

Белорусская Православная Церковь  
Минская духовная академия

**ЦЕРКОВНАЯ НАУКА В НАЧАЛЕ ТРЕТЬЕГО  
ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ: АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ  
И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ**

Материалы V Международной научной конференции  
Минск: Минская духовная академия, 5 ноября 2020 года

МИНСК  
Издательство Минской духовной академии  
2021

УДК 22+23/28

ББК 86.37

Ц 44

Научные рецензенты:

*Архимандрит Афанасий (Соколов),*

ректор Минской духовной академии, кандидат богословия, доцент

*Архимандрит Сергей (Акимов),*

профессор Минской духовной академии, доктор богословия

*А. В. Слесарев,*

проректор по научной работе Минской духовной академии,

кандидат богословия, доцент

Ц 44 **Церковная наука в начале третьего тысячелетия** : актуальные проблемы и перспективы развития : мат. V Межд. науч. конф., Республика Беларусь, г. Минск, 5 ноября 2020 г. / Минская духовная академия. – Минск : Издательство Минской духовной академии, 2021. – 198 с.  
ISBN 978-985-7145-56-0

Сборник включает материалы V Международной научной конференции «Церковная наука в начале третьего тысячелетия: актуальные проблемы и перспективы развития», организованной Минской духовной академией и проходившей 5 ноября 2020 г. в г. Минске.

Предназначен для преподавателей гуманитарных дисциплин, специалистов в области религии и религиоведения, теологов, богословов, культурологов, а также всех, интересующихся вопросами библеистики, богословия, конфессиональной истории и религиоведения.

УДК 22+23/28

ББК 86.37

ISBN 978-985-7145-56-0

© Оформление. Издательство Минской духовной академии, 2021

## ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

### КРИТИКА А. Ф. ЛОСЕВЫМ ПОЗИТИВИЗМА

*Игумен Ермоген (Панасюк), кандидат богословия  
(г. Минск, Минская духовная семинария)*

Творческое наследие русского философа Алексея Федоровича Лосева свидетельствует о его непримиримом отношении к позитивизму не только в его классической форме XIX в., но и к его неординарностям, появившимся в XX в. Если в трудах послевоенного периода эта критика носит более сдержанный характер, то в своем первом восьмикнижии Лосев характеризует позитивизм, как «образец самого классического варварства в философии» [1, с. 860].

Столь пристрастная оценка объясняется не только мировоззренческой несовместимостью этого направления философии с религиозным отношением к действительности (Лосев всю свою жизнь был верен Православию), но и глубоким теоретико-философским анализом сущности позитивизма. Испытав большое влияние творчества В. С. Соловьева (а магистерская диссертация Соловьева имела подзаголовок «против позитивистов»), Лосев унаследовал от него критическое отношение к западной философии на основе «ясной и общедоступной непосредственности, без которой никакие ухищрения разума и науки не могут привести к истине» [2, с. 126]. Этой ясной непосредственностью, с точки зрения и Соловьева, и Лосева является такое понимание взаимоотношения между категориями сущности и явления, когда сущность есть то, что является, а явление есть проявление сущности.

Диалектика сущности и явления как последовательная критика таких отвлеченных начал как рационализм и позитивизм, проводится Лосевым во многих его произведениях. Один из наиболее развернутых ее образцов представлен в работе «Вещь и имя». Здесь говорится о том, что если догматизировать только бытие сущности, смысла в ущерб бытию явленности этой сущности в материи, то в результате получается рационализм, который сводит сущность к абстрактному понятию. Если же наоборот, подавлять сущность за счет явления, за счет чувственных фактов, то в результате мы имеем позитивизм, который уже ограничивает смысловую сферу натура-

листической природой явлений. Согласно Лосеву, «когда рационалист удушил явление, он остался с сущностью как с абстрактным понятием. Когда же позитивист удушает сущность вещи, он остается со слепым и глухонемым месивом явлений» [1, с. 860]. Последовательно проводя диалектику сущности и явления, Лосев постоянно повторяет, что явление отлично от сущности, и в тоже время тождественно с ней. Это диалектика одного и иного в применении к сущности и явлению приводит к категории символа как выявления через воплощение всех смысловых потенций сущности. В реальности мы встречаем разные степени смысловой выраженности, но при этом никогда нет полной оторванности сущности от явления.

В заключении данного рассуждения Лосев дает столь резкую оценку позитивистскому мировоззрению, которая может показаться крайне предвзятой применительно к конкретным представителям этого философского направления: «Таким образом, позитивизм есть не что иное, как абсолютный нигилизм и полное, сознательное удушение жизни и бытия... Это – тюремное заключение, когда тюрьмой является человек сам для себя и когда в злобе и свирепом бунте против жизни человек набрасывается сам на себя и с остервенением и мучительством убивает себя, думая, что этим он достиг полной истины. Такова неумолимая диалектика позитивизма» [1, с. 856–857]. Подобные резкие оценки позитивизма, рационализма и релятивизма встречаются в трудах Лосева неоднократно. Причиной этой «неакадемичности» является академическое засилье позитивизма с претензией на научную объективность, тогда как на самом деле, согласно Лосеву, последний базируется на грубом искажении непосредственного человеческого опыта.

Развернутое обоснование последнего утверждения содержится в работе «Самое само». Позицию, когда смысл вещей объявляется их следствием, их результатом, Лосев и здесь называет уродливой, ведь «если нет смысла как чего-то абсолютно не сводимого ни на какие вещи, то нет никакого смысла вообще, и ни о чем нельзя ничего ни высказать, ни помыслить» [3, с. 481]. Позитивисты любят утверждать, что они не отрицают смысл, а признают его лишь как функцию материи. Но встает вопрос: что такое материя? По определению позитивистов она (материя) – чистая вещьественность, которая является субстанцией отдельных осмысленных вещей. Но, тогда как из нуля смысла получилось бесконечное множество смыслов?

Ведь если в вещественности вещей не содержится никакого смысла вещей, то из этого следует, что смысл не есть функция материи, а независимое конститутивное начало вещей. Лосев пишет: «Если же смысл в какой-то мере существен для вещей и входит в самую конструкцию их бытия, то, следовательно, смысл вещей не есть продукт самих вещей, поскольку сами вещи возможны тут только благодаря наличию смысла» [3, с. 482].

Далее по Лосеву, существуют попытки так называемого генетического объяснения смысла, когда последний считается результатом развития материальных процессов. Лосев сравнивает это с попыткой вывести смысл статуи из камня, который пошел на ее изготовление. Главная ошибка здесь в следующем: «Эти теории построены на самом беспомощном *restitutio principii*: надо показать источник, откуда появляется смысл, а фактически для узнавания и констатирования самого этого источника уже надо знать соответствующий смысл» [3, с. 483]. То возражение, что в данном случае незачем изучать предмет, если он заранее нам известен, как раз и изобличает позитивистский подход к проблеме: отождествление абстрактного смысла предмета с его фактическим описанием. Итог вышесказанному Лосев формулирует следующим образом: «Итак, из вещей, как бы их ни понимать, статически или генетически, невозможно получить их смысла. Наоборот, сами вещи могут существовать только благодаря самостоятельному существованию смысла. Смысл есть бытие *sui generis*, не сводимое ни на самое само, ни на вещи или материю. Смысл вещи не есть ни самость вещи, ни сама вещь» [1, с. 484].

В работе «Диалектика художественной формы» критики натурализма и позитивизма проходит по линии учения об эстетической идее. И здесь Лосев видит логическую природу позитивизма в абсолютизации явлений, которая выливается в целый спектр эстетических теорий: физических, физиологических, психологических и социологических. Лосев пишет: «Вместо того чтобы эстетическую идею выводить диалектически из разума или трансцендентально конструировать из категорий, рассматриваемый тип выводит ее из эмпирических особенностей тех или других фактов» [5, с. 203–204]. Так, у Гоббса идеи суть явления памяти и чувственного воображения; по Беркли, они – представления; по Юму, они – образы воспоминания; у Гельмгольца – отражение в сознании физико-акустической природы художественного явления; у Спенсера эстетическое – это то,

что упражняет наибольшее количество нервов без переутомления. Наконец Лосев упоминает Плеханова, Чернышевского и Троцкого, которые из-за социологического позитивизма учат об эстетической идее чисто утилитарно, с точки зрения интересов правящего класса.

До сих пор была представлена критика Лосевым позитивизма с точки зрения логики, а точнее диалектики, как единственного метода, позволяющего не исказить полноту исследуемой действительности. Но подлинное объяснение того или иного феномена может быть достигнуто, согласно Лосеву, только если рассмотреть этот феномен в конкретном социально-историческом контексте: «Только когда физический, физиологический и психологический (а также и социологический, если его понимать грубо натуралистически и позитивистически) предмет воплотится в социальной действительности как в совершенно оригинальной и ни на что другое не сводимой и получит социальную структуру, только тогда и станет конкретным» [4, с. 360]. Каково же социально-историческое объяснение позитивистских воззрений? Что подвигло людей на определенном этапе исторического развития применить бритву Оккама ко всей метафизике? Почему люди ослепли по отношению к тому, что вдохновляло человечество на протяжении тысячелетий? Василий Розанов, мастер метких афоризмов, как-то сказал, что позитивизм – это глаз без взгляда [6, с. 169].

Исходным моментом для ответа на вышеприведенные вопросы является утверждение, что претензия позитивистского мышления на свободу от всякой мифологии – фактически самообман. В основе любой культуры, по Лосеву, лежит тот или иной миф, то или иное откровение людям действительности, которое и сознательно и бессознательно определяет всю их жизнь, запечатлевает все слои культурного процесса. Последовательные материалисты и позитивисты ведут себя как настоящие верующие, а вся их наукообразная апологетика лишь прикрывает их исповедание, хотя формально и имеет якобы веские аргументы в успехах науки и техники. Данное мировоззрение, по словам Лосева, типично мещанское: «Большой личности противостоит мелкая личность. Большому «я», занятому космическими созерцаниями, противостоит мелкое «я», занятое шкурными интересами и устройением своего маленького, мещанского благополучия. Это – эпоха материализма и позитивизма, возникшая как реакция на немецкий идеализм» [7, с. 481].

Нельзя сказать, что такого мещанского отношения к жизни никогда не было в истории человечества, но только в индивидуалистической культуре Нового времени мещанство под видом так называемого реализма стало синонимом всей культуры: «Мифом стали житейские потребности, устройство мелких личностей; обожествовало все среднее, теплое, мелкое» [7, с. 482].

Еще раз следует отметить, что столь страстная отповедь позитивизму, объясняется слепотой этого мировоззрения к огромному богатству многовекового религиозно-мифологического творчества человечества, эгоистическому сведению его на выдумки, сказки, примитивную науку, социальный невроз и т. п. В «Эстетике Возрождения» Лосев показал, как постепенно человек освобождал себя от Церковного авторитета, а в Новое время уже заявил о своих автономных правах. Это не значит, что религия перестает существовать вообще. Благоразумному мещанину религия выгодна и Лосев, при рассмотрении античного мещанства дает характеристику такого отношения к религии, которое широко распространено и в наше время: «Религия мещанина такова, что она, в конце концов, становится для него вполне безвредной. Религия, в которой нет мистики, нет таинства, нет догматов, нет всего аппарата грехопадений и искуплений, всевозможных смертей и воскресений, слез и рыданий, суда, мук и пр., то есть религия, которая попросту является только моралью, такая религия, очевидно, не только вполне безвредна для мещанства, но оно специально выдумывает для себя такую религию. Мещанские моралистические представления о божестве очень полезны и выгодны для мещанства, и в этом заключена разгадка живучести религиозных верований во всяком мещанстве» [8, с. 516–517].

Лосев указывает, что подобное отношение к религии распространилось даже там, где оно априорно должно рассматриваться как явное недоразумение: «Пусть Духовная Академия проповедует Локка и Юма; по своей идее и в силу логической необходимости она должна быть против Локка и Юма» [5, с. 777]. На опасное проникновение ядов позитивизма в церковное сознание указывал и другой критик новоевропейской культуры – о. Павел Флоренский. По его мнению, причиной этого «отравления» является «отсутствие онтологичности в нашем мировоззрении, мы ничего не продумываем до конца и постоянно забываем, что именно в явлении есть подлинное и что второстепенное, забываем, что наша реальность есть только

подражание другой, высшей ее реальности, и что ценна она не сама по себе, а как носительница этой высшей реальности, забываем, что богослужение – не представление на сцене, а выявление в нашей сфере иного слоя бытия» [9, с. 353].

Отношение Лосева к позитивизму не менялось и в поздний период его творчества. Так, например, в работе «Проблема художественного стиля» Лосев указывает на туманность определения реализма, натурализма и позитивизма ссылкой на эмпирические факты. Любое мифологическое сознание тоже оперирует неопровержимыми для него фактами, а некоторые объекты научного исследования принципиально недоступны для непосредственного наблюдения. Сущность позитивизма в другом: «Для позитивизма XIX в. характерно то, что он отбросил всякие принципы объяснения вещей, которые существовали бы над вещами или вне вещей и которые имели бы свое собственное и притом вполне субстанциальное существование. Для этого нужно было отбросить не только всякую мифологию или богословие, не только всякую магию или волшебство, но и вообще все потустороннее, сверхъестественное, надприродное» [10, с. 94].

В XX в. позитивизм облекся в одежды математической логики, пытаясь под наукообразностью скрыть прежнюю слепоту к бытию. Лосев характеризует это явление как трагедию неопозитивизма, которая заключается не в признании логического формализма, а «в том, что, кроме логики, вообще ничего не признается, когда говорят о научном мышлении. Здесь отмахиваются вообще от объектов и субъектов, и самая проблема субъект-объектных отношений объявляется мнимой и ложной. Талантливые умы начинают чувствовать себя не только вне общества и истории, но даже вообще вне всякого времени и пространства. Это – философское самоубийство. Иначе назвать нельзя» [11, с. 264–265]. Опять вспоминается тот же Розанов: «Позитивизм – философский мавзолей над умирающим человечеством» [12, с. 98].

Таким образом, критика А.Ф. Лосевым позитивизма с теоретико-философской точки зрения характеризуется утверждением искаженного понимания представителями этой философии диалектического единства между равноправными категориями сущности и явления, смысла и факта. С точки зрения социально-исторической, позитивизм есть философия, исповедующая определенный опыт,



содержанием которого является миф потребительского благополучия и сциентистской веры во всемогущество технологического прогресса. Четкая философская квалификация сути и происхождения позитивизма особенно важны на современном этапе, когда последний претерпевает еще и «теургическую», трансгуманистическую мутацию, что является для религиозного мировоззрения предельным по своей серьезности вызовом.

### **Источники и ЛИТЕРАТУРА**

1. Лосев, А. Ф. Бытие-имя-космос / А. Ф. Лосев ; сост. и ред. А. А. Тахо-Годи. – М. : Мысль. – 1993. – 958 с.
2. Лосев, А. Ф. Владимир Соловьев и его время / А. Ф. Лосев. – М. : Молодая гвардия, 2009. – 650 с.
3. Лосев, А. Ф. Миф, число, сущность / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1994. – 919 с.
4. Лосев, А. Ф. Форма-Стиль-Выражение / А. Ф. Лосев. Сост. А. А. Тахо-Годи ; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. – М. : Мысль, 1995. – 944 с.
5. Лосев, А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1993. – 962 с.
6. Николукин, А. Розанов / А. Николукин. – М. : Молодая гвардия, 2001. – 511 с.
7. Лосев, А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев ; под ред. сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. – М. : Мысль, 2001. – 558 с.
8. Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития : в 2 кн. / А. Ф. Лосев ; худож.-оформ. Б. Ф. Бублик. – Харьков : Фолио ; М. : ООО «Издательство АСТ», 2000. – кн. 2. – 688 с.
9. Флоренский, П. А., священник. Сочинения : в 4 т. / священник Павел Флоренский : Сост. и общ. редакция игум. Андроник (А. С. Трубачев), П. В. Флоренский, М. С. Трубачев. – М. : Мысль, 2000. – Т. 3 (1) – 621 с.
10. Лосев, А. Ф. Проблема художественного стиля / А. Ф. Лосев. – К. : «Collegium», «Киевская Академия Евробизнеса», 1994. – 288 с.

11. Лосев, А. Ф. Дерзание духа / А. Ф. Лосев. – М. : Политиздат, 1988. – 366 с.
12. Розанов, В. В. Собрание сочинений. Листва / В. В. Розанов : Под общ. ред. А. Н. Николюкина. – М. : Республика, СПб. : Росток, 2010. – 591 с.

## ДАТИРОВКА НАЧАЛА ЦЕРКОВНОЙ И МОНАСТЫРСКОЙ ЖИЗНИ В ЖИРОВИЧАХ В ИСТОЧНИКАХ, ИСТОРИЧЕСКОМ НАРРАТИВЕ И ИСТОРИОГРАФИИ

*Протоиерей Павел Бубнов, кандидат богословия  
(г. Минск, Минская духовная академия)*

Представления о начале церковной жизни в Жировичах и времени учреждения православного Успенского монастыря на протяжении XVII–XX столетий были неустойчивыми и неопределенными. Однако новейшие исследования вносят некоторую ясность в решение этого вопроса [2]. Критическое сопоставление данных документальных источников, исторического нарратива и историографии позволяет, с одной стороны, выявить неоспоримые факты, с другой – получить представление о том, как и по каким причинам искажались эти факты в процессе передачи исторического знания.

Источники, проливающие свет на начальный период деятельности Жировичского храма и монастыря, немногочисленны, а их корректная интерпретация требует выявления широкого контекста рассматриваемых событий.

Наибольшую ценность представляет небольшой комплекс документов 1508–1516 гг., представляющий из себя судебные материалы имущественного характера, сохранившиеся в комплексе великокняжеской канцелярии, известной как «Литовская метрика». Дело в том, что после смерти (около 1494 г.) основателя первого Жировичского храма Солтана Александровича (известного в литературе как Александр Солтан) его единственный (известный по документам) сын Александр Солтанович был несовершеннолетним и находился в опеке у Ивана (Яна) Литавора Хребтовича. После того как последний попал в плен, имуществом Солтанов распорядилась его супруга Ядвига Хребтович. А в 1507–1516 г., придя в совершеннолетие, Александр Солтанович в судебном порядке добивался от Ядвиги Хребтович возвращения части имущества своих родителей, которую она неправомочно удерживала у себя. Александр Солтанович, как и его отец, был великокняжеским маршалком, и потому сам представлял свой иск великому князю Сигизмунду Старому. Благодаря этому конфликту мы имеем достаточно подробное описание не только личного имущества Солтанов в Вильно и Жирови-

чах, но и некоторых предметов церковной утвари, которые Ядвига Хребтович забрала из ризницы Жировичской церкви. В приложении к судебному иску приводится реестр имущества, возвращения которого Александр Солтанович требовал от Ядвиги Хребтович. В этом реестре перечисляются денежные средства, одежда, предметы интерьера, золотая и серебряная посуда, ювелирные украшения, награды, церковные предметы. Особую ценность представляет следующий пассаж: «Тые речи, што пани Литаворовая из Жирович побрала, за Бибикова наместнитства: 3 ризницы выняла крест великии, серебряныи, позлочаныи; кадило серебряное; две запоны новых; а полавочник; два ковры новых; а коли была у шести недель, тогда приславшы Борсука, взела две запоны новых, лепших, а два полавочники, а ковер» [13, стлб. 876]. Эта фраза прямо указывает, что к моменту смерти Солтана Александровича (около 1494 г.) храм, построенный на месте явления Жировичской иконы уже существовал.

Еще одна ценная группа источников – это сохранившиеся до наших дней богослужебные книги, написанные по заказу Солтана Александровича. В собрании Росийского государственного архива древних актов и в Отделе рукописей Библиотеки академии наук Литвы хранятся рукописные минеи служебные на период с января по июнь (переписанные в 1487–1488 гг.), а в собрании Государственного исторического музея в Москве сохраняется Псалтирь толковая блаженного Феодорита Киррского (переписанная в 1471 г.) [3, с. 174–180]. Учитывая установленный факт существования в Жировичах храма при Солтане Александровиче, а также отсутствия информации об учреждении им в своих владениях других храмов (для которых также могли потребоваться богослужебные книги), необходимо признать, что эти книги были заказаны им именно для Жировичского храма. В книгах присутствует ряд маргиналий разного времени об их принадлежности к Жировичской церкви и библиотеке Жировичского монастыря. Из этого следует, что по крайней мере, в 1487 г., а возможно, и в 1471 г. православный храм в Жировичах уже существовал.

О существовании к 1520 г. православного Успенского монастыря в Жировичах известно из свидетельства повествовательного источника – труда проректора Виленского университета Войцеха Кояловича «Miscellanea rerum ad statum Ecclesiasticum in magno

Litvaniae ducatu pertinentium» – «Вещи различные в положении церковном, в Великом Княжестве Литовском обретающиеся» [18]. На страницах 28–30 в этом издании помещается раздел, озаглавленный «Zygowiciis imago beata Virginis Mariae», содержащий справочно-ознакомительную информацию о Жировичской иконе Божией Матери, где говорится, что в пожаре, который традиционно датируется 1520 г, сгорел «весь монастырь» [18, р. 28].

Самый ранний документальный источник с упоминанием монастыря относится к 1587 году, затем следует значительный комплекс имущественных документов 1605–1618 гг., созданных в процессе преступного захвата монастыря Иваном Мелешко и Львом Сапегой и последующей передачи захваченного монастырского имущества общине базилиан [2, с. 84–91].

После образования в Жировичах униатской монашеской общины (около 1618 г.), в XVII–XVIII вв. было опубликовано несколько изданий с описанием истории явления чудотворной иконы Божией Матери и основных вех церковной жизни в Жировичах. В этих произведениях, относящихся к категории исторического нарратива, авторами-базилианами предлагалась и развивалась такая концепция древнейшей истории Жировичского монастыря, которая соответствовала общим задачам ордена. Комплексное изучение содержания этих изданий, а также их сопоставление с данными источников и других исторических произведений эпохи, позволяет выявить систематические усилия авторов по существенному искажению объективной исторической памяти о событиях доуниатского периода жизни Жировичского монастыря.

Самое раннее из сохранившихся описаний явления Жировичской иконы датируется 1622 г. Оно принадлежит авторству иеромонаха Феодосия (Боровика) и называется «Гистория або повесть людей розных, веры годных, о образе чудовном пренасветейшое Девы Марии Жировицком в повете Слонимском, во всем згодливая, коротко выписаная и з немалою працою и старанем собрана през многогрешного отца Феодосия, З.Н.С.О.В.» [2]. Рукописный автограф на «русской мове» хранится в собрании Библиотеки Российской академии наук. В 1622 г. этот труд был переведен на польский язык с существенной переработкой содержания и издан в Вильно, затем неоднократно переиздавался [14]. В рукописном автографе начало церковной жизни в Жировичах датируется временем правления ве-

ликого князя Казимира, а в печатном издании датировка вообще отсутствует.

В 1653 г. в Вильне был издан труд настоятеля Жировичского базилианского монастыря архимандрита Иосафата (Дубенецкого) «*Historia o obrázie Przczystey Pánnny Mariey cudownym w W.X.L. w powiećie Słonimskim będącym Zyrowickim*» [15]. Неизвестной для историографии особенностью этого труда является то, что именно в нем впервые предлагается датировка явления иконы 1470 годом [15, р. 4]; эта датировка используется и во всех последующих подобных работах. В обоих изданиях – Боровика и Дубенецкого, в описании событий, последовавших за явлением иконы, упоминаются православные священнослужители – епископ, священники и монахи, а также используется слово *Manastyg*, хотя о времени его основания ничего не говорится. В изданиях XVIII в. освещение этой темы меняется.

В 1721 г. в Риме был опубликован труд под названием «*Relazione della imagine d. Madonna del Pascolo*» [20] авторства итальянского каноника Исидора Нарди, происходившего из дворянской семьи итальянского города Л'Акуила, где он занимался преподавательской и литературной деятельностью. В 1728 г. в Супрасле вышел польский перевод этого труда, сделанный базилианским архимандритом Игнатием (Кульчинским): «*Relacya historyczna o ziawieniu cudownego obrazu Naswietszey Panny Zygowickiey*» [19]. Это польское издание выходило также в 1738 г. в Вильно, в 1747, 1750 и в 1755 гг. в Супрасле. Местонахождение сохранившихся экземпляров итальянского издания работы Исидора Нарди пока не выявлено.

Если в вариантах текста Боровика и Дубенецкого упоминаются служившие в Жировичах 12 пресвитеров, епископ, монахи, то в варианте Нарди-Кульчинский монахи исчезают из результатов церковной деятельности Ивана Александровича Солтана, который теперь просто «много доброго святому месту сделал, и церковь ту благоуукрашал» [19, р. 12].

Если в изданиях 1622 и 1653 гг. указывается, что после смерти Ивана Александровича Солтана «церковь деревянная и монастырь при ней так сильное осиротели и пришли в убогое состояние...», то в издании Нарди-Кульчинского 1728 г. указывается, что после смерти Ивана Александровича «святое место то осиротело и запустело».

«Церковь и монастырь при ней» трансформируются в «святое место». После этого автор переходит к событиям 1613 г. – переход монастыря в руки униатов. Приведенные сравнения текстов показывают, что в издании Нарди-Кульчинского 1728 г. налицо присутствует тенденция затушевывать ранее известный факт основания и существования православного монастыря в Жировичах вскоре после явления чудотворной иконы.

Цель такой редакторской правки – очевидна – исказить историческую информацию в соответствии с текущими задачами и интересами базилианского ордена.

