются неизменными как общечеловеческие ценности во все времена. Любые нормы являются ограничениями свободы, но нравственные принципы христианства определяют пространство безопасного, ответственного и конструктивного поведения людей. Система духовно-нравственных христианских ценностей, конституирующая отношения человека с внешним миром, его отношение к социальной действительности и самому себе, раскрывает механизмы деструктивного целеполагания и поведения человека, порождающие дисбаланс и хаос. В процессе стремления человека к достижению христианского идеала происходит корректировка самосознания, мировоззрения и мироощущения человека, что невозможно без его личных усилий, направленных на раскрытие своего духовно-творческого потенциала и преодоления негативных поведенческих интенций. Таким образом, гармония внутреннего мира человека и формирование его нравственной культуры невозможны без сознательных духовных усилий и работы над собой.

Христианские ценности есть репрезентация кардинальной экзистенциальной парадигмы духовно-нравственного развития общества, независимо от конкретного исторического периода. Однако их

характер и формы зависят от конкретных социально-экономических и социокультурных особенностей определенного этапа общественного развития. Это означает, что ценности христианства как диалектическое единство устойчивости и изменчивости выступают в качестве нравственного идеала, образца поведения и оценочного основания во всех сферах жизнедеятельности социума. В исторически изменяющихся формах нравственного сознания поколений христианское наследие проявляется в развитии духовной жизнедеятельности общества, обнаруживая преемственность в трансляции нравственных норм духовности. В социальном пространстве этот фактор имеет исключительное значение и проявляется как аксиологическое основание практики, обозначающее высшие принципы жизни, поведения, нормы и идеалы, к которым стремится общество. Однако необходимо обратить внимание на невозможность прямолинейного понимания и исполнения христианских норм, руководства ими. Это связано с тем, что характер и формы их репрезентации в индивидуальной и социальной практике могут меняться, что обусловлено инвариантностью решения проблемы смысла и понимания христианских ценностей как образца поведения и духовно-нравственного идеала.

В. Франкл в своем произведении «Человек в поисках смысла» постулирует невозможность автоматического выполнения христианских установок и их реализацию вне контекста, без учета реальных обстоятельств и смысловой расшифровки личностью каждой конкретной моральной максимы. В XXI в. духовность как состояние человека, ориентированного на усвоение огромного культурного наследия, а через него христианских ценностей как его неотъемлемой части, открывает доступ к бесконечности действительных и возможных опытов различения смыслов в соотнесенности с конечностью человеческого бытия. Не только от личности к личности, но и от ситуации к ситуации этот смысл меняется. Христианская этика не является жестко абсолютистской, о чем свидетельствует анализ заповеди

Моисея «не убий», Христа «любите врагов ваших» и т.п. в контексте конкретных социально-культурных, экономических и политических условий их применения. Неразрешимая проблема абсолютизма, требующего соблюдения всеми одних норм поведения, не зависимо от обычаев и социальных условий, состоит в том, что на практике его нельзя реализовать как способ действий, применимый во всех случаях жизни. В контексте выстраивания перспективы для дискурсивных практик поведение, нацеленное на исполнение заповеди «не лги» будет неприемлемо с точки зрения заповеди «не убий», если правда подставит человека под удар убийцы. Здесь необходимо учитывать идеационный характер христианских каналов и установлений, присущий вообще любым культурным нормам. Речь идет об идеальном моменте тех и других, который действует как «регулятивная идея» и ориентирован на специфическую человеческую способность постигать и развивать высшие идеалы человечества, но буквально, абсолютно невыполним. Относительное, конкретизированное смыслами, выполнение христианских канонов предусматривает достижение реальных целей при движении к идеалам, «пределам». При этом «интервальность» человеческих отношений является важным фактором, обуславливающим особенности духовно-нравственной регуляции индивидуального и социального поведения приверженцев христианства. Один тип отношений направляется преимущественно соображениями пользы, другой тип отношений – велениями долга и влечениями сердца, высший тип отношений – любовью [4, с. 42–43].

В межхристианских отношениях духовно-нравственные общехристианские ценности как аксиологическое основание во всех сферах жизнедеятельности белорусского социума призваны выступить в качестве образца поведения, нравственного идеала, способного создать условия для преодоления религиозных, национальных, любых других проявлений нетерпимости и дискриминации. В любом поликонфессиональном государстве проявления нетерпимости и дискриминации на

основе религии или убеждений могут выступить антагонистическим фактором целостности и стабильности общества. Любовь как структурообразующая ценность христианского мировоззрения предоставляет любому человеку возможность выбора в личных решениях. Истинная глубокая вера требует активного усилия, жизненного подвижничества, а порой и самопожертвования ради служения идеалу любви. Эту идею ранее последовательно развивали И. А. Ильин, Н. А. Бердяев. Реализация христианского вероучения предполагает творчество, т.к. на практике индивиду приходится руководствоваться не самими по себе его требованиями, а их конкретизированным смыслом, индивидуальными мотивами, личностными программами поведения, адаптированными к уникальным проблемным ситуациям. А это предполагает отбор, интерпретацию фундаментальных нравственных требований, «привязку» их к реальным жизненным случаям. Потому, отмечал Ф. Скорина, человек ответственен за любой свой поступок. Каждый индивид должен принять вольное «участие в прогрессивном существовании человечества» (Вл. Соловьев). Развитие нравственной культуры белорусского социума, ориентированное на сознательное, ответственное и творческое отношение личности к социальной действительности и собственным возможностям, предполагает символически-коммуникативное рассмотрение ценностей христианства, соединяющихся в единое целое на содержательно-смысловом уровне.

Ценность любви понимается как основа межхристианских отношений, призванная исполнять роль оператора, выстраивающего перспективы для дискурсивных практик. Репрезентация ценности любви в условиях конкретной социальной действительности играет важную роль в преобразовании теоретической модели нравственного поведения христианина в жизненно-практическую установку, т.к. абстрактный внешний мир значительно легче любить по сравнению с любым человеком, оказавшимся рядом в данный момент времени, к которому необходимо проявить любовь. В жизнедеятельности современного

белорусского общества любовь к согражданам и государству является духовной основой построения сильной и процветающей Беларуси.

Источники и литература

1. Бабосов, Е. М. Идеология белорусского государства: теоретические и практические аспекты / Е. М. Бабосов. – Минск : Амалфея, 2008. – 488 с.

2. Короткая, Т. П. Христианство в Беларуси: история и современность / Т. П. Короткая, А. И. Осипов, В.А. Теплова. – Минск : Молодеж. науч. об-во, 2000. – 71 с.

3. Кураев, А. Христианская философия и пантеизм / А. Кураев. – М. : Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1997. – 228 с.

4. Лагуноўская, А. А. Хрысціянскія каштоўнасці ў маральным патэнцыяле беларускага народа / А. А. Лагуноўская. – Брэст : БрДУ ім. А.С. Пушкіна, 2016. – 200 с.

5. Лаптенюк, А. С. Нравственная культура общества: преемственность и новации / А. С. Лаптенюк. – Минск: НИО, 1999. – 201 с.

6. Майхрович, А. С. Поиск истинного бытия и человека: Из истории философии и культуры Беларуси / А. С. Майхрович. – Минск : Навука і тэхніка, 1992. – 247 с.

7. Павловская, О. А. Христианская мораль как фактор духовного развития личности / О. А. Павловская // Человек в условиях социальных трансформаций / Т. И. Адуло, О. А. Павловская. – Минск: Беларус. наука, 2006. – С. 220–234.

8. Уполномоченный по делам религий и национальностей. Информация о конфессиональной ситуации в Республике Беларусь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://belarus21.by/Articles/1439296790>. – Дата доступа: 2.04.2019.

9. Франк, С. Л. Реальность и человек / С. Л. Франк. – СПб. : РХГИ, 1997. – 448 с.

DE PERSONIS IURIDICIS В ОТНОШЕНИИ «ECCLESIA SUI IURIS» СОГЛАСНО CODEX IURIS CANONICI/1983

*Иерей Дмитрий Каврига
(Минск, Минская духовная академия)*

Вопрос о правосубъектности в Римо-Католической Церкви имеет немаловажное значение, которое проявляется в различных аспектах и последствиях как для чисто церковного и канонического функционирования, так и в отношениях с государством.

Поэтому само понятие «*Persona iuridica*» затрагивает сущностное понятие внутри Церкви [6, с. 348].

Юридическое лицо – это новая реальность, которая признается субъектом права, наделенным собственной правоспособностью. Даже в Церкви, как и в большинстве юрисдикций, есть юридические лица, помимо физических лиц (CIC с. 113): это унитарные организмы, образованные объединением нескольких элементов для достижения целей, которые обычно включают интересы множества верующих людей [3, с. 113].

Важным этот вопрос становится, когда мы из плоскости чисто экклезиологической переходим к вопросу владения благами в Церкви, и, таким образом, затрагиваем проблему церковной собственности и ее трансфера в случае смены юрисдикции, либо же перехода «одной Церкви в другую» как в вопросе с унией.

Церковное общение объединяет всех крещенных в католической Церкви или приравненных к ней, которые объединены со Христом узами одной и той же веры, таинств, церковного режима и общения. Это церковное общение представляет собой полное католическое общение.

Вопрос принадлежности конкретного верующего к общине «*sui iuris*» в католической Церкви был и остается одним из важных и актуальных как с точки зрения богословия, так и экуменизма и практики

церковной дисциплины, а также в свете управления «*beni temporalis*» [1, п. 148].

В доктрине после обнародования латинского кодекса было выделено деление на публичных и частных юридических лиц. Чтобы полностью понять смысл нового законодательства, а не концентрироваться на вышеупомянутом разделении, необходимо выяснить, какова функция и значение юридической личности в самом каноническом порядке.

Вот какое определение понятия мы читаем в самом первом каноне (с. 113) главы о юридических лицах: «§ 1. *Catholica Ecclesia et Apostolica Sedes, moralis personae rationem habent ex ipsa ordinatione divina.* § 2. *Sunt etiam in Ecclesia, praeter personas physicas, personae iuridicae, subiecta scilicet in iure canonico obligationum et iurium quae ipsarum indoli congruent*» («§ 1. Католическая Церковь и Апостольский Престол имеют значение морального лица в силу самого Божественного установления. § 2. Кроме физических лиц, в Церкви есть также лица юридические, являющиеся в каноническом праве субъектами прав и обязанностей, отвечающих их характеру» – перевод согласно СИС) [3, с. 113].

Один из известных католических канонистов De Paolis, признавая определенное существование в юридическом мире персонифицированных лиц, в конечном счете исключает, что они должны быть субъектами: «Юридическое лицо, как субъект обязанностей и прав, отличается от других фигур, таких как кондоминиума, где на самом деле нет субъекта, кроме отдельных членов, которые владеют этой собственностью [6, с. 347–348].

Если бы это правило было так истолковано, то нужно было бы предположить, что юридическая личность будет иметь в качестве своей основной функции создание субъектов права, отличных от физических лиц.

Данный тезис больше всего похож на позитивистскую идею гражданского права, согласно которой порядок искусственно создает субъекты.

В отличие от субъекта человек – физическое лицо, которому приписывается личность, хотя это не всегда делается на основе человеческого достоинства, но иногда на основе положительного нрава. Следовательно, не было бы предметов без личностей, они остаются посторонними для мира правовых отношений [7, с. 125–126].

Кроме того, двойная система присвоения правосубъектности, предусмотренная действующим законодательством, подразумевает, что субъекты рождаются из-за таковой воли законодателя или потому, что церковный орган считает целесообразным в конкретном случае приписать эту «*persona iuridica*» при наличии утвержденных уставов для полезного конечного результата и средства, которые могут оказаться достаточными для достижения поставленной задачи. Анализ канонического законодательства приводит нас к выявлению некоторых характеристик юридических лиц, которые способствуют определению функции личности.

Необходимо отметить, что есть некоторые элементы, общие для всех юридических лиц, другие же, однако, специфичны и конкретизированы для публичных юридических лиц и частных по отдельности [5, с. 268–270].

Следующую дефиницию мы находим в Codex: «§ 1. *Personae iuridicae publicae sunt universitates personarum seu rerum, quae ab ecclesiastica auctoritate competenti constituuntur ut intra fines sibi praestitutos nomine Ecclesiae, ad normam praescriptorum iuris, munus proprium intuitu boni publici ipsis commissum expleant; ceterae personae iuridicae sunt privatae.* § 2. *Personae iuridicae publicae hac personalitate donantur sive ipso iure sive speciali competentis auctoritatis decreto eandem expresse concedenti; personae iuridicae privatae hac personalitate donantur tantum per speciale competentis auctoritatis decretum eandem personalitatem expresse concedens*» («§ 1. Публичные юридические лица – это совокупности лиц или вещей, устанавливаемые правомочной церковной властью для того, чтобы в пределах целей, наме-

чаемых ими от имени Церкви, они, согласно предписаниям права, исполняли поручаемые им обязанности ради публичного блага; прочие юридические лица являются частными. § 2. Публичные юридические лица наделяются такой правосубъектностью или по самому праву, или по особому декрету правомочной власти, прямо её предоставляющему; частные юридические лица наделяются такой правосубъектностью только по особому декрету правомочной власти, прямо предоставляющему эту правосубъектность») [3].

Таким образом, мы можем сформулировать основные моменты, которые проистекают из самого понятия Церкви как «*persona iuridica*»:

1. Мы говорим о таком понятии, как о «стабильности» структуры;
2. Всем юридическим лицам присуще право владения собственностью;
3. Когда мы говорим о «публичных» вещах, то имеем ввиду или квалифицируем их как «*beni ecclesiastici*»;
4. Также важным моментом является так называемая «автономность верующего».

Источники и литература

1. Acta Apostolicae Sedis (AAS), 69 (1977), 147–153, n. 148.
2. Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ionnis Paule II promulgatus, AAS 82 (1990) 1061–1364.
3. Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Paule II promulgatus, AAS 75/2 (1983) 1–317.
4. Codex Iuris Canonici, Pii X Pont. Max. iussu digestus, Benedicti XV auctoritate promulgatus, AAS 9/2 (1917) 5–456.
5. Sleman, E. De Ritus a Ecclesia sui iuris / E.Sleman // L'année canonique, 41 (1999), p. 268–270.
6. De Paolis, V. Le persone fisiche e giuridiche / V. De Paolis // Il diritto nel mistero della Chiesa, 1, Roma. – 1985, p. 345–249.