После возрождения в 1845 г. православного Жировичского Успенского монастыря, усердием его настоятелей было издано несколько брошюр, которые также следует отнести к категории исторического нарратива. Вопрос датировки начала церковной и монашеской жизни в Жировичах освещается в них в русле традиции изданий XVIII в. [6, 7, 8, 9, 10].

Первым историческим трудом, касающимся древнейшей истории Жировичской обители, который условно можно отнести к категории научной историографии, является работа базилианина иеромонаха Игнатия (Стебельского) (1748–1805), некоторое время жившего в Жировичах. Труд «O Przeswietniej Familii JMsc PP. Sołtanow» [21] был окончен автором около 1785 г., а опубликован лишь в 1878 г., т. е. спустя 93 года. Этот факт в сопоставлении с рядом серьезных противоречий в тексте работы побуждает сделать предположение, что издатели опубликовали неоконченный черновой вариант работы. Уже сам заголовок работы показывает отношение И. Стебельского к рассматриваемой теме. В его представлении, семья Солтанов основала монастырь для базилиан, хотя если сопоставить это утверждение с вышеизложенными сведениями, получается, что монастырь для базилиан был основан как минимум за сто лет до появления самих базилиан.

Самый известный тезис Стебельского касается альтернативной датировки первого явления Жировичской иконы. В историографии второй половины XX века этот тезис был некритически принят и безосновательно связан с датировкой начала существования Жировичского монастыря. Критикуя ранее высказывавшиеся попытки датировки, Стебельский предлагает собственную концепцию, согласно которой явление иконы не могло произойти ранее 1493 г.,

поскольку Александр Солтан вступил во владение Жировичами согласно привилею великого князя Литовского Александра Казимировича лишь 20 марта 1493 г. [21, р. 377]. Где же автор почерпнул эту информацию? Изучал ли он лично этот документ, или узнал о нем из вторых рук? Сопоставляя противоречивую информацию, представленную Стебельским, нужно признать, что автор не видел и не изучал самого документа 1493 г., а передает информацию о его содержании из вторичного источника, также не содержащего текста оригинального документа, а лишь пересказывающего его содержание. Кроме того, дата издания документа – 1493 год – это начало княжения великого князя Александра Ягеллона, когда имело место издание значительного количества подтвердительных привелеев, закреплявших незадокументированные владения, приобретенные в предшествующее княжения Казимира.

В девятом томе «Истории Русской Церкви» митрополита Макария (Булгакова), вышедшей в 1883 г. основание Жировичского монастыря ошибочно датируется 1549 г. на основании не критического использования сведений из т. н. «Жировичского помянника», созданного базилианами в 1730-е гг. как сознательная фальсификация древнейшего периода истории обители [12, с. 159].

В 1912 г. профессор Санкт-Петербургской духовной академии Платон Николаевич Жукович опубликовал в «Известиях отделения русского языка и словесности императорской Академии наук» исследование, посвященное начальному периоду истории Жировичской иконы и обители, которым он предварил публикацию обнаруженного им русскоязычного рукописного оригинала «Гистории» иеромонаха Феодосия (Боровика). Автор обстоятельно исследует вопрос датировки первого явления Жировичской иконы, и констатирует, что базилианские историки в контексте своей борьбы с приходским духовенством за церковное имущество стремились отнести дату основания приходского храма в Жировичах как можно к более позднему времени, чтобы не дать повода белому духовенству к претензиям на имущество и доходы монастыря. Резюмируя свое изучение темы датировки первого явления иконы, П. Н. Жукович склоняется к более раннему, чем 1493 г. варианту датировки [11].

В труде митрополита Антония (Мельникова) «Жировицкий монастырь в истории западнорусских епархий», представленный



и успешно защищенный им в качестве диссертации на соискание степени магистра богословия в Московской духовной академии в 1964 г. [1], первоначальный период истории явления иконы и начала церковной и монастырской жизни в Жировичах раскрыт весьма поверхностно. Касаясь вопроса датировки первого явления иконы, автор упоминает о традиционной версии датировки 1470 г. «в имеющихся печатных изданиях», а затем некритически приводит «довольно точные сведения» Игнатия Стебельского, и резюмируя рассмотренную информацию предлагает датировать первое явление Жировичской иконы 1493–1494 гг. [1, с. 264–266].

В целом ряде новейших исследований, увидевших свет за последние 30 лет, вопрос датировки начала церковной и монастырской жизни в Жировичах освещался дискуссионно, как научная проблема, однако кардинального решения этой проблемы не предлагалось.

Однако комплексное изучение источников и исторического нарратива позволяет сделать следующие выводы:

1. Православный Успенский храм на месте явления Жировичской иконы Божией Матери был основан Слонимским наместником Солтаном Александровичем в период с 1469 по 1487 гг.

2. Православный Жировичский монастырь был основан не позже 1520 г.

3. В XVII–XVIII вв., подавляющая часть документов, связанных с деятельностью монастыря в XVI в., была утрачена, а в историческом нарративе его история целенаправленно искажалась.

## **Источники и ЛИТЕРАТУРА**

1. Антоний (Мельников), архимандрит. Жировицкий монастырь в истории западнорусских епархий : дис. ... магистра богословия : в 3-х ч. / архимандрит Антоний (Мельников). – Одесса, 1964. Машинопись.

2. Библиотека Российской академии наук (Санкт-Петербург). – Фонд епископа Павла Доброхотова. Ед. хр. 38. Л. 15–21.

3. Бубнов П., протоиерей. Древнейшие рукописные церковные книги Солтана Александровича Жировичского XV в. / протоиерей П. Бубнов // Труды Минской духовной академии. – 2018. – № 15. – С. 173–186.

4. Бубнов П., протоиерей. Датировка явлений Жировичской иконы Божией Матери и начала церковной и монастырской жизни в Жировичах в исторических произведениях XVII–XVIII вв. / протоиерей Павел Бубнов // Материалы XXIV Международных Кирилло-Мефодиевских чтений. – Минск : Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла, 2019. – С. 157–165.

5. Бубнов П., протоиерей. Милости источник. Жировичская чудотворная икона Божией Матери и Жировичская Успенская обитель в 1470–1618 гг. / протоиерей Павел Бубнов. – Жировичи : Издательство Минской духовной семинарии, 2020. – 175 с. : ил.

6. Жировицкая чудотворная икона Божией Матери и Жировицкая обитель. – Вильна : Тип. О. Блюмовича, 1867. – 30 с.

7. Жировицкая чудотворная икона Божией Матери и Жировицкая обитель. – 2-е изд., доп. – Вильна : Тип. А.Г. Сыркина, 1897. – 31 с.

8. Жировицкая чудотворная икона Божией Матери и Жировицкая обитель. – Гродна : Губ. тип., 1907. – 31 с.

9. Жировицкая чудотворная икона Божией Матери и Жировицкая обитель. – 2-е изд., доп. – Вильна : тип. А.Г. Сыркина, 1915. – 31 с.

10. Жировицкая чудотворная икона Божией Матери и Жировицкая обитель. – [Перепеч. без изм. с 1 изд.]. – [Супрасль] : Тип. Супрасльского монастыря, 1919. – 30 с.

11. Жукович, П. Незданное русское сказание о Жировицкой иконе Божией Матери / П. Жукович // Известия отделения русского языка и словесности императорской Академии Наук. – 1912. – Т. XVII. – Кн. 2. – С. 175–249.

12. Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской церкви / митрополит Макарий (Булгаков). – Кн. 5 : Период разделения Русской церкви на две митрополии : история Западнорусской, или Литовской, митрополии (1458—1596) / [автор вступительной статьи и комментариев Б. Н. Флоря]. – Москва: Изд-во Валаамского монастыря, 1996. – 559 с., [16] л. цв. ил.

13. Русская историческая библиотека, издаваемая Императорской археографической комиссией. – Т. 20. – Петербург, 1903. – 50 с., 1566 стлб., 153 с.

14. Borowik, Th. Historia abo powieść zgodliwa przez pewne podanie ludzi wiary godnych o obrazie przeczystey Panny Mariey zyrowickim

cvdotwornym W. X. L. w powiecie słonimskim y o rozmaitych cudach, ktore sie przy nim aż po dziś dzień za iey przyczyna wszechmocnością Bożą dzieia, pilnie zebrana y pierwszy raz w druk podana / Theodozy Borowik. – Wilno, 1622.

15. Dubieniecki, Jozafat. Historia o obrázie Przczystey Pánný Maríey cudownym w W.X.L. w powiećie słonimskim będącym zyrowickim mieyscami obiaśniona z cudámi, ktore przy tymze obrázie w roku 1651. y w r. 1652. Bog Wszechmogący okazał / przez o. Iosaphata Dubienieckiego Zákonu s. Bazylego [...] káznodzieię, y poeniten. zyrowickiego, w druk podáná. W Wilnie : w drukarni OO. Bazylianow Unitow, 1653. – [8], 129, [1] p.

16. Historia y o początkach Cudownego Obrazu Nayśw. Panny Maryi Żyrowickiey w Litwie. – Wilno : [druk. Bazylianow], 1761. – 45 p.

17. Kulczynski, Ignazio. Diaspro Prodigiouso Di tre Colori ovvero Narrazione istorica Delle tre Imagini Miracolose della Beata Vergine Maria: La prima, di Zyrovvice in Lituania, la Seconda, del Pascolo in Roma, e la Terza Copia della Seconda parimente in Zyrovvice detta da quei Popoli Romana / Scritta da Ignazio Kulczynski. – In Roma : Nella Stamperia dell' Ansillioni al Corallo, 1732. – XXIV, 254 p.

18. Miscellanea rerum ad statum ecclesiasticum in magno Litvaniae ducatu pertinentium / Collecta ab Alberto Wiiuk Kojalowicz. Vilnae : typis Academicis, 1650. – 128 p.

19. Nardi, Isidoro. Relacya historyczna o ziąwieniu Cudownego Obrázu Naświętszey Panny Zyrowickiey, názwanego po włosku Del Paskolo od Zyru : w Rzymie przy Gorach w rezydencyi WW. OO. Bázýlianow ruskiego národu, pod rzádem ná ten czás W.O. Benedykta Turlewicza, tegoż zákonu prokurátora generálnego, y rektora / oraz z przyłączeniem Historyi Zyrowickiey przez JMci X. Kánonika Izydora Nardego po włosku wydána, roku 1721. ; teraz po polsku przetłumáczona, przez x. Ignacego Kulczynskiego, Z.S.B.W. Świętey Theol. doktora, zá pozwoleniem stárszych do druku podana. W Supráślu : [w drukarni] WW. OO. Bázýlianow, 1728. – 64 p.

20. Nardi, Isidoro. Relazione della imagine d. Madonna del Pascolo, dedic. al Bened. Trulewicz / Isidoro Nardi. Roma : G. Placho, 1721.

21. Stebelski, Ignacy. O Przeswíetnej Familii JMsc PP. Sołtanow Fundatorow i Kolatorow, jak cerkwi Zyrowickiej dla cudotwornego Matki Bożej Obrazu za ich posesyi tamże zjawionego, tak i pierwiastkowego

monastynu dla mnichów Bazylijanów przy tejże cerkwi i obrazie z onych  
szczodroblewosci wystawionego // Ostatnie Stebelskiego prace / Wyd.  
W. Seredyński. // *Scriptores Rerum Polonicarum*. – T. IV. – Cracoviae,  
1878. – S. 263–396.

**СЕКЦИЯ 1**  
**«АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ**  
**БИБЛЕИСТИКИ И БОГОСЛОВИЯ»**

**ОПЫТ ОТЦОВ: СТРАСТИ И ИХ ПРЕОДОЛЕНИЕ**

*Деленковский Н. В., кандидат технических наук  
(г. Минск, Институт прикладной физики НАН Беларуси)*

Для каждого православного христианина, действительно желающего спасения своей души, исключительно важна заповедь Христа: «...Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 4:17). Покаяние, или по-гречески метанойя, изменение ума, или умного видения состояния души. Оно предполагает три действия, совершаемых умом: грех надо увидеть, возненавидеть и отвернуться от него. В другом, несколько более простом виде покаяние, по словам святителя Игнатия Брянчанинова, включает «зрение греха своего, сознание его, раскаяние в нем, исповедание его» [1]. В любом случае для истинного покаяния грех надо сначала его увидеть.

Среди основных грехов – вольных и невольных, совершенных в ведении и в неведении – наиболее неприятен и опасен именно последний тип грехов неведомых, которые невидимы умом, следовательно, и избавиться от них крайне трудно. Все духовные усилия подвизающегося православного христианина должны быть направлены на познание именно таких грехов и в целом своей глубоко поврежденной греховной сущности, без чего спасение души крайне затруднительно.

Поскольку грехи теснейшим образом связаны со страстями души (на более глубоком уровне – с помыслами) и, можно сказать, на них произрастают, то важно знать или видеть свои страсти. Однако их видение, учитывая существенные проблемы с истинным духовным руководством, всегда представляло значительнейшую проблему для всех подвижников.

Учитывая несомненную значимость и потребность подвизающихся в деле спасения своей души христиан в познании и преодолении своих страстей, обучению в делании добродетелей, изучении Св. Писания и духовного опыта св. Отцов, нами разработана и представлена на сайте «Софиолог» специальная обучающая ком-

пьютерная программа «София 4.0», основные положения которой представлены в работах [2, 3]. Обучение на этом сайте может осуществляться дистанционно через мобильный телефон.

Содержание основных разделов вышеназванного сайта кратко изложены ниже.

1. В полном соответствии с глаголами Святого Духа, данными в Псалтири – «Уклонися от зла, и сотвори благо...» (Пс. 33:15) – находятся слова известнейших из св. Отцов Марка Подвижника и Симеона Нового Богослова о том, что ум человека совершенно ослепляется и находится в рабстве трем начальным страстям – сребролюбию, тщеславию и сластолюбию [4, 5]. Без освобождения от них невозможно достижение никакой истинной добродетели, включая и наивысшую – любовь, которая в известной «Лестнице» Иоанна Лествичника является самой последней и завершает 30-ю духовную ступень [6]. По Симеону Новому Богослову, «эти три страсти точно суть сети и тенета диавола, запутываясь в которые, попадает человек во власть его, и если кто умрет, будучи поработен им, то пойдет прямо туда, где и диавол, поработивший его себе чрез них» [5].

Можно полагать, что рабство души этим трем вышеназванным страстям является основной причиной безуспешности призывов многих проповедников к любви Бога и ближних. Здесь, конечно, надо понимать истинную евангельскую любовь, в отличие от плотской любви, которая в определенной мере заложена Творцом в душу каждого человека, но которая тем не менее, по словам святителя Игнатия (Брянчанинова), является «мечтательной, плотской, оскверненной гордостью и сладострастием» [7].

Святитель Игнатий (Брянчанинов), представляя известную по многим св. Отцам восьмеричную схему страстей, дополняет вышеназванные три страсти следующими: гнев, печаль, уныние, гордость, которые могут также рассматриваться как продолжение тщеславия.

По словам святителя Григория Паламы, «любовь души к телу является причиной любви к миру», что приводит к ряду других страстей, представленных на схеме, из которой видно, что любовь к телу проявляется через пять его чувств и направлена к страстям чревоугодия и блуда, т. е. сластолюбия и другим [8].

Подробную классификацию страстей и добродетелей дает Григорий Синаит. По его словам, «есть добродетели божественные – смирение, терпение и любовь, а также родовые – мудрость, муже-

ство, целомудрие и правда... Причем, по сторонам мужества идут дерзость и страшливость; по сторонам благоразумия лукавство и бестолковость (бестактность); по сторонам целомудрия невоздержанность и бесчувствие; по сторонам правды лихоимство и неправда [9].

Представляется, что наиболее наглядное видение и понимание страстей и добродетелей может быть основано на действии трех сил души – сил вожделения, раздражения и умственной – по каноническому посланию святителя Григория Нисского [10]. По своему истинному значению такие силы даны человеку, чтобы посредством их наша душа воспаряла к Богу и пребывала совершенно в Нем. Значит, если такие силы в душе направлены вниз к земле, то примерно их считать, как страсти и, если они направлены вверх к небу (к Богу), они могут считаться добродетелями.

На вышеназванном сайте по многосложным ключевым словам можно быстро найти советы, рекомендации и разъяснения целого собора из 18 известных св. Отцов по методам борьбы и искоренения всех вышеназванных страстей.

2. Поскольку «начало мудрости – страх Господень» (Прит. 1:7), ум человека, ослепленный как тремя вышеназванными начальными страстями сребролюбия, тщеславия и сластолюбия, так и другими, лишен полностью как духовной мудрости, так и страха Божия. Такой плотской ум не слышит (или не хочет, не может слышать) известных слов Христа (Мф. 28:20; Ин. 14:15, 21, 23), что надо соблюдать все Его святые заповеди и слова, изложенные как в Евангелии, так и в Апостоле, соблюдать также каноны Вселенских и Поместных Соборов. Такой оболыщенный ум, лишенный страха Божия, даже не помышляет, сколько вообще и какие конкретно есть заповеди Христовы, что их необходимо непременно все исполнять и сколько есть других слов Христа, являющих человеку Его всесвятую волю.

Известны слова преподобного Исаака Сирина: «Ибо, хотя заповедей и много, однако же должно сохранять их... Ибо целью пришествия Его, когда дал нам животворящие заповеди Свои, как очистительные врачества в нашем страстном состоянии, было то, чтобы очистить душу от зла, произведенного первым преступлением и восстановить ее в первобытное ее состояние. Что́ врачества – для больного тела, то́ заповеди – для страстной души... И явно, что заповеди были даны против страстей, для уврачевания преступной

души...» [12]. Данные слова одного из известнейших св. Отцов показывают исключительное значение Св. Писания в деле познания и искоренения страстей и делании добродетелей.

На сайте «Софиолог» реализована идеальная программа для изучения Писаний – по ежедневным Евангельским и Апостольским чтениям, которые мы можем слышать на церковных богослужениях. Каждому желающему может быть предоставлена возможность ознакомления с чтениями, соответствующими конкретной дате календаря, а также с толкованиями стихов известными святителями в виде текстов и аудиозаписей. В каждом ежедневном чтении Евангелия и Апостола можно найти заповеди в явном и неявном виде, описания грехов, страстей, добродетелей, их взаимных связей и многое другое. Все это представлено в базе данных и описано с помощью ключевых слов, которых сейчас насчитывается более 11 тысяч. Вышеназванные данные могут представлять исключительное значение для каждого православного христианина, особенно при его подготовке к исповеди.

3. При составлении и наполнении базы данных, которая является основой программы «София 4.0», особое внимание при обработке святоотеческого опыта было уделено царице всех добродетелей – молитве, для которой насчитывается более 350 многосложных ключевых слов. Всякий желающий может постепенно, шаг за шагом учиться молиться, обращаясь по этому вопросу к соборному святоотеческому опыту. Такая учеба предполагает обучение как страху Божию, так и молитвенному вниманию, трезвению, искусству брани с помыслами и т. д.

4. Сайт «Софиолог» представлен как школа по обучению Св. Писанию и духовному опыту св. Отцов. Он включает 3 условных курса обучения. Разработана предельно простая система составления контрольных заданий или тестов по любым вопросам духовной тематики.

Если на это будет воля Божия, можно надеяться хотя бы на небольшую пользу от данного сайта для действительных любителей опыта св. Отцов или тех, которым близки слова Божественной Премудрости: «Я, Премудрость, обитаю с разумом и ищу рассудительного знания... Аз любящая мя люблю, ищущии же мене обрящутъ благодать» (Притч. 8:12,17).



## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Игнатий (Брянчанинов), святитель. Творения : в 7 т. – Т. 7 : Аскетическая проповедь / святитель Игнатий (Брянчанинов). – М., 2013.
2. Деленковский, Н. В. Представление духовного святоотеческого опыта с использованием баз данных, разработка прикладных программ для контроля и обучения / Н. В. Деленковский // Церковная наука в начале третьего тысячелетия : актуальные проблемы и перспективы развития: материалы I Международной научной конференции, Минск, 2 ноября 2016 г. – Минск : Издательство Минской духовной академии, 2017.
3. Деленковский, Н. В. К вопросу о дистанционном образовании в духовной сфере. Международная научная конференция «Церковная наука в начале третьего тысячелетия: актуальные проблемы и перспективы развития». Минск, ноябрь, 2019.
4. Марк Подвижник, преподобный. Нравственно-подвижнические слова / преподобный Марк Подвижник. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009.
5. Слова преподобного Симеона Нового Богослова : в 3-х ч. – М. : Московский Сретенский монастырь, 2001.
6. Иоанн Лествичник, преподобный. Лествица / преподобный Иоанн Лествичник. – М. : Московский Сретенский монастырь, 2007.
7. Игнатий (Брянчанинов), святитель. Творения : в 7 т. – Т. 2 : Аскетические опыты / святитель Игнатий (Брянчанинов). – М., 2013.
8. Григорий Палама, святитель. Омилии : в 2 т. / святитель Григорий Палама. – М. : Приход храма Святого Духа сошествия, 2008.
9. Добротолюбие : в 5 т. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992.
10. Правила Православной Церкви : в 2 т. – Т. 1. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996.
11. Исаак Сириин, преподобный. Слова подвижнические / преподобный Исаак Сириин. – М. : Данилов мужской монастырь, 2018.

## **МУЖЧИНА И ЖЕНЩИНА ДО ГРЕХОПАДЕНИЯ – КОНЦЕПЦИЯ РАВЕНСТВА**

*Монахиня Мария (Лермонтова)  
(г. Минск, Минская духовная академия)*

Равенство между мужчиной и женщиной – это одна из актуальных проблем, вокруг которой сегодня разгораются непримиримые споры. Проблема обсуждения равенства проявляет себя во всех отраслях богословия, на всех уровнях организации церковной жизни, но она имеет много неправильных интерпретаций и пониманий как среди церковного, так и среди светского сообщества.

Светское общество, не понимая позицию Церкви, истолкованную неправильно, дает и свою собственную неправильную, с точки зрения православия, интерпретацию. Также и внутри самого церковного сообщества существует как крайне неоправданный либерализм, размывающий понятия отличий, призваний, промысла, специфики и т. д., так и воззрения, которые оправдывают эксплуатацию, дискриминацию и чуть ли не рабство и вещизм по отношению к женской природе. Поэтому нам очень важно переформулировать свое представление о равенстве (но не о тождественности) между мужчиной и женщиной, между человеком и человеком, в правовом контексте современной цивилизации.

Определение равенства предполагает сравнение. Современный энциклопедический словарь определяет слово «равенство» как «отношение взаимной заменяемости объектов, которые именно в силу этой заменяемости и считаются равными» [11]. Но заранее понятно, что мужчина и женщина отличаются физиологически, эмоционально, отличаются по способности поднимать тяжести и др. Если вопрос о равенстве мужчины и женщины ставить эмпирически, исходя из их фактического положения в мире, то с точки зрения элементарной логики и обыкновенного наблюдения, люди, как мужчины, так и женщины, не равны уже от рождения в силу разных умственных и физических способностей. Чтобы определить, в чем могут быть равны мужчина и женщина, мы обратимся к антропологии, к самому началу творения. Человек, согласно Библии, является творением Божиим. Но одинаково ли мужчина и женщина сообразны Богу? Будучи православными христианами, мы понимаем, что исследова-

ние данной проблемы прежде всего нужно начинать с исследования Священного Писания и святоотеческого наследия. В нашем докладе мы будем говорить не о проблеме равенства вообще, но о проблеме равенства между мужчиной и женщиной, которую рассмотрим по следующим критериям:

1. Доказательство сообразности Богу (мужчина и женщина одинаково сообразны Богу)

2. Доказательство одинаковой «человечности» (мужчина и женщина в одинаковой степени являются человеком).

В нашей работе мы будем исходить из того, что религия – это учение о связи между Богом и человеком [6], а подлинное богословие – это не только правильное учение о Боге, но и правильное учение о человеке. Поэтому вопрос о равенстве и отличиях мужчины и женщины является столь важным, как и вопрос о внутритроичном равенстве и ипостасных отличиях.

Человек является заключительным этапом и венцом творения мира, для него созданного. Во всей вселенной больше нет творения, которое было бы создано по образу Бога. Бог сотворил человека «из праха земного», то есть из материи, а затем «вдунул в него дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2:7). По мнению митрополита Иллариона (Алфеева), человек причастен Божеству по самому акту творения и потому кардинальным образом отличается от всех прочих живых существ: он не просто занимает высшее положение в иерархии животных, но является «полубогом» для животного мира. Будучи «перстным», земным, человек получает некое Божественное начало, залог своей приобщенности к Божественному бытию». Создавая человека по образу и подобию Своему, Бог творит существо, призванное стать богом [5].

Святые Отцы называли человека «посредником» между видимым и невидимым мирами, микрокосмосом или малым миром, объединяющим в себе всю совокупность тварного бытия, другом Божьим, имеющим в себе Дух Божий [5]. Желая подчеркнуть величие человека, святитель Григорий Богослов назвал его «сотворенным богом» [5].

Созданию человека предшествует выражение: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1:26–27). В Библии не

имеется конкретных указаний, как понимать, что человек сотворен по образу Божию. Отцы Церкви имели различные мнения по этому вопросу. Одни из них упоминали владычество человека над низшим творением, другие – его разум, третьи – его свободу [8]. Различное толкование свидетельствует не о том, что отцы не могли между собой согласиться, но о том, что они были далеки от намерения ограничить то, что в человеке можно считать образом Божиим.