7. Покровский, И. А. История Римского права / И. А. Покровский. – М., 2002/

8. Зайков, А. В. Римское частное право / А. В. Зайков. – 2-е изд. – М. : Издательство Юрайт, 2017. – С. 125–128.

**ЦЕРКОВНАЯ МУЗЫКА КАК ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ
ИНСТРУМЕНТ НА ПРИМЕРЕ ПРОИЗВЕДЕ-
НИЯ ДИАКОНА СЕРГИЯ ТРУБАЧЁВА «БРАТИЕ,
СИЕ ДА МУДРСТВУЕТСЯ В ВАС» (ФЛП. 2:5–11)**

Карманов К. Л.

(Минск, Минская духовная академия)

Пойте Богу разумно... (Пс. 46:8).

«Церковное пение» как форма проповеди существует с момента возникновения богослужебной практики. Подтверждением этому служат яркие свидетельства наших современников. «Церковное пение – вспоминает архиепископ Амвросий (Ермаков), ректор Московской духовной академии – захватило меня с самого начала пути. Оно увлекло и научило полюбить службу и молитву... Пение! Церковное пение! Оно было и, уверен, остается для многих самым мощным и убедительным словом Церкви» [2].

Церковное пение выполняет богословские функции, и являясь формой богослужения, представляет собой «форму литургического богословия» [3, с. 166].

По слову Святейшего Патриарха Кирилла: «в первую очередь надо воцерковлять тех, которые сослужат нам. Что такое пение? Это сослужение» [13]. К сожалению, большая редкость сегодня встретить те храмы, на клиросах которых «литургическое пение обретает прежние формы благоговейного молитвенного предстояния Богу» [20, с. 16].

На первый взгляд может показаться, что все «богословие церковного пения» сводится лишь к доминирующему влиянию содержания гимнографических материалов, которые безусловно несут богословскую нагрузку через текст.

Выдающийся исследователь церковного пения и регент, И. А. Гарднер, указывал на три фактора, которые формируют церковное пение: богослужебный текст (то есть слово); богослужебный чин; музыкальный элемент [6].

Схожие мысли находим у современного исследователя, Н. В. Балусевой, она указывает на «включенность в чинопоследование» (участие в «богословии времени») и на «музыкальный элемент» [3, с. 166].

Проблемное поле «богословия церковного пения» коренится на стыке богословия, литургики и музыкального искусства.

Рубеж XX–XXI вв. представляет собой время новой спиралевидной волны расцвета и осмысления церковно-певческого искусства. Этому способствуют: публикация ряда новых книг и тематических исследований; составление сборников аналитических статей, разносторонне характеризующих область церковного пения; возобновление архивоведческих работ и нотно-музыкальной издательской деятельности; обращение к церковной истории и изучение духовно-музыкального наследия предыдущих эпох. В этом наблюдается определенная тенденция изучения сущности и значимости богослужебного пения.

Такая волна созидательных процессов была вызвана одним из ключевых событий положительной истории православного мира в XX в. – юбилеем 1000-летия Крещения Руси. Интерес к изучению духовной музыки не угасает и в начале XXI в. «Музыкальные произведения – по слову Высокопреосвященнейшего Илариона, митрополита Волоколамского, председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата – обладают тем удивительным свойством, что могут иногда в одно мгновение вознести наши ум и душу в неземные сферы. Эти моменты, когда вдохновение свыше, посетившее

композитора, разделяют слушатели, показывают глубинную связь подлинного музыкального творчества и церковного священнослужения» [11, с. 3].

В этом контексте духовно-музыкальная деятельность диакона Сергия (Сергея Зосимовича) Трубочёва (1919–1995) представляется весьма показательной. Современный авторитетный музыковед, доктор искусствоведения, Н. С. Гуляницкая, точно и справедливо подмечает: «всесторонне образованный музыкант – композитор, дирижер и музыковед, – он сумел в короткий срок аккумулировать опыт русской школы и претворить его в стройной и многообразной жанровой системе» [9, с. 292].

С периодом нового развития русской духовной музыки с конца 80-х годов прошлого века связана почти 18-ти летняя¹ деятельность Сергия Зосимовича Трубочёва как церковного композитора, который в последние месяцы своей земной жизни принял священный сан и был рукоположен во диакона.

«Молитвенное постижение духовной реальности – по мысли священника Павла Флоренского, тестя Трубочёва – соединяется с восприятием ее красоты и приводит к богословскому раскрытию религиозной символики песнопений» [17, с. 342]. Размышляя над этими словами выдающегося русского религиозного философа, можно попытаться найти схожие отголоски в церковных песнопениях Трубочёва. Современный исследователь, М. В. Генченкова, считает музыку диакона Сергия Трубочёва своего рода «эталоном современного церковно-композиторского творчества» [7, с. 180]. Она отмечает возвышенность и глубину песнопений, что способствует полноте раскрытия смысла канонических текстов и помогает слушателю лучше понять их молитвенное содержание.

¹ «Величит душа Моя Господа». Гармонизация Знаменного распева для смешанного хора. Это самая ранняя из датированных автором партитур. В черновом автографе указывается 5.11.1977.

Сергей Зосимович Трубочёв происходил из благочестивого русского рода потомственных священнослужителей. Он родился 26 марта 1919 г. в селе Подосиновец Архангельской епархии. Его отцом был протоиерей Зосима Васильевич Трубочёв, который в 1938 г. окончил жизненный и пастырский путь мученической смертью. На Архиерейском Соборе в 2000 г. отец Зосима прославлен в сонме новомучеников Российских [10].

Отец Зосима оказал очень значимое влияние на формирование личности своего сына, пример его ревностного служения явился твердым стержнем для христианского воспитания. Поэтому Сергей Зосимович сформировался верующим музыкантом, который системно представлял структуру самих церковных служб.

В рамках исследования рассмотрим духовный концерт диакона Сергия Трубочёва «Братие, сие да мудрствуется в вас» (Флп. 2:5–11) с некоторых богословских позиций, которые были описаны выше.

Текст из послания святого апостола Павла к Филиппийцам 2:5–11 (240 зач.) по Уставу принято читать за Литургией в большинство Богородичных праздников. Именно он и был положен на музыку диаконом Сергием Трубочёвым. На время создания духовного концерта указывают примечания в последней книге «Полного собрания богослужебных песнопений» – сентябрь 1994 г. (л. 1034 об. и 1037). При издании партитуры была использована ксерокопия чистового автографа композитора (л. 1038–1039 об.) с учетом правки карандашом [19, с. 307].

В рукописи автора «для мужского хора», скорее всего Трубочёв создавал этот концерт в расчете на Хор Троице-Сергиевой Лавры и Московских духовных школ, которым управлял архимандрит Матфей (Мормыль).

Приведем текст духовного концерта с музыкальными остановками, которые проставил сам композитор в виде таковых разделений:

*Братие,| сие да мудрствуется в вас,| еже и во Христе Иисусе. |
Иже во образе Божии сый,| не восхищением непщева быти равен
Богу. | Но Себе умалил, зрак раба приим, в подобии человечестем быв,
и образом обретеса якоже человек. | Смирил Себе, послушлив быв
даже до смерти, смерти же крестныя. | Темже и Бог Его превознесе,
и дарова Ему имя, еже паче всякаго имене. | Да о имени Иисусове
всяко колено поклонится Небесных, и земных, и преисподних. И всяк
язык исповесть, | яко Господь Иисус Христос, | в славу Бога Отца, | в
славу Бога Отца.*

Текст духовного концерта полностью совпадает с тем порядком чтения за богослужением, как он приводится в книге Апостол (зач. 240), за исключением сознательного повторения последней фразы «в славу Бога Отца». Композитор использует этот прием для усиления нарастающей динамической кульминации, к которой органично подводится смысл всего апостольского зачала.

Опираясь на толкование блж. Феофилакта Болгарского [4] была составлена таблица [5], в которой тезисно изложены смысловые акценты разбираемого текста.

В тексте этого послания к Филиппийцам (одной из любимейших общин апостола Павла, христианам македонского города Филиппы) слышен ключевой ответ на вопрос: Кто Такой Иисус Христос и что Он совершил на земле?

Данный духовный концерт является примером экзегетического толкования избранного текста апостольского послания через средства музыкального языка. Зная, что «понимание Священного Писания немислимо вне святоотеческой экзегезы» [16], все же считаем возможным рассмотреть композиторское раскрытие образно-эстетической духовной сферы и определить это как способ донесения Слова Божьего. Такое воздействие возможно за счет синкретической передачи слова и музыки в процессе вдумчивого восприятия хорового исполнения партитуры.

Глубже раскрывает мысль об экзегетическом подходе диакона Сергия архиепископ Амвросий (Ермаков): «Мы никак не могли спеть так, как он [Сергей Зосимович] хотел "да о имени Иисусове всяко колено поклонится небесных, земных и преисподних". И тогда отец Сергей в каком-то отчаянии сказал: "Братья, ну неужели вам не знакомо сладчайшее Имя Иисусово? Кому, как не вам, знать это Имя?". И он сказал это так, что мы поняли, что перед нами не просто композитор, не просто музыкант, а человек, который знает, что такое умная молитва, которому известно умное делание. Перед нами человек, который любит Бога! И вот этими словами просто в самое сердце пронзает нас, не понимающих того, что понимает он» [1].

Для раскрытия богословского смысла Трубачёв задействовал композиторские приемы и средства музыкальной выразительности. Рассмотрим некоторые из них по партитуре концерта, которая является ксерокопией автографа Трубачёва [18]. Существуют и другие редакции этой партитуры.

Форма. Музыкальный материал имеет нетрадиционную структуру. Ее можно определить, как свободную одночастную форму сквозного типа. Тесная взаимосвязь музыкальной интонации с текстовой основой. С целью усугубления смыслового значения некоторых ключевых слов текста апостольского зачала автор использует неквадратность музыкальных построений. Партитура не имеет четких членений, она лишь смыслово разделена по текстовым останковкам на 13 тактовых построений, представляющих собой единую музыкальную ткань.

Фактура. Единый строгий фактурный принцип не выдерживается, использован смешанный тип хоровой фактуры. Трубачёв свободно сочетает мощные унисоны (удвоенные октавные унисоны) с плотным многоголосием (двух-, трех-, четырех-, ... шестиголосием). В этом улавливается связь со стилистическими чертами «нового направления» московской школы, идущими от С. В. Смоленского и А. Д. Кастальского.

Динамика музыкального развития ярко окрашивается за счет таких приемов, как постепенное фактурное уплотнение (*divisi*), тембральное насыщение и тесситурное разрастание голосов. Трубачёв расслаивает партии первых теноров и вторых басов (прием от народной песенности).

Ладо-гармонические особенности. Помимо традиционной мажоро-минорной системы применяется чистая диатоника, которая нередко встречается в других сочинениях композитора. Тональность духовного концерта переменная: до-минор постепенно трансформируется в параллельный ми-бемоль мажор. Можно отметить, что композитор довольно часто в своих сочинениях использует бемольную сферу. В ладотональном развитии наблюдается гибкая цепочка сменяющихся тональностей первой степени родства².

Кварто-квинтовый фони́зм. Трубачёв применяет его с изобразительной целью. В звучании улавливается строгая архаика, придающая некоторую гармоническую суровость и в тоже время космическую «невесомость».

«Эффект колокольности». Попытка передать отдаленное звучание колоколов посредством повисающих хоровых партий (вторые тенора – на словах «иже, во образе Божии сый», либо в партиях крайних голосов на словах «еже паче всякаго имене», и др.). Интонации колокольности имеют не столько иллюстративный характер, сколько придают музыке образно-эмоциональное значение. Для музыкального языка русских композиторов XIX–XX вв. колокольные звучания довольно часто наполняли звуковую атмосферу, придавая музыке взвешенное, «космическое» звучание [17, с. 580].

Мелодия. Традиционные мелодические обороты, близкие к народно-песенной интонации, либо стилизованные под древний напев. Развитие мелодического мышления подчинено текстовым потреб-

² В партитуре можно проследить следующую тональную смену: c-moll – f-moll – Es-dur – g-moll – B-dur – g-moll – c-moll – Es-dur – c-moll – Es-dur – As-dur – Es-dur.

ностям, прослушивается первичная задача ясного донесения слова. Такой же принцип текст-мелодической иерархии был описан византийским философом и богословом IV в., святителем Григорием Нисским: «...напев сплетается с божественными словами ради того, чтобы само звучание и движение голоса изъясняло скрытый смысл, стоящий за словами» [16].

Ритм. Преобладают четверти в несимметричном чередовании с более крупными длительностями, что обусловлено смысловыми акцентами на ключевые слова в содержании текста. Относительно редкое использование восьмых, как выразительный прием, который подчеркивает мелодическую линейность звукового рисунка голосоведения и плавную ступенчатость гармонических изменений. Дважды встречается пунктирный ритм на ударных слогах (на словах: «крестныя» и «поклонитя»), что акцентирует «изломленность» мелодической линии голосоведения.

Агогические указания. В самом начале автографа партитуры поставлено «строго и величаво». Эти два слова очень емко характеризуют состояние, при котором надлежит прочитывать апостольское зачало за богослужением.

Первые такты духовного концерта Трубочёв излагает в экспозиционном строгом «церковном» соответствии, что весьма образно передает общехоровое прочтение начального обращения «братие». Это выражено через унисонный октавный зачин в средней тесситуре голосов с мерным ритмически-временным изложением, так музыка подготавливает и настраивает слушателя.

Скруплезно выписывая в партитуре концерта лаконичные текстовые указания, композитор как бы раскрывает свой замысел и подсказывает будущему дирижеру (регенту-интерпретатору) характер звуковедения, агогические отклонения, динамическое развитие, и даже выбор штриховой палитры.

В экзегетическом плане весьма ценно, что предложенные ремарки могут быть применимы к характеру произнесения тех слов апостольского текста, напротив которого они проставлены.

1. Напротив слова «Иисусе» (завершение стиха Флп. 2:5) композитор указывает ремарку «мягче, спокойнее», при этом он вводит мелодическое распевание ударного слога, чтобы выделить это главное слово несколько подвижным элементом верхнего голоса. Указывает на призыв и внутреннее благоговение автора перед Именем Господа.

2. «Тише смягчая» проставлено над словами «но себе умалил, зрак раба прием...» (начало стиха Флп. 2:7). Здесь выделяется повествование о том, как Христос, Самовластный Господь, «умалился», сделался подобным человеку.