Из идеи сообразности выводится концепция личности. Согласно святителю Григорию Нисскому, «человек — существо личностное, так как, только личность, которая не должна определяться своей природой, сама может определять природу, уподобляя ее своему Божественному Первообразу [8]. Поэтому личность – одна из черт образа. Человек является личностью в том же смысле, в котором Бог является личностью. Хотя личность человека и личность Бога не сводимы друг ко другу. Личность мужчины и личность женщины – это две ипостаси в единой человеческой природе, пока еще они не разделены грехом.

Некоторые авторы, определяли образ Божий в человеке в его властности. То есть человек имеет такое отношение к природе, какое Бог – к всему творению. Например, по мнению святителя Иоанна Златоуста, образ Божий в человеке выражается в господстве человека над творением: «...образ Он поставляет в господстве, а не в другом чем. И в самом деле, Бог сотворил человека властителем всего существующего на земле, и нет на земле ничего выше его, но все находится под его властью» [4]. Затем Бог поселил человека в Раю: «взял Господь Бог человека, которого создал, и поселил его в саду Едемском...» (Быт. 2:15), где не было хищничества, эксплуатации, подчинения и смерти. И поскольку власть Бога над человеком строилась на любви, то и власть человека над окружающим миром не предполагала навязывания своей воли и насилия. Категория власти между мужчиной и женщиной появилась только после грехопадения.

По мнению некоторых авторов, до сотворения женщины, Адам не был половым существом, то есть форма его жизни не была половой. Он обладал одновременно двумя природами – мужской и женской, не относясь ипостасно ни к одной из них. Как сейчас мы носим в себе гормоны противоположного пола, не являясь при этом ни в какой степени и качестве представителями противоположного

пола. По определению священника Сергея Бегияна, первый человек, то есть «мужчина и женщина» был сотворен как «единный феномен», оба по образу Божию: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1:26–27). Как выглядела физическая природа человека и, что значило быть мужчиной и женщиной до грехопадения с точки зрения биологии нам не известно. О том, кем был Адам до грехопадения, дает ответ С. Троицкий в работе «Христианская философия брака» [12] и протоиерей Андрей Кураев в книге «Женщина в Церкви» [3].

Троицкий утверждает, что сложно применять наши сегодняшние понятия мужчины и женщины к людям до грехопадения, потому что они были от нас отличны. Так же он обращается к еврейскому тексту и замечает, что в русском языке нет никаких синонимов понятиям «мужское» и «женское», что не позволяет качественно перевести оригинал на русский язык. В еврейском «муж» и «жена» – это «иш» и «иша». А «мужское» и «женское» – «захар» и «нкэва». «Захар» и «нкэва» означают мужскую и женскую природу, а «иш» и «иша» – неприродное понятие, это муж и жена как личности. Далее Троицкий пишет: «Библия говорит, что человек с самого начала был создан если не как «иш» и «иша», то есть как два лица мужа и жены, то во всяком случае как «захар» и «нкэва», то есть как одно лицо, но с двумя природами – мужской и женской (Быт. 1:27), тогда как в виде двух лиц он является уже много позднее, после создания жены как особого лица».

С. Троицкий называет Адама существом вне пола. Протоиерей Андрей Кураев в книге «Женщина в церкви», обращая внимание на оригинал еврейского текста, поясняет эту мысль следующим образом: «Вот после того, как Адам приходит в себя, он видит жену... Ни Адама, ни Евы в этом рассказе нет. В еврейском оригинале есть Га-Адам, то есть Адам с артиклем – это означает термин, а не личное имя человека. А Ева появляется позже, уже после грехопадения...» [3]. (Кураев просит не путать Га-Адама с гермафродитами языческих мифов, где существо одно, но двуполое, а в Библии это существо вне пола, так же и у С. Троицкого [12]). Мы видим, что пока ни у мужского, ни у женского начала нет имени. Есть «Га-Адам» – это одно название существа – «единого феномена». Имена появляются, когда они становятся двумя разными личностями. Таким образом, Бог выделяет Еву из Га-Адама, а не из Адама.

Далее Троицкий говорит о том, что с сотворением Евы из внеполового Га-Адама рождается и Адам, а до этого рождения к первозданному человеку также нельзя было применять предикат мужа, как и предикат жены. То есть разделение на половое существование появляется в человеке в определенный момент, когда творится женщина. А до этого не было Адама, потому что не было Евы. Но Ева оказалась в качестве принципиально нового творения, в то время как Адам признает свою душу продолжением души, которая была сотворена изначально [9].

Существуют разные точки зрения отцов Православной Церкви почему Господь разделяет человека на мужчину и женщину. Одни из них считали, что Он делает это предвидя грехопадение. Так иеромонах Серафим (Роуз) пишет: «В Божией идее человека, можно сказать – человека как гражданина Небесного Царствия, – нет различия на мужа и жену, но Бог, заранее зная, что человек падет, устроил это различие» [7]. Другие (Иоанн Златоуст, Григорий Богослов) [9] считали, что Адам настолько развился, что мужское и женское, присутствовавшее в качестве перспективы в его природе, требовало дальнейшего разделения. То есть мужчина и женщина вместе стали более совершенным творением чем первый Га-Адам, и разделение на полы возникает не в результате и не по причине деградации, а наоборот, по причине развития. Человек развился в отношениях с Богом в Раю, и уже две природы не вмещались в нем одном.

Подробно о сотворении человека мы узнаем из 2-ой главы книги Бытия: «И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему» (Быт. 2:18). «И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку» (Быт. 2:21). Таким образом, Ева была сотворена из ребра Адама, как «помощник, соответственный» (Быт. 2:18) Адаму. Согласно определению теологического энциклопедического словаря слово «соответственный» «выражает «дополняющую» природу личности, равной мужу, способной откликаться на его зов и даже бросать ему вызов. Неповторимость их отношений явствует уже из того, что слово «соответственный» встречается в Ветхом Завете всего один раз» [10]. Иеромонах Серафим (Роуз), размышляя над тем, в чем Ева могла быть помощницей Адаму в Раю, определяет, что «дело Божие состояло в том, чтобы делать и хранить заповедь Бога...» [7]. По его мнению, чтобы усовершенствоваться, Адаму не-

обходимо было всмотреться в еще один образ Божий, взглянуть на такое же создание Божие. И с этой точки зрения невозможно говорить о каком-либо доминировании мужчины над женщиной, так как Ева такая же помощница Адаму, как и Адам Еве – помощник в богосознании через ближнего [7].

Когда Господь привел Еву к Адаму, Адам воскликнул: «Вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей» (Быт. 2:23). И это не просто генетическое определение, а еще и признание единосущия. Поэтому некоторые исследователи в сотворении Евы из ребра Адама видят не указание на подчиненное состояние Евы, а на тождество природы обоих. Чтобы Адам и Ева были одной плотью, Господь использует для сотворения Евы не землю, а часть тела Адама. Узнавая в жене «плоть от плоти», Адам признает ее единосущной себе. Он узнает в ней себя в женском роде.

Это единосущие можно проинтерпретировать в триадологическом контексте. Человек – это образ Бога, а Бог по определению – это «Троица единосущная и нераздельная»: Отец, Сын и Святой Дух. Каждая ипостась Святой Троицы имеет личностное начало. Единосущность предполагает, что у всех лиц одна сущность, и все лица равны, следовательно сопоклоняемы и сопрославляемы. Это положение входит в Символ Веры, является догматом. Человек сотворен не просто по образу Бога, но по образу Бога-Троицы. Наше представление о троичности Бога кладет отпечаток на наши представления об идее сообразности человека. Проблема единосущия запечатлевает себя в человеке. Мы не можем переносить ее на человека полностью, но какое-то подобие имеет место быть. Ева не сотворена подчиненной Адаму, она сотворена единосущной. Из этого единосущия следует определенное равенство. Поскольку они единосущны, то, стало быть, и антологические свойства у них такие же. Каждая ипостась святой Троицы помимо личных свойств имеет общие божественные свойства. Также и Адам с Евой имели свойства, отличающие их друг друга, и в то же время они имели общие свойства для всех людей, которые и делали их равными. Согласно этой аналогии Троице, Ева не меньше Адама, она с ним одно существо. Но так как представление о Троице не исключает в нашем богословском лексиконе понятия о монархии или самодержавии Бога-Отца, то и идея единосущия и равенства не исключают идеи подчинения.

Интерпретируя сотворение Евы из ребра Адама, А. Штейнзальц, в книге «Библейские образы» [14] указывает, что слово «ребро» (на иврите – «цела») имеет несколько значений: «ребро», «грань» или «сторона». То есть женщина была создана как одна из сторон, граней человека. В этом смысле женщина, женственность оказывается гранью, аспектом человеческой природы. Мужественность – это один аспект человечности, женственность – это другой аспект человечности. По мнению А. Штейнзальца, обе сущности человека были едины в Адаме, а затем Творец разделил эти сущности, которые таким образом стали различными (разделенными) личностями. Он указывает, что метод отделения неоднократно используется Богом при сотворении мира: «...и отделил Бог свет от тьмы...» (Быт. 1:4); «... отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью» (Быт. 1:7). А. Штейнзальц отмечает, что отделение, установление границ, порой не только разделяет, но и соединяет. Отсюда присущее человеку стремление найти единство в противоположном поле, стать целым человеком по повелению Бога: «потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут два одною плотию» (Быт. 2:24). Также если слово «ребро» понимать буквально, то в ребрах есть красный костный мозг, который ответствен за кроветворение и за формирование иммунной системы. И если под жизнью понимать движение крови, то в прямом смысле в ребрах формируется жизнь человека. Поэтому Ева есть жизнь .

Сомневаться в том, что женщина равна мужчине невозможно и в лингвистическом смысле этого слова, а не только в догматическом. Так как определение понятий «мужчина – женщина» включает в себя концепт схождения, равенства. Во многих европейских языках синонимами являются слова «мужчина» и «человек». Например, в английском языке слово «man» значит и «мужчина», и «человек». В украинском языке слово «муж» обозначается словом «чоловик». В связи с этим иногда возникает вопрос: «а человек ли женщина»? В еврейском языке: «иш – иша». В Танахе говорится: «Эта будет называться «иша» (женщина), ибо из «иш» (мужчины) взята» [13]. Слово «иша» образовано от слова «иш» путем стандартного добавления окончания женского рода. «Изначально еврейский текст не предполагает лингвистической дискриминации, потому что слова мужчина и женщина являются однокоренными: «иш – иша», как бы «лис-лиса», «человек - человечиха» . В древности имя не про-



сто обозначало, оно выражало саму сущность своего носителя. Наречь имя – значило определить место, которое будет занимать его носитель во Вселенной. Творя мир, Бог нарекал имена элементам мироздания: дню, ночи, небу земле, морю, назвал каждое светило его именем. Поэтому слова еврейского языка, называющие мужчину и женщину (иш – иша), могут выражать истинную сущность объектов, то есть, как мужчина является человеком, сотворенным Богом – образом Божиим, так и женщина является человеком, сотворенным Богом – образом Божиим.

В чем заключается различие и насколько они важны в разрезе комплементарных отношений между мужчиной и женщиной также можно рассмотреть в контексте лингвистического анализа еврейских слов «иш – иша». У этих слов один корень, но у них есть и отличие: «у женщины – лишняя «**ת**» (гэй), у мужчины – лишняя «**ו**» (йуд). У каждой буквы в иврите – свой портрет, за каждой буквой стоит определенное понятие» [2]. Рав Шалом Каплан называет некоторые значения этих символов: «**ת**» – символизирует понимание, более глубокую связь с этим миром, «**ו**» – символизирует мудрость и связь с духовностью. А две эти буквы вместе образуют одно из имён Всевышнего, отражающее понятие «Шхины» – Божественного присутствия. Сложить это имя можно только тогда, когда один другому (мужчина женщине, а женщина мужчине) отдаёт то особенное, что у него есть, вкладывая свой особый потенциал в их связь [2]. Две общих буквы – «алеф» и «шин» («иш» или «эш») – вместе образуют слово («иш» или «эш») – огонь. Еврейские мудрецы говорили: «Если мужчина и женщина достойны, то между ними пребывает Шхина (божественное присутствие), а если нет – всепожирающий огонь» [2]. То есть если мужчина и женщина не смогли удержать и соединить то разное, что содержат буквы «**ת**» (гэй) и «**ו**» (йуд), то остаётся огонь, который может сжечь и человека, и человеческие отношения. Таким образом, лингвистический анализ еврейских слов «иш – иша» (мужчина – женщина), свидетельствует, что люди отличны в своей мужественности и женственности от самого сотворения. И эта разность – не результат грехопадения, а изначальный замысел Творца в отношении человека.

Таким образом, концепция равенства проявляет себя на уровне сообразности: мужчины и женщины одинаково сообразны Богу, они являются полноценными и равноценными личностями, и в оди-

наковой степени являются человеком. Человек есть образ Божий, где Бог – это Троица единосущная и нераздельная (три личности, три ипостаси), где все личности равночестны, равнопоклоняемы. Поэтому мужчины и женщины должны обладать равным достоинством, пользоваться равенством личности и взаимным уважением. Они равны в своей богоподобной личности, но также различны в их мужественности и женственности. То, что мужчина и женщина одинаково равны в образе Божиим не исключает, что между ними может быть субординация, так как и лица Святой Троицы отличаются своими ипостасными свойствами и по отношению к Богу-Троице мы говорим о монархии Бога-Отца, что и в человеческом обществе оставляет место для иерархии общественной, семейной, коллективной и пр.

### **Источники и литература**

1. Библия : Священное Писание Ветхого и Нового Завета. – М. : РБО, 2006. – 1336 с.
2. Еврейский журнал. Эта будет называться иша... // Бее-рот Ицхак [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.beerot.ru/%D0%B2%D0%BE%D0%BF%D1%80%D0%BE%D1%81%D1%8B-%D0%B8-%D0%BE%D1%82%D0%B2%D0%B5%D1%82%D1%8B/%D1%82%D0%B0%D0%BD%D0%B0%D1%85-%D0%B2%D0%B8%D0%BE/%D1%8D%D1%82%D0%B0-%D0%B1%D1%83%D0%B4%D0%B5%D1%82-%D0%BD%D0%B0%D0%B7%D1%8B%D0%B2%D0%B0%D1%82%D1%8C%D1%81%D1%8F-%D0%B8%D1%88%D0%B0-%D0%B6%D0%B5%D0%BD%D1%89-%D0%B8%D0%BD%D0%B0-%D0%B8%D0%B1%D0%BE/> – Дата доступа : 24.09. 2020.
3. Женщина в Церкви. Протоиерей Андрей Кураев. Христианская философия брака // Предание [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://predanie.ru/book/71851-zhenschina-v-cerkvi/> – Дата доступа : 8.10.2020.
4. Иоанн Златоуст, святитель. Сотворение человека по образу Божию. Беседа VIII. Стр. 62 / святитель Иоанн Златоуст // Христианская психология и антропология [Электронный ресурс]. – Режим

доступа : [https://www.xpa-spb.ru/libr/\\_Ioann-Zlatoust/sotvorenie-cheloveka.html](https://www.xpa-spb.ru/libr/_Ioann-Zlatoust/sotvorenie-cheloveka.html) – Дата доступа: 29.10. 2020.

5. Илларион (Алфеев), митрополит. Введение в православное догматическое богословие. Глава V. Человек. Сотворение человека / митрополит Илларион (Алфеев) // Азбука [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [https://azbyka.ru/otechnik/Illarion\\_Alfeev/tainstvovery-vvedenie-v-pravoslavnoe-dogmaticheskoe-bogoslovie/](https://azbyka.ru/otechnik/Illarion_Alfeev/tainstvovery-vvedenie-v-pravoslavnoe-dogmaticheskoe-bogoslovie/) – Дата доступа : 29.10. 2020.

6. Иннокентий Херсонский, святитель. О религии / святитель Иннокентий Херсонский // Азбука [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [https://azbyka.ru/otechnik/Innokentij\\_Hersonskij/](https://azbyka.ru/otechnik/Innokentij_Hersonskij/) – Дата доступа : 30.10.2020.

7. Сергей Бегиян, священник. Мужчина и женщина / священник Сергей Бегиян // Православие.ru [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/66988.html>. – Дата доступа : 29.10.2020.

8. Серафим (Роуз), иеромонах. Православное понимание книги Бытия / иеромонах Серафим (Роуз) // Миссионерско-просветительский центр «Шестоднев» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [https://creatio.orthodoxy.ru/rouz\\_genesis/g4.html](https://creatio.orthodoxy.ru/rouz_genesis/g4.html) – Дата доступа : 25.09. 2020.

9. Сергей Лепин, протоиерей. О браке, женском священстве и феминизме / протоиерей Сергей Лепин // Vatushka ответит [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [https://youtube.com/watch?v=\\_ib48NWDy0](https://youtube.com/watch?v=_ib48NWDy0) – Дата доступа : 24.09.2020.

10. Словарь = Теологический энциклопедический словарь / Под ред. Уолтера Элвелла. – М. : Ассоциация «Духовное возрождение», 2003. – 1467 с.

11. Современный энциклопедический словарь онлайн [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://encyclopediadic.slovaronline.com/> – Дата доступа: 22.10.2020.

12. Христианская философия брака // Азбука [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [https://azbyka.ru/otechnik/Sergej\\_Troickij/](https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Troickij/). – Дата доступа : 8.10.2020.

13. Энциклопедия иудаизма // Беерот Ицхак [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.beerot.ru/%d0%b2%d0%be%d0%bf%d1%80%d0%be%d1%81%d1%8b-%d0%b8-%d0%be%d1%82%d0%b2%d0%b5%d1%82%d1%8b/%d1%82%d0%b0%d0%bd%d0>

%b0%d1%85-%d0%b2%d0%b8%d0%be/%d1%8d%d1%82%d0%b0-  
%d0%b1%d1%83%d0%b4%d0%b5%d1%82-%d0%bd%d0%b0%d  
0%b7%d1%8b%d0%b2%d0%b0%d1%82%d1%8c%d1%81%d1%  
8f-%d0%b8%d1%88%d0%b0-%d0%b6%d0%b5%d0%bd%d1%89%-  
d0%b8%d0%bd%d0%b0-%d0%b8%d0%b1%d0%be/ – Дата доступа :  
24.09.2020.

14. Штайнзальц Адин – Библейские образы // Электронная би-  
блиотека RoyalLib.com [Электронный ресурс]. – Режим доступа :  
[https://royallib.com/book/shtaynzalts\\_adin/bibleyskie\\_obrazi.html](https://royallib.com/book/shtaynzalts_adin/bibleyskie_obrazi.html) –  
Дата доступа : 2.11.2020.

## БИБЛЕЙСКОЕ ПОВЕСТВОВАНИЕ О СОТВОРЕНИИ ЧЕЛОВЕКА И ДРЕВНЕЕГИПЕТСКИЕ МИФЫ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Куцкевич А. А.

(г. Минск, Минская духовная академия)

Изучая мифологию и религию древнего Египта, можно заметить, что сотворение мира, жизни и человека описано не одинаково, приписывается разным богам. Это зависело от региона, в котором поклонялись тому или иному богу. На сегодняшний день, из древнеегипетской мифологии нам известны две основные теории происхождения человека:

1. творение богом Ра
2. творение богом Хнумом.

Первый миф описывает создание человека с помощью слез бога Ра, смешанных с землей. Основным текстом, где содержится миф о творении жизни солнечным богом, является «Книга познания воссуществований Ра и ниспровержения Апопа» [7], которая входит в корпус текстов «Папируса Бремнер-Ринд». В данном тексте содержится древнеегипетская космогоническая концепция, которая относилась к гелиопольской солярной космогонии. Принято считать, что она зародилась в нач. III тыс. до н. э. в городе Гелиополе, который являлся старейшим центром культа солярного божества Ра [6].

Фрагмент текста из «Книги познания воссуществований Ра»:

*«Когда я воссуществовал в этом мире,  
Шу и Тефнут возрадовались в инертных водах (в Нуне)  
в котором они находились,  
и принесли они мне моё око.  
И после того как я соединил вместе свои члены,  
Я плакал над ними (Пролил я слезы свои над ними):  
так воссуществовали люди,  
от слез, вышедших из моего ока» [11, р. 13].*

На основании данного фрагмента текста можно предположить, что слезы, лившиеся из Ока Хепри, – это лучи света, исходящие от солнца, и, что мужчины и женщины суть потомки света [5, с. 75];

либо – и это гораздо более вероятно, – люди произошли из слез (капель воды), которые божество проливало над своими членами [2, с. 316].

Во втором мифе описывается момент, когда бог Хнум творит человека из глины на гончарном круге. Данное сказание содержится в древнеегипетском религиозном тексте под названием «Верховный гимн Хнуму». Этот гимн состоит из трех частей. В первой части Хнум рассматривается как создатель человечества, который постоянно создает мужчин и женщин на своем гончарном круге и наделяет их всеми необходимыми качествами. Во второй части бог почитается как создатель всех народов, животных и растений. Третья часть произведения описывает различные проявления бога или его сущности, благодаря чему он является идентичным по отношению к другим богам-демиургам. Гимн является довольно объемным по своей величине произведением. По этой причине рассматриваться будет не весь текст, а только те фрагменты, которые представляют особую важность в данном исследовании.

Из 1-й части:

*«Бог гончарного круга,  
Кто заселил землю своими делами рук;  
Кто присоединяется в тайне,  
Кто строит добротню,  
Кто питает птенцов дыханием его рта;  
Кто обливает эту землю водой,  
Пока вокруг него море и великий океан.  
Он вылепил богов и людей...*

*Он заставил волосы прорасти и растут локоны, закрепил кожу на конечностях;*

*Он построил череп, сформировал щеки,  
Для придания формы изображению.  
Он открыл глаза, выдолбил уши,  
Он заставил тело вдыхать воздух;  
Он сформировал рот для еды, сделал отверстие для глотания.  
Он также сформировал язык, чтобы говорить,  
Челюсти, чтобы открыть, глотка, чтобы пить,  
Горло для проглатывания и плеванья.  
Позвоночник, чтобы оказать поддержку» [10, р. 112].*

Из 2-й части:

*«Сформировал все на гончарном круге,  
Он кормит птенца в гнезде в свое время,  
Он заставляет свою мать изгнать ее вовемя.  
Он сотворил человечество, создал богов, Он вылепил стадо и стада.*

*Он создал птиц, рыб и рептилий...  
Он сделал растения в поле,  
Он усеял берега цветами;  
Он заставил фруктовые деревья приносить свои плоды,  
Чтобы удовлетворить потребности людей и богов» [10, р. 113–114].*

Из 3-й части:

*«В "Первых городах» он – Ба-о-Ра,  
Вылепивший людей по всей земле  
В Луните он Ба-Шу,  
Смоделировавший людей на своем колесе  
В Шас-Хотеп он Ба-Осирис, Делаящий все стада своими делами;  
В Гервере он Ба-Геб, вылепляющий всех существ на этой земле.  
Он Хорус-Метену в Семенхоре, Делаящий птиц из пота своего тела...» [5, с. 114–115].*

Следующий литературный памятник, связанный с древнеегипетским божеством Хнумом, который стоит упомянуть – это история рождения царицы Хатшепсут – одной из великих владычиц древнего Египта.

«Наконец Боги вернулись в страну Пунт, и Амон-Ра призвал Хнума, творца, создателя человеческих тел.

– «Сделай для меня», – сказал Амон-Ра, – «тело моей дочери и тело ее Ка. Я сделаю из нее великую царицу, и честь и власть будут принадлежать ей во все дни ее жизни».

– «Амон-Ра», – ответил Хнум, Творец, – «все будет так, как ты сказал. Красота твоей дочери превзойдет красоту богов и будет достойна ее достоинства и славы».

Так Хнум создал тело (Хат) дочери Амона-Ра и форму ее Ка, две совершенно одинаковые формы, и они были более прекрасны, чем

дочери людей. Он вылепил их из глины с помощью своего гончарного круга, и Хект, богиня рождения, опустилась на колени рядом с ним, держа знак жизни над глиной, чтобы тело Хатшепсут и ее Ка могли наполниться дыханием жизни» [9, p. 247–248].

	<b>Миф о сотворении человека богом Ра</b>	<b>Миф о сотворении человека богом Хнумом</b>	<b>Сказание о сотворении человека в Библии</b>
<b>Первоначальный материал для сотворения человека</b>	Люди происходят из слез божества, т. е. из воды.	Хнум лепит людей из глины на гончарном круге.	«И создал Господь Бог человека из праха земного...» (Быт 2:7).
<b>Присутствие божественной силы для придания жизни</b>	Тела людей на момент создания обладали жизнью, так как были созданы из божества, в котором заключалась энергия	Бог Хнум создает тело (Хат), а богиня Хект наполняет тело божественной силой (Ка)	«И вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2:7)
<b>Творение человека есть собственное желание и воля творца</b>	Однозначно не говорится	Акцентируется внимание на собственном желании божества сотворить людей и все живое	«И сказал Бог: сотворим человека» (Быт. 1:26)

Стоит отметить, что приведенный текст не является прямым переводом с древнего папируса, в котором повествуется о царице.

Обратим внимание на еще один памятник: «Сказание о Ра и змее почтенном». Этот рассказ содержится в иератическом папирусе XX династии фараонов (около 1200–1100 гг. до н. э.) [8, p. 80–81]. Текст рассказа повествует о том, как Исида – богиня магии и волшебства – пожелала узнать тайное имя Ра, дабы властвовать над миром богов и людей<sup>1</sup>. Интересным момент: когда Ра обронил свою слюну на землю, то Исида, искушенная жаждой власти, замесила ее с глиной и вылепила огромного змея с капюшоном, который являлся симво-

<sup>1</sup>В древнем Египте было широко распространено представление о том, что часть сущности божества, человека, зверя или даже вещи заключена в его имени, и что знание имени кого-либо отдается во власть узнавшего имя.



лом всех древнеегипетских богов. Исида не использовала чары или заклинания на змее, так как в нем уже была заключена божественная сущность самого Ра [8, р. 81].

В произведениях прослеживается параллель между созданием Исидой змея из глины с частицей божественной энергии, и творением человека на гончарном круге.

Что касается текста Библии, то информацию о творении Богом человека мы находим в двух основных местах:

1. «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1:26)
2. «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2:7).

Сравнивая библейский текст с вышеупомянутыми мифами, можно увидеть некоторые совпадения.

Подводя итог, можно сделать вывод: древнеегипетские мифы отражают не только поверья жителей Египта, но и демонстрируют огромный пласт теологических воззрений, каждое из которых индивидуально и не похоже на любые другие. В связи с этим возникает вопрос: было ли оказано влияние древнеегипетских мифологических сказаний на библейский текст при его формировании? Говоря на эту тему, современный комментатор Торы Бернгард Андерсон говорит: «Хотя Библия принимает контуры древней космологии как нечто само собой разумеющееся, она демифологизирует древние представления о всем сущем, о мироздании. Еврейская Библия не содержит ни теогонии, ни мифов, возводящих Творение к изначальной битве между божественными силами, ни ритуалов, позволяющих людям воспроизводить мифологическую драму и таким образом доказывать верховенство своего национального бога. Мифологические аллюзии были вырваны из своего политического и естественно-религиозного контекста и приобрели совершенно иной смысл в составе исторического синтаксиса веры Израиля» [3, с. 45].

## **Источники и литература**

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. – М. : Издание Московской Патриархии, 1992. – 1372 с.

2. Бадж, Э. А. Боги египтян. Царство света, или Тайны загробного мира / Пер. с англ. А. Б. Давыдовой, И. Б. Куликовой. – М. : ЗАО Центр поли граф, 2014. – 575 с.
3. Тора. Современный комментарий. – Иерусалим : Всемирный союз прогрессивного иудаизма, 2011. – 1599 с.
4. Матье, М. Э. Древнеегипетские мифы. / Милица Матье. – Москва : Издательство академии наук СССР, 1956. – 174 с.
5. Мюллер, М. Египетская Мифология / Макс Мюллер. – Москва : Центрполиграф, 2006. – 335 с.
6. Жданов Владимир Владимирович «Папирус Бремнер-Ринд» – памятник древнеегипетской космогонии // Вестник РУДН. Серия : Философия. – 2007. – № 2 [Электронный ресурс]. – 2020. – Режим доступа : <https://cyberleninka.ru/article/n/papirus-bremner-rind-ramyatnik-drevneegipetskoj-kosmogonii>. – Дата доступа : 10.05.2020.
7. Жданов, В. В. «Книга познания вossuschestvovaniy PA и ниспровержения Апопа» (папирус Бремнер-Ринд 26.21-27.5)/ В. В. Жданов // Вестник РУДН. Серия : Философия. 2007. №2. [Электронный ресурс]. – 2020. – Режим доступа : <https://cyberleninka.ru/article/n/kniga-poznaniya-vossuschestvovaniy-ra-i-nisproverzheniya-apopapapirus-bremner-rind-26-21-27-5>. – Дата доступа : 10.05.2020.
8. Brooksbank, F. H. Legends of ancient Egypt : stories of Egyptian gods and heroes / F. H. Brooksbank. – New York, 1927. – 256 p.
9. Spence, L. Myths & legends of Ancient Egypt / L. Spence. – London : George G. Harrap & Company LTD, 1925. – 370 p.
10. Lichtheim, M. Ancient Egyptian literature A Book of Readings by. Vol. 3. The late period. With a New Foreword by Joseph G. Manning / M. Lichtheim. – London : University of California Press, 2006. – 239 p.
11. The Context of Scripture. Vol. I. Canonical Composition from the Biblical World / ed. : W. W. Hallo. – Leiden : Brill, 2003. – 406 p.

## ПОНИМАНИЕ «ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ» В ЕВАНГЕЛИЯХ

*Иерей Владимир Грищевич  
(г. Минск, Минская духовная академия)*

Одним из основополагающих посланий апостола Павла, в котором он раскрывает свое богословие. На протяжении послания апостол последовательно рассматривает ряд тем, дополняющие и объясняющая одна другую. Послание к римлянам единственное из всех посланий, адресованное общине, не созданной лично Павлом, состоящей из довольно разнородных членов общества. В ней находились как знатные граждане Рима, так и рабы, иудеи и язычники. Подобное положение общины наложило свой отпечаток на текст послания. Апостол прибегает к различным аргументам понятным как иудею, так и язычнику.

Одна из тем, затрагиваемая автором послания к римлянам, это тема праведности (δικαιοσύνη), волновавшая, как и бывших язычников, так и иудеохристиан. Апостол переосмысливает ветхозаветное понятие праведности и предлагает его своим слушателям. Бесспорно, что римляне уже были знакомы с благой вестью о Христе и имели представление о Его учении, поэтому нельзя рассматривать контекст послания Павла к Римлянам, без предварительного изучения ветхозаветного, евангельского и культурного контекстов. Понятие о праведности было широко распространено в Ветхом Завете, в межзаветной литературе, в греко-римских памятниках и в Евангелии. В данном докладе мы рассмотрим понятие праведности (δικαιοσύνη) в контексте Евангельского учения и то, как оно осмысливалось евангелистами. В докладе не будут рассматриваться однокоренные слова и схожие понятия.

В Евангелиях тема праведности не является основной и потому подробно не рассматривается. Она встречается 7 раз у евангелиста Матфея, 1 раз у Луки и 2 раза у Иоанна.

Основной объем учения о праведности находится в Евангелии от Матфея в контексте нагорной проповеди (Мф. 5:6,10,20; 6:1,33). Еще ряд мест находятся в контексте повествования о Иоанне Крестителе (Мф. 3:15, Мф. 21:32, Лк. 1:75) и касательно Божественной праведности (Ин. 16:8,10). Нагорная проповедь занимает особое место в Евангелиях. В ней содержится основа нравственного уче-

ния Иисуса Христа. «Само ее местоположение в ... во всем корпусе Четвероевангелия заставляет видеть в ней своего рода духовно-нравственную программу, которая получает дальнейшее раскрытие на страницах Нового Завета» [4, с. 5]. Христос в Нагорной проповеди, раскрывает свое учение, давая ранее уже известным терминам и понятиям новое осмысление. К теме праведности Христос обращается четыре раза: один раз в Заповедях блаженств и три раза в последующих беседах Спасителя.

В нагорной проповеди мы дважды встречаемся с термином «δικαιοσύνη» (в четвертой и восьмой заповедях).

Понимание этих двух заповедей тесно зависит от того, как мы понимаем термин «δικαιοσύνη». Обычно на русский язык это слово переводят как «праведность» или «справедливость», в противовес греческому термину «ἀλήθεια», которые сегодня принято переводить как «правда» или «истина» [8, р. 151]. К сожалению, многие русские переводы придерживаются синодальной традиции и во время перевода используется как слово «правда», так и «праведность», что вводит читателя в заблуждение. На это обращает внимание читателя редактор Толковой Библии: «Это последнее слово имеет множество значений. В рассматриваемом месте вероятнее всего оно означает правду Божию, жизнь, согласную с данными Богом законами и повелениями» [6, с. 85].

Если рассматривать данную заповедь в свете иудейского восприятия мира, то блаженны те, кто стремится исполнить божественные заповеди, ведь именно это является в глазах иудея праведностью. В общем контексте заповедей Блаженства этот термин имеет подчеркнуто религиозный смысл. Поэтому не случайно, что основным объемом употребления термина находится именно в контексте Нагорной проповеди.

Восьмая заповедь нераздельно связана с последующей за ней. Обе они соединены темой гонения на Христиан. Различие этих заповедей заключается в том, что в восьмой – христиане будут гонимы за праведность, а в девятой – за Христа. В принципе, все заповеди блаженств – Христовцентричны и выстроены таким образом, что дополняя одна одну подводят к апогею Нагорной проповеди. Таким образом, сам Христос соотносит праведность с Самим Собой [4, с. 131]. Такую мысль приводил уже в IV в. святитель Григорий Нисский, он пишет: «Господь говорит: блажени изгнани Мене ради: яко тех

есть царствие небесное». Святитель в толковании отождествляет и взаимозаменяет праведность и Христа, для него они в данном случае синонимы [3, с. 468]. Однако среди экзегетов существует и иное мнение, так, например в Толковой Библии Лопухина мы читаем: «Люди, изгнанные за правду, встречаются часто и во всяком обществе. Правдивые бывают нетерпимы в дурном и порочном обществе. Под правдой можно разуметь вообще истину. Так как эти люди не находят для себя спокойного места на земле, среди дурных и порочных, то получают обещание «царства» – земного в духовном смысле и будущего – небесного» [6, с. 85]. Такого же мнения придерживается и святитель Иоанн Златоуст. Третья группа экзегетов видит под правдой Евангельское учение и его исполнение, среди них находятся святитель Дмитрий Ростовский, блаженный Феофилакт Болгарский и ряд иных.

Таким образом, праведность становится неотъемлемой частью учения Христа, ею должны обладать все ученики и последователи Спасителя. Она вытекает непосредственно из заповедей Божиих и Божественной воли [9, р. 69]. Именно в этом контексте необходимо понимать и три места из Евангелий, связанных с Иоанном Предтечей. Именно он должен приготовить путь Мессии и служить в праведности. Святой Феофилакт Болгарский так объясняет Лк. 1:75: «Преподобие есть праведность в отношении к Богу, а правда – справедливость в отношении к людям. Например, кто держит себя в удалении от священных предметов и не прикасается нечестиво к вещам божественным, но сохраняет совершенное уважение к тому, что досточтимо, тот преподобен; равно преподобен и тот, кто почитает родителей, ибо и они суть домашние боги. А кто ни любостяжатель, ни хищник, ни вор, ни прелюбодей, ни блудник, тот – праведен. Таким образом должно служить Богу «преподобием», то есть благоговением к божественным предметам, и «правдою», то есть похвальным образом жизни в отношениях человеческих, служить пред Ним, а не пред людьми, как человекоугодники и лицемеры» [7, с. 38–39].

Толковая Библия Лопухина предлагает следующий комментарий к этому месту: «Служить теперь Израильяне будут «в святости и правде пред Ним», т. е. пред Богом. Это, следовательно, не будет только одно внешнее исполнение предписаний закона (правда – *dikaiosunh*), а прежде всего истинная святость, посвящение Богу всего человека (*osiothj*). Служение представляется Захарии как свя-

щенническое служение во храме: на это указывает и греч. выражение *latreuein* (ср. Евр. 9:1) и выражение «пред Ним», относящееся к слову «служить». Это служение, – не как служение ветхозаветных священников, которое они совершали только в свою чреду, – будет продолжаться в течение всей жизни человека» [6, с. 86].

В Евангелии от Иоанна говорится об Утешителе, который будет послан Сыном, после Своего воскресения, говорится что он будет обличать мир о праведности и суде (Ин 16:8). 10 стих дает пояснение, что подразумевается под праведностью: Христос вознесся к Богу Отцу, и ученики больше его не увидят. Касательно этого места имеется несколько вариантов толкований. Одни экзегеты склонны видеть здесь доказательство того, что Христос вел безукоризненную жизнь. Это было сказано в контексте того, что некоторые из иудеев сомневались во Христе. Об этом, например, пишет святитель Иоанн Златоуст: «То есть что Я вел жизнь безукоризненную; а доказательство этому в том, что Я иду ко Отцу. Так как они всегда в обвинение Его говорили, что Он не от Бога, и потому называли его грешником и беззаконником, то Он говорит, что (Дух) отнимет у них и этот предлог к обвинению» [5, с. 522].

Другие экзегеты видят, указание на то, что мир будет обличен праведностью святых, праведность в данном случае подразумевается, как вера во Христа [2].

Таким образом, в Евангелии праведность в первую очередь является атрибутом Христа, который сам является Праведностью. В определенных местах «δικαιοσύνη» используется как понятие ветхозаветное, но в новых коннотациях. «Правда в Ветхом Завете выступает как одно из качеств Самого Бога. Человеческая же праведность является отражением этой божественной правды. Правда Божия имеет вневременной, вечный характер, но она отражена в заповедях, которые Бог дал людям, живущим во времени» [4, с. 111]. Во Христе праведность ветхозаветная – человеческая, и новозаветная – божественная, сливается во едино и становятся нерасторжимыми.

## **Источники и литература**

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. – Москва : Издание Московской Патриархии, 1992. – 1372 с.

2. Аврелий Августин, блаженный. Рассуждения на Евангелие от Иоанна. / Блаженный Августин Аврелий // Азбука веры [Электронный ресурс]. – 2020. – Режим доступа : [https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij\\_Avgustin/rassuzhdenija-na-evangelie-ot-ioanna/](https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/rassuzhdenija-na-evangelie-ot-ioanna/). – Дата доступа : 12.10.2020.

3. Творения Святых отцов. Т. 38. // Григорий Нисский, святитель. Ч. 2. / Святитель Григорий Нисский. – М. : Типография В. Готье, 1861. – 478 с.

4. Иларион (Алфеев), митрополит. Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. 2 : Нагорная проповедь / митрополит Иларион (Алфеев). – Изд. 2-е. – М. : Общецерковная аспирантура и докторантура; Издательский дом «Познание»; Изд-во Сретенского монастыря, 2017. – 616 с.: ил

5. Иоанн Златоуст, святитель. Полное собрание сочинений. Т. 8. Кн. 1. / Святитель Иоанн Златост. – Санкт-Петербург : Изд-во СПбДА, 1902. – 1011 с.

6. Лопухин, А. П. Толковая Библия / А. П. Лопухин. – Санкт-Петербург, 1911. – Т. 8. – 478 с.

7. Феофилакт Болгарский, блаженный. Благовестник. Т. 1. : Толкование на Евангелие от Матфея / блаженный Феофилакт Болгарский / Пред. иером. Иова (Гумерова). – 3-е изд. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2013. – 448 с.

8. Grassi, J. A. Informing the Future: Social Justice in the New Testament / J. A. Grassi. – New York : Paulist Press, 2003. – 282 p.

9. Stock, Augustine. The Method and Message of Matthew. / Augustine Stock. Collegeville : The Liturgical Press, 1994. – 443 p.

# ПРОБЛЕМА АВТОРСТВА ПАСТЫРСКИХ ПОСЛАНИЙ СВЯТОГО АПОСТОЛА ПАВЛА

*Иерей Сергей Черняк*  
(г. Минск, Минская духовная академия)

В современной библеистике есть мнение многих ученых о подложности авторства посланий святого апостола Павла к Тимофею и Титу [4]. Эти споры начались в XIX в. Актуальность данного доклада вызвана таким явлением в первохристианской литературе как псевдоэпиграфика. Рассмотрение этого вопроса относительно пастырских посланий поможет разобраться в подлинности их авторства и покажет причины сомнений ученых-экзегетов по данному вопросу и возможно.

## Опровержения подлинности

Доказательства опровержения авторства апостола Павла рассмотрим по четырем основным аспектам: историческому, церковному, доктринальному и лингвистическому [5].

**1. Исторический аспект.** В трех посланиях имеются сведения о жизни и деятельности святого Павла и его учеников (1 Тим. 1:3, 2 Тим. 1:16–17, Тит. 1:5). Однако провести четкую согласованность хронологических событий между книгой Деяний и пастырскими посланиями крайне сложно ввиду отсутствия исчерпывающих исторических памятников касательно данного вопроса [5]. Также можно считать эти личности достоверными, но относящимися к периоду после событий, описанных в Деяниях, и тогда надо предположить второе римское заключение, период освобождения и миссионерских путешествий между двумя римскими заключениями. Многие ученые отвергают это предположение на том основании, что оно не находит подтверждения ни в Деяниях, ни в истории раннего христианства [2, с. 553].

На этом основании можно сделать вывод, что пастырские послания были написаны позже под псевдонимом апостола Павла неким его почитателем, или же части подлинных записей апостола Павла позже были включены в письма, которые мы называем пастырскими.



**2. Церковный аспект.** В пастырских посланиях имеются сведения об определенном церковном управлении, которое слишком развито для времени апостола Павла. Данная критика основывается на следующем:

А) Считается, что апостола не интересовала организация Церкви. Из его ранних посланий ясно следует, что единообразия в Церквях не было. Поэтому считается, что пастырские послания относятся к более позднему периоду, когда каждая церковь имела своих епископов и все, что происходило в церкви, строго контролировалось [3, с. 557].

Б) Пресвитеры в посланиях должны передавать предание веры. Но возможно ли было требовать это, до того времени как само предание еще не было полностью утверждено и распространено? Тем более, что деятельность пресвитеров еще не была настолько развита во времена Павла.

В) В 1 Тим. 3:6 запрещается назначать епископов из новообращенных. Это требует определенного времени, т.к. учение должно глубоко войти в жизнь народа, из которого можно было бы поставлять епископов. Поэтому это увещание должно относиться к позднему времени.

Г) Положение самих Тимофея и Тита скорее соответствовало монархическому епископату начала II в. Они должны были назначать пресвитеров, и противники авторства апостола Павла полагают, что эти епископы занимали верховное положение. Они должны были отправлять правосудие в церковных делах как единственные, имеющие на это право [3, с. 559].

**3. Доктринальный аспект.** Против авторства святого Павла также существует мнение, которое основывается на ересях, обличаемых им в Пастырских Посланиях.

Считается, что обличения относятся ко времени, когда гностическая ересь, достигшая своего наивысшего развития во II в., была уже значительно развита, что не соответствует временам апостола Павла. По сравнению с Колосской ересью она считается более организованной, и метод борьбы Павла с Колосской ересью, отличается от метода в пастырских посланиях. В какой-то степени можно согласиться с мнением, что ересь в Пастырских Посланиях имеет сходство с гностицизмом II в., однако это мнение поддерживается далеко не всеми учеными.

Также существует гипотеза о том, что эти послания выражают антимаркионовскую полемику, особенно в свете упоминания о «прекословиях лжеименного знания» в 1 Тим. 6:20, что совпадает в оригинале с названием книги Маркиона («Antitheses» – «прекословия») и одновременной связи этого отрывка с гнозисом («знанием») [3, с. 560].

**4. Лингвистический аспект.** Наиболее важный аргумент, говорящий против авторства апостола Павла – очевидный в греческом оригинале, но не столь очевидный в других переводах. Объем словаря в этих посланиях – 902 слова, из них – 306 никогда не встречаются где-либо у апостола. Более того, 175 слов из Пастырских Посланий не встречаются где-либо в Новом Завете, хотя нужно заметить, что 50 слов Пастырских посланий встречаются в других посланиях апостола Павла и не встречаются нигде более в Новом Завете [2, с. 12].

### **Подтверждения в пользу подлинности авторства**

Подлинность авторства пастырских посланий рассмотрим по тем же четырем основным проблемам.

**1. Исторический аспект.** Хотя мы сказали выше о том, что соотнести события книг Деяний и Пастырских Посланий довольно сложно, но это не значит, что книга Деяний является исчерпывающим историческим документом ведь в ней не указаны многие события из дальнейшей жизни апостолов, например, смерть апостолов Петра и Павла. Отсюда вытекает теория «вторых уз» [8, р. 635].

**2. Церковный аспект.** Касательно Церковной иерархии аргументом в пользу подлинности является мнения о том, что в Посланиях нет четких различий между пресвитером и епископом, об их обязанностях можно только предполагать. Апостол же возможно описывает наставления пастырям, которые он произносил ранее устно [8, р. 637].

**3. Доктринальный аспект.** О ересях, против которых святой Павел в своих пастырских посланиях также говорит, известный библиист Дональд Гатри выдвигает свое мнение, в котором не связывает высказывания – «басни и родословия» (1 Тим.1:4) с позднейшими гностическими ересями предполагая, что апостол предупреждал своих последователей, чтобы они не уделяли внимания пустым занятиям. Гатри не видит в этих посланиях подробные

указания для опровержения ересей, появившихся только во II в. [3, с. 545]. Того же мнения придерживается и Дональд Карсон [8, р. 639].

Есть некоторые разногласия касательно учения святого Павла. Некоторые ученые усматривают в пастырских посланиях некую «неполноту» богословия апостола. Однако можно ли считать этот аргумент достаточно основательным? Ведь Пастырские Письма – это личная, но не конфиденциальная переписка, и нужно ли было вкладывать в нее все богословие, что и в иных посланиях [8, р. 636]?

**4. Лингвистический аспект.** Ученые пытаются оспаривать подлинность посланий исходя из анализа языка, на котором они были написаны. Но все-таки подобные заключения не однозначны, так как основываются на различных способах оценки исследуемого материала. Хотя в Посланиях есть слова, которые не встречаются в иных письмах апостола Павла. Но неизвестно достоверно использовал апостол эти слова вообще или нет. Также уделяется акцент анализу стиля написания Посланий; употреблению или отсутствию употребления предлогов, частоте слов и т. д. Но мнения, основывающиеся на употреблении слов, не могут быть решающими.

Объясняя изменения языка, некоторые ученые, признающие авторство апостола Павла, склоняются к гипотезе «соавторства» секретаря [8, р. 638].

### **Заключение**

В заключении приведем следующие сведения. Гераклион, Поликарп Смирнский, Иустин Философ и иные знали Пастырские Послания, и во времена Ириней Лионского они точно считались Посланиями апостола Павла. Мураториев канон II в. включает их в сборник Посланий апостола Павла, а Феofil Антиохийский считал их боговдохновенными. Это довольно веские свидетельства в пользу подлинности их авторства [3, с. 549]. Мнения же ученых можно разделить на три основных группы: 1 – придерживающиеся мнения подлинности авторства; 2 – полностью отвергающие авторство апостола Павла; 3 – ученые придерживающиеся теории «секретаря».

Касательно подлинности авторства Пастырских Посланий ученые часто основывают свое мнение исходя из семи «беспорных» Павловых Посланий: к Римлянам, 1-е к Коринфянам, 2-е к Коринфянам, к Галатам, к Филиппийцам, 1-е к Фессалоникийцам, к Фи-

лимону [6]. Бесспорность этих посланий является стилистическим, богословским и лексическим мерилем истинности остальных посланий, и чем больше отличий в других посланиях от этих семи, тем больше сомнений у ученых вызывает подлинность их авторства. Из данного исследования можно вывести следующие выводы:

1. Аргументы приведенные в защиту авторства апостола Павла по отношению к Пастырским Посланиям довольно убедительны. Они не были основательно опровергнуты сторонниками иных теорий.

2. Теории против авторства святого Павла не являются неопровержимыми. На все четыре пункта аргументации – исторические, церковные, доктринальные и лингвистические – можно ответить противоположными доводами.

3. Теория о псевдоавторстве также не имеет серьезных доказательств так как писатели первых веков в целом негативно относились к псевдоэпиграфика [9, p. 13].

4. Аргументы в пользу использования апостолом Павлом «секретаря» – вполне применимы. Этим можно объяснить изменение стиля и лексики Посланий.

Наиболее вероятный вариант следующий. Святой апостол Павел написал эти три Пастырские Послания к концу жизни. Относил их к более важным вопросам того времени, и передал свои мысли через своих ближайших учеников.

## Источники и литература

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. – Москва : Издание Московской Патриархии, 1992. –1372 с.
2. Баркли, У. Толкование Посланий к Тимофею, Титу и Филимону / Уильям Баркли. – Scottdale (PA) : Всемирный союз баптистов, 1983. – 311 с.
3. Гатри, Д. Введение в Новый Завет / Дональд Гатри. – М., 2005. – 734 с.
4. Ианнуарий (Ивлиев), архимандрит. Послания Апостола Павла к Тимофею. [Электронный ресурс] / архимандрит Иануарий Ивлиев // Православная энциклопедия «Азбука веры». – 2005. – Режим доступа : [https://azbyka.ru/ivliev/poslaniya\\_k\\_timofeyu-all.shtml](https://azbyka.ru/ivliev/poslaniya_k_timofeyu-all.shtml). –Дата доступа : 05.09.2020.

5. Клинкер-де Клерк, М. Пастырские послания: подлинные труды апостола Павла. [Электронный ресурс] / Мериам Клинкер-де Клерк // Портал «Реформаторский взгляд» – 2013. – Режим доступа : <https://www.reformed.org.ua/2/712/Klinker-De%20Klerck>. – Дата доступа : 01.10.2020.

6. Ястребов, Г. Послания апостола Павла в современной науке / Глеб Ястребов // Павловы послания: комментированное издание. – М. : Институт перевода Библии, 2017. – 784 с.

7. Carson, D. A Commentary on the New Testament Use of the Old Testament Hardcover / D. A. Carson, G. K. Beale. – Baker Academic, 2007. – 1285p.

8. Wilder, T. L. Pseudonymity, the New Testament, and Deception / Terry L. Wilder. – University Press of America, 2004. – 308p.

# АПОКАЛИПСИС КАК ЛИТЕРАТУРНЫЙ ЖАНР

*Демидов А. С.*

*(аг. Жировичи, Минская духовная семинария)*

Апокалипсис – с греческого наречия койне переводится как «откровение».