3. «Сдержанно и величественно» – указание над словами «Тем же и Бог Его превознесе» (начало стиха Флп. 2:9). Выделено возвышенной тембральной звукописью на фоне удержанной октавной педализации низких басов в крайнем регистровом участке диапазона голосов. Стих воспринимается как неспешное перенесение в горный мир, который находится в большом отрыве от земли – на выдержанном слове «Бог» фиксируем диапазон голосов, который разрастается в две с половиной октавы между крайними голосами (бас второй и тенор первый). Повисающий низкий бас-профундо символизирует плоть, которой свойственно унижение, а высокие голоса возносятся туда, где свершилось таинственное наречение Сына Божьего. Указание «мягче» на словах, пропеваемых средними голосами (баритон и тенор второй) «и дарова Ему имя, еже паче всякаго имене» подчеркивает близость восприятия, соотносимого с этим стихом Евангельского текста «и рожаемое святое наречется Сыном Божиим» (Лк. 1:35).

4. «Спокойно, светло» на словах «Да о имени Иисусове всяко колено поклонится» (начало стиха Флп. 2:10). Одно из раскрывающихся полнозвучных мест, которое благоговейно возвышает светлый образ Иисуса Христа. На слове «поклонится» композитор применяет

едва ощутимую нисходящую мелодическую интонацию у вторых теноров, что символизирует «начало преклонения главы» с указанием на неспешность *sostenuto* (сдержанно), следом наступает распев на ударном слоге, который возвращает основную мелодическую линию вверх (завершение поклона).

5. Указание «прозрачно» на словах «небесных» образно характеризует ангельский мир. Паузы у басов, а первые тенора выписаны в самой крайней точке голосового диапазона (си-бемоль 1-й октавы), и это на тихой динамике *piano*, что в исполнительском отношении создает повисающую светлую «тембральную бестелесность». Со всем рядом находится следующая ремарка «постепенно утяжеляя», она проставлена на словах «и преисподних». Здесь Трубочёв вновь использует изобразительный момент: подключается басовая партия в низкой тесситуре, что иллюстрирует образ мира дольного.

6. «Энергично» – так начинается кульминационное развитие со слов «и всяк язык исповестъ» (начало стиха Флп. 2:11). На плотной динамике *forte* звучит весь хор, показывая этим всеобщее согласие, что Господь Иисус Христос есть Господь и Бог. После стремительного взлета всех голосов вверх на выдержанном слове «Господь» наблюдается внезапный динамический спад, который так и выписан «тише» на словах «Иисус Христос». Указание штрихового звуковедения «певуче» со слов «в славу Бога Отца» приходится на гармоническую кульминацию – зафиксированный аккорд си-бемоль минора³, который неожиданно останавливает звучание хора, привлекая слушателя к Богу.

7. Трубочёв единственный раз позволяет себе привести повтор текста, тем самым завершая духовный концерт нарастающей в усилении звучания выпуклой кульминацией «в славу Бога Отца». Плот-

³ В гармоническом отношении этот аккорд можно мыслить, как кратковременный эпизод в *As-dur* с внезапным отклонением во II-ю ступень. Либо же исходить от общей завершающей тональности *Es-dur*, тогда как проявление минорной доминанты («Рахманиновская гармония»).

ность звучания достигается за счет разрастающейся фактуры мужского хора, которая увеличивается до устойчивого 6-ти голосия (!) с расширением диапазона голосов до двух с половиной октав. Торжествующее ликование, которое мажорно утверждает, что в прославлении Единородного заключается слава Отца.

Духовный концерт Трубачёва был включен в состав программного нотного сборника «Рождественский праздничный триптих», специально посвященного 2000-летию Рождества Христова, составителем которого выступил архимандрит Матфей (Мормыль) [14, с. 52]. Торжественным песнопением Трубачёва завершается II-я часть триптиха – «Нас ради родися Отроча младо – Превечный Бог» – ликующее воспевание Рожденного Богомладенца Христа [12, с. 175].

Не только внешняя красота авторской музыки, но и духовное наполнение, проявившееся в сотрудничестве архимандрита Матфея и диакона Сергия Трубачёва, способствовали раскрытию богословского смысла музыкальных сочинений. Храмовое или внехрамовое пение может быть одной из разновидностей форм проповеди Евангелия, либо частью миссионерской, апостольской деятельности Церкви.

Московский исследователь, Н. С. Гуляницкая, особенно подчеркивает, что «музыка С. Трубачёва – живое дыхание богословия, выраженного через музыкальную интонацию, отшлифованную в веках и облаченную в гармонию новейшего времени» [8].

Источники и литература

1. Амвросий (Ермаков), арх. В МДА прошел традиционный Филаретовский вечер, приуроченный к 100-летию со дня рождения диакона Сергия Трубачёва / Арх. Амвросий (Ермаков) // Официальный сайт Московской духовной академии [Электронный ресурс]. – 2019. – Режим доступа: <https://www.mpda.ru/regent/news/text/6382507.html> – Дата доступа: 09.06.2019.

2. Амвросий (Ермаков), арх. Ректор МДА: Церковное пение научило меня любить службу и молитву / Арх. Амвросий (Ермаков) // Православие и Мир [Электронный ресурс]. – 2019. – Режим доступа: <https://www.pravmir.ru/rektor-mda-tserkovnoe-penie-nauchilo-menyalyubit-sluzhbu-i-molitvu/> – Дата доступа: 09.06.2019.

3. Балуева, Н. В. Регент: судьба и служение. Протоиерей Михаил Фортунато / Н. В. Балуева ; науч. ред. Н. Г. Денисов. – М. : Языки слав. культуры, 2012. – 435 с.

4. Блаженный Феофилакт Болгарский. Толкование на послание к Филиппийцам святого апостола Павла / блаженный Феофилакт Болгарский // Азбука веры. [Электронный ресурс]. – 2019. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Feofilakt_Bolgarskij/tolkovanie-na-poslanie-k-filippijtsam/2 – Дата доступа: 09.06.2019.

5. Братие, сие да мудрствуется в вас. Текст духовного концерта диакона Сергия Трубачёва. Изъяснительная схема. [Электронный ресурс]. – 2019. – Режим доступа: <https://clck.ru/GVHXF> – Дата доступа: 09.06.2019.

6. Гарднер, И. А. Церковное пение и церковная музыка / И. А. Гарднер // Азбука веры [Электронный ресурс]. – 2019. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/o-cerkovnom-penii-uchebnyye-materialy#18> – Дата доступа: 09.06.2019.

7. Генченкова, М. В. Личность композитора Сергея Трубачёва в его статьях и воспоминаниях / М. В. Генченкова // Вестн. славянск. культур. – 2017. – Т. 44. – С. 180–188.

8. Гуляницкая, Н. С. Диалог? Интертекст? Язык автора? О творческом методе С. Трубачёва / Н. С. Гуляницкая // Церковный композитор [Электронный ресурс]. – 2019. – Режим доступа: <http://www.churchcomposer.ru/fileload/other/Gulianitskaya.Trubachev.pdf> – Дата доступа: 09.06.2019.

9. Гуляницкая, Н. С. Поэтика музыкальной композиции: Теоретические аспекты русской духовной музыки XX века / Н. С. Гуляниц-

кая. – М. : Языки слав. культуры, 2002. – 443 с.

10. Деяние Юбилейного Архиерейского Собора о соборном прославлении Новомучеников и исповедников Российских XX века // Официальный веб-сайт Русской Православной Церкви. Архив официального сайта МП 1997–2009 [Электронный ресурс]. – 2019. – Режим доступа: <https://mospat.ru/archive/page/sobors/2000-2/381.html> – Дата доступа: 21.01.2019.

11. Иларион (Алфеев), митр. Приветственное слово / И. Алфеев // У святого Престола. Литургическая музыка православных священнослужителей [Ноты]. – М. : Живоносный Источник, 2012. – С. 3–4.

12. Карманов, К. Л. Музыкальное творчество архимандрита Матфея (Мормыля) / К. Л. Карманов // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2012. Вып. 1 (3). С. 145–184.

13. Кирилл (Гундяев), патр. Слово Святейшего Патриарха Кирилла на I Международном съезде регентов и певчих Русской Православной Церкви / Патр. Кирилл (Гундяев) // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. [Электронный ресурс]. – 2019. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4702438.html> – Дата доступа: 09.06.2019.

14. Рождественский праздничный триптих. Нотный сборник / сост. архим. Матфей (Мормыль) [Ноты]. – М. : Свято-Троицкий Ново-Голутвин женский монастырь, 2010. – 102 с.

15. Святитель Григорий Нисский. Толкование к надписаниям псалмов [О музыке гармонии сфер] / святитель Григорий Нисский // Школа старинной музыки. [Электронный ресурс]. – 2019. – Режим доступа: <http://early-music.narod.ru/biblioteka/estetika-mages-renais/estetika-mages-renais-03.htm> – Дата доступа: 09.06.2019.

16. Сидоров, А. И. Основные тенденции развития и характерные черты древнехристианской и ранневизантийской экзегезы (II – начало VIII вв.) / А. И. Сидоров // Образовательный портал СЛОВО. [Электронный ресурс]. – 2019. – Режим доступа: <https://www.portal->

slovo.ru/theology/44900.php – Дата доступа: 09.06.2019.

17. Трубочёв, С., диак. Избранное. Статьи и исследования / С. Трубочёв. – М. : Прогресс-Плеяда, 2005. – 720 с.

18. Трубочёв, С., диак. Из Послания к Филиппийцам 240 зач. Для мужского хора. Нотный автограф. Партитура. [Электронный ресурс]. – 2019. – Режим доступа: <https://clek.ru/GVHVN> – Дата доступа: 09.06.2019.

19. Трубочёв, С., диак. Полное собрание богослужебных песнопений: в 2 т. / Сост. иг. Андроник (Трубочёв), священник Михаил Асмус. – М. : Фонд развития православной музыкальной культуры «Живоносный Источник», 2018. – Т. 2, кн. 2. – 320 с.

20. Языкова, И. К. Со-Творение образа. Богословие иконы / И. К. Языкова. – М. : ББИ, 2012. – 460 с.

АПЕЛЛЯЦИОННОЕ ПРАВО ЦЕРКВИ В ПОСТАНОВЛЕНИЯХ АНТИОХИЙСКОГО СОБОРА 341 Г.

*Священник Сергей Пинчук
(Минск, Минская духовная академия)*

В истории Церкви первым из поместных соборов, которые отражали в себе канонические нормы апелляционного характера, был Антиохийский собор, заседавший с 339 по 341 гг.

Собор был составлен по окончании строительства Великой церкви (Золотого храма) в Антиохии, заложенной при императоре Константине Великом. На ее освящение прибыли 97 епископов и император Константин, симпатизировавший арианству. Собор проходил под председательством Флакилла, епископа Антиохийского [4, с. 530–534].

Решения собора содержат в себе 25 правил, при этом существуют различные мнения на то, результатом деяния какого именно из многочисленных Антиохийских соборов явились эти правила. Так, про-

фессор Спасский А. А. утверждает, что это тот же собор, на котором был осужден свт Афанасий Великий. По его мнению, этот собор происходил в 339 г., т. к. свт. Афанасий летом 339 г. вынужден был покинуть Александрию, уступив место Григорию Каппадокийскому [5, с. 308–311]. В. В. Болотов предполагает, что правила были выработаны более ранним Собором еще при жизни Константина Великого [1, 52].

Антиохийский собор – первый по времени из поместных соборов, который так детально затронул тему апелляции. Эта тема раскрывается в значительном количестве правил, что говорит о ее немалой актуальности для Антиохийской Церкви в IV в. Вместе с тем, основная тема правил – вопрос об основаниях и правомерности перемещении епископов и пресвитеров между Церквями.

Первой из нормой апелляционного содержания является 4 правило собора: «Аще который епископ, изверженный от сана собором, или пресвитер, или диакон своим епископом, дерзнет совершати какую либо священную службу: епископ ли по прежнему своему обычаю, или пресвитер или диакон: таковому отнюдь не позволяется, на другом соборе, ни надежду восстановления в прежний чин имети, ниже до принесения оправдания допущену быти. Но и все сообщаются с ним да будут отлучены от церкви, и наипаче, когда зная осуждение произнесенное противу вышереченных, дерзнут имети общение с ними» [3, с. 153].

Указанное правило закрепляет несколько важных положений. Так, во-первых, указывается на то, что епископ может быть извержен из сана только собором епископов, в то время как для извержения пресвитера или диакона достаточно только суда одного правящего епископа.

Во-вторых, в правиле упоминается о суде апелляционной инстанции, которая позволяет «надежду восстановления в прежний чин имети». Апелляционная инстанция представляет из себя суд епископов, при этом, если судится архиерей, то собор епископов апелляционной

инстанции должен быть «другим». Представляется, что под этим понятием следует иметь ввиду другой состав судей собора по сравнению с тем, который рассматривал дело в суде первой инстанции.

В-третьих, говорится о лицах, которые лишаются права обращаться в суд апелляционной инстанции. Таковыми являются епископы, пресвитеры или диаконы, осужденные и низверженные законным путем, которые после низвержения продолжили совершать священную службу, а также тех лиц, которые вступали с ними в общение и считали законным то, что они делали на своей прежней службе. По утверждению Зонары, под именем священной службы (*λεϊτουργία*), упоминаемой в этом правиле, не подразумевается священнодействие в строгом смысле слова (*ιερουργίαν*) или принесение бескровной жертвы (*της αναίμακτου θυσίας*), но всякое архиерейское право, предоставленное ему по утвердившемуся обычаю [3, с. 155]. Епископ Никодим (Милаш) подразумевает под этим все, что все, что соединено с положением данного лица в церковной иерархии [2, 154].

Аналогичный смысл имеет и 6-е правило, однако в нем расширен круг субъектов, на которые распространяется право апелляции. Кроме епископов и пресвитеров, правило распространяется на всех остальных членов Церкви, в каком бы в каком бы статусе они не находились.

В правиле 12 говорится о еще одном условии, при котором апелляция становится невозможной – это обращение с жалобой к царю: «Аще который пресвитер, или диакон, изверженный от своего сана своим епископом, или даже епископ изверженный собором, дерзнет стужати слуху царскому: подобает ему обратитися к бóльшему собору епископов, и то, в чем мнится быть прав, предложити множайшим епископам, и от них прияти исследование и окончательный суд. Аще же, сих пренебрегши, царю стужати будет: таковый да не удостоивается никакого прощения, да не будет места его защищению, и да не имеет он надежды возстановления» [3, с. 173–174].

В данном правиле дана еще одна попытка определения характерных свойств состава апелляционного собора епископов. Этот собор назван бóльшим. Вальсамон, рассуждая о возможности рассмотрения дела бóльшим собором, указывает, что не на всякий приговор суда может быть подана жалоба для рассмотрения ее бóльшим собором. «Некоторые говорили, что и к приговорам патриархов, исключая вселенского, имеют приложение слова сего правила, так, чтобы приговор иерусалимского был пересматриваем антиохийским, и приговор антиохийскаго александрийским, и так далее в восходящем порядке каждого из них. Но мне кажется, что это правило относится к приговорам других епископов и митрополитов, и не относится к приговорам патриархов; ибо решения последних не подлежат апелляции» [3, с. 173–174]. Этот комментарий Вальсамона, содержит в себе важное пояснение касательно количества апелляционных инстанций в церковном суде. Последней инстанцией, по его мнению, является суд патриарха, приговор которого не подлежит обжалованию. Канонист специально делает акцент и не упоминает одного только Вселенского патриарха, но указывает на то, что каждый из патриархов является для своей Церкви последней апелляционной инстанцией, решения которой не подлежат пересмотру. Между тем, в XII в., существовали и другие мнения относительно того, что такое бóльший собор и как далеко он может простираться. Федор Вальсамон упоминает о том, что в его время некоторые толкователи пытались выводить схему апелляции по принципу диптиха от Церквей, находящихся на более низких строчках к высшим. При реализации такого принципа для каждой церкви, в зависимости от ее места в диптихе, появлялось бы различное число апелляционных инстанций. Применения подобной схемы фактически позволяло бы в необходимый момент пересмотреть и отменить любое решение предыдущего суда в зависимости от складывающихся взаимоотношений между Церквями. Сложно представить какой путь апелляционных пересмотров был бы возмо-

жен в наше время для некоторых из Церквей, занимающих более низкие места в диптихе. Вальсамон, размышляя о подобных вариантах применения бoльшого суда, делает знак равенства между всеми патриархами и закрепляет, что решения патриархов не подлежат апелляции. Данное упоминание интересно тем, что толкователь нигде не делает акцент об этом правиле как изжившем или утратившим силу. Кроме того, Вальсамоном также приводится ссылка на 137-ю новеллу Юстиниана, согласно которой, в случае, если епископы собора будут иметь какое-либо прекословие между собой, или о церковном праве, или о других каких-либо предметах, то прежде пусть судятся епископами того же собора; и если не обе стороны останутся довольны судом, тогда блаженнейший патриарх того округа пусть слушает их дело и определит, что согласно с церковными правилами и законами, и уже ни одна сторона не может противоречить этому решению [3, 175]. Таким образом, Вальсамон подтверждает свои рассуждения действовавшим на то время законодательным актом. Из этой же нормы можно вывести, что бoльшим собором в отношении суда над епископами является суд патриарха. В свою очередь, решения Антиохийского собора были авторитетными и признавались канонистами как источник апелляционного права и в XII в.

Исследуя тему апелляции в решениях Антиохийского собора необходимо также обратить внимание на его 14-е и 15-е правила. Согласно мнению многих авторитетных канонистов, эти правила также затрагивают тему обжалования, хотя из текста это прямо не следует. Так, 14-е правило Антиохийского собора излагает следующее: «Аще который епископ будет судим в каких либо винах, и случится, что епископы той области будут в разногласии о нем, одни признавая подсудимого невинным, а другие виновным: то ради прекращения всякого сомнения, угодно святому собору, чтобы епископ митрополии призвал из ближние области некоторых других епископов, которые вновь рассудили бы дело, и разрешили сомнение, дабы они купно с епископа-

ми тоя области утвердили то, что будет постановлено» [3, с. 180–181]. 15-е правило, как нам представляется, является прямым смысловым продолжением 14-го: «Аще который епископ, будучи обвиняем в некоторых проступках, судим будет от всех епископов тоя области, и все они согласно произнесут на него единый приговор: таковый другими епископами отнюдь да не судится, но согласное решение епископов области да пребывает твердым» [3, с. 183]. В толкованиях на 15-е правило, Аристин и Зонара утверждают, что в случае когда решение суда вынесено единогласно всеми епископами области, апелляцию приносить не допускается [3, с. 183]. Вместе с тем, Аристин признает, что это правило противоречит 4 правилу этого же собора, а Вальсамон излагает мнение, что оно отменено 4-м правилом Сардийского собора. Мнение о том, что после такого приговора запрещается апелляция, высказывает и епископ Никодим (Милаш) [2, с. 178]. Иное мнение имеет Зонара, который, обращая внимание на мнимое разногласие в правилах, тем не менее, указывает на то, что в данных правилах есть различия, в зависимости от суда, который судит епископа: «Итак, хотя кажется, что эти правила противоречат одно другому, как сказано, а на самом деле не так: но четвертое правило говорит об осужденном от собора, то есть от некоторых епископов области собравшихся и произнесших приговор, почему и позволяет почитающему себя несправедливо осужденным искать и второго исследования; а пятнадцатое говорит о решении, произнесенном согласно всеми епископами областей. Таким образом, когда некоторые из областных епископов произнесут против кого осуждение, осужденный будет иметь возможность перенести этот суд и на вторичное исследование; а когда все епископы области единомысленно согласившись, постановят согласный приговор против кого, то осужденному уже не будет дано права противоборствовать такому решению» [3, с. 154]. Представляется, что мнение Зонары, который пытается согласовать между собой эти кажущиеся противные друг другу нормы, в данном случае является более правильным. Весь-

ма маловероятно, что утверждаемый свод правил одного поместного собора, был невыверенным и имел такие явные и существенные противоречия друг с другом.

Вместе с тем, нам представляется, что 15-е правило нужно понимать как единое целое продолжение 14-го правила, которые, в сущности, очень близки по своему содержанию. Вальсамон в толковании на 14-е правило утверждает, что правило касается не апелляции, а непосредственно хода судебного процесса до вынесения окончательного приговора. Так, если во время судебного процесса, который будут осуществлять все епископы области, у них выявятся разногласия по поводу разрешения того или иного дела, то, в таком случае, в целях постановления правильного приговора, им позволено право до вынесения окончательного решения, пригласить некоторых других епископов из «ближняя» области для разрешения возникших сомнений. Но в случае, если решение всех епископов области будет единогласным (15-е правило), то такой епископ другими епископами, т.е. из соседних областей, не судится, но вынесенное «согласное решение епископов области «да пребывает твердым». Еще одним фактом, подтверждающим предположение о том, что в этих двух канонах речь идет не об обжаловании, а о рассмотрении одного дела в рамках единого судебного процесса, является отсутствие в самих текстах 14-го и 15-го канонов каких либо упоминаний о таковой возможности со стороны обвиняемого. Вместе с тем, в предыдущих правилах таковые упоминания имеются. Так, в 4-м правиле мы читаем: «...таковому отнюдь не позволяется, на другом Соборе, ни надежду возстановления в прежний чин имети, ниже до принесения оправдания допущену быти» [3, с. 153]. В 6-м правиле также говорится об активных действиях обвиняемого: «...когда составится Собор, и он представ принесет оправдание, и убедив Собор, получит от него иное о себе решение» [3, с. 161]. В 12-м правиле: «...подобает ему обратиться к большему собору епископов, и то, в чем мнится быти прав, предложити множайшим епископам, и от

них прияти исследование и окончательный суд». Вместе с тем, иные формулировки сожержатся в 14-м и 15-м правилах: «... ради прекращения всякого сомнения угодно святому собору, чтобы епископ митрополии призвал из ближния области некоторых других епископов, которые вновь разсудили бы дело, и разрешили сомнение, дабы они купно с епископами тоя области утвердили бы то, что будет постановлено» [3, с. 181]; «таковой другими епископами отнюдь да не судится, но согласное решение епископов области да пребывает твердым» [3, с. 185]. Таким образом, ни в 14-м, ни в 15-м правилах нет ни единого упоминания на реализации осужденным епископом права на обжалование. Речь в данных правилах идет только о действиях суда – собора областных епископов, который, в случае сомнений в своем окончательном решении (которое впоследствии не сможет обжаловаться), реализуя принцип соборности, может предложить епископам из других областей (Церквей) прибыть, чтобы соборно принять окончательно решение, тем самым уменьшая риск судебной ошибки. Если же решение по делу принято областным собором единогласно, то и епископы других Церквей не могут никаким образом влиять на принятое решение.

Последнее упоминание об апелляции в правилах Антиохийского собора содержится в его 20-м правиле. Правило говорит о том, что дважды в год должны в Церкви собираться соборы «ради нужд церковных и ради разрешения сомнительных случаев» [3, с. 195–196]. Повелевается, чтобы к этим соборам приступали «пресвитеры и диаконы и все, почитающие себя обиженными, и от собора да приемлют суд» [3, с. 195–196]. Таким образом, мы можем говорить о том, что функцию высших судов апелляционной инстанции реализуют на себе областные соборы, которые обязуются собираться дважды в год и осуществлять функции апелляционного суда. Текст правила содержит в себе указание о том, что к собору могут приступать пресвитеры и диаконы, вероятнее всего только в качестве наблюдателей, т.к. сам собор упоминается как собор епископов, которым напоминает о необходимости своего присутствия митрополит области.

25 правил Антиохийского собора, без сомнения, можно назвать первым сборником, который детально регламентирует апелляционное право Церкви. В правилах содержатся нормы, благодаря которым мы можем узнать условия и порядок обжалования, субъекты обжалования, количество апелляционных инстанций и их структуру.

Апелляционное судопроизводство по правилам Антиохийского собора – судопроизводство осуществляемое судом епископов. По первой инстанции диакон, пресвитера и иного члена церкви может судить суд епархиального архиерея. Епископа по первой инстанции судит собор, вероятнее всего являющийся собором епархии. Апелляционной инстанцией является собор епископов области под председательством митрополита (патриарха). Решение суда епископов области обжалованию не подлежит (12, 14-е правило). Вместе с тем, в случае если при разрешении дела среди епископов областного суда есть сомнения, митрополит должен призвать дополнительно епископов из другой области, чтобы соборным решением прийти к окончательному решению. В то же время, если среди епископов разночтений нет, а решение принимается единогласно, привлечение дополнительных епископов не требуется. Приговор суда епископов является окончательным и обжалованию не подлежит.

Апелляция не допускается в случае, если осуждаемый епископ или пресвитер, или диакон не оставил священства после извержения по приговору суда первой инстанции, или если после приговора суда первой инстанции, недовольный вынесенным решением, «утруждал жалобой царский слух (12-е правило).

Среди авторитетных византийских толкователей правил Антиохийского собора встречаются разночтения в части понимания тех или иных канонов. Некоторые из них придерживаются мнения о сохранении существенных противоречий в правилах Антиохийского собора. Вместе с тем, нам представляется, что правила Антиохийского собора, принимаясь единым кодексом, не могли заведомо про-

тиворечить друг другу, поскольку это нарушало бы логику их принятия.

Все правила собора имеют главную тему, которая касается, вероятно, проблемных в то время вопросов о перемещениях епископов. Таким образом, апелляционные правила Антиохийского собора необходимо рассматривать в комплексе, в одной «линии» с другими правилами собора.

Правила Антиохийского собора 341 г. не только позволяют увидеть стройную картину закрепления процедуры апелляционного процесса в Антиохийской Церкви в 4 в., но, как видно из авторитетных толкований 12 в., даже спустя столетия не потеряли своей актуальности, подтверждаясь действовавшими в их время нормативно-правовыми актами (новеллами Юстиниана). И в наше время эти правила ценны тем, что воплощают в судебном процессе принцип соборности Церкви и совмещают его с попыткой максимально объективного, беспристрастного и внимательного рассмотрения дела

Источники и литература

1. Болотов, В. В. Лекции по истории древней Церкви : в 4 т. / В. В. Болотов. – Москва, 1994. – Т. 4. – 339 с.
2. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Долматинско-Истрийского. – Москва : Издательство «Отчий дом», 2001. – 569 с.
3. Правила Святых Поместных Соборов с толкованиями – М.: Сибирская благовонница, 2011. – 880 с.
4. Православная Энциклопедия. – Москва : Церковно-научный центр "Православная Энциклопедия", 2003. – Том II. – 584 с.
5. Спасский, А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов / А. А. Спасский. – Сергиев Посад, 1914. – 245 с.

СЕКЦИЯ ЗАОЧНОГО УЧАСТИЯ

СИМВОЛИЧЕСКОЕ И ИДЕОЛОГИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ МИРОПОМАЗАНИЯ ФЕОДОРА I ЛАСКАРЯ В 1208 Г. И ФЕОДОРА I КОМНИНА ДУКИ В 1227 Г.

Евтуховский В. С.

(Минск, Минская духовная академия)

В настоящей публикации рассматривается символическое и идеологическое значение миропомазания в тесной связи с обрядом венчания византийского императора Феодора I Ласкаря (1205–1221), основателя Никейской империи (1204–1261 гг.) и Феодора I Комнина Дуки, правителя Эпира.

Основываясь на свидетельствах источников, написанных до 1204 г., можно с уверенностью утверждать, что помазание византийских императоров до первого захвата Константинополя не имело какого-то особого значения на символическом и идеологическом уровне, что сделало бы это заслуживающим четкого упоминания и представления в текстах того периода. [5, р. 543–544; 19, с. 101]. В этом контексте следует отметить большие изменения, которые произошли после 1208 г. В течение этого периода миропомазание и помазание приобрело особое символическое значение, что становится ясным из показаний источников. Такое действительное развитие событий имело отправной точкой Никею в 1208 г., во время обряда венчания первого императора государства, Феодора I Комнина Ласкаря. Поворотное событие – захват Константинополя в 1204 г., многочисленный раздел византийского «мира», который вырос из него, принудительное изгнание правительства, которое заставили удалиться в изгнание, в район северо-западной части Малой Азии, создавали новые обстоятельства. В этих условиях миропомазание становится главной заботой будущего помазанного императора, пе-

реставая быть лишь небольшой частью церемонии императорского венчания [20, с. 101].