Для современного человека термин «апокалипсис» имеет зловещий смысл. Обычно это понятие связывают со значением приближающегося конца света или катастрофы планетарного масштаба. В древности же он означал снятие покрывала с чего-либо скрытого, обнаружение потаенного. Наподобие того, как снимается покрывало с нового портрета или когда открывается занавес на сцене. Со временем понятие стало использоваться для указания жанра тех еврейских писаний, которые появились за два столетия до Христа и продолжали создаваться в течение I в. н. э.

## **Апокалиптический жанр в эпоху Ветхого Завета**

Ветхозаветная апокалиптика фрагментарно представлена в отрывках пророческих книг Иезекииля, Иоила, Даниила, Захарии, Третьей книги Ездры. «Апокалипсисом Исаии» называют библеисты отрывок (Ис: 24–27). Но большая часть творений апокалиптического жанра всё же имеет апокрифический характер. Обычно такие тексты писали от лица ветхозаветных праведников: Еноха, Авраама, Моисея, Ездры, Варуха, Двенадцати патриархов.

Подобная литература возникала из чувства невозможности наладить жизнь Израиля без особого вмешательства Бога. Надежда евреев на благоденствие «здесь и сейчас» сильно ослабела после ряда национальных катастроф: исчезновения большей части десяти колен в Мидии, Вавилонского плена, завоевания Палестины римлянами. Все плохо в этой жизни – значит, надо ждать будущего благоденствия. Ветхозаветный апокалиптический жанр объяснял и смысл настоящих бедствий. Их просто нужно претерпеть, ожидая «будущего века», где Израиль будет блаженствовать, а язычники накажутся Богом.

Апокалиптики делили историю на два века: нынешний, совершенно порочный, который ждет уничтожение, – и грядущий, в котором наступит мир и благополучие, а иудеи будут вознаграждены и

займут принадлежащее им по праву место рядом со своим Мессией. Перейдет же нынешний век в грядущий благодаря особому вмешательству Бога. День Его пришествия евреи называли Днем Господним и видели в нем страшное время ужаса, разрушения и суда. Мир порочен, и погибать будет мучительно. Но в этом мучении родится «золотой век». В его описаниях авторы употребляли всю свою фантазию, представляя будущий «рай» довольно материалистично.

«Будущий век» у ветхозаветных апокалиптических писателей означает не абсолютно новое творение, а воссоздание мира заново. Таким и был замысел Божий, скрытый до времени, но открытый апокалиптикам. Данную идею отражает и книга святого Иоанна Богослова.

В дохристианских апокалиптических фрагментах нередко звучит эсхатологический мотив будущего воскресения мертвых. Праведники хоть и умрут, но воскреснут для блаженства в новом веке. Грешники тоже воскреснут на суд/осуждение: «Многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление» (Дан. 12:2).

Апокалиптическому жанру свойственна жажда Конца. «На сколько времени?..» (Дан. 8:13); «Когда будет конец?..» (Дан. 12:6); «Как же и когда это будет?» (3 Езд. 4:33). Данный мотив находит отражение у святого Иоанна Богослова: «Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Откр. 22:20).

О личном спасении человека в ветхозаветной апокалиптике не сообщается ничего. Главным героем этих книг является народ Божий.

Если говорить об апокалиптических апокрифах эпохи Ветхого Завета, то их безымянные авторы не смогли подняться до уровня подлинно библейского откровения. Читая их материалы, понимаешь: текст явно «человеческий». Людские грезы, мечтания, фантазмагии на религиозные темы... Отблеск пророческого видения – но не оно само. И множество элементов, чуждых библейскому мировоззрению, которые попали в иудейскую культуру того времени от греков, халдеев и персов.

### **Апокалиптический жанр в эпоху Нового Завета**

В новозаветное время также было написано множество апокалиптических апокрифов, уже по христианской тематике. Известны

апокалипсисы Петра, Иакова, Павла, Пресвятой Богородицы, еще один Иоанна Богослова и др. Конечно же, озвученное авторство ложное. Церковь не приняла их в новозаветный канон. Откровение Иоанна Богослова – единственная христианская апокалиптическая книга, вошедшая в Новый Завет. Впрочем, есть отрывки из других канонических новозаветных книг, написанные в апокалиптическом жанре: Мк. 13; Мф. 24:1–2; 1 Фес. 4:16–17; 2 Фес. 2:1–12.

Откровение, несомненно, связано с дохристианской апокалиптической литературой. Здесь работают одни и те же законы жанра: иудейская концепция о двух периодах, а также стандартный набор событий, которые должны произойти в последние времена: социально-политические катаклизмы, стихийные бедствия, сверхъестественные космические катаклизмы, наказание грешников. Эти сходства говорят о том, что ветхозаветные апокалиптики все же не были лишены некоей пророческой интуиции.

Есть и важное отличие: замена Дня Господня Вторым пришествием Иисуса Христа. Народ Божий в новозаветной апокалиптике – это Церковь, Мессия – Христос, а «золотой век» – Царствие Божие. Христианский апокалипсис отличается от иудейских также тем, что век грядущий уже в какой-то мере наступил, потому что Христос уже пришел.

Чем же отличается апокалиптика от пророческой литературы? Отличается она следующими характеристиками:

- То, что открывается пророкам, может быть передано словом. Апокалиптика же большей частью не укладывается в словесные формулы, но изображается через видения
- Пророку Бог говорит: пойд и скажи то-то тому-то. Апокалиптику – показывает картины, и автор изображает их в метафорах, символах, аллегориях, образах
- Пророка интересует больше настоящее, чем будущее. Пророк предрекает будущее для того, чтобы люди исправились в настоящем. Апокалиптик же в основном думает о грядущем, здешняя жизнь его мало интересует. Здесь только грех, порок, боль, смерть – а настоящая жизнь начнется только в «золотом веке».

Впрочем, апокалиптический жанр тесно связан с пророческой традицией. Апокалиптика часто вырастает из пророчества, и наоборот. В апокалиптической литературе много пророческих мест, а в пророческой – апокалиптических. Так, Иоанн Богослов определяет



свой труд не только как апокалипсис, но и как пророчество (см.: Откр. 1:1,3; 22:19).

Есть устойчивое мнение, что Откровение запрещено читать на службе. Это не так. Напротив, Устав повелевает читать Апокалипсис во время богослужения. Только не на Литургии, а на всеобщем бдении, в определенный период церковного года: «Ведомо же буди: яко от недели святых Пасхи, даже до недели всех святых, по благословении хлебов, чтутся Деяния святых апостол. В прочия же недели всего лета чтутся семь соборная послания апостольская, и четырнадцать посланий святого апостола Павла, и Откровение святого апостола Иоанна Богослова» [Типикон, 2-я глава, 1-е «зри»]. Очевидно, Типикон предполагает чтение Апокалипсиса в месте обычных поучений на всеобщей – после 33-го псалма на стыке вечерни и утрени.

Апокалипсис похож на мозаику, в которой все книги Священного Писания складываются в прекрасный узор. Апокалипсис похож на море, в которое стекаются ручейки разнообразных библейских образов и символов. Слово лоскутное одеяло, Апокалипсис соткан из разных строк Моисея, Исаии, Иезекииля, Иеремии и других авторов Библии. Все пророчества Ветхого Завета находят свое исполнение и завершение в творении Иоанна Богослова.

Характерная особенность новозаветных апокрифических апокалипсисов, а также и Откровения Иоанна Богослова – тесная связь их с ветхозаветными пророчествами и образами. Апокалиптическая литература имеет особый, таинственный язык. Видения, сложные аллегории, «зашифрованные» образы, символические числа, цвета, животные, растения – все эти элементы мы встретим как на ветхозаветных, так и на новозаветных апокалиптических страницах.

Стоит отметить, что Апокалипсис – очень литургическая книга. Ее литургический характер обнаруживается в огромном количестве песнопений, гимнов, славословий, возглашений. Откровение пронизано богослужением, которое звучит то на небе, то на земле, а иногда охватывает всё творение. Творение Иоанна Богослова нужно знать, чтобы лучше понимать Литургию.

Таким образом, мы же, христиане, имеем то, о чем только грезили авторы дохристианских апокрифов: подлинное Откровение Божие о судьбах мира и Церкви. И даже только поэтому Апокалипсис Иоанна Богослова должен заслуживать нашего внимания и любви.

## **Источники и литература**

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Брюссель : Изд-во «Жизнь с Богом», 1989. – 2535 с.
2. Типикон сиесть Устав. – Сергиев Посад, 1992. – 878 с.
3. Тихомиров, Л. Апокалиптическое учение о судьбах и конце мира / Лев Тихомиров. – Сергиев Посад, 1907.

## **БИБЛЕЙСКИЕ ЦЕННОСТИ КАК ОСНОВА ФОРМИРОВАНИЯ ДУХОВНО ЗДОРОВОЙ ЛИЧНОСТИ НА УРОКАХ «ОСНОВЫ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ» В ОБЩЕОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ШКОЛАХ**

*Нарейко С. Л.*

*(г. Минск, Средняя школа № 44 им. Я. Коласа)*

Преподавание основ христианской культуры в школе- для республики Беларусь, как для молодой, развивающейся страны дело новое, но имеющее исторические традиции. В дореволюционное время (до 1917 г.) в общеобразовательных учреждениях Закон Божий или любой религиозный закон изучался в обязательном порядке. Советская эпоха надолго изгнала из школы не только этот предмет, но и ценность тех основ поведения, которые закладывались при проведении этого образовательного блока. В 90-е гг. после развала СССР и образовании отдельных независимых государств школа в каждой из новых стран стала объектом частых модернизаций и преобразование со стороны профильного министерства. В Беларуси было по ходатайству митрополита Филарета рекомендовано открыть в каждой школе и даже деском саду православные группы, классы. Имеется опыт официального сотрудничества между БПЦ и конкретными учебными заведениями. Например, такой договор сотрудничества был подписан нашей 44 общеобразовательной школой города Минска в 2011 г. На каждой параллели открывался 1 класс с духовно-нравственным воспитанием. Дети кроме обычной школьной программы с 1 по 4 класс в виде факультатива и встреч изучали основы жизни в Церкви, основы церковно-славянской грамоты, посещали церкви и святые места, участвовали в богослужениях, ставили тематические спектакли к крупным религиозным праздникам (Рождество, Пасха).

К настоящему времени изучение в школе свелось к факультативу «Основы православной культуры» (1 учебный час в неделю) для учеников 1–4, и кое-где 5–9 классов.

Считаю, что хорошо бы проанализировать опыт дореволюционного преподавания религиозных дисциплин в странах с неоднородным религиозным наполнением (Беларусь исторически населяют и католики, и протестанты, и мусульмане и иудеи), прежде чем

рассматривать введение обязательного изучения данной дисциплины в рамках государственного школьного образования. Иначе, считаю, это приведёт к возмущению, пренебрежению к православному культурному наследию, разжиганию вражды и ненависти. Разумным будет ввести в образовательную программу религиозно-культурологического модуля (по выбору учащиеся чтобы можно было выбрать либо ОПК, либо Основы католического вероопределения, иудейские традиции либо предложить некий общий предмет типа этика для тех, кто не находит своего духовного наставника среди представленных направлений).

Важность религиозной образованности велика, она даёт возможность свободно ориентироваться в религиозной терминологии, иметь реальное представление о традициях народа и страны, в которой живёшь, безошибочно дешифровать образы и обряды в литературе и искусстве, кинематографе и театре.

Уровень преподавания предмета «Основы православной культуры» во многом зависит от уровня образованности педагога, которому доверили в школе этот факультатив, от поддержки руководства школы и классного руководителя того класса (а предмет преподаётся в основном как факультатив на 1 класс на параллели (связано со сложностями оформления на целую параллель документации и достижения требуемого количества учеников для преподавания на параллели (на 1 параллель заложено преподавание из бюджетных средств только на 5 учеников).

Могу сказать, что лично мне помог опыт обучения в Витебской духовной семинарии «Миссионерская работа» и опыт преподавания в воскресной школе прихода храма Марии Магдалины в Минске.

Традиционно ученики 1–4 классов знакомятся с базовыми понятиями церковной жизни, устройством храма, основами старославянской письменности, отношением православной традиции к труду, обучению, родителям, старшим, Родине. Изучают простые молитвы, знакомятся с произведениями русских писателей и мировыми художественными произведениями на библейскую тематику.

Обязательной частью работы стали творческие задания-рисунки, поделки, мозаика, каллиграфия на православную тематику.

Преподавание Основ православной культуры у нас в школе ведётся уже 9-й год. Уже сейчас можно сказать, что в классах, про-

шедших полный курс обучения значительно выше баллы по всем изучаемым дисциплинам, отсутствуют правонарушительные прецеденты. При опросе девятиклассников на предмет их будущей профессиональной деятельности, большинство учеников высказались в пользу гуманитарных вузов и социально-значимых профессий.

**СЕКЦИЯ 2**  
**«АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ РУССКОЙ**  
**ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В XVI–XIX ВВ.»**

**АБ ДАТАХ РАННІХ ПІСЬМОВЫХ ЗВЕСТАК**  
**ПРА ЛАЎРЫШАЎСКИ МАНАСТЫР**

*Маслюкоў Т. В., магістр гістарычных навук  
(г. Мінск, аддзел археалогіі Сярэдніх вякоў і Новага часу  
Цэнтра археалогіі і старажытнай гісторыі Беларусі  
Інстытута гісторыі НАН Беларусі)*

Вялікія і малыя, старадаўнія і сучасныя, стаяць на беларускай зямлі манастыры. Пра самыя першыя з іх, верагодна, не захавалася ніякіх звестак. Сярод 120 манастыроў, гісторыя якіх адлюстравана ў гістарычных крыніцах, адным з найбольш адметных з’яўляецца Свята-Елісееўскі Лаўрышаўскі [1]. Класік гісторыі рускай царквы мітрапаліт Макарый (Булгакаў) адносіў яго да 11 самых ранніх манастыроў Беларусі і Літвы [2, с. 104–105]. Па часе заснавання Лаўрышаўскі манастыр, напэўна, восьмы на беларускіх землях – пасля манастыроў у Полацку, Тураве і Гродне [3]. Прычым ён першы, які быў заснаваны ў пустыні – удалечыні ад гарадскіх сцен [4]. У наш час гэта самы ранні з дзеючых мужчынскіх манастыроў у Беларусі. Яго мінуўшчыне надавалі ўвагу гісторыкі і ў XVII–XIX ст. – А. Каяловіч [5, с. 8, 36], І. Сцябельскі [6, с. 166–179], Т. Нарбут [7, с. 181–184], і ў Найноўшы час – Д. П. Агіцкі [8], П. П. Талочка [9], А. С. Кібінь [10] і інш. Археалагічныя даследаванні, звязаныя з пошукам месцазнаходжання манастыра, праводзілі М. І. Ткачоў, А. М. Кушнярэвіч, А. К. Краўцэвіч [11], С. Я. Рассадзін [12].

Мэта гэтага артыкула – акрэсліць наяўныя ў дакументальных крыніцах даты і звязаныя з імі факты, якія сведчаць аб часе ўзнікнення манастыра, аб яго першых згадваннях па назве, і аддзяліць гэтыя даты і факты ад тых, якія хоць і атрымалі распаўсюджванне ў публікацыях, аднак не падмацаваны дакументальна.

У Галіцка-Валынскім летапісу 2 пал. XIII ст. і Наўгародскім першым летапісу 1-ай пал. XIV ст. паведамляецца пра тое, што сын першага вялікага князя Вялікага княства Літоўскага Міндоўга – Войшалк (вялікі князь ВКЛ у 1264–1267 г.) «учыніў сабе манастыр на рацэ

на Нёмане паміж Навагародкам і Літвой, і там жыў» [13, стлб. 859; 14, с. 54]. Гэтыя звесткі адносяцца да 1257 ці 1258 г. [15], з-за адрозненняў паміж сярэдневяковым і сучасным календарамі, а таксама з-за неаўнага даціравання ў самім летапісу назваць год больш канкрэтна немагчыма. Летапісныя словы «учыніў сабе» не абавязкова абазначаюць «утварыў» ці «заснаваў», а могуць мець сэнс «абраў сабе». Таму нельга выключаць таго, што манастыр існаваў і раней.

Таксама важна вызначыць, у які час Лаўрышаўскі манастыр упершыню згадваецца па сваёй назве. Для гэтага неабходна разгледзіць тры дакументы.

Першы з іх – апублікаванае яшчэ ў XIX ст. «Абмежаванне спрэчных зямель Лаўрышаўскага манастыра, выкананае Наўгародскім намеснікам Петрашам Манцігірдавічам па загадзе вялікага князя Вітаўта» [16, с. 3–4]. У гэтым дакуменце пазначана, што ён складзены ў 1398 г. і захаваўся ў копіі 1711 г. Манастырская зямля ў ім названа «Лавъришовская», і сцвярджаецца, што дакумент «пісань у Лавъришовое». Пры гэтым 1398 г. не супадае з індыктам 2, які пададзены ў тэксце, а таксама з вядомымі па іншых крыніцах датамі службы Петраша Манцігірдавіча на пасадзе княжацкага намесніка ў Навагародку. У перыяд княжэння Вітаўта індыкт 2 прыпадае на 1409 і 1424 г. Сучасныя даследчыкі, якія мяркуюць, што гэта крыніца сапраўдная, верагоднай датай яна пісання лічаць 1424 г. [17, с. 337–338]. Аднак сярод навукоўцаў ёсць абгрунтаванае меркаванне аб тым, што гэты дакумент з’яўляецца фальсіфікатам, які складзены ў пач. XVIII ст., калі манастыр знаходзіўся ў Базыльянскім ордэне [18, с. 10].

Другі з гэтых дакументаў – прывілей вялікага князя ВКЛ Вітаўта Кейстутавіча. Дакумент невялікі, напісаны ў сераду 5 тыдня Вялікага посту, год напісання не ўказаны. У ім таксама пазначаны індыкт 2 (1409 ці 1424 г.). Тэкст існуе ў копіі XVII–XVIII ст. лацінскімі літарамі, але з захаваннем старабеларускай мовы. У другім абзацы ёсць назва манастыра – «manastyr Ławrastowsky» (відавочна, была перапісана ў копію недакладна). Аднак у тым, што гаворка ідзе менавіта пра Лаўрышаўскі манастыр, сумненняў няма: у дакуменце запісана, што прывілей выдадзены для прад’яўлення навагародскаму мітрапалічаму намесніку (любому, без указання імя), і сам дакумент складзены адносна недалёка ад манастыра – у вёсцы Бершты, якая ў XV ст. была вялікакняжацкім дваром. Гэта сучасны Астрынскі сельсавет Шчучынскага раёна Гродзенскай

вобласці. (Ва украінскай публікацыі месца складання дакумента не-дакладна перакладзена як «Біржа» [19]). Сапраўднасць дакумента сумненню не падвергнута.

Нарэшце, трэці дакумент – фундушавы ліст князя слуцкага і капільскага (у далейшым – кіеўскага) Аляксандра Уладзіміравіча (унука вялікага князя ВКЛ Альгерда Гедзімінавіча). Ён датаваны 1433 (1434) г. і ўказвае адрасата: «к Лаврвш[е]]ву манастырю» [18, с. 25–26]. Гэты дакумент з’яўляецца найбольш раннім датаваным, а таксама найбольш раннім з захаваных у арыгінале, які ўключае ў сябе назву манастыра. Дакумент несумненна сапраўдны. Яго кароткі варыянт запісаны ў Лаўрышаўскае Евангелле як укладная грамата.

Цяпер разгледзім раннія пісьмовыя сведчанні аб яшчэ адным заснавальніку Лаўрышаўскага манастыра – яго першым ігумене, прападобным Елісеі Лаўрышаўскім – для таго, каб вызначыць, ці маюцца ў іх звесткі пра час заснавання манастыра.

Прп. Елісей у пісьмовых крыніцах упершыню згадваецца ў 1517 г. у дароўнай грамаце манастыру ад імя маршалка гаспадарскага ВКЛ А. І. Хадкевіча [20]. У грамаце напісана, што яна выдадзена «монастыру пречистое Божое Матери храму честнаго Ея Успения во обшеры Лавры преподобнаго отца Елисея». Але якой-небудзь інфармацыі аб Елісеі ў грамаце няма.

Жыццённыя звесткі аб прп. Елісеі, вельмі сціслыя, існуюць толькі ў кнізе гісторыка, рэктара Віленскай акадэміі А. Каяловіча, надрукаванай на лацінскай мове ў 1650 г. [5, с. 8, 36]. Яны звычайна публікуюцца ў пераказе, што прыводзіць да недакладнасцей. Іх пераклад у выглядзе поўнай цытаты ў друку нам не вядомы, таму пададзім яго тут [21]:

«Прападобны спаведнік Елісей, ігумен Лаўрышаўскага манастыра, паходзіў ад вядомых у Літве бацькоў; калі некаторыя не памыляюцца, яго бацькам быў літоўскі князь Трайдзень. Займаючы спачатку значнае становішча пры двары вялікага князя літоўскага (магчыма, Міндоўга), ён сумяшчаў такое жыццё з клопатам пра дасягненне ўсялякіх дабрадзецеляў. Нарэшце, рухомы любоўю да адшэльніцкага ладу жыцця, ён сышоў у пустыннае месца, абкружанае балотамі, дзе прыняў звычай і правілы духоўнага жыцця, выпрацаваныя нейкім манахам Ордэна святога Васілія Вялікага. Калі да яго сыйшліся многія людзі, якія хацелі весці такое ж жыццё, ён



пабудаваў манастыр і царкву. Пасля многіх гадоў, праведзеных у подзвігах пабожнасці, ён быў забіты ўначы 23 кастрычніка нейкім юнаком, які быў апантаны дэманамі. Юнак гэты, калі дакрануўся да цела забітага, вызваліўся ад дэмана, і пасля гэтага магіла [прп. Елісея] праславілася цудамі. На памесным саборы, які адбыўся пад старшынствам мітрапаліта Іосіфа Солтана ў 1514 годзе, русінамі, якія сабраліся, ён быў далучаны да ліку святых у чыне спаведніка 23 кастрычніка, у гэты дзень і адзначаецца яго памяць» [5, с. 8].

Як бачым, якіх-небудзь дат, звязаных з прп. Елісеем, акрамя дня яго гібелі (без указання года), тут няма. Прычыны згадвання Ордэна св. Васілія Вялікага мы ў гэтым артыкуле не разглядаем. Дакументальныя звесткі сабора 1514 г. аб праслаўленні Елісея Лаўрышаўскага гісторыкам не вядомы, верагодна, яны не захаваліся.

У працы А. Каяловіча ёсць і звесткі пра Лаўрышаўскі манастыр, іх таксама варта прывесці тут у выглядзе поўнай перакладзенай цытаты:

«У Лаўрышаве, у царкве грэчаскага абраду – магіла прападобнага спаведніка Елісея.

Непадалёк ад Навагародка і ракі Нёман знаходзіцца месца, якое называецца Лаўрышаў. Калісці тут быў вялікі манастыр Ордэна святога Васілія Вялікага, пабудаваны прападобным спаведнікам Елісеем, ігуменам гэтага манастыра. Цяпер у гэтым месцы толькі сяло і пры гэтым сяле царква, якая адносіцца да Навагародскага ўніяцкага манастыра; у гэтай царкве паказваюць магілу вышэй-памянёнага прападобнага Елісея. Гэта месца здаўна вядомае, у асаблівасці тым, што людзі, якія прыходзілі з шанаваннем да гэтай магілы, адразу атрымлівалі вылячэнне, пазбаўляючыся ад дэманаў, якія авалодвалі іх целамаі. Калі ў Польшчы і Літве кіраваў кароль Аляксандр, татары на чале з ханам Менглі-Гірээм раптам напалі на Літву, і вакол Навагародка паўсюль на вялікім абшары ўсё было спустошана, аднак уварвацца ў манастыр і царкву ў Лаўрышаве яны не наважыліся: варварам падалося, што абгароджаныя сценамаі ўнутраныя двары былі запоўнены адборнай конніцай, узброенай дзідамаі, хоць на самой справе ніякіх ваяроў там не было. Пасля гэтага тое месца стала яшчэ больш ушаноўвацца ў народзе. З жыцця прападобнага Елісея, напісанага на славянскай мове» [5, с. 36].

Славянская кніга, якой карыстаўся А. Каяловіч, невядомая. Можна толькі меркаваць, што жыццё было складзена каля 1514 г., і,

верагодна, ужо пры яго складанні якія-небудзь гістарычныя факты, якія б суадносіліся з гадамі жыцця прп. Елісея, былі невядомы і ў жыцце не ўвайшлі – інакш А. Каяловіч не прапусціў бы па-за ўвагай такія каштоўныя звесткі. Падкрэслім, што А. Каяловіч не сцвярджае ўпэўнена, што Елісей быў сынам Трайдзеня і службыў у Міндоўга, ён піша: «Калі некаторыя не памыляюцца», «магчыма» – значыць, гэтыя звесткі ён разглядаў як легендарныя і, хутчэй за ўсё, узяў з нейкіх паданняў па-за жыццем. Такія паданні маглі існаваць у манастыры.

Калі дапускаць, што Елісей сапраўды пачынаў службу пры двары Міндоўга (вялікі князь ВКЛ 1248–1263 г.) і быў сынам Трайдзеня (які паводле летапісу таксама вядомы з часу княжэння Міндоўга, а затым быў вялікім князем у 1270–1282), то яго ігуменскае служэнне прыпадае на сяр. – 2 пал. XIII ст., гэта значыць, прыкладна на той жа час, што і дзейнасць Войшалка Міндоўгавіча.