Так, Феодор Комнин Ласкарь, после его провозглашения, прежде чем даже стать венчанным и помазанным императором, непосредственно соединил избрание патриарха в Никее и свое последующее венчание с приготовлением святого мира. Однако общая политическая и церковная ситуация в это время представляли несколько особенностей. Константинопольский патриарх Иоанн X Каматир (1198–1206) умер в Дидимотике, во Фракии, в мае-июне 1206 г. [15, s. 593. 56–60; 633, 57–59; 11, p. 131]. Спустя некоторое время после смерти Каматира православное духовенство Константинополя написало Феодору Ласкарю, прося его созвать Синод для избрания нового патриарха.

Особое значение, которое Феодор придавал миропомазанию, следует из того, что он созывает Синод для избрания патриарха прежде Страстной недели, когда святое миро будет приготовлено и освящено патриархом. Феодор Ласкарь в начале 1208 г. направил письмо православному духовенству Константинополя. Он просил их присутствовать в Никее на третьей неделе Великого Поста для избрания нового патриарха. Он советовал не задерживаться, так как патриарх должен быть избран не позже, чем в этом году, иначе он не будет способен выполнить традиционный обряд приготовления мира, который имел место каждый год на Страстной неделе [5, p. 543]. Четкое заявление Феодора Ласкаря раскрывает прямую связь святого мира с политическими планами Никейского лидера и предстоящим обрядом венчания того же византийского императора. Феодор Ласкарь хочет обеспечить, чтобы новый патриарх имел для освящения, согласно традиции, святое миро, незадолго до обряда императорского венчания [20, с. 103].

Итак, в соответствии с ясными предписаниями известного, но еще не помазанного и не венчанного императора Никее, патриарх Константинопольский, Михаил IV Авториан (1208–1213), был избран в Никее, незадолго до Страстной недели, в марте 1208 г.

[11, p. 129–133; 4, p. 13]. И вероятно, в Великий Четверг того же года новым патриархом было освящено святое миро. Через несколько дней после освящения святого мира, в Пасхальное воскресенье 1208 г. Феодор I Комнин Ласкарь был увенчан диадемой (венцом) и миропомазан новым Константинопольским патриархом [4, p. 13]. Феодор официально принял универсальный титул византийского василевса, императора ромеев [1, л. 134].

Византийцы полагали, что каждый император является «новым Давидом». Во главе новой цепи преемства встал первый христианский император Константин, который был одновременно и основателем династии и воскресшим Давидом. Каждый преемник, который становится в ряд вслед за ним, есть «новый Давид» точно так же, как он является наследником и основателем династии.

Так, первый Никейский император, конечно, пожелал посредством риторики, которая нашла прибежище при его дворе, подчеркнуть, что и он, подобно Давиду, был призван Богом для спасения своего народа. Таким образом, была воспроизведена хорошо устоявшаяся картина всех предыдущих византийских императоров как «новых Давидов». Однако этот аспект не исчерпывает идеологическую идентичность основателя Никейской империи [20, с. 105]. Так, историк и оратор Никита Хониат, изображающий образ первого лидера Никееи как «нового Давида», подчеркивает еще один идеологический аспект. Согласно ему, Феодор I Ласкарь был помазан в Никее патриархом Михаилом Авторианом как василевс, который в конечном итоге сможет сплотить вокруг себя всех византийцев, которые имели различных василевсов (царей), так же как Давид был помазан Самуилом как царь (1 Цар. 16, 13), который объединил вокруг весь Израиль. Отсюда легко можно извлечь «нравственный урок», прямо ссылаясь на состояние изгнания: новые избранные люди нашли помазанного царя, который объединит и поведет их снова в Новый Сион [16, s. 134, 14–20].

Хониат пишет, среди прочего, обращаясь с речью к императору: «Сначала они все из-за твоей доблести и успехов избирают тебя своим полководцем, а затем, перейдя к похвалам по достоинству, обращают к тебе известные слова Давида ... и помазывают василевсом, подобно тому, как в прошлом – дом Иудин, а потом весь Израиль сына Иессея (2 Цар. 2 и 5)» [16, s. 134, 14–20; 3, с. 221–222].

Кроме того, в известном «Силенциуме» император, говоря в искусном стиле Хониата, кратко излагает идеологическую концепцию своей власти. Этот „Силенциум“ рассматривается как тронная речь Феодора Ласкаря, произнесенная в 1208 г. сразу же после венчания. Речь написана Никитой Хониатом. Из этой речи [16, s. 127, 18–28] следует, что Никейская империя представляет собой образ колена Иудина, из которого был первым помазан Давид. В рамках идеологии Никейской империи разнообразное византийское общество – это то, которое пребывает избранным народом, образом Израильского народа. По аналогии с Давидом Феодор I Ласкарь представлен главным образом как «новый Давид», которого, как ожидается, вскоре признают императором все византийцы, которые временно присоединились к различным образованиям политического разделения под другим руководителем каждого «рода». Речь идет о блестящем использовании помазания на уровне имперской идеологии, которую Никита Хоннат, самый способный мастер языковых средств, сделал с исключительной ясностью.

Схема, которая была показана, четко изложена в поведении «родов» Нового Израиля перед Новым Давидом: «...но все роды, согласившиеся и пришедшие к единомыслию, избирают на царство не терновый куст (Суд. 9:14), ... но раньше по достоинству правившего и в то же время наиболее искусного из всех в управлении» [16, s. 134. 8–13; 3, с. 221].

Таким образом, идеологический образ византийского императора как нового Давида обогащается и другим значением, которое яв-

ляется продуктом его времени. Обряд помазания Феодора I Комнина Ласкаря святым миром включает и параллельно наполняет это развитие. Изгнание неизбежно укрепило идеологическую связь византийского мира с Израилем [5, р. 544].

Кроме того, Михаил Хониат, Афинский митрополит-изгнанник, писал Василию Каматиру, вероятно наиболее влиятельному чиновнику при дворе Феодора Ласкаря, чтобы поздравить его: он мог убедить Феодора «рукоположить главу нашего духовенства [т.е. поставить патриарха] и не пренебрегать священническим помазанием, что он рисковал упустить, но насладиться царственным священством вследствие аромата двойного мира» [21, с. 258, 20–24; 4, р. 44]. Хониат, в этом отрывке, кажется, связывает миропомазание со священным характером императорского служения [5, р. 545].

Традиция Феодора I Комнина Ласкаря в отношении помазания, по-видимому, сопровождалась преемниками правителей Ласкарей в Никее. Зять Феодора, Иоанн III Дука Ватац, был увенчан и, возможно, помазан патриархом Мануилом I Сарантином (1217–1222) в 1222 г. Феодор II Дука Ласкарь был увенчан и помазан в ноябре 1254 г. патриархом Арсением Авторианом (1254–1260, 1261–1264). Он был избран незадолго до императорского венчания, чтобы занять патриарший престол и освятить святое миро для помазания [12, р. 37. 13–15; 13, р. 41–42; 14, р. 55; 4, р. 44]. Сын Феодора II, Иоанн IV Ласкарь, был изображен Никифором Влеммидом, как уже помазанный с самого рождения: «Отец помазанного – император и самодержец по праву наследования. Потому что он является помазанным помазанного, а ты помазан от него» [13, р. 110. 8–9]. Это описание, несомненно, представляет собой крайнее проявление словесной эквилибристики, но оно не перестает быть в то же время выражением одной политической идеологии, наследования, основанно на помазании и особенности помазанного [20, с. 108].

В 1224 г. Феодор Дука, правитель Эпира, завоевал Фессалонику, и вскоре после этого был провозглашен василевсом, скорее всего, в

начале 1225 г. [19, р. 277; 9, р. 162–163; 9, р. 163, comm. 21.2, р. 165, comm. 7; 6, р. 70–79; 2, комм. 340]. Положение было слишком критическим для императора Иоанна III Ватаца, чтобы игнорировать его. В 1226 г. Ватац срочно созвал синод из 40 митрополитов, которые собрались в Вифинии, где он проводил кампанию против латинян [17, р. 18–19]. Синод подготовил послание, в котором говорилось, чтобы Феодор отказался от ношения пурпурной одежды и подписания официальных документов пурпурными чернилами (которые были императорскими атрибутами), так как ромеи не могут иметь двух императоров и двух патриархов. Византийцы уже имели в Никее и действительного императора, и действительного главу Церкви [19, р. 277; 12, §23; 17, р. 19, 56–7; 2, с. 198–199, комм. 347].

Феодор Дука Комнин был коронован императором и миропомазан в Фессалониках, вероятно, в 1227 г. [2, комм. 347; 9, §21.5; 18, р. 271] Охридским архиепископом Димитрием Хоматианом (1216–1236) после отказа Фессалоникийского митрополита Константина Месопотамита провести коронацию и помазание [2, комм. 347; 9, §21.5]. Фессалоникийский митрополит Константин Месопотамит остался верен Никее и отказался участвовать в создании конкурирующего императора. Он покинул город, дав патриарху веские основания для усиления своих протестов в отношении неблагоприятных событий в Эпире [19, р. 278].

Синод архиереев Запада, который, вероятно, состоялся в феврале 1227 г. в Арте, обязался выработать аргументы, согласно которым Феодор Дука был провозглашен, коронован и помазан императором. Из текста деяний Синода становится ясно, что миропомазание было неотъемлемой частью типичного императорского венчания, за которым сейчас следовала на практике и Эпирская сторона. Эпирские епископы оставляли за собой право признать венчание и помазание Феодора Дуки как императора, и пытались придать характер «каноничности» соответственных действий Димитрия Хоматиана [6, р. 123–125]. В то же время Иоанном Апокавком, митрополитом Навпактским

(1199/1200–1232) был составлен список всех архиереев Запада, принявших участие в Синоде в Арте [8, р. 288–293; 20, с. 109].

Никейский император Иоанн III Дука Ватац решительно отреагировал на провозглашение и коронацию Федора Дуки, требуя от последнего отложить императорские знаки отличия и получить «второе» царство [10, р. 34. 13–16]. На венчание и помазание Федора Дуки отреагировал и Константинопольский патриарх Герман II. Практика, которая произошла в Фессалониках, ясно показала на деле невозможность вселенского значения венчания и помазания византийского императора, которое совершал Константинопольский патриарх в Никее [19, с. 110].

Из данных, которые мы можем извлечь в основном из эпистографии периода «Эпирского деспотата», с помазанием Федора Дуки связано его происхождение как «святого деспота» («αγίου δεσπότη») [8, р. 286], «святого самовластного повелителя» («αγίου αὐθέντου») [8, р. 17–18] и «законного помазанника» «κυρίου χριστού» [8, р. 284. 20]. Остальные ссылки на источники, которые можно проследить в основном у Иоанна Апокавка и Димитрия Хоматиана, приписывают Феодору Комнину образ нового Давида в традиционном смысле, а именно то, что Бог помазал его царем, чтобы он спас свой народ.

В письме Константина Кавасилы, епископа Диррахия, которому Димитрий Хоматиан отвечает, затрагивается тема вмешательства императора в церковные дела: «Император, как общий епискемонарх Церквей [7, р. 261], получивший этот титул... ему принадлежит право проверять и утверждать решения церковных соборов, регулировать и издавать законы [5, р. 546] ... за исключением права совершения Литургии, император пользуется другими епископскими привилегиями в той мере, в какой он поступает в согласии с законами и канонами ... так как императоры через помазание царства есть помазанники Божии и Христос (что значит Помазанник), Господь наш, кроме всех прочих воспринял и титул архиерея, то мы по праву можем ус-

воить императору дары епископства» [18, col. 631–632]. Интересно, что эти рассуждения взяты почти непосредственно из сочинений Феодора Вальсамона, патриарха Антиохийского и канониста XII в. [7, p. 277; 5, p. 102–103].

Защита Хоматианом императорской власти над Церковью скорее противоречит его критическому отношению к императорской власти, что несколько раз проявляется в его работах [5, p. 546].

Таким образом, в 1208 г. в Никее Феодор I Комнин Ласкарь был увенчан и миропомазан Михаилом Авторианом, патриархом Константинопольским. Братья Никита и Михаил Хониат отметили символическую и идеологическую значимость этого события. Этой традиции помазания последовали преемники Феодора I в Никее, а именно Иоанн III Дука Ватац и Феодор II Дука Ласкарь. В 1227 г. в Фессалонике Феодор I Дука Комнин был коронован и миропомазан Димитрием Хоматианом, архиепископом Охридским. Иоанн Апокавк и Димитрий Хоматиан пытались защитить право на такое действие.

Источники и литература

1. Волкофф, А. А. Феодор I Ласкарис (1174–1221): социально–политическое исследование его жизни и правления : дис. ... канд. ист. наук. / А. А. Волкофф. – Москва, 2017. – 243 л.

2. Георгий Акрополит. История / Георгий Акрополит // Пер., вступ.ст. комм. и прил. П.И. Жаворонкова; Отв. ред. Г.Г. Литаврин. – СПб. : Алетейя, 2005. – 415 с.

3. Никита Хониат. Речь, составленная к прочтению перед киром Феодором Ласкарем / Никита Хониат // Пер. П. И. Жаворонкова // Византийские очерки. – 1991. – С. 216-238.

4. Angold, M. A Byzantine government in exile. Government and society under the Lascarids of Nicaea (1204–1261) / M. Angold. – Oxford, 1975. – 332 p.