У кастрычніку 2020 г. на міжнароднай навуковай канферэнцыі ў г. Санкт-Пецярбургу «XV Загрэбінскія чытанні» было абвешчана, што ў царкоўнаславянскай рукапіснай кнізе апошняй чвэрці XVI ст., якая захоўваецца ў Заграбе – сталіцы Харватыі, знойдзены кандак прп. Елісею [22]. Рукапіс адшукаў кіраўнік праекта «Літургічная спадчына Праваслаўнай царквы», пазаштатны супрацоўнік Сінадальнай богаслужбовай камісіі Рускай праваслаўнай царквы Алег Валер’евіч Лада. Даследаванне месяцаслова правяла Жанна Леанідаўна Леўшына, вядучы бібліятэкар сектара старажытнарускіх фондаў Аддзела рукапісаў Расійскай нацыянальнай бібліятэкі (РНБ, Санкт-Пецярбург). Гістарыяграфічная каштоўнасць гэтага тэксту заключаецца, у прыватнасці, у тым, што ён сведчыць аб прп. Елісеі на 60–70 год раней кнігі А. Каяловіча. Вынікі даследавання будуць апублікаваны ў «Белорусском зборнике» РНБ. Рэдактарамі праекта «Літургічная спадчына Праваслаўнай царквы» тэкст кандака падрыхтаваны для богаслужбовага выкарыстання і перададзены ў Лаўрышаўскі манастыр.

Цяпер разгледзім даты 1225 і 1250, якія ў некаторых публікацыях звязваюць з гісторыяй Лаўрышаўскага манастыра.

1225 год, як дата заснавання манастыра, быў названы ў кнізе рэктара Мінскай духоўнай семінарыі архімандрыта Мікалая, якая выйшла ў 1864 г. [23, с. 129–132] Гэта дата не мае падцвярджэння ў пісьмовых крыніцах і больш ранніх публікацыях [24]. Магчыма, ас-

новой для такой даціроўкі ў архім. Мікалая паслужылі, па-першае, вопіс архіва манастыра за 1792 г., у якім архіварыус пазначыў, што Войшалк прыбыў у манастыр гадоў на 30 пазней Елісея [24], і, па-другое, апублікаванае ў 1-й пал. XIX ст. гісторыкам Т. Нарбутам меркаванне аб тым, што Войшалк прыняў хрышчэнне паміж 1252 і 1255 г. [7, с. 181–182; 8, с. 176] Такім чынам, 1225 г. мог быць атрыманы ў выніку адлічэння 30 год ад 1255 г. Што тычыцца 1255 г. як даты хрышчэння Войшалка, то яна суадносіцца з іншымі летапіснымі падзеямі і не падвяргаецца сумненням. Але на падставе чаго архіварыус напісаў пра 30-гадовую адлегласць – невядома, магчыма, гэта проста была яго асабістая думка.

1250 г. – гэта прыблізная дата, якая была пададзена ў кнізе Я. Е. Галубінскага ў 1903 г.; яна дакументальна таксама не падцверджана [25, с. 127]. Верагодна, Я. Е. Галубінскі ўзяў за аснову 1225 г. з кнігі архім. Мікалая і дадаў да яго чвэрць стагоддзя – прыкладны час служэння Елісея ў манастыры.

Археалагічныя даследаванні ў Лаўрышаве, праведзеныя А. К. Краўцэвічам у 1990 г. і С. Я. Рассадзіным у 2011–2016 г., акрэслілі тэрыторыю манастырскага селішча ля Успенскай царквы і вызначылі, што яно існуе з XIII–XIV ст. У 2018 г. Н. М. Дубіцкая вылучыла ў археалагічных матэрыялах з селішча Лаўрышава фрагменты глінянага посуду XII ст., гэту даціроўку затым незалежна падцвердзіў А. В. Вайцяховіч [26].

Такім чынам, пісьмова сведчаць пра час заснавання Лаўрышаўскага манастыра толькі летапісныя звесткі, якія, па разліках даследчыкаў, адносяцца да 1257–1258 г. З гэтым суадносяцца і вынікі археалагічных раскопак. Першае надзейнае згадванне манастыра пад сваёй назвай існуе ў дакуменце, які адносіцца да 1409 ці 1424 г. («Ławrastowsky») і затым паўторана ў дакуменце 1434 г. («Лавршешев»). Першае пісьмовае згадванне аб прп. Елісеі Лаўрышаўскім адносіцца да 1517 г., кандак прп. Елісею выяўлены ў рукапіснай кнізе апошняй чвэрці XVI ст., а жыццёныя звесткі аб ім упершыню былі апублікаваны ў 1650 г. (перапісаныя з невядомай нам больш ранняй кнігі), і яны ўтрымліваюць толькі звестку аб тым, што праслаўленне ігумена Елісея царквой адбылося ў 1514 г. Якіх-небудзь дат ці фактаў, якія б акрэслівалі час жыцця прп. Елісея, і час заснавання Лаўрышаўскага манастыра, у жыццёных звестках няма, акрамя дапушчэння таго, што прп. Елісей мог быць сынам Трайдзе-

ня і спачатку служыць у Міндоўга. 1225 і 1250 гг., якія звязваюць з гісторыяй манастыра – гэта даты позняга паходжання, яны з’явіліся ў літаратуры ў 2 пал. XIX – пач. XX ст. і не маюць падцвярджэння ў дакументальных крыніцах.

### **КРЫНІЦЫ І ЛІТАРАТУРА**

1. Марозава, С. Лаўрышаўскі манастыр / С. Марозава // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі : у 6 т. Т. 4. Кадэты – Ляшчэня / Беларус. Энцыкл.; Рэдкал.: Г. П. Пашкоў (галоўны рэд.) і інш.; Маст. Э. Э. Жакевіч. – Мінск : БелЭн, 1997. – С. 340.

2. Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской церкви / митрополит Маракий (Булгаков). – М. : Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. – Кн. 3. – 702 с. : ил.

3. Православные монастыри Беларуси / сост. С. Э. Сомов. – Минск : Четыре четверти, 2003. – 200 с. : ил.

4. Боровой, Р. Краткая историческая справка / Р. Боровой // Археалагічная справаздача [А. К. Краўцэвіча] аб раскопках на тэрыторыі Лаўрышаўскага манастыра ў Навагрудскім раёне ў маі 1990 г. / ЦНА НАН Беларусі. – ФАНД. Воп.1. Арх. № 1223. – 17 с., 1 с. сп. фота, 7 арк. планы і малюнкi, 11 фота.

5. Koiałowicz, A. Miscellanea rerum ad statum ecclesiasticum in Magno Lithuaniae Ducatu pertinentium / A. Koiałowicz. – Vilnae : Tipis Academicis, 1650. – 128 p.

6. Stebelski, I. Dwa wielkie światła na horyzoncie Połockim / I. Stebelski : [Т. 1–3.] – Wilno : Druk. Bazylikańska, 1781–1783. – Т. 1. – 1781. – [114], 220, [50] s.

7. Narbutt, T. Dzieje narodu litewskiego / T. Narbutt : [Т. 1 – 9.] – Wilno : A. Marcinowski, 1835–1841. – Т. 4. – 1838. – 737 s.

8. Огицкий, Д. П. Великий князь Войшелк / Д. П. Огицкий // Богословские труды. – М. : Изд. Московской патриархии, 1983. – Сб. 24. – С. 171–196.

9. Толочко, П. П. Литовский князь Войшелк в русских летописях / П. П. Толочко // Ruthenica. – 2006. – № 5. – С. 117–127.

10. Кибинь, А. С. Литовский князь и индийский царевич: в поисках сходства (история о Войшелке) / А. С. Кибинь // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. – 2011. – № 3. – С. 11–28.

11. Краўцэвіч, А. К. Археалагічныя даследаванні Лаўрышаўскага манастыра на Панямонні / А. К. Краўцэвіч // 3 глыбі вякоў. Наш край. – Мінск : Навука і тэхніка, 1996. – Вып. 1. – С. 227–234.

12. Рассадзін Сяргей Яўгеньевіч // Археалогія Беларусі. Каталог архіўных навуковых матэрыялаў : у 3 ч. / НАН Беларусі, Ін-т гісторыі ; склад.: В. У. Мядзведзева, К. А. Мядзведзеў. – Мінск : Беларускае навука, 2018. – Ч. III. – С. 374–376.

13. ПСРЛ. – Т. 2. Ипатьевская летопись. – СПб., 1908.

14. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / АН СССР, Ин-т истории; отв. ред. М. Н. Тихомиров; под ред. и с предисл. А. Н. Насонова. – М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1950. – 642 с., 5 л. ил. Переизд. с предисл. Б. М. Клосса : М., 2000.

15. Краўцэвіч, А. Інтэлігент на троне: выпрабаваньне на трываласьць / А. Краўцэвіч // Дзеяслоў. – 2009. – № 4. – С. 275–281.

16. Акты, издаваемые Виленскою Археографическою комиссиею. – Т. 11. Акты Главнаго Литовскаго трибунала. – Вильна : Типографія А. В. Сыркіна, 1880. – 658 с.

17. Гудмантас, К. «Натыфікацыя пра Лаўрышаўскі манастыр, выпісаная са старой летапіснай хронікі» Дзяметрыя Занкевіча. Даследаванне і публікацыя крыніцы / К. Гудмантас, А. Рычкоў // Архэ. Пачатак. – 2016. – № 2. – С. 329–349.

18. «Для лепшое твердости...» : пергаментныя дакументы перыяду Вялікага Княства Літоўскага з фондаў Нацыянальнага гістарычнага архіва Беларусі (1391 – 1566 гг.) / уклад.: Я. С. Глінскі, А. А. Жлутка, Д. В. Лісейчыкаў. – Мінск : Беларусь, 2018. – 143 с. : іл.

19. Мицик, Ю. Невідомый привілей князя Вітовта / Ю. Мицик // Albaruthenica. – Київ : Ін-т україньскої археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, 2018. – 456 с. – С. 7–8.

20. Фундуш Аляксандра Іванавіча Хадкевіча Лаўрашаву манастыру 3 сакавіка 1517 г. / Archiwum klasztoru Ławryszowskiego przepisane roku 1791 // Vilniaus universiteto biblioteka. Rankraščių skyriaus rinkiniai. – Rps. F A-2105.

21. Fonteshistoriae Magni Ducatus Lithuaniae [Electronic resource] // Modus accessum : <http://starbel.by/dok/d361.htm> – Aditus date : 27.10.2020.

22. Маслокоў, Т. В. Знойдзены першы кандак прападобнаму Елісею Лаўрышаўскаму [Электронны рэсурс] / Т. В. Маслокоў //

lavra.by. – Режим доступа : <https://bit.ly/35CMQkr> – Дата доступа : 27.10.2020.

23. Николай, архимандрит. Историко-статистическое описание Минской епархии / архимандрит Николай. – СПб. : Типография духовного журн. «Странникъ», 1864. – 315 с.

24. Котельников, А. К вопросу об основателе Лавришевского монастыря [Электронный ресурс] / А. Котельников // Богослов. – Сергиев Посад. – 2012. – 14 марта. – Режим доступа : <https://bit.ly/2YsOLOg> – Дата доступа : 27.10.2020.

25. Голубинский, Е. Е. История канонизации святых в Русской церкви / Е. Е. Голубинский // Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских при Московском университете. 1903. – Кн. 1 (204). – М. : Унив. типография, 1903. – 600 с.

26. Маслоукоў, Т. В. Раннеганчарны посуд з археалагічных даследаванняў Лаўрышаўскага манастыра / Т. В. Маслоукоў // Магистерский вестник : в 3-х ч. / редкол.: М. Г. Жилинский [и др.]. – Минск : ИВЦ Минфина, 2018. – Ч. 1. Гуманитарные науки. – С. 58–65.

## ЗАМОЙСКИЙ СИНОД 1720 Г.: К ВОПРОСУ О ЛАТИНИЗАЦИИ УНИАТСКОЙ ЦЕРКВИ

*Веремеев С. Ф., кандидат исторических наук, доцент  
(г. Гомель, Исторический факультет Гомельского  
государственного университета им. Франциска Скорины)*

Ровно триста лет назад прошло с того времени, как состоялся Замоийский синод – одно из самых важных событий в истории униатской церкви на территории белорусских и украинских земель, значение которого сравнивают со значением Тридентского собора для римо-католиков. Юбилейная дата – это всегда повод для исследователя, историка вновь обратиться к событиям прошлого, чтобы глубже осмыслить и лучше понять их. Замоийский синод принял программу реформ, затрагивающих многие сферы жизни церкви: обряды, таинства, душпастырство, подготовку духовенства, монашество и др. Эти реформы также закрепляли ряд элементов, присущих западной (латинской) христианской традиции.

Какие же латинские элементы Замоийский синод включил в богослужебные обряды и церковную жизнь? Он подтвердил признание униатами верховной власти Папы Римского и предписал поминать его на Св. Литургии (во время Великого входа), распорядился включить в Символ веры филиокве («и от Сына») [1, с. 133]. Было принято римо-католическое учение о пресуществлении Св. Даров во время произнесения на литургии слов Христа «Сие есть Тело Моё» и «Сия есть Кровь Моя Нового Завета» [1, с. 153] (восточное богословие утверждает, что это происходит во время эпиклезы). Всем верующим униатской Киевской митрополии возбранялось принимать участие в православных богослужениях и таинствах, и обращаться по духовным вопросам к православным священникам [1, с. 133].

Некоторые изменения были внесены в литургический обряд: освящать следовало не только Агнца, но и все частицы, расположенные на дискосе [1, с. 153]; запрещалось доливать теплоту в Чашу перед причащением [1, с. 163]; запрещалось использовать губку для протирания Чаши и дискоса. Если ранее в Великий Четверг приготавливались Св. Тайны для последующего причащения больных в течение года, то теперь их необходимо было менять каждые 8 или 15 дней. Вводилась торжественная церемония посещения больных, ко-

торые жили близко от храма, священником со Св. Тайнами [1, с. 155]. В храмах перед хранящимся Причастием должна была постоянно гореть лампада (в бедных церквях – в праздники и воскресенье). Разрешались так называемые тихие или читанные мессы [1, с. 157, 161].

Несколько изменилась формула крещения. При крещении священнику следовало произносить «Аминь» один раз, а не три, как ранее [1, с. 147]. Не приветствовалось причащение детей после их крещения [1, с. 151]. Допускался сокращённый обряд таинства соборования (в том случае, если человек умирал) и возможность его совершения тремя и даже одним священником [1, с. 169, 171]. Синод объявил о нерасторжимости брака [с. 181] (до собора разрешалось вновь вступить в брак в том случае, если супруги не жили вместе на протяжении семи лет) [2, с. 42].

Монастыри Владимирско-Берестейской, Луцкой, Холмской, Львовской и Перемышльской епархий следовало объединить в одну конгрегацию, что весьма напоминало устройство римско-католических орденов [1, с. 217].

Изменения касались также соблюдения постов и церковных праздников. Трёхдневный пост перед исповедью был признан необязательным. От соблюдения Петрова поста частично или полностью освобождались крестьяне и другие работники [1, с. 235]. В церковный календарь были включены праздники Св. Иосафата Кунцевича, Божьего Тела, Скорбящей Матери Божией [1, с. 237–239]. Одновременно в Киевской митрополии запрещался культ св. Григория Паламы [1, с. 241]. Богослужебные книги отныне разрешалось печатать только после одобрения их Римом [1, с. 137].

Таков основной круг решений Замоийского синода 1720 г., которые, по мнению ряда историков, главным образом православных, свидетельствуют об узаконенной синодом латинизации униатской Русской церкви, особенно её литургии, отступлении от восточного (греческого, византийского) обряда и перспективе превращения униатов в католиков латинского обряда [3, с. 129; 4, с. 252–253; 5, с. 266]. Далее делается вывод, что от подобной перспективы их спасло включение белорусских земель в состав России в конце XVIII в., а затем и присоединение униатов к российской православной церкви в 1839 г. [5, с. 303; 6, с. 13].

Однако при ближайшем рассмотрении синодальных постановлений ситуация выглядит значительно сложнее.



Во-первых, многие практики, принятые на синоде, не были новыми для униатского духовенства и верующих, и уже практиковались ими в досинодальный период. Так, верховенство Папы Римского было признано ещё в момент заключения Брестской унии, а базилианская конгрегация в Жировичах в 1661 г. постановила почитать его на Великом входе во время литургии [7, с. 8; 8, с. 361]. Ещё на Брестском церковном соборе 1596 г. было принято филиокве, а начиная со второй половины XVII в. добавление «и от Сына» в тексте Символа веры присутствовало в униатских литургических книгах [8, с. 367]. Читанные или тихие мессы также появились в Киевской митрополии ещё до Замойского синода, например, они упоминаются в Служебнике («Литургиконе») К. Жоховского 1692 г. и в «Перспективе» К. Саковича. В конце XVII в. читанные мессы повсеместно служились в базилианских монастырях [8, с. 354, 359]. Ещё в 1531 г. (до Брестской унии!) православные жители Галиции считали древним обычаем православной церкви использование звоночка при шествии процессии со Св. Дарами к больным [7, с. 8]. В досинодальный период униаты принимали участие в латинских процессиях Божьего Тела и даже начали организовывать эти процессии сами. Во второй половине XVII в. тексты, посвящённые празднику Божьего Тела, стали появляться в русинской богослужебной литературе [8, с. 361].

Таким образом, синод узаконил практики, которые уже существовали на то время в церковной жизни униатов, однако не все из них. Так, не было одобрено использование для Евхаристии гостей, слишком частое совершение литургии, а также её сокращение [8, с. 380]. Участники синода отклонили предложение о введении григорианского календаря вместо юлианского [8, с. 365, 380].

Во-вторых, ряд реформ, принятых синодом, был вызван не стремлением сблизить восточный обряд с латинским обрядом, а скорее другими причинами и мотивами. Однократное упоминание в формуле крещения слова «Аминь», по мнению исследователей, было направлено против распространявшегося тогда учения старообрядцев-филипповцев, усматривавших в Боге три природы [8, с. 369; 9, с. 134]. В использовании губки для протирания диска синод видел оскорбление святости и поэтому отказался от данной практики [1, с. 161]. Решение о необязательности трёхдневного поста перед исповедью (который, однако, приветствовался) сами

участники синода объясняли тем, что многие верующие из-за него вовсе не приступали к исповеди [1, с. 165]. Освобождение крестьян и других работников от обязательного соблюдения Петрова поста было вызвано тем, что, по мнению синода, плодов нового урожая во время поста ещё не было и крестьянам трудно было его соблюдать [1, с. 235].

Введение контроля со стороны епископов и Рима за религиозной литературой можно рассматривать шире, нежели только как один из способов сохранения в униатской церкви элементов, свойственных латинскому обряду. Это мера позволяла исправить ошибки, уже закравшиеся к тому времени в восточный обряд и зафиксированные в книгах, изданных на белорусских и украинских землях, а также не допускать распространения среди униатов еретических книг [8, с. 381]. Помимо того, Рим неоднократно подчёркивал необходимость сохранения восточного обряда в униатской Русской церкви, поэтому контроль с его стороны за богослужебной литературой мог препятствовать дальнейшей латинизации униатского богослужения.

В-третьих, некоторые постановления, принятые Замойским синодом, не носили безусловного характера. Так, отказ синода от причащения детей после их крещения можно было не соблюдать в случае, если отмена этого обычая вызывала бы смущение верующих [1, с. 154].

И наконец, утверждать, что Замойский синод отменил восточный обряд, как это писали историки XIX в., нет оснований. Отцы синода прямо заявляли о необходимости его сохранения. Одно из постановлений, в частности, гласило: «Святой Синод признал, что обряды, которые передали наши отцы и которые мы приняли, чтобы передать следующим поколениям, надлежит сохранить» [1, с. 145]. В пользу того, что это заявление не было голословным, свидетельствует ряд фактов. Для Евхаристии по-прежнему должен был использоваться квасной пшеничный хлеб и виноградное вино, а Причастие подаваться под двумя видами [1, с. 153]. Не вносилось изменений в прежний, восточный обряд таинства миропомазания [1, с. 151]. Обряд таинства священства нужно было совершать по старым греческим евхологионам [1, с. 173]. Священникам запрещалось повторно вступать в брак, равно как и жениться уже после своего рукоположения. В униатских церквях сохранялись иконостасы [10, с. 53].

О том, что Замойский синод не намеревался переходить на латинский обряд и даже дистанцировался от него, говорит следующее. В случае, если униатский священник вынужденно крестил ребёнка, родители которого принадлежали к латинскому обряду, то он не должен был миропомазывать ребёнка, оставив это латинскому (римско-католическому) священнику [1, с. 149]. Синод запретил передавать Причастие в костёлы, чтобы римско-католические священники причащали там униатов [1, с. 157] (по-видимому, такая практика существовала в тот период). Следовательно, это создавало определённую дистанцию в евхаристическом общении между верующими двух обрядов, способствовало обособлению униатов.

Как считает известный славист А. Наумов, романизация (латинизация) не помешала униатской церкви сохранить первоначальные оригинальные богослужebные традиции, сложившиеся ещё до Брестской церковной унии, в отличие от православной церкви на востоке Украины, которая под влиянием Москвы полностью эти традиции утратила [8, с. 389].

Отметим также, что многие синодальные постановления носили прогрессивный характер, объективно были направлены на христианское просвещение верующих, облегчали для них соблюдение церковных предписаний. Так, духовенство обязывалось проповедовать по воскресеньям и церковным праздникам, а также разъяснять верующим значение таинств, борясь при этом с заблуждениями, вроде того, что таинство соборования является подготовкой к смерти [1, с. 171]. Положительное значение имело решение об издании катехизисов для духовенства и верующих [1, с. 139]. Запрет (под угрозой отлучения) читать и даже держать у себя дома книги о любовных напитках, заклинаниях, гаданиях, магии создавал барьер на пути развития оккультных практик в обществе [1, с. 135]. Решение же о том, что подлинность мощей святых, реликвий и достоверность чудес определяется епископами после тщательного исследования, препятствовало распространению суеверий [1, с. 235]. Жесткие требования предъявлялись к соблюдению тайны исповеди священником [1, с. 165, 167]. Предписание Замойского синода периодически менять предназначенное для больных причастие вместо прежнего обычая приготовления причастия для них на целый год представляется весьма практичным [1, с. 155]. Отметим, что и православный

митрополит П. Могила выступал за то, чтобы Св. Дары чаще меняли в дарохранильнице [8, с. 360].

Актуальным видится решение о необходимости почитания Св. Тайн и хранения их в достойных условиях [1, с. 159]. В житии православного святого Дмитрия Ростовского, жившего в начале XVII в., содержится эпизод о том, как он, будучи епископом, посетил один из сельских храмов России, где захотел поклониться Св. Тайнам. Однако местный священник совершенно не понял, о каких «Христовых тайнах» и «Теле Христовом» спрашивает архиерей. Только лишь когда один из присутствовавших при этом спросил: «Где запас?» священник вынул «сосудец зело гнусный и показа в нем хранимую оную в небрежении толь великую святыню» [11]. Можно предположить, что подобная картина могла наблюдаться тогда и в униатских храмах на территории Беларуси и Украины, поэтому вышеназванное синодальное решение было весьма кстати.

Упорядочению приходской жизни униатов, на наш взгляд, способствовало решение об обязательности метрических записей крещений, венчаний, рукоположений, смертей [1, с. 151, 187].

Действенными представляются меры, направленные на борьбу с симонией (коррупцией) в церкви. Это запрет епископам и священникам брать плату за таинства, довольствуясь добровольными пожертвованиями, запрет продажи или покупки приходов, сдачи в пользование, продажи или передачи родственникам церковного имущества [1, с. 225]. Епископ обязывался постоянно жить в епархии, совершать периодическую визитацию приходов своей епархии, но при этом ему запрещалось принимать подношения и участвовать в банкетах, а сопровождать его должно было ограниченное число лиц [1, с. 199].

Объединение монастырей в рамках единой конгрегации [1, с. 217], с одной стороны, не было свойственно восточнохристианской традиции, но с другой стороны позволяло монастырям сохранить автономию от епископской власти, и, как следствие, обеспечивало несколько большую свободу монашествующим. Монахини также получали право самим избирать своих игумений, которых затем утверждал епископ [1, с. 223].

Положительное значение имели постановления синода о более тщательной подготовке духовенства, открытии семинарий и школ, необходимости постоянного пребывания епископов в своих епархиях, а священников – в своих приходах (особенно им запрещалось поки-

дать оные во время эпидемии), о добровольности вступления в брак. Решения Замойского синода, реализацией которых занимались униатские митрополиты Лев Кишка (1714–1728) и Афанасий Шептицкий (1729–1746), укрепляли униатскую церковь, а сам синод можно рассматривать как начало нового периода в истории унии на белорусских и украинских землях, который ещё называют “золотым” [10, с. 123].

Таким образом, решения и значение Замойского синода 1720 г. представляются не столь однозначными, как их нередко изображают в историографии. Нельзя отрицать тот факт, что в предшествующий синоду период происходила определённая латинизация униатской церкви и к началу XVIII в. ей оказался присущ ряд обычаев и практик латинского обряда. Замойский синод утвердил часть из них, отклонив при этом другие. Одновременно было заявлено о необходимости сохранения восточного (греческого обряда) и передачи его будущим поколениям. Это заявление не было декларативным, голословным, в то время как тезис о стремлении синода перейти на латинский обряд не находит подтверждения в источниках. Ряд изменений, утверждённых в Замостье, был вызван скорее иными причинами и мотивами, нежели намерением принятия элементов западнохристианской традиции. Следует отметить также прогрессивный характер многих синодальных постановлений, которые объективно укрепляли униатскую церковь изнутри и её позиции в обществе, что подтвердила последующая её история.

### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Statuty Synodu Zamojskiego 1720 roku. Nowe tłumaczenie z komentarzami / Red. naukowa P. Nowakowski SM. – Krakow, 2020. – 420 с.
2. Федорів, Ю. Замойський Синод 1720 р. / Ю. Федорів. – Рим, 1972. – 71 с.
3. Стрельбицкий И., священник. Униатские церковные соборы с конца XVI века до воссоединения униатов с православной церковью / священник И. Стрельбицкий. – Одесса, 1891. – 165 с.
4. Павлович, С. К. Опыт истории униатскаго провинціального собора (1720 годъ) / С. К. Павлович. – Гродна, Губернская типографія, 1904. – 260 с.

5. Хрущевич, Г. История Замойского собора (1720 года) / Г. Хрущевич. – Вильна. Типография Губернского Правления, 1880. – 308 с.
6. Коялович, М. О. История воссоединения западно-русских униатов старых времен / М. О. Коялович. – СПб. : Тип. Второго отделения Собств. е.и.в. канцелярии, 1873. – 400 с.
7. Хойнацкий А. О. Западнорусская церковная уния въ ея богослуженіи и обрядахъ / А. О. Хойнацкий. – Киевъ : Въ Типографіи Кіевопечерской Лавры, 1871. – 475 с.
8. Nowakowski, P. Rola Synodu Zamojskiego w kształtowaniu się liturgii Kościoła greckokatolickiego / P. Nowakowski // Statuty Synodu Zamojskiego 1720 roku / Red. naukowa P. Nowakowski CM. Krakow, 2020. – S. 343–392
9. Великий, А. Г. З літопису Християнської України / А. Г. Великий. – Рим : Видавництво ОО. Василіян, 1973. – 286 с.
10. Онищук, І. І. Замойський синод 1720 р. Історично-юридичний аналіз / І. І. Онищук. – Івано-Франківськ : Лабораторія академічних досліджень, 2014. – 274 с.
11. Житие и творения святого Димитрия, митрополита Ростовского // Азбука [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij\\_Rostovskij/zhitie-i-tvorenija-svjatogo-dimitrija-mitropolita-rostovskogo/](https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitie-i-tvorenija-svjatogo-dimitrija-mitropolita-rostovskogo/). – Дата доступа : 18.10.2020.

## МАЦІ БОЖАЯ НАД ЗАМКАМ: ІДЭНТЫФІКАЦЫЯ ІКОНЫ НА ГРАВЮРЫ XVII ст.

*Булаты П. Ю., кандыдат гістарычных навук  
(г. Мінск, Інстытут менеджменту спорту і турызму)*

Сярэдзіна XVII ст. у гісторыі Вялікага Княства Літоўскага адзначана спусташальнымі войнамі, якія прывялі да моцнага заняўдбаньня розных сфэр грамадскага жыцця. Адметнасць эпохі крываваых войнаў была ў тым, што яна аказалася адлюстраванай не толькі ў дакументальных хроніках, мемуарнай літаратуры, але і на мастацкіх батальных гравюрах. Так, замежнымі і айчыннымі майстрамі-баталістамі на дэталевых гравюрах былі адлюстраваныя бітвы і асады гарадоў часоў казацкага паўстання на чале з Багданам Хмяльніцкім (1648–1654; «Бітва пад Лоевам, 1649 г.» і інш.), супрацьстаянне Кароны Польскай і Швецыі (1655–1660; «Бітва пры Новым Дворы Мазавецкім, 1655 г.», «Бітва пад Жарновам, 1655 г.», «Аблога Варшавы, 1656 г.», «Асада Торуны, 1655 г.», «Абарона Чэнстаховы, 1655 г.» і інш.), вайна Вялікага Княства Літоўскага і Маскоўскай дзяржавы (1654–1667; «Асада Брэста, 1657 г.», «Аблога Ляхавічаў у 1660 г.» і інш.).

З шэрага візуальных крыніц, на якіх адлюстраваныя падзеі сярэдзіны XVII ст., вылучаецца гравюра невядомага аўтара з лаканічнай назвай «Аблога Ляхавічаў у 1660 г.» (поўная бібліятэчная атрыбуцыя: «*Demonstratio vera Arcis et Fortalitū Lachowicze nuncupati, in Provinciā Magni Ducatus Lithuaniae, Novogrodensi et celeberrimae obsidionis...*»). У крыніцазнаўстве гравюра вядомая ў двух варыянтах: пашыраная ў польскай гістарыяграфіі копія са збораў Музея Чартарыйскіх у Кракаве [1] і асобнік гравюры, са збораў Расійскай нацыянальнай Бібліятэкі ў Санкт-Пецярбургу [2].

Гравюра «Аблога Ляхавічаў у 1660 г.» з’яўляецца выключнай крыніцай па гісторыі фартыфікацыі. Так, на ёй адлюстравана адзіная вядомая выява Ляхавіцкай фартэцыі. На падставе гравюры беларускі даследчык М. Ткачоў зрабіў грунтоўнае апісанне замка ў Ляхавічах [3], у дасканаленае пазней гісторыкам фартыфікацыі М. Волкавым [4]. Таксама даследчую ўвагу на гравюру звярнуў расійскі вайсковы гісторык І. Бабулін, які, падрабязна вывучыўшы візуальную крыніцу, адзначыў, што гравюра з’яўляецца ўнікальнай і цікавай выяўленчай

крыніцай, выдатным і вельмі рэдкім выяўленчым дакументам па вайсковай гісторыі [5, с. 296, 297, 315]. Да такіх высноў даследчых прыйшоў у выніку падрабязнага даследавання вайсковых дэталей, перамяшчэння палкоў, выяўленых узораў зброі і абмундзіравання, подпісаў, якія суправаджаюць гравюру.

Акрамя каштоўных звестак па ваеннай гісторыі і фартыфікацыі, гравюра «Аблога Ляхавічаў у 1660 г.» цікавая адной, на першы погляд зусім непрыкметнай і дробнай дэталлю. Гаворка ідзе пра выяву іконы Божай Маці, якая на воблаку змяшчаецца над Ляхавіцкім замкам і яго абаронцамі (Іл. 1, 2). Першапачаткова нам падавалася, што дадзены элемент – сімвалічны, характэрны для выяўленчых твораў падобнага роду. Змяшчэнне рэлігійных сімвалаў і вобразаў на творах мастацтва – звычайная справа для грамадства XVII ст. з яго трывалымі хрысціянскімі каштоўнасцямі. Але прагледзеўшы шэраг гравюр, у тым ліку з адлюстраваннем асад замкаў і гарадоў, падобнага элемента не было выяўлена.



**Ілюстрацыя 1. – Фрагмент гравюры «Аблога Ляхавічаў у 1660 г.», з агульнай выявай замка і іконы Божай Маці над ім**



Выключэннем з'яўляецца гравюра асады шведскім войскам Яснагорскага манастыра (Jasna Góra) у 1655 г. На выяве бачны вобраз Маці Божай Чэнстахоўскай – адной з галоўных каталіцкіх святынь Каралеўства Польскага, які на палотнішчы трымае над замкам анёл. Паспяховая абарона Яснагорскага манастыра і выратаванне святыні выклікалі вялікі патрыятычны ўздых, які прывёў да выгнання шведаў з Польшчы. Адзначым, што паспяховая абарона Ляхавічаў ад маскоўскіх войск у польскай публіцыстычнай літаратуры параўноўваецца з абаронай Чэнстаховы, Ляхавічы вызначаюцца як «літоўская Ясная Гара (Litewska Jasna Góra)» [6, с. 107]. Праводзячы паралелі паміж месцамі і гравюрамі, змяшчэнне вобразу Божай Маці над замкам у Ляхавічах не падаецца нам выпадковым жэстам, а ікона – безыменнай і сімвалічнай. Ідэнтыфікацыя іконы, якую змясціў невядомы аўтар (верагодна, удзельнік падзей [5, с. 314]) над Ляхавіцкім замкам, бачыцца нам актуальным напрамкам даследавання.

Дзеля вызначэння магчымага тытула іконы Божай Маці, найперш звернемся да падзей, якія адбываліся ў Ляхавічах у 1660 г. і звестак на самой гравюры.

Кампанія канца зімы і вясны 1660 г. праходзіла галоўным чынам пад знакам дзеянняў арміі Івана Хаванскага (лічылася на той момант галоўнай сілай маскоўскага войска) на Наваградчыне. Канчатковае авалоданне маскоўскім войскам гэтымі землямі было немагчымае без заняцця апошніх асяродкаў супраціву, у тым ліку – Ляхавіцкай фартэцыі. Дачакаўшыся збору ўсяго войска пад Ляхавічамі, вечарам 5 красавіка Хаванскі пачаў першы штурм фартэцыі, але пацярпеў няўдачу. Пачалася аблога і шчыльная блакада крэпасці, рыхтаваўся новы штурм. У маі маскоўскі ваявода атрымаў ад цара значнае падмацаванне і пачалася новая атака на ляхавіцкія бастыёны, якая закончылася поўнай няўдачай і вялікімі стратамі для маскоўскага войска [7; 8].

На вайскавай нарадзе Рэчы Паспалітай у Варшаве 24–30 мая было вырашана распачаць паход на дапамогу абаронцам Ляхавіцкай фартэцыі. У паход рушылі харугвы Паўла Сапегі і Стэфана Чарнецкага, якія 24 чэрвеня аб'ядналіся ў ваколіцах Слоніма. Насустрэч аб'яднанаму войску выйшла войска Хаванскага. Сустрэліся яны 28 чэрвеня 1660 г. каля в. Палонка, дзе адбылася рашаючая бітва, у якой перамагло літоўска-польскае войска. Вестка аб перамозе каралеўскага войска пад Палонкаю дасягнула і абаронцаў фартэцыі, якія 29 чэрвеня ўчынілі напад на пакінутых на валах войскі непры-

яцеля. З другога боку на рэшту маскоўскай пяхоты напалі жаўнеры, якія ішлі з-пад Палонкі. У выніку Ляхавічы былі вызваленыя ад аблогі. Абарона Ляхавіцкай фартэцыі, якая цягнулася з 23 сакавіка па 29 чэрвеня, мела вялікае значэнне ў Трынаццацігадовай вайне і адыграла істотную ролю ў вызваленні Вялікага Княства Літоўскага ад маскоўскага войска [7; 8].



**Ілюстрацыя 2. – Фрагмент гравюры «Аблога Ляхавічаў у 1660 г.», з іконай буйным планам**

Усе галоўныя падзеі сакавіка – чэрвеня 1660 г., які адбываліся пад Ляхавічам, знайшлі сваю адлюстраванне на гравюры. Як ужо паведамлялася, на гравюры прысутнічае выява іконы Маці Божай. Вобраз змешчаны на воблака, якое нібыта завісае над замкам. Сама гравюра выканана ў двухмернай плоскасці, таму падаецца, што воблака з іконай знаходзіцца проста за абарончым ровам. Але калі ўявіць гравюру ў трохмерным выяўленні, то ікона атрымліваецца як раз над замкам зверху, над самым цэнтрам дзядзінца. На выяве мы бачым Божую Маці, якая на руках трымае маленькага Ісуса. Над вобразамі святых прысутнічаюць традыцыйныя німбы. Сама выява іконы выканана майстрам у сімвалічнай манеры, яе дэталёны разгляд не дае адказу, якая гэта канкрэтная іканапісная выява. Падобная

манера – сімвалічнае выяўленне дробных элементаў – звычайная і характэрная для маштабных батальных гравюр. Дзеля тлумачэння як невялікіх дэталей, так і з’яў, аўтар выкарыстоўвае сістэму подпісаў: на гравюры расстаўляюцца літары-спасылкі, якія ў легендзе расшыфроўваюцца, аўтарам апісваюцца падзеі.

Падобны подпіс маецца і для іконы Божай Маці (індэкс У). У легендзе на лацінскай мове напісана: «*Beatissimam virginem supra arcem tali imagine uiderunt*». Што азначае – «Найсвяцейшая Багародзіца над замкам, якую ўбачылі маскавіты [пераклад наш – П.Б.]». Так, подпіс не тлумачыць, які канкрэтны вобраз змясціў на воблака мастак, аднак алегарычна апісвае падзеі, звязаныя з ім. Даследчык І. Бабулін тлумачыць прысутнасць іконы і подпіс да яе тым, што «пабожныя літвіны-католікі прыпісалі нечаканае выратаванне Ляхавічаў ад асады з’яўленню вобраза Святой Дзевы Марыі [5, с. 312]». На нашу думку, выява на гравюры Божай Маці звязаная не з чудадзейным з’яўленнем іконы ці яе вобраза, а з прысутнасцю ў фартэцы канкрэтнай іконы (ці ікон?) Багародзіцы, яе заступніцтву. Да такіх высноў падводзяць звесткі з гістарыяграфіі і крыніц.

Сувязь падзей 1660 г. пад Ляхавічамі з вобразам Божай Маці ўскосна знаходзяць пацвярджэнне ў мемуарах непасрэднага іх удзельніка Яна Хрызастома Пасека. Так, латнік харугвы С. Чарнецкага ва ўспамінах адзначае, што зняцце асады Ляхавіцкай фартэцы адбылося ў дзень, калі адзначалася каталіцкае свята Адведзіны Найсвяцейшай Дзевы Марыі (2 ліпеня) [9].

Аб тым, што ў Ляхавічах захоўваліся чудадзейныя абразы, паведамляе царкоўны гісторык XVIII ст. Ігнат Сцябельскі ў сваёй вядомай «Храналогіі...». Адзначаецца, што «мястэчка Ляхавічы, што ляжыць паміж Наваградкам літоўскім Нясвіжам, слаўнае чудадзейнымі абразамі Божай Маці [10, с. 309]». Ставячыся з адпаведнай крытычнасцю да гістарыяграфічных прац таго перыяду, на нашу думку, прыведзеная аўтарам характарыстыка Ляхавічаў, як месца, вядомае чудадзейнымі абразамі (альбо іншым чынам звязанае з Божай Маці), збольшага вартыя даверу. Падобнае сцвярджэнне аб прысутнасці ў Ляхавічах чудадзейнага абраза знаходзім у гістарыяграфічнай працы XIX ст. аўтарства Яўстафія Іваноўскага («*Rozmowy o Polskiej Kogonie*», 1873). Гісторык адзначае, што, «Акрамя Жмудзі, толькі Ляхавічы ў Літве здаліся [...], дзе быў касцёл з чудадзейнай іконай Найсвяцейшай Панны Марыі [11, с. 260]». Як і ў выпадку са звесткамі

І. Сцябельскага, Я. Іваноўскі адзначае прысутнасць у Ляхавічах абраза, але яго атрыбуць аўтарамі ў працах не падаецца.

Адным з цудадзейных абразоў, які дакладна захоўваўся ў Ляхавіцкай фартэцыі, з’яўлялася ікона Бялыніцкай Божай Маці. Гэта святыня, якая ўшаноўвалася рознымі хрысціянскімі канфесіямі, была вывезена з Бялынічаў у Ляхавічы манахамі-кармелітамі напачатку вайны з Маскоўскай дзяржавай, да таго як тэрыторыя была занята непрыяцелем. Захоўваўся абраз ва ўмацаванай Ляхавіцкай фартэцыі і падчас аблогі 1660 г. [12, с. 81]. У 1755 г. калі адбываўся працэс надання Бялыніцкаму абразу статусу цудадзейнага, камісіі Віленскага біскупа быў пададзены спіс з 9 цудаў, звязаных з іконай, у тым ліку (пад нумарам 2), цуд абароны Ляхавіцкай фартэцыі [12, с. 86]. Так, утрыманне аблогі і перамога над маскоўскім войскам звязвалася з заступніцтвам Божай Маці. Адзначым, што ў публіцыстычнай і навукова-папулярнай літаратуры XIX ст. факт захоўвання Бялыніцкага абраза ў замку быў досыць моцна міфалагізаваны, факты сталі абрастаць мастацкімі падрабязнасцямі, што замацавала трывалую сувязь ляхавіцкай перамогі і знаходжання там Бялыніцкай іконы [6, с. 107; 13, с. 10–13; 14, с. 890]. Грунтуючыся на гэтым, можна было зрабіць канчатковую выснову, што на гравюры «Аблога Ляхавічаў у 1660 г.» выяўлена менавіта ікона Бялыніцкай Божай Маці (адзначым, такая выснова зроблена даследчыкам Г. Сагановічам [15, с. 40]). Але ўсё ж сумневу дадаюць звесткі І. Сцябельскага, аб тым, што Ляхавічы слаўныя менавіта не адным абразам.

У французскім выданні XIX ст., прысвечаным жыццяпісу Язафата Кунцэвіча, аўтарства Альфонса Гэпена адзначаецца: «La forteresse de Lachowicze protégée par Notre-Dame-de Zyrowice [16, с. 370]», што ў перакладзе азначае – «Ляхавіцкая фартэцыя абароненая Божай Маці Жыровіцкай [пераклад наш – П. Б.]». Таксама ў тэксце адзначаецца, што «абаронцы бачылі вобраз Маці Божай Жыровіцкай, які лунаў у паветры над крэпасцю; і абложаныя, пераканаліся, што яны абавязаны яму вызваленнем [16, с. 396]». Дадзенае апісанне перагукваецца з тым, што прыводзіцца ў тэксце на самой гравюры ў подпісу да выявы іконы. Але падобнае апісанне падзей – цудадзейнае з’яўленне над замкам – прысутнічае і ў тэкстах, якія датычацца іконы Маці Божай Бялыніцкай, што дае падставы лічыць іх міфатворчасцю XIX ст. Аднак Жыровіцкі абраз адыграў не апошняю ролю ў падзеях 1660 г.

Паводле гісторыка Г. Сагановіч, які спасылаецца на гістарычную традыцыю, Жыровіцкі абраз быў датычны да перамогі бітве пад Палонкай. Лічыцца, што непасрэдна перад бітвай да Жыровіцкай Божай Маці звяртаўся вялікі гетман Павел Сапега, які з войскам стаяў у Жыровічах. Даследчык адзначае, што, калі баталія пад Палонкай скончылася разгромам групы Хаванскага, то заслуга ў атрыманай перамозе прыпісвалася тады Божай Маці [15, с. 52–53].

Таксама ў дадзеным кантэксце адзначым факт сувязі Жыровіч і Ляхавічаў у перыяд вайны. Іераманах Афанасі (Сакалоў) у матэрыяле, прысвечаным гісторыі Жыровіцкага манастыра, падае лаканічныя звесткі, што ў 1660 г. маскоўскае войска захапіла нямала царкоўных рэчаў, якія перавозілі з Ляхавічаў у Жыровічы [17]. Адсюль вынікае, што рэчы з Жыровіцкага манастыра, верагодна, пэўны час захоўваліся ў Ляхавічах. Дапускаем, што сярод іх мог быць і спіс з цудадзейнай іконы Жыровіцкай Божай Маці (арыгінал абраза, паводле звестак гістарыяграфіі, захоўваўся ў Быценьскім манастыры [18, с. 158; 19, с. 26]).

Такім чынам, вышэйзгаданы факт атаясамлівання ляхавіцкай аблогі і Жыровіцкай іконы Божай Маці падштурхоўвае да разваг і гіпотэзы: цудадзейная ікона Маці Божай Жыровіцкай таксама магла быць выяўлена на гравюры як сімвал перамогі.

У працэсе ідэнтыфікацыі змешчанага на гравюры абраза Маці Божай таксама звернем увагу на мясцовыя іконы, якія захоўваліся ў Ляхавічах. Паводле актаў царкоўнай візітацыі, у ляхавіцкай царкве Св. Юрыя захоўваўся цудадзейны абраз Божай Маці. Як цудадзейны, ён апісваецца ў інспекцыйным акце 1755 г. [19], аднак у акце 1680 г. ускосна, праз апісанне і змяшчэнне на ім вотыевых прадметаў, пацвярджаецца наяўнасць цудадзейнага абраза [20, с. 133]. Гэты абраз захаваўся да нашых дзён і вядомы як абраз Божай Маці Падлескай (захоўваецца ў в. Вялікае Падлессе) [21]. Можам дапусціць, што святыня, якой пакланяліся мясцовыя жыхары, таксама на момант аблогі была перанесеная ў фартэцыю і захоўвалася там. Гэта было адлюстравана і на гравюры.

Такім чынам, разгледзеўшы шэраг аспектаў, звязаных з ідэнтыфікацыяй тытула іконы Божай Маці, выяўленай на ўнікальнай і адметнай гравюры «Аблога Ляхавічаў у 1660 г.», можна адзначыць наступнае:

1) перамога і зняцце асады з Ляхавіцкай фартэцыі ў царкоўным і свецкім грамадстве трывала агаясамлівалася з цудам, здзейсненым па заступніцтве Божай Маці, да якой у малітвах звярталіся абаронцы;

2) разгледзеўшы крынічныя і гістарыяграфічныя звесткі, вызначана, што ў Ляхавіцкай фартэцыі падчас аблогі захоўваўся Бялыніцкі абраз Божай Маці, перамога адбылася дзякуючы заступніцтву абразу Жыровіцкай Божай Маці, у Ляхавічах меўся ўласны цудадзейны абраз Божай Маці з мясцовай царквы Св. Юрыя. Пры гэтым Бялыніцкі і Жыровіцкі абразы адлюстраваныя ў міфатворчай літаратуры XIX ст.

Падводзячы рысу ў працэсе атрыбуцыі іконы на гравюры можна канстатаваць, што ўсе адзначаныя абразы (Маці Божай Бялыніцкай, Маці Божай Жыровіцкай, Маці Божая Падлеская (сучасная назва) ў роўнай ступені маглі быць выяўлены на гравюры «Аблога Ляхавічаў у 1660 г.». Дадзены факт з'яўляецца адлюстраваннем старадаўняй традыцыі прыпісваць Божай Маці функцыі абароны ад ворага і забеспячэння ваенных перамог на беларускіх землях.

### **КРЫНІЦЫ І ЛІТАРАТУРА**

1. Асада Ляхавічаў у 1660 годзе [Выяўленчы матэрыял] : [гравюра з фондаў Нацыянальнага музея ў Кракаве], XVII ст. – Krakow. Muzeum Narodowe w Krakowie. – Zbiory Czartoryskich. Gabinet rycin. – Nr. 6945. – 1 адз.

2. Асада Ляхавічаў у 1660 годзе [Выяўленчы матэрыял] : [гравюра з фондаў Расійскай нацыянальнай бібліятэкі], XVII ст. – Санкт-Пецярбург. Расійская нацыянальная бібліятэка. – К 0-Евпл 2/1144. – 1 адз.

3. Ткачоў, М. А. Замкі і людзі / М. А. Ткачоў. – Мінск : Навука і тэхніка, 1991. – 184 с.

4. Волкаў, М. Ляхавіцкая фартэцыя: гісторыя, фартыфікацыі і ўзбраенне / М. Волкаў // Каралеўскія і вялікакняжацкія замкі на тэрыторыі Рэчы Паспалітай : мат-лы міжнар. навук. канф., Гродна, 22–23 вер. 2011 г. – Гродна, 2012. – С. 112–119.

5. Бабулін, И. Б. Московские «легионы» на гравюре «Осада Ляхович в 1660 году» / И. Б. Бабулін // История военного дела: исследование и источники. – 2012. – Т. III. – С. 297–320.

6. Kronika // Wiadomości Kościelne. – 1876. – Rok 4. – № 10. – S. 106–108.

7. Касажэцкі, К. Кампанія 1660 году ў Літве / К. Касажэцкі. – Смаленск : Інбелкульт, 2015. – 332 с.

8. Курбатов, О. А. «Литовский поход 7168 года» князя И. А. Хованского и битва при Полонке / О. А. Курбатов // Славяноведение. – 2003. – № 4. – С. 25–40.

9. Pasek J. Ch. Pamiętniki / J. Ch. Pasek. – Warszawa : Wydawnictwo Iskry, 2009. – 622 s.

10. Stebelski, I. Chronologia albo porządne według lat zebranie znaczniejszych w Koronie Polskiej i Wiel. Księstwie Litewskim... dziejów i rewolucji... / I. Stebelski. – Wilno, 1782.

11. Iwanowski, E. Rozmowy o polskiej Koronie / E. Iwanowski. – Том 1. – Kraków : Drukarnia Czasu, 1873. – 723 s.

12. Giżycki, J. M. A. Z przeszłości karmelitów na Litwie i na Rusi / J. M. A. Giżycki. – Cz. 2. – Kraków, 1918. – 251 s.

13. O cudownym obrazie Matki Bożej w kościele OO. Karmelitów. – Kraków, 1899. – 56 s.

14. Gańczyński, T. Przewodnik chrześcijanina rzymsko-katolickiego / ks. Teofil Gańczyński. – Kolonia, 1905. – 931 s.

15. Сагановіч, Г. Мілітарныя абрысы культуры Божай Маці Жыровіцкай у XVII ст. / Г. Сагановіч // Беларускі Гістарычны Агляд. – 2018. – Т. 25. – Сш. 1–2. – С. 33–56.

16. Guépin, A. Saint Josaphat, archevêque de Polock, martyr de l'unité catholique et L'Eglise Grecque unie en Pologne / A. Guépin. – Paris, 1874. – 547 p.

17. Соколов, Г. Жировицкий (Жировичский) в честь Успения Пресвятой Богородицы ставропигиальный мужской монастырь / протоиерей Георгий (Соколов) // Жировичский монастырь [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://zhirovichi-monastery.by/page2608169.html> – Дата доступа : 07.03.2020.