5. Angold, M. *Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261* / M. Angold. – Cambridge: Cambridge University Press, 1995. – 620 p.
6. Bredenkamp, F. *The Byzantine Empire of Thessaloniki, 1224-1242* / F. Bredenkamp. – Thessaloniki, 1996. – 295 p.
7. Dagron, G. *Empereur et prêtre. Étude sur le “césaropapisme” byzantin* / G. Dagron. – Paris, 1996. – 435 p.
8. *Epirotica saeculi XIII. Из переписки Иоанна Навпактского // Византийский временник*. – 1896. – Т. III. – P. 233–299.
9. George Akropolites. *The History* / George Akropolites // Introduction, translation and commentary R.J. Macrides. – Oxford, Oxford University Press, 2007. – 440 p.
10. *Georgii Acropolitae Opera : in 2 libr. / Rec. A. Heisenberg. Editio stereotypa editionis anni MCMIII correctior cur P. Wirth*. – Stuttgart, 1979. – Vol. I. – 366 p.
11. Laurent, V. *La chronologie des patriarches de Constantinople au XIIIe siècle (1208–1309)* / V. Laurent // *Revue des Études byzantines*. – 1969. – 27. – P. 129–150.
12. *Nicephori Blemmydae Autobiographia sive Curriculum Vitae necnon Epistula Universalior* / ed.: J.A. Munitiz // *Corpus Christianorum. Series Graeca*. – 13. – Turnhout-Louvain, 1984. – 156 p.
13. *Nicephori Blemmydae Curriculum Vitae et Carmina* / ed.: A. Heisenberg. – Lipsiae, 1896. – 136 p.
14. *Nicephori Gregorae Byzantina historia: in 2 vol. / ed.: I. Bekker, L. Schopen*. – Bonn, 1829-1830. – Vol. I. – 1829. – 691 p.
15. *Nicetae Choniatae Historia* / Rec. I.-A. van Dieten // *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*. – Berlin; New York, 1975. – 656 s. – (Ser. Berolinensis; vol. XI, 1).
16. *Nicetae Choniatae Orationes et Epistulae* / Rec. : I. A. van Dieten // *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*. – Berolini et Novi Evoraci, 1972. – 279 s. – (Ser. Berolinensis; vol. III).

17. Nikephoros Blemmydes. A partial Account / Nikephoros Blemmydes // Introduction, translation and notes by J.A. Munitiz. – Leuven, 1988. – 154 p.

18. Pitra, J. B. Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi patara / J. B. Pitra. – Paris-Rome, 1891. – Т. VI. – 541 p.

19. Sherwan, N. Empires Reshaped and Reimagined: Rome and Constantinople, Popes and Patriarchs, 1204-1453. : dis. ... Doctor of Philosophy / in History / N. Sherwan. – Los Angeles : Univ. of California, 2016. – 518 p.

20. Γιαρένης, Η. Πτυχές της ιδεολογικής αντιπαράθεσης Νίκαιας και Ηπείρου. Ο ρόλος του χρίσματος / Η. Γιαρένης // Πρακτικά Συμποσίου: Η Μεσαιωνική Ήπειρος / Επιμ. Κ. Ν. Κωνσταντινίδης. – Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα, 2001. – Σ. 99-122.

21. Μιχαήλ Ακομινάτου του Χωνιάτου: τα σωζόμενα : σε 2 τόμ. / Μιχαήλ Ακομινάτου του Χωνιάτου // Εκδ. Σ. Λάμπρος. – Αθήναι, 1880. – Τ. 2. – 1880. – 671 σ.

ИССЛЕДОВАНИЕ ХРАМОВОЙ АРХИТЕКТУРЫ 1840–1860-Х ГГ. В КОНЦЕ XIX ВВ.

*Иерей Александр Ивойлов
(Минск, Минская духовная академия)*

Исследования церковной архитектуры 1840–1860-х годов, которые представлены в различных научных трудах и изданиях, позволяет получить сведения, которые уточняют обстоятельства возникновения памятников этого периода. К числу таких обстоятельств относятся историческая обстановка, время постройки, данные о заказчике, имена архитекторов и мастеров, которые непосредственно осуществляли проект. Многообразие памятников ретроспективно-русского стиля в архитектуре Беларуси требует привлечения исто-

рических источников: литературных, архивных, иконографических.

Обзор литературных источников позволяет проследить все изменения в отношении художественной критики к древнерусской художественно-стилевой ретроспекции в архитектуре, и все последующие изменения в научной терминологии. Распространение в строительной практике XIX в. сооружений, которые были ориентированы в своей художественно-стилевой основе на древнерусское зодчество, было встречено современниками неоднозначно. Например, П. Н. Петров одним из первых историков русской архитектуры обратил внимание на появление «русско-византийских построек К. А. Тона. Им был отмечен «громадный шаг, сделанный зодчеством за последние 20–30 лет» [8, с. 3]. И. И. Свиязев воспринимал творчество мастера как «голос века, который, стремясь ко всему положительному, требует изящных искусств, изящного выражения действительности» [18, с. 6]. С другой стороны, древнерусская ретроспекция в архитектуре И. М. Снегиревым определялась как «подделка под древность» [18, с. 7]. Например, Е. А. Борисова также критиковал первые опыты архитектуры ретроспективно-русского стиля, утверждая, что «ни византийская церковь, ни грановитая палата ничего больше не дадут для будущего славянского мира... Все же церкви, строящиеся в это время, «дышат натяжкой и анахронизмом» [3 с. 105].

Наряду с развитием официально утвержденного «византийско-русского стиля» довольно распространенным стало использование форм народного зодчества. Исследователь В.В. Стасов к числу лучших примеров воплощения идеи народности относил творчество А. М. Горностаева. Данный русский критик отмечал, что архитектор создал «истинно народное искусство» [13, с. 360]. В архитектурных же сооружениях К. Тона, наоборот, «народность совершенно официальная, искусственная и поверхностная» [13, с. 19].

В ходе сравнения архитектуры «русского стиля» на разных этапах развития, В. Стасов отмечал: «В течение последней четверти сто-

летия русская архитектура сделала такие огромные шаги вперед, что просто глазам своим не веришь» [13, с. 507]. Вместе с тем, в архитектуре 1870–1890-х годов наблюдаются несколько неудачные сооружения. Однако, это не стало следствием противоречий «русского стиля», а напротив, являлось итогом методически неверного использования зодчими элементов из арсенала древнерусского наследия. Многие специалисты весьма критически относились к подобного рода ошибкам. Например, Н. В. Султанов был уверен, что они «лягут позорным пятном на наше время: они прямо покажут, что в нашем юном искусстве была благородная жажда творить в национальном духе, но не нашла себе должного удовлетворения» [14, с. 3].

В работах советских искусствоведов того времени отмечается наличие одной общей идеи, которая максимально ясно выражена в работе И. Маца. Согласно его мнению, сооружения второй половины XIX в. «лишены всякого притяжения на красоту и архитектурную продуманность. В XIX и XX вв. архитектура потеряла творческую инициативу» [7, с. 13]. Схожее мнение было замечено в работах таких исследователей, как М. Рзянин, С. Бессонов и некоторые другие исследователи русской архитектуры. С резкой критикой искусства историзма выступал П. Сорокин в 1940-х гг: «Эклектичное искусство есть псевдоискусство, представляющее собой исключительно механическую смесь той или иной формы» [9, с. 437].

Исследования кон. XX в позволяют составить более ясное представление не только об общих тенденциях в развитии архитектурной мысли сер. XIX – нач. XX вв., но и о творческой индивидуальности мастеров этого времени. В этих условиях совсем в другом свете отображается и воспринимается критика архитектуры ретроспективно-русского стиля.

Особый интерес представляют труды, которые посвящены архитектуре середины XIX – начала XX вв. на территории Беларуси. Основная масса публикаций того времени, которые отображают архи-

тектурное наследие республики, может восприниматься только как популярная краеведческая литература [1, 10]. Произведения зодчества обычно рассматриваются в рамках данных работ не с искусствоведческой точки зрения, а с идейно-политических позиций. Такие публикации красноречиво свидетельствуют о противостоянии националистических польских и великодержавных русских устремлений.

Русскими исследователями отмечалось естественное продолжение традиций исконно русской художественной культуры [2, 10]. Напротив, польскими авторами рассматривалось данное явление в качестве проявления дискриминации польской строительной культуры [19]. Необходимо отметить, что такой подход сохраняется в научной польской литературе и после 1960-х гг. [19].

Из публикаций советского периода, которые касаются развития «русского стиля» в Беларуси, стоит отметить работу Ю. Егорова. Именно в рамках данной работы впервые были рассмотрены памятники времени «упадка искусства и архитектуры», получив статус «подделок под исторические стили» [Егоров, с. 157]. Но и после этого исследования памятники ретроспективно-русского стиля Беларуси почти не упоминались в истории архитектуры. Это явление не рассматривалось даже в таких фундаментальных трудах, как «История архитектуры Белоруссии» В. А. Чантурии [15]. В работе этого же автора «Архитектурные памятники Белоруссии» [15] хотя и есть сведения о сооружениях 2 пол. XIX – нач. XX вв., но научно аргументированной и объективной оценки архитектура ретроспективно-русского стиля так и не получила. В некоторых исследованиях, посвященных различным аспектам архитектуры и строительства Беларуси, памятники, представляющие древнерусскую ретроспекцию в культуре рубежа веков затрагивались косвенно, однозначно получая негативную оценку.

Отсутствие научного анализа и систематизации памятников ретроспективно-русского стиля в Беларуси отражаются на неполноцен-

ности историко-архитектурного материала в научных и популярных изданиях, а также учебных пособиях. Только в 1980–1990-х гг. в соответствии с программой изучения архитектурного наследия белорусского народа выявились объемность и многосторонний характер эклектики [16, 17]. Исследования А. Кулагина, Ю. Чернатова, Т. Чернявской стали новым качественным этапом в изучении белорусской архитектуры середины XIX – начала XX вв. Переосмысление значения древнерусской художественно-стилевой ретроспекции в архитектуре Беларуси привели к тому, что в 1990-х гг. приобрели статус памятника архитектуры и были взяты под государственную охрану многие произведения ретроспективно-русского стиля. Начались реставрационные работы на объектах православного зодчества 2 пол. XIX в.

Как нами было упомянуто ранее, для архитектурных сооружений рассматриваемого периода характерно присутствие византийского стиля, однако здесь стоит отметить, что политизация и идеологическая узость в оценке русской и белорусской архитектуры эпохи капитализма привели к тому, что в искусствоведческой литературе до сих пор не определилась научно-конкретная терминология, которое определяла бы рассматриваемое художественно-стилевое явление. Проблема византийского искусства и его связи с древнерусской культурой затрагивает широкий круг явлений. Употребление термина «византийский» двойственно и внутренне противоречиво. Категории «искусство Византии» и «византийское искусство» неодинаковы по смыслу. Первое из них характеризует искусство определенного государства. Второе – искусство определенного типа и стиля. «Если мы присоединим соборы Киевской Руси к искусству Византии, мы совершим ошибку, т. к. в этом случае не учитываем связь с русской жизнью, русской культурой. Но если мы откажем им в праве считаться произведениями византийского искусства, то мы также никогда не поймем их истинного характера и художественного языка, резко обе-

дним причастность русского искусства к явлениям, общим для всего круга европейской цивилизации» [4, с. 7].

Историки XIX в. раскрыли связь Древней Руси с Константинополем, что позволило считать раннехристианские храмы образцами «византийского стиля» [11, с. 91]. Общероссийский строительный устав периода развернувшегося массового возведения православных храмов во 2 пол. XIX в. требовал, чтобы «при составлении проектов на построение православных церквей преимущественно и по возможности был сохранен вкус древнего византийского зодчества». Понятие «готический», к которому некоторые историки архитектуры относили все древнерусские памятники, в первой половине XIX в. было вытеснено определением «византийский». К этому же понятию были отнесены и современные сооружения. Тем не менее, определение «готический» применялось и к постройкам ретроспективно-русского стиля.

Согласно концепции заимствования, на которую основывалась русская историко-архитектурная наука в XIX в., зодчество Древней Руси стало результатом заимствования различных архитектурных школ. Так, И. М. Снегирев рассматривал использование древнерусского архитектурного наследия как «очищенный византийский стиль, восстановленный по древним образцам» [12, с. 76]. В сопроводительной записке А. Мельникова к конкурсному проекту Екатерининской церкви в С.-Петербурге указывалось, что данный проект был «сочинен и приновлен к древнему русскому вкусу в византийском штиле». Эти примеры показывают, что в первые годы развития историзма понятия «древневизантийский» и «византийский стиль» охватывали все многообразие проявления в архитектуре древнерусской художественно-стилевой ретроспекции, независимо от конкретных сооружений.

Несколько иным является мнение Е. И. Кириченко, согласно которому определение «византийский» отражает претензии самодержавия на преемственность по отношению к Константинополю - «второму Риму». Это мог быть опыт реставрации концепции «Москва –

третий Рим, а четвертому не бывать» [6, с. 102]. Однако связывать развитие русско-византийского направления в архитектуре только с проявлением великодержавной политики было бы неверно. В широких слоях как художественной интеллигенции, так и народа, возрождение «русского духа», обращение к своему культурному наследию находило положительный отклик, и было «слишком явственным и широким» [3, с. 94]. В свою очередь, Т. А. Славина считает, что термины «византийский» и «русско-византийский» содержат в себе не столько историко-политический, сколько научный, квалификационный и типологический смысл [11, с. 72]. Эти определения включали и постройки К.Тона, мало связанные с византийскими прототипами, и более поздние стилизаторские опыты на основе балканской церковной архитектуры [3, с. 220].

Одновременно с «русско-византийским» и «византийско-русским» появилось определение «русский стиль». Первые два термина подразумевали явления довольно близкие по своей типологической сущности и идейной основе. В основном, этим понятием определяли православные церкви. Более широкое понятие «русский стиль» объединяло уже и романтические придворные постройки 1820–1840-х гг., и более демократичные массовые деревянные сооружения, и выставочные павильоны, и типовую застройку, и православные церкви.

Если обратиться к архивным источникам, то они отображают, что на всем протяжении развития древнерусской художественно-стилевой ретроспекции в архитектуре Беларуси предпринимались многочисленные попытки сориентировать архитекторов-практиков на древние образцы. Этой цели, в частности, способствовал сбор данных о памятниках архитектуры в белорусских губерниях. Документы дают возможность ощутить тот ущерб, который был нанесен в ходе перестроек католических и униатских храмов в православные, а также показывают масштаб церковного строительства по типовым проектам.

Архивные документы так же, как и литературные источники, дают возможность проследить последовательность развития древнерусской художественно-стилевой ретроспекции и установить имена архитекторов и художников. Отсутствие общеупотребительной терминологии в официальном делопроизводстве, вызывало определенные затруднения. Это приводило к различным модификациям определения «русский стиль» даже, когда речь шла о церковном строительстве. Понятия «русский», «византийский», «греческий» были синонимами понятия «православный».

Таким образом, в ходе проведения историко-архивных и библиографических исследований выявлены исторические события и лица, связанные с памятником, которые в той или иной степени могут обусловить его мемориальную ценность. Кроме истории возникновения памятника выявлены данные о его последующих перестройках и ремонтах, а также об утраченных элементах. Иконографические материалы дали ценную информацию о тех элементах архитектуры памятника и его окружения, которые к настоящему времени подверглись существенному изменению.

Источники и литература

1. Батюшков, П. Н. Белоруссия и Литва. / П. Н. Батюшков. – СПб. : 1890. – 426 с.
2. Без-Корнилович, М. О. Исторические сведения о примечательных местах в Белоруссии с присовокуплением и других сведений, к ней же относящихся / Без-Корнилович. – СПб. : Тип. 3 отд. собств. Е. И. В. Канцелярии, 1855. – 356 с.
3. Борисова, Е. А. Русская архитектура второй половины XIX века / Е. А. Борисова. – М. : Наука, 1979. – 320 с.
4. Грязнов, В. В. Коложская Борисо-Глебская церковь в Гродно. / В. В. Грязнов. – Вильна, 1893. – 254 с.

5. Егоров, Ю. А. Градостроительство Белоруссии / Ю. А. Егоров. – М. : Гос. издат. лит. По строительству и архитектуре, 1954. – 282 с.
6. Кириченко, Е. И. Русская архитектура 1830–1910-х годов / Е. И. Кириченко. – М.: Искусство, 1982. – 399 с.
7. Маца, И. Беседы об архитектуре / И. Маца. – М. : Издательство Всесоюзной Академии архитектуры, 1935. – 95 с.
8. Петров, П. Н. Ректор архитектуры Императорской Академии художеств Константин Андреевич Тон./ П. Н. Петров. – СПб. : 1865. – 215 с.
9. Рзянин, М. И. Памятники русского зодчества / М. И Рзянин. – М. : Госиздат архитектуры и градостроительства, 1950. – 340 с.
10. Семенов, П. П. Россия Полное географическое описание нашего отечества / П. П. Семенов. – СПб. : 1908. – 560 с.
11. Славина, Т. А. Константин Тон / Т. А. Славина. – Л. : Стройиздат, 1989. – 224 с.
12. Снегирев, И. М. Русская старина в памятниках церковного и гражданского зодчества в 6 т. / И. М. Снегирев. – М. : 1840. – 250 с.
13. Стасов, В. В. Избранные сочинения / В. В. Стасов. – М. : Изобразительное искусство, 1952. – 470 с.
14. Султанов, Н. В. Возрождение русского искусства / Н. В. Султанов // Зодчий. – 1881. – № 1. – С. 5–32.
15. Чантурия, В. А. История архитектуры Белоруссии / В. А. Чантурия. – Мн. : Вышэйшая школа, 1977. – 319 с.
16. Чарняўская Т. І. Архітэктара Віцебска / Т. І. Чарняўская. – Мн. : Навука і тэхніка, 1980. – 112 с.
17. Чарняўская, Т. І. Архітэктара Магілева / Т. І. Чарняўская. – Мн. : Навука і тэхніка, 1973. – 120 с.
18. Шарц, А. К. Академик архитектуры И. И. Свиязев (1797–1874 гг.) / А. К. Шарц. – Пермь : Кн. изд-во, 1959. – 28 с.
19. Krakowski, P. Teoretyczne podstawy architektury wieku XIX // Zesch. Nauk. Univers. Jagelon. Prace z historii sztuki. – Warszawawa: 1979. – 105 s.

ПОЧИТАНИЕ СВ. БЛАГОВ. КНЯЗЯ ДОВМОНТА В XIV–XV вв.

*Дубовский А. Е.
(Санкт-Петербург)*

Вопрос о времени начала почитания св. благов. князя Довмонта не находит твердого ответа в источниках. С высокой степенью уверенности можно говорить о том, что уже в первые два столетия после смерти князя память о нем приобрела характер местного церковного почитания. До своей кончины в 1317 г., в Пскове проживала жена Довмонта Мария, в иночестве Марфа, она могла предпринимать усилия для сохранения памяти князя [8, с. 519–527]. Д. Г. Хрусталеv отметил, что почитание Довмонта в Пскове утвердилось раньше традиции почитания Александра Невского в Новгороде [19, с. 544]. Псковские летописи уже начиная с 1323 г. приписывали помощи и молитвам князя Всеволода и князя Тимофея (Довмонта) победы над ливонскими немцами [17, с. 16, 19, 29]. По мнению Е. Е. Голубинского, установление местного почитания, памяти князя относится ко времени «более или менее вскоре после смерти», то есть к первой половине XIV в. [5, с. 71]. Свидетельством развития местного почитания Довмонта можно считать составление во второй четверти XIV в. «Повести о Довмонте», в редакции конца XVI – начала XVII в. она стала полноценным житием. Псковские рассказы и краткие летописные заметки вместе с «Особой редакцией жития Александра Невского» и житием св. Владимира [15, с. 408–412] легли в основу текста, который воплотил идеал князя-воина.

Память о Довмонте была сохранена псковским городским обществом, в становлении которого период правления литовского князя стал важным этапом. В древнерусском Пскове, в отличие от Новгорода, до XIV в. отсутствовало местное боярство как сложившаяся социальная группа, представлявшая родовую аристократию. Наследственная боярская собственность сформировалась после правления

Довмонта. А. Е. Мусин отметил, что истоки псковского боярства стоит видеть в той части древнерусской знати, которую можно назвать «аристократией меча», «княжими мужами», «огнищанами», – служилым боярством, происходившим из верхушки княжеской дружины [11, с. 72]. Боярский слой активно формировался в период правления Довмонта. Часть псковских бояр вели свое происхождение от его дружинников, и кто-то из них имел литовское или нальшанское происхождение – в этой связи интересно прозвище Лувы Литовника [14, с. 189]. По мнению В. Д. Белецкого, литовские воины Довмонта могут быть похоронены вокруг церкви его покровителя Тимофея Газского [2, с. 107]. Память о временах Довмонта – временах успешного отражения литовской и немецкой агрессии, стала родовой памятью псковских бояр.

Результатом правления Довмонта было обретение Псковом политической независимости и рождение институтов городского управления. Первый известный псковский посадник Борис упомянут в 1308–1309 гг. [13, с. 318] сразу после смерти князя, в связи с чем А. А. Вовин не исключил, что появление института посадничества в Пскове приходится на начало XIV в. [4]. Складывалась сотенно-соборная система территориальной организации средневекового Пскова. Вместе с боярами горожане мыслили свою историю как историю «Дома Святой Троицы», а себя – как насельников этого дома. Память о защитнике этого дома стала священной, среди причин почитания князя главными были его подлинные военные заслуги для Пскова и псковичей, для Новгородской земли в целом.

Почитание князя и сохранение памяти о нем отразилось в социальной топографии развивающегося города. А. Е. Мусин пришел к выводу, что становление городского центра по археологическим данным происходит во второй половине XIII в. [11, с. 51]. В предшествующей литературе считалось, что славянское боярство древнерусской эпохи сформировало городские концы в X–XII вв., но на современ-

ном этапе можно утверждать, что концы появились из княжеских сотен, и условной точкой отсчета формирования новой топографии города можно считать начало княжения Довмонта. Вместе с ростом города формируется новая соборная система: в 1341 г. впервые как собор упомянут Троицкий храм в Кrome, в 1356 г. – церковь Св. вмч. Софии и чад ее Веры, Надежды и Любви, в 1416 г. соборным становится храм Свт. Николы на Гребле, далее до 1471 г. появляются все шесть соборов независимого Пскова (позднее в 1544 г. возник седьмой собор, который объединил духовенство сел и пригородов) [11, с. 144–149]. Все соборные храмы концентрировались в Довмонтовом городе, который уже в XIV в. стал церковным центром [11, с. 150]. Троицкий собор руководил церковной жизнью Крома и Довмонтова города, Софийский – Опоцкого конца, Никольский – Петровского конца, Дмитриевский – Городецкого и Остролавицкого концов, Покровский собор – Полонищем, Входоиерусалимский конец включал в себя церкви Богоявленского запсковского конца и Завеличской сотни [11, с. 183]. Окольный город получил название Домонтова города в XIV в., его исключительная роль в церковной жизни средневекового Пскова была определена строительными мероприятиями времен правления литовского князя.

Отдельным свидетельством сохранения памяти, а по мнению А. П. Конова и почитания князя является существование Домонтовой стены. Впервые она упомянута под 1395 г. («Того же лета свершивше церковь святое Воскресение каменоую за Домантою стеною...»), и под 1398 г. («В лето 6906. Индикта въ 6 поставлена бысть церковь Покровъ святеи богородици камена в Домонтове стене, межи Рожеством и Духом святымъ...») [18, с. 108–109]. По мнению А. П. Конова, сооружение в XIV–XVI вв. могло иметь мемориальный характер [7, с. 78–95]. Архитектурные сооружения и общая социальная топография Домонтова города играли особенную роль в сохранении памяти о Довмонте. На территории кремля находилось сооружение

конца XIII в., предположительно названное «палатами Довмонта» [2, с. 10]. В более поздних преданиях с именем князя связано строительство нескольких храмов. Нельзя полностью исключить наличие «эффекта основателя», часть этих преданий вполне могут быть основаны на устной традиции. В Средней редакции Повести о Довмонте рассказано о строительстве двух храмов: после победы над Герденем в 1266 г. на день памяти св. мч. Леонтия сооружен одноименный храм, после победы над войсками ордена на день св. мч. Феодора Стратилата также сооружен храм в честь победы [15, с. 477–479]. Распространенная редакция Повести конца XVI в. называет также храм св. Тимофею Газскому, поставленный «в онь же наречено бысть имя его» [15, с. 510], в более ранних вариантах в этом месте речь шла только о церкви св. Леонтию. По мнению И. К. Лабутиной, в известии распространенной версии смешана информация о сооружении разных церквей [9, с. 205, 236]. По мнению А. Е. Мусина, информация распространенной редакции может отражать следы исторической памяти, поскольку два сообщения разделены известием о несостоявшемся походе Ярослава Ярославича на Псков – следовательно, церковь св. Леонтию могла быть сооружена сразу после похода на Герденя в 1266 г., а св. Тимофею – после разрешения конфликта с Ярославом в 1267 г. [11, с. 154]. В распространенной редакции также появляется сообщение о строительстве церкви св. вмч. Георгия после сражения на Мироповне с ливонцами [15, с. 512], а в средней – о строительстве каменного храма в Снетогорском монастыре после немецкого разорения [15, с. 478]. В совокупности в редакциях Повести о Довмонте XVI в. упомянуты пять храмов, которые построены Довмонтом, из них четыре хорошо известны по источникам. Дискуссионно расположение храма св. Леонтию [9, с. 236; 11, с. 155–158; 15, с. 464].

В представлении Е. Е. Голубинского, свидетельством «настоящего местного празднования» памяти Довмонта является посвящение церкви св. Тимофею в 1373 г. – строительство каменной церкви «свя-

таго Тимофея, Доманта князя» [17, с. 23]. По мнению В. А. Охотниковой, освящение новой каменной Тимофеевской церкви на месте старой деревянной свидетельствует о сохранении памяти князю, но в последующее время церковь называлась только Тимофеевской, а не Довмонтовой [15, с. 493].

В установлении почитания князя высока роль псковского духовенства. О Довмонте сказано: «в мире приветлив, и церкви украшая, попы и нищая любя, и вся праздники честно проводя, попы, и нищая, и черныцы кормя и милостыню дая сиротам и вдовицам» [14, с. 192]. А. В. Кузьмин подчеркивал особенно тесные связи с Мирожским в честь Преображения Господня монастырем, откуда происходит наиболее ранний сохранившийся список Мирожской иконы Божией Матери – вероятно, он является копией более раннего образа, который восходил ко времени деятельности Довмонта [8, с. 519–527].

В связи с отсутствием актовых, документальных данных XIV–XV вв. об установлении почитания Довмонта большое значение сохраняет «Повесть о Довмонте», которая дошла до нас в нескольких редакциях XIV–XVI вв. Ее жанр ближе к воинским повестям, только на последнем этапе Пространная редакция Повести приобрела характер полноценного Жития. Тем не менее, она позволяет установить, какие события правления и какие черты образа стали наиболее значимыми для псковской общины XIV–XV в. Вероятнее всего, ранний вариант Повести написан для одного из псковских летописных сводов. Время составления повести можно ограничить рубежом XIV в. [15, с. 391–398; 407–409], но нельзя исключить, что она написана уже в середине этого столетия. Повесть переписывалась не механически, а дополнялась и получила развитие в нескольких редакциях XV–XVI вв. Повесть открывала собственно псковские летописи, став для них своеобразным вступлением [14, с. 6].

В отличие от краткого проложного жития [15, с. 412–413], которое также широко датируется XIV в., Повесть содержит полноцен-

ную биографию князя, хотя основное внимание в ней уделено второй половине 1260-х гг. В произведении создан целостный образ героя-защитника, в котором главными чертами стали личная религиозность, самоотверженность и храбрость, кротость перед Богом, непримиримость к гордящимся перед ним. В ранней редакции Повести подчеркнута подчиненное положение Довмонта в княжеской иерархии, он изображен как последователь дела древних библейских правителей и князей из династии Рюриковичей. В XV в. новую редакцию произведения внесен тезис о политической самостоятельности защитника дома Святой Троицы.

Свидетельством почитания князя в качестве покровителя Пскова и защитника от внешних врагов служат молитвенные обращения к нему и князю Всеволоду, сохраненные в псковском летописании в статьях за 1323, 1341, 1343 гг. и более поздних [17, с. 16, 19, 11, 29, 64–65; 18, с. 96]. В этих сообщениях говорится о небесном заступничестве князя: в 1323 г. псковичи в союзе с литовцами победили ливонцев с «помощию Святыя Троица и молитвою князя Всеволода и князя Тимофея», в 1341 г., уповая «на Бога, на Святую Троицу и на Всеволодову молитву и на Тимофееву» псковичи выдержали ливонскую осаду.

В XV ст. произошел расцвет «псковской республики», город получил значительную степень независимости от Новгорода [3]. Городское сообщество Пскова XIV–XV вв. персонифицировало себя с храмом Святой Троицы, который считался главной святыней города, и в роли небесных покровителей города выступали защитники дома Святой Троицы, князя Всеволод и Довмонт. Светская Повесть о Довмонте отражает идеологию псковской городской общины XV в. В. И. Охотникова отметила политические тенденции, которые были свойственны второй редакции [14, с. 34, 38–40]: для нее характерно стремление изобразить действия Довмонта самостоятельными, независимыми от воли и совета псковичей. Например, заключительная

похвала, в которой три князя Александр, Дмитрий и Довмонт были уподоблены Дигенису Акриту и Езекии, из текста была исключена, поскольку в ней была показана несамостоятельность Довмонта. Лишь часть Похвалы («Бяше бо милостив паче меры, священники любя, церкви украшая, нищая милуя и вся праздники честно проводя, сироты и вдовица заступая и обидимыя изимая») включена в запись о смерти князя. Добавлено также, что псковичи положили в Троицкой церкви святое и честное его тело [15, с. 422] – последняя формулировка отражает установившееся почитание князя как местного святого в XV в.

В летописании повторяются сообщения о небесном заступничестве Довмонта, особенно важно, что в 1480 г. для победы над ливонцами служители Троицкого собора по велению князя «от гроба одеяние благоверного князя Домонта, и с кресты обходиша трици около кромю, молящися Господеви и благоверным князем способствовати на поганья» [17, с. 16, 19, 29; 18, с. 60–61]. В связи с событиями 1480 г. находится вопрос о защитном доспехе, который открыт при археологических исследованиях в 1960 г., а ныне представлен в экспозиции Государственного Эрмитажа. Находка, сделанная в помещениях архивохранилища в Домантовом городе, предположительно названа «Доспехом Довмонта». Каменная постройка находилась в юго-западном углу городской стены, в ней были найдены 600 свинцовых печатей, которые представляют собой, согласно заключению В. Д. Белецкого, остатки канцелярии наместников архиепископа Великого Новгорода в Пскове. Архив сгорел в момент покорения Пскова в 1510 г. Вместе с печатями обнаружено 120 деталей пластинчатого доспеха, центральная бляха которого имеет вид умбона, украшенного крестом. Изготовление предмета датируется концом XIII в., таким образом, вышедший из моды доспех по какой-то серьезной причине хранился около 200 лет. Совпадение датировки доспеха со временем правления князя Довмонта позволило предположить, что он

представляет собой реликвию – по мнению А. Е. Мусина, ее обносили вокруг города во время осады 1480 г. [12, с. 237–238]. Украшение доспеха несомненно характеризует идеологию его носителя.

Положение Пскова на западных рубежах русских земель было причиной того, что в состав объединенного русского государства он вошел в 1510 г., одним из последних независимых городов. Влияние московских князей было значительным уже в XV в., союз с Москвой был выгоден верхушке городского сообщества для того, чтобы сохранить независимость от Новгорода. А. В. Кузьмин отметил [8], что великокняжеская власть поддерживала и принимала почитание князя Довмонта: когда в 1460 г. в Пскове был поставлен князем Юрий Васильевич, сын великого князя Василия II, псковичи согласно Воскресенской летописи «посадиша его на столе в Святей Троицы и даша меч в руже его князя Даманта и многие дары даша ему» [16, с. 213]. Из описания можно сделать вывод, что церемония поставления сына московского князя была символической передачей наследия Довмонта новому князю, он принимал псковские порядки и традиции городского самоуправления. Вопрос о существовании меча как реликвии в независимом Пскове не находит однозначного решения. Ряд авторов полагали вышеприведенную цитату признаком существования меча-реликвии уже в XV в. [1, с. 71]. Согласно Ю. Ф. Игиной, Воскресенская летопись (общерусский летописный свод XVI в.), модернизировала церемонию поставления Юрия Васильевича наместником исходя из реалий своего времени, когда меч как атрибут св. кн. Довмонта в Повести был широко известен. Местные псковские летописи в описаниях того же события не подтверждают использование меча [17, с. 58–60; 18, с. 50, 51, 146–147]. Ю. Ф. Игина полагала странным, что меч как государственная регалия не фигурирует ни в одном случае описания церемоний поставления, а используется стандартная фраза «прияша его честно» [6, с. 155–156]. Таким образом, имеющиеся данные не позволяют уверенно говорить о том, что

до московского завоевания существовал псковский обычай вручения меча Довмонта местным князьям и наместникам. В то же время, данные нумизматики и сфрагистики свидетельствуют, что уже в XV в. обычным символическим атрибутом св. Довмонта был меч – что вполне закономерно ввиду военной «специализации» святого. Меч как нематериальный символ князя, вероятно, восходит к описанию нашествия ливонцев в 1269 г., во время которого Довмонт положил свой меч на алтарь Троицкого собора, а игумен Исидор перепоясал князя мечом, благословил и отпустил на бой [15, с. 417]. С мечом в качестве атрибута Довмонт изображался на псковских монетах 1425–1510 гг. и печати 1469 г. [1, с. 71–72, 10].

Св. благоверный князь Довмонта прославлялся как воин и заступник, покровитель псковской независимости, защитник дома Святой Троицы уже в XIV-XV вв. Для псковской самоуправляющейся городской общины князь был героем-основателем, с именем которого связывалось строительство церквей и городских укреплений. Сохранение памяти о нем имело значение для единства псковского социума. В XIV-XV вв. основным источником развития памяти о князе стала Повесть о Довмонте, в которой были собраны летописные сообщения и устные сказания, здесь он представлен как самоотверженный воин и идеальный христианский правитель. В период псковской самостоятельности этот образ был востребован псковским боярством и начал свое развитие – из Повести были исключены фрагменты о зависимом положении князя по отношению к Новгороду и великим владимирским князьям.

Источники и литература

1. Артемьев, А. Р. О мечах-реликвиях, ошибочно приписываемых псковским князьям Всеволоду-Гавриилу и Довмонту-Тимофею // Российская археология. 1992. № 2. – С. 66–74.

2. Белецкий, В. Д. Довмонтов город // Древний Псков. История, искусство, археология, новые исследования. – М., 1988. – С. 99–112.
3. Вовин, А. А. Социальное расслоение, вече и весь Псков в XIV–XV вв. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.academia.edu/5295625/Social_differentiation_veche_and_all_Pskov_in_the_fourteenth-fifteenth_centuries – Дата доступа: 12.04.2018.
4. Вовин, А. А. Князь и посадник в Пскове XIV–XV вв. – Работа, представляемая для оформления соискательства степени к.и.н. в СПб ИИ РАН. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.academia.edu/5295629/Посадник_и_князь_в_Пскове_XIV_-_XV_вв_A_Posadnik_and_a_Prince_in_Pskov_of_the_fourtteenth-fifteenth_centuries – Дата доступа: 12.04.2018.
5. Голубинский, Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви. – М., 1903.
6. Игина, Ю. Ф. Меч псковского князя Довмонта-Тимофея: легенда, реликвия, реплика // Вестник СПбГУ. Сер. 2. – 2013. – Вып. 3. – С. 151–161.
7. Конов, А. П. К вопросу о локализации так называемой Домантовой стены Пскова // Археология и история Пскова и Псковской земли. Семинар имени академика В. В. Седова. Материалы 58-го заседания (17–19 апреля 2012 г.). – М., 2013. – С. 78–95.
8. Кузьмин, А. В., Охотникова, В. И., Преображенский А. С. Довмонт // Православная энциклопедия. Т. XV. – М., 2007. – С. 519–527.
9. Лабутина, И. К. Историческая топография Пскова в XIV–XV вв. – М., 1985.
10. Мельникова, А. С. Псковские монеты XV в. // Нумизматика и эпиграфика. Вып. IV. – 1963. – С. 222–244.
11. Мусин, А. Е. Церковь и горожане средневекового Пскова. Историко-археологическое исследование. – СПб., 2010.
12. Мусин, А. Е. *Milites Christi* Древней Руси. Воинская культура русского Средневековья в контексте религиозного менталитета. – СПб., 2005.

13. Новые псковски грамоты XIV–XV вв. – М., 1966.
14. Охотникова, В. И. Повесть о Довмонте. – М., 1985.
15. Охотникова, В. И. Псковская агиография XIV–XVII вв. Исследования и тексты. Т. 1. – СПб., 2007.
16. ПСРЛ. Т. 18. Издание 2-е. Симеоновская летопись. – М., 2007.
17. ПСРЛ. Том 5. Издание 3-е. Псковские летописи. Вып. 1. – М., 2003; Вып. 2. – М., 2000.
18. Хрусталеv, Д. Г. Северные крестоносцы. Русь в борьбе за сферы влияния в Восточной Прибалтике XII–XIII вв. / Д. Г. Хрусталеv. – СПб., 2012.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

СПРАВА ЖЫРОВІЦКАГА МАНАСТЫРА Ў ФОНДАХ
АРХІВА НАВУКОВАГА ЦЭНТРА КУЛЬТУРНАЙ
СПАДЧЫНЫ ЛІТВЫ (1925–1939 ГГ.): АПІСАННЕ
І ПЕРСПЕКТЫВЫ ВЫВУЧЭННЯ

Булаты П. Ю.4

СЕКЦИЯ 1

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ В X – НАЧ. XX СТ.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ ПОКРОВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ
(АГ. ДЕТКОВИЧИ)

Лагуновская Е. А., Миронюк А. А.11

ДЗЕЙНАСЦЬ УЛАДНЫХ СТРУКТУР РАСІЙСКОЙ
ІМПЕРЫЎ Ў ДАЧЫНЕННІ ЎНІЯЦКАЙ ЦАРКВЫ
Ў КАНЦЫ XVIII – ПАЧАТКУ XIX СТ.

Гардун К. С.17

АБ НАЗВЕ БАГАСЛОЎСКАГА ВУЧЫЛІШЧА
Ў САН-ФРАНЦЫСКА

Сімакоў А. В.29

ЛИТОВСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ
В ПЕРИОД ЭВАКУАЦИИ (ИЮЛЬ 1915 – 1918 ГГ.)

Гиндренас А. В.40

СЕКЦИЯ 2

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

МОГИЛЕВСКИЙ ТРЕХСВЯТИТЕЛЬСКИЙ КАФЕДРАЛЬНЫЙ СОБОР В 1925 Г., КАК МЕСТО КОНСОЛИДАЦИИ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА И МИРЯН ПРОТИВ ОБНОВЛЕНЧЕСКОГО РАСКОЛА <i>Иерей Алексей Залицаев</i>	48
---	----

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ УПОЛНОМОЧЕННЫХ СОВЕТА ПО ДЕЛАМ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ПРИ СМ БССР ПО КОНТРОЛЮ ЗА ЦЕРКОВНЫМ СЛУЖЕНИЕМ ДУХОВЕНСТВА В 1948–1953 ГГ. <i>Спиридонова Т. А.</i>	54
---	----

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ УПОЛНОМОЧЕННОГО СОВЕТА ПО ДЕЛАМ РПЦ ПО БОБРУЙСКОЙ ОБЛАСТИ БССР В 1944–1945 ГГ. <i>Иерей Сергей Гриняк</i>	65
---	----

ЛИКВИДАЦИЯ ЦЕРКВИ СВЯТОГО ГЕОРГИЯ ПОБЕДОНОСЦА В ДЕРЕВНЕ ЛЕНИНО СЛУЦКОГО РАЙОНА В 1961 Г. <i>Сытько А. Н.</i>	74
--	----

СЕКЦИЯ 3

БОГОСЛОВСКО-ЛИТУРГИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ ЦЕННОСТИ ХРИСТИАНСТВА КАК ОСНОВА МЕЖХРИСТИАНСКИХ ОТНОШЕНИЙ <i>Лагуновская Е. А.</i>	80
--	----

DE PERSONIS IURIDICIS В ОТНОШЕНИИ «ECCLESIA SUI IURIS» СОГЛАСНО CODEX IURIS CANONICI/1983 <i>Иерей Дмитрий Каврига</i>	94
--	----

ЦЕРКОВНАЯ МУЗЫКА КАК ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ ИНСТРУМЕНТ НА ПРИМЕРЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ ДИАКОНА СЕРГИЯ ТРУБАЧЁВА «БРАТИЕ, СИЕ ДА МУДРСТВУЕТСЯ В ВАС» (ФЛП. 2:5–11) <i>Карманов К. Л.</i>	98
---	----

АПЕЛЛЯЦИОННОЕ ПРАВО ЦЕРКВИ В ПОСТАНОВЛЕНИЯХ АНТИОХИЙСКОГО СОБОРА 341 Г. <i>Священник Сергей Пинчук</i>	111
--	-----

СЕКЦИЯ ЗАОЧНОГО УЧАСТИЯ

СИМВОЛИЧЕСКОЕ И ИДЕОЛОГИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ МИРОПОМАЗАНИЯ ФЕОДОРА I ЛАСКАРЯ В 1208 Г. И ФЕОДОРА I КОМНИНА ДУКИ В 1227 Г. <i>Евтуховский В. С.</i>	121
--	-----

ИССЛЕДОВАНИЕ ХРАМОВОЙ АРХИТЕКТУРЫ 1840–1860-Х ГГ. В КОНЦЕ XIX ВВ. <i>Иерей Александр Ивойлов</i>	130
--	-----

ПОЧИТАНИЕ СВЯТОГО БЛАГОВЕРНОГО КНЯЗЯ ДОВМОНТА В XIV–XV ВВ. <i>Дубовский А. Е.</i>	139
---	-----

Научное издание

**III Чтения памяти
протоиерея Иоанна Григоровича (1792–1852):
историка, археографа, археолога**

Материалы научно-практической конференции,
Минск: Минская духовная академия,
13 июня 2019 года

*Материалы публикуются в авторской редакции.
Ответственность за авторство, достоверность опубликованной
информации и цитирование источников несут авторы*

Ответственный за выпуск *А. В. Слесарев*
Компьютерная верстка *О. Н. Козлова*

Подписано в печать 22.03.2021. Формат 60x84/16. Бумага офсетная.
Гарнитура Times New Roman. Печать цифровая.
Усл.печ.л. 8,84. Уч.изд.л. 6,51. Тираж 50 экз.

РО «Минская духовная академия имени Святителя Кирилла Туровского
Белорусской Православной Церкви
(Белорусского Экзархата Московского Патриархата)»
Свидетельство о ГРИИРПИ № 1/478 от 30.09.2015.
Ул. Зыбицкая, 27, 220030, г. Минск.
Тел./ факс: (017) 327-59-06
E-mail: secretariat.minda@yandex.ru

Отпечатано с готового оригинал-макета в ООО «Ковчег».
Свидетельство о ГРИИРПИ № 1/381 от 01.07.2014.
Ул. Л. Беды, 11/1-205, 220040, г. Минск.
Тел./факс: (017) 284-19-81. E-mail: kovcheg_info@tut.by. Instagram: kovcheg_info.
Facebook: infoKOVCHEG.