18. Саганович, Г. Жировичская икона Богоматери как «место памяти» Руси ВКЛ в XVI–XVIII вв. / Г. Саганович // «Места памяти» руси конца XV – середины XVIII в. / отв. сост. и ред. А. В. Доронин. – М., 2019. – С. 149–168.

19. Российский государственный исторический архив. – Ф. 823. Оп. 3. Д. 604.

20. Візіты уніяцкіх цэркваў Мінскага і Навагрудскага сабораў 1680–1682 гг.: зб. дак. / склад. Дз. В. Лісейчыкаў. – Мінск : І. П. Логвінаў, 2009. – 270 с.

21. Булаты, П. Ю. Гістарыяграфія цудадзеянай іконы «Божая Маці Падлеская» / П. Ю. Булаты // I Чтения памяти прот. И. Григоровича: историка, археографа, археолога : материалы конференции, Минск, 17 мая 2017 г. / Минская духовная академия. – Минск, 2018. – С. 29–36.



## ПАСТЫРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ДУХОВЕНСТВА ПОЛОЦКОЙ ЕПАРХИИ В 1850–1900-Х ГГ.

*Алекаев О. Н., кандидат богословия  
(г. Минск)*

Одной из главных священнических обязанностей является проповедь. В 1863 г. катехизические поучения в течение года произносились в 38 церквях, где прихожане посещали храмы. Безочередные катехизические поучения были введены в более или менее постоянном порядке почти при всех церквях.

В деле пастырского благовествования архиепископом Василием (Лужинским) были замечены недостатки. Почти в каждой обозреваемой церкви владыка Василий заставлял священников говорить поучения народу и замечал, что зачастую священники не занимались приготовлением к этой важной составляющей своей деятельности и поэтому не умели назидать народ.

Неудовлетворительное материальное обеспечение духовенства негативным образом сказывалось и на исполнении священнослужителями своих обязанностей: «В молодых иереях есть ревность к несению священнического креста, но скудость средств содержания заставляла многих из них оставлять ниву Божию и работать на поприще фундуша, чтобы добыть кусок хлеба для прокормления себя и своего семейства».

Недостатки учебно-воспитательного процесса в семинарии тоже отражались на качестве служения пастырей Полоцкой епархии.

Отношение к назиданию прихожан у духовенства с течением времени изменилось. В 1885 г. пастыри старались поучать народ при каждом удобном случае, а именно: 1) при совершении треб и посещении домов прихожан; 2) в некоторых приходах введены внебогослужебные устные собеседования с прихожанами в воскресные и праздничные дни.

Об усердии к исполнению пастырского долга духовенством свидетельствует и епископ Александр (Заккис), который отмечает в своем отчете за 1894 г.: «На проповедование Слова Божия священники смотрят как на первостепенную обязанность своего долга, и все ревностно стараются назидать народ. При каждом удобном слу-

чае пастыри вступали в частные беседы с прихожанами об истинах веры и нравственности».

Еще одной формой благовестия были религиозно-нравственные чтения, которые развились под влиянием Свято-Владимирского братства. Эти чтения и беседы вошли в обычную практику пастырского попечения и велись как в кафедральном соборе, так почти при всех церквях епархии. Главным образом эту обязанность несли сами приходские священники. По местам, где представлялась возможность, их труд разделяли прочие члены причта и учителя церковных школ. Местом для чтений и беседований служили по преимуществу приходские храмы. По многим приходам религиозно-нравственные чтения сопровождались общим народным пением известнейших молитвословий. Кроме того, религиозно-нравственные чтения проводились в стенах Витебской семинарии для интеллигенции.

В 1900 г. все духовенство вело внебогослужебные чтения, состояло законоучителями при церковноприходских школах и народных училищах, наблюдало за школами грамоты и вообще за религиозно-нравственным воспитанием учащихся.

В начале XX в. изменения в конфессиональной обстановке в Полоцкой епархии после издания указа 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» еще более активизировали духовенство в пастырской деятельности.

Духовная власть, находящаяся далеко за пределами Витебщины, часто неверно информировалась о качестве служения пастырей Полоцкой епархии. Так, митрополит Московский Филарет (Дроздов) рассматривал в 1859 г. записку о латинской пропаганде на западе России, составленную по поводу поездки сенатора Цербинина в Полоцкую епархию для производства следствия по делу о совращениях. Владыка Филарет находил, что местное духовенство было немало виновно в этих совращениях, подавая народу примеры соблазна через небрежение об утверждении Православия в собственной семье. Московский святитель нашел, что за 20-летний период времени, протекший со дня Полоцкого акта 1839 г., совершилось много событий и было сделано немало ошибок, которыми воспользовалась латинская пропаганда. Связь воссоединенного духовенства с его паствой, которая казалась довольно удовлетворительной во время воссоединения, со временем ослабла. Преследования и на-

казания совратителей, по мнению митрополита Филарета, не могли укрепить в Православии бывших униатов.

Мнение московского святителя, относительно пастырского служения в Полоцкой епархии, сложившегося у него на основании предоставленных данных, было опровергнуто в 1860 г. архиепископом Василием (Лужинским), который писал: «За исключением немногих священнослужители добросовестно исполняют свои обязанности в зависимости от способностей, развития ума и сердца». Далее полоцкий святитель прямо говорит об источнике распространения неверной информации о православии на Витебщине.

Не только со стороны высшей духовной власти полоцкому святителю приходилось выслушивать недоброжелательные отзывы о вверенном в его управление духовенстве. Упреки касались упущений в богослужении, а именно: совершение служб в церкви не по правилам или не по православным служебникам и клиросным книгам; совершение таинств по будто бы униатским требникам и литургии без всеобщей, которая вычитывалась только на дому; небрежного отношения при отправлении богослужений; отсутствия заботы о благолепии, чистоте и опрятности церквей; теплохладность к процессу присоединения к Православию иноверцев и раскольников и т. д. Владыка Василий говорил, что эти укорительные отзывы были воздвигнуты людьми, не понимающими ни долга, ни сущности Православия, ни местного народа, ни местных трудностей и препятствий непреодолимых, которыми стеснено местное духовенство.

В защиту белорусских священников высказывался и профессор М. О. Коялович. Говоря в 1882 г. о необходимости открытия в Вильно духовной академии, он проводил ту мысль, что священники из великорусов в Литовской епархии скорее вредны, чем полезны. Его суждения верны и для Полоцкой епархии. «В большинстве случаев, – писал он, – из других губерний идут сюда только те, 1) кто не нашел себе места в своей губернии, следовательно, это уже не лучшие деятели; 2) они не так известны местной власти, как здешние уроженцы, следовательно, ошибки при назначении на места могут случаться чаще; 3) пришельцы из других губерний не знают местного наречия и быта, следовательно, не могут в такой мере действовать на народные массы, как деятели, здесь подготовленные для служения в известной среде; 4) в большинстве случаев, местное

население предпочтительнее смотрит на своих, чем на пришельцев; 5) а главное – всякому известно, что местное население, преимущественно же духовенство, сослужило великую службу в свое время. Оно выполнило великую историческую страду, вынесло на плечах многое. На такое население и духовенство можно положиться твердо; не только нет никакой надобности устранять его от деятельности, но именно к нему-то, прежде всего, и следует обращаться за силами и содействием».

Один из показателей успешного служения священника – это его влияние на прихожан. Полоцкий архиепископ Василий в 1857 г. в отчете в Св. Синод пишет следующее: «Местность и низкая степень заселенности Полоцкой епархии служит препятствием и преградой священникам для приобретения полного и благотворного воздействия на паству. Жители городов, где более распространена грамотность и народ чаще внимает своим пастырям, скорее и точнее оценивают последних, нежели крестьяне». Несколькими годами позже полоцкий святитель замечает, что духовенство имеет влияние на прихожан, которые по одному только зову пастыря стекались во время ревизии, оставляя свои и господские работы.

Большие трудности во взаимоотношениях с паствой возникали в местах, населенных старообрядцами и католиками. В приходах, где по соседству с православными жили в большом количестве раскольники со своими наставниками или где издавна существовали латинские костелы с несколькими ксендзами, самому образованному и благочестивому пастырю было трудно приобрести желательное влияние на порученных его духовному окормлению прихожан. Владыка Василий (Лужинский) в отчете в Св. Синод за 1863 г. говорит о падении авторитета священнослужителей в народе из-за враждебных действий шляхты и католических священников: «Литовско-белорусские паны со своими ксендзами как передовые сословия, заправляя общественной жизнью, исподволь, шаг за шагом сумели убить всякое значение православного духовенства в жизни общественной и подорвать его моральное влияние на народ».

Пастырский авторитет, необходимый для плодотворного служения, приобретает благодаря ревностному исполнению духовенством своих высоких обязанностей. Высокопреосвященнейший Василий, проведя объезды церковью епархии в 1862 г., пришел к выводу, что «Все члены причта обозреваемых церковью могли бы иметь

большое влияние на прихожан, если бы этого захотели. Прихожане к священно-церковнослужителям доверчивы, следовательно, и способны слушать, принимать и по возможности исполнять все то, что им бы внушали священники, не лишаясь их расположения через обнаружение в себе каких-либо дурных, отталкивающих простолудинов наклонностей и привычек. Такого влияния я уже давно добиваюсь от причта. Приобретается оно примерным, по крайней мере, безукоризненным поведением причта, кротостью и смирением сердечным, постоянно благоговейным настроением своей души. Но таких священно-церковнослужителей оказывается немного».

Следующие после архиепископа Василия полоцкие архиереи – епископы Савва (Тихомиров) и Маркелл (Попель) в 1868 и 1886 гг. пишут о высоком авторитете духовенства среди паствы. По большей части по отношению к прихожанам духовенство уже ведет себя безукоризненно и пользуется их любовью и уважением.

Взаимоотношения духовенства с интеллигенцией складывались не лучшим образом. Владыка Маркелл пишет следующее: «Ни одно сословие не обращает к себе такого преследовательского влияния современного общества как духовенство. Простой народ относится к нему с должным уважением и почтением и состоит в послушании к нему. Средний же слой общества – есть тайный враг ему. Он следит за каждым шагом духовенства, и, вследствие предвзятого мнения, в духовенстве представляется ему больше худого, нежели хорошего. Отсюда разные нелепые анекдоты, остроты, насмешки и распространение измышленных пороков и преступлений. Когда духовенство чуждается таких сомнительных двоедушных обществ, его обвиняли в замкнутости, скупости, невежестве. Когда оно делалось общительным, его порицали за развязанность, светкость и т. д. Ягненок всегда виноват, когда волку есть хочется. Духовенство всегда виновато перед теми, кому хочется поточить свой злой язык».

Для более полного представления о духовенстве Полоцкой епархии полезно ознакомиться и с его нравственным состоянием, которое всегда находилось под пристальным вниманием общества. Ведь священнослужители всегда должны поддерживать высоту своего призвания, что налагает на них особую ответственность за свое поведение.

В 1857 г. возникло большое количество дел по сравнению с предыдущими годами о предосудительных поступках и пороках духовенства. Благочинные могли сделать лишь выговор и назначить по-

клоны низшему причту. Гражданские чиновники, имея множество поручений гражданского характера, обычно уклонялись от следствий по духовному ведомству или по несколько раз откладывали их на дальнейшие сроки. Немаловажной причиной недоброжелательности и неуважения чиновников к православному духовенству являлось не соответствующее сану поведение некоторых лиц из духовенства. Имеются в виду случаи нетрезвости, нарушения седьмой заповеди и др. По убеждению архиепископа Василия Лужинского для искоренения этого зла необходимо было принимать строгие меры.

В 1869 г. в Полоцкой духовной консистории было рассмотрено 100 дел о различных нарушениях священников и церковных служителей. Самые значительные из них были следующие: 8 священников и 4 церковных служителя отправлены в монастырь от 2 недель до 2 месяцев, 8 священнослужителей подверглись запрету, 2 священника низведены на причетные должности, 3 священнослужителя и 5 церковных служителей удалены от занимаемых ими мест, 1 дьячок и 4 лица женского пола за неблагоповедение исключены из духовного звания, 10 священников были переведены на другие приходы.

Оценивая нравственное состояние духовенства Полоцкой епархии, архиепископ Василий (Лужинский) писал в 1861 г. следующее: «Хотя есть исключение, а именно некоторые из священнослужителей, забывая священный долг призвания, ведут недостойную жизнь; но таковых немного по сравнению с добрыми и усердными священнослужителями». Другие полоцкие архиереи – епископ Викторин, епископ Александр, епископ Тихон в 1874–1902 гг. также считали, что нравственное состояние духовенства было удовлетворительным.

В общем, нравственное состояние духовенства в 1850–1900-х гг. было вполне достойным.

Таким образом, качество служения духовенства в Полоцкой епархии лучше всего оценивать по отношению их к делу проповедничества. Состояние проповеди нуждалось в исправлении только в первые десятилетия после Полоцкого церковного собора, при святительском служении архиепископа Василия Лужинского в 1840–1866 гг. В 1893–1899 гг. пастыри стали ревностнее относиться к делу благовествования. Изменения в конфессиональной обстановке в Полоцкой епархии после издания указа 17 апреля 1905 г. еще более активизировали духовенство в пастырской деятельности.

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Записки Василия Лужинского, Архиепископа Полоцкого. Изд. Казанской Духовной Академии. – Казань, 1885. – 312 с.
2. Извеков Н. Д., протоиерей. Исторический очерк состояния Православной Церкви в Литовской епархии за время с 1839–1889 г. / протоиерей Николай Извеков. – М. : Печатня А.И. Снегиревой, 1899. – 522 с.
3. НИАБ. – Ф. 2531. Оп. 1. Д. 30. Отчет Василия, Архиепископа Полоцкого и Витебского, о состоянии епархии за 1860 г.
4. НИАБ. – Ф. 2531. Оп. 1. Д. 40. Л. 34–34 об. Отчет Василия, Архиепископа Полоцкого и Витебского, о состоянии епархии за 1861 г.
5. РГИА. – Ф. 796. Оп. 442. Д. 19. Л. 155–155 об. Отчет о состоянии Полоцкой епархии за 1857 г.
6. РГИА. – Ф. 796. Оп. 442. Д. 35. Л. 348 об.–349. Отчет о состоянии Полоцкой епархии за 1859 год
7. РГИА. – Ф. 796. Оп. 442. Д. 112. Отчет о состоянии Полоцкой епархии за 1862 г.
8. РГИА. – Ф. 796. Оп. 442. Д. 153. Отчет о состоянии Полоцкой епархии за 1863 г.
9. РГИА. – Ф. 796. Оп. 442. Д. 289. Л. 28 об. Отчет о состоянии Полоцкой епархии за 1868 г.
10. РГИА. – Ф. 796. Оп. 442. Д. 340. Л. 40 об. Отчет о состоянии Полоцкой епархии за 1869 г.
11. РГИА. – Ф. 796. Оп. 442. Д. 647. Л. 36. Отчет о состоянии Полоцкой епархии за 1875 г.
12. РГИА. – Ф. 796. Оп. 442. Д. 1095. Л. 35. Отчет о состоянии Полоцкой епархии за 1885 г.
13. РГИА. – Ф. 796. Оп. 442. Д. 1147. Л. 37 об. Отчет о состоянии Полоцкой епархии за 1886 г.
14. РГИА. – Ф. 796. Оп. 442. Д. 1350. Л. 18 об. Отчет о состоянии Полоцкой епархии за 1890 г.
15. РГИА. – Ф. 796. Оп. 442. Д. 1522. Л. 71. Отчет о состоянии Полоцкой епархии за 1894 г.
16. РГИА. – Ф. 796. Оп. 442. Д. 1857. Л. 61. Отчет о состоянии Полоцкой епархии за 1900 г.

17. РГИА. – Ф. 796. Оп. 440. Д. 1198. Л. 9–9 об. Отчет о состоянии Полоцкой епархии за 1902 г.

18. РГИА. – Ф.1661. Оп.1. Д. 936. Письма Василия, архиепископа Полоцкого и Витебского.



# МОГИЛЕВСКАЯ ЕПАРХИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В КОНЦЕ XIX ВЕКА: ИСТОРИЯ ОДНОГО ПРИХОДА

*Шалыхман А. А.*

*(г. Минск, Минская духовная академия)*

В XIX в. территория Могилевской губернии имела в своем составе 11 уездов, среди которых был Гомельский. Юрисдикция Могилевской православной епархии территориально совпадала с губернией. В свою очередь, на территории уездов храмы распределялись по благочинническим округам. 3-й округ Гомельского уезда Могилевской епархии в 1896 г. включал 18 храмов. По клировой ведомости за данный год имеются данные храма архистратига Михаила в селе Борщовка, которые приводятся ниже. На основании их узнаем информацию о храме и тех, кто совершал в нем служение.

## **Ведомость о церкви**

Храм построен крестьянами села Борщевки в 1869 г. на собственные средства. Здание построено из дерева на каменном фундаменте. В одной связи с храмом такая же колокольня. Вокруг церкви каменное ограждение, которое устроено было прихожанами на собственные средства в 1890 г.

Церковь освящена во имя святого архистратига Михаила. Храмовой утвари достаточно. В наличии имеется три Евангелия, из которых большое в серебряной, а два меньших в медной оправе. Два серебряных Потира. Три медных позолоченных напрестольных Креста. Для Престола две индитии и пелены. Для евхаристических сосудов десять различных воздухов. Священнических облачений полных девять и один диаконский стихарь. Для всенощного бдения одно литийное блюдо. Чаша для освящения воды и три медных кадила.

Церкви принадлежит некоторое количество земли: усадебной – 3 десятины; пахотной – 27 десятин; сенокосной – 6 десятин. Данная земля отведена крестьянами из своих наделов и ее использует для своих нужд причт. На территории церковной земли имеются дома и хозяйственные постройки для священно- и церковнослужителей. Их состояние оценивается как ветхое. Также на земле стоят здания,

принадлежащие к церкви. Внутри ограды – каменная, крытая железом сторожка (устроена в 1890 г. на средства прихожан и попечительства), а вне ограды – церковно-приходская лавка [1, с. 7].

Указано расстояние, которое отделяет церковь от Духовной Консистории – 210 верст; от местного благочинного – 24 версты; от своего уездного города – 50 верст. Также указано расстояние до ближайших храмов: в селе Васильевка – 5 верст; в селе Кузьминичи – 6 верст; в селе Поповка – 7 верст.

В храме хранится опись церковного имущества, составленная и выданная Могилевской Духовной Консисторией в 1885 г. Также ведутся церковные приходо-расходные книги, выданные в декабре 1892 г., а за все прежние годы хранятся в церковной ризнице. В архиве хранятся копии метрических книг с 1-го июля 1870 года по настоящее время и исповедные ведомости с 1871 г.

При храме действует библиотека, в которой имеется 122 экземпляра различных книг духовно-нравственного содержания. Вся литература одобрена Св. Синодом и духовной цензурой.

В 1880 г. было открыто приходское Попечительство. Выбор членов Попечительства не состоялся. По этой причине к настоящему году не действует. Указан церковный староста – крестьянин села Борщевки Андрей Елисеевич Бабровнический. В должности с 1 мая 1888 г.

Приход церкви включает в себя жителей двух населенных пунктов: село Борщевка и деревню Дубровка. В них с 1882 г. действуют церковно-приходская школа и школа грамоты соответственно. В Борщевской школе учитель – Никита Андреевич Чистый. Происхождением из крестьян. Окончил курс наук Ново-Быховской двухклассной учительской церковно-приходской школы, имеет звание учителя. Преподает с 1892 г. [1, с. 7]. В Дубровской школе учитель грамоты – сын диакона Иоанн Григориевич Бруев. Обучался в Гомельском духовном училище, имеет звание учителя. Преподает также с 1892 г. Количество учащихся в Борщевской школе: мальчиков – 63, девочек – 18. В Дубровской школе: мальчиков – 50, девочек – 10 [1, с. 8].

### **О причте церкви**

Священник – Петр Иоаннович Поснавский, сын священника. Родился в городе Старом Быхове 12 июня 1842 г. По увольнении

из Могилевской духовной семинарии низшего отделения в 1860 г., высокопреосвященным Анатолием назначен был в Могилево-братский монастырь. 1 августа того же года посвящен в стихарь. 22 июля 1862 г. преосвященным Антонием рукоположен в диакона к Засельской Николаевской церкви Климовичского уезда. 26 октября 1875 года высокопреосвященным Евсевием рукоположен в священника. С ноября 1882 г. состоит законоучителем Борщевской церковно-приходской школы. С 1884 г. состоит заведующим школами Борщевского прихода.

В 1884 г. награжден набедренником, а в 1890 г. – скуфьей. 24 ноября 1893 года журнальным постановлением училищного совета при Св. Синоде награжден книгой «Библия», выданной от Св. Синода за особое усердие и ревность в деле благоустройства местной церковно-приходской школы [1, с. 8].

Имеет благодарность и трижды получал архипастырское благословение (в 1885, 1886 и 1888 гг.)

Недвижимого имущества не имеет. Регулярно зачитывает печатные поучения в качестве проповеди и ведет внебогослужебные беседы с народом. Поведения очень хорошего. На приходе в родстве ни с кем не состоит. Судим или штрафован не был, под следствием или судом не состоит. В семье у него жена и шесть детей [1, с. 9]. Поведение жены и детей указано весьма хорошее.

Псаломщик – Косьма Фаддеевич Перебилло, сын псаломщика. Родился в местечке Смольяних 1 ноября 1834 г. Окончил курс обучения в Оршанском духовном училище в 1855 г. Через четыре года – в 1859 г. – посвящен в стихарь. Согласно постановлению Св. Синода, указом Могилевской духовной консистории в 1870 г. причислен на должность псаломщика к указанному храму. Два подряд учебных года (1882–84) был учителем Борщевской церковно-приходской школы.

Имеет собственный деревянный дом в селе Борщевка на церковной земле. Читает, поет и пишет очень хорошо, катехизис знает удовлетворительно. Поведения весьма хорошего. В родстве ни с кем не состоит. Не судим и не штрафован, не состоит под следствием или судом. В семье у него жена и одиннадцать детей [1, с. 10]. Жена и дети поведения очень хорошего [1, с. 11].

### **О прихожанах церкви**

В приходе числится 317 дворов, в которых проживает 1125 душ мужского пола и 1174 женского. Дома прихожан находятся в 3-х верстах от церкви. На пути к храму препятствий нет.

Клировая ведомость составлена членами приходского совета. В конце подписана священником и псаломщиком. Далее стоит оценка и подпись благочинного, его помощника и духовного следователя: церковь обставлена очень хорошо. Прихожане к храму расположены, к духовенству почтительны. Церковно-приходская школа обставлена очень хорошо. Школа грамоты очень хороша.

К сей клировой ведомости приложили руку священно- и церковнослужители: благочинный – священник Лев Окиншевич, помощник благочинного – священник Николай Чулицкий, духовный следователь – священник Иоанн Гашкевич [1, с. 12].

Клировые ведомости благочиний содержат подобную информацию по каждой из церквей, которые входят в состав благочиния. На основании данных, полученных из архивных документов, становится возможным иметь представление о церквях, о жизни священно- и церковнослужителей, которые проходили свое служение на территории современной Гомельской епархии. Таким образом, находя исторические данные, восполняется информация о прошлом в деятельности Православной Церкви на территории Беларуси.

### **Источник**

1. Национальный исторический архив Беларуси. – Ф. 3086. Оп. 1. Д. 1. Клировая ведомость по 3-му благочинническому округу Гомельского уезда Могилевской епархии за 1896 г.

**СЕКЦИЯ 3**  
**«АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ**  
**РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В XX В.»**

**ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МИНСКОГО СВЯТО-НИКОЛАЕВСКОГО**  
**БРАТСТВА В СФЕРЕ НАРОДНОГО ОБРАЗОВАНИЯ**  
**В КОН. XIX В.**

*Восович С. М., кандидат исторических наук, доцент  
(Брест, Брестский государственный технический университет)*

Свято-Николаевское братство было открыто при Минском кафедральном Свято-Петро-Павловском соборе 18 апреля 1865 г. По масштабу своей деятельности указанная церковно-общественная организация стала сразу епархиальной.

С начала 1870-х гг. деятельность братских союзов в Русской православной церкви ослабевает. Не исключением стала и Минская епархия. Здесь некоторые церковно-общественные союзы вообще закрылись, а Свято-Николаевское братство переживало кризис. На общем собрании, состоявшемся 26 ноября 1900 г., указывалось, что в 1874–1875, 1877–1878, 1881–1882 братских годах деятельность указанного епархиального церковно-общественного объединения вообще приостановилась: в эти периоды не проводились общие собрания, не собирались членские взносы [1, л. 225 об.].

Издание «Правил о церковно-приходских школах» 1884 г. содействовало усилению церковно-школьной деятельности братских ассоциаций. С целью укрепления позиций Минского Свято-Николаевского союза, с одной стороны, и привлечения к церковно-школьной работе высокопоставленных должностных лиц – членов братства и получения их поддержки, с другой, управление школами Св. Синода на территории Минской епархии передали указанному братскому объединению. Минское Свято-Николаевское братство руководило церковно-школьным делом с 9 мая 1888 г. до 1909 г.

15 апреля 1888 г. Минское Свято-Николаевское братство приняло новый устав. Согласно уставу, изменились приоритеты братской деятельности.

Если по уставу 1865 г. церковно-школьной работе отводилась второстепенная роль, то с 1888 г. Свято-Николаевский союз обязан

был, прежде всего, «заботиться об устройстве и поддержании церковно-приходских школ и школ грамотности в пределах епархии, применительно к Высочайше утвержденным 13 июня 1884 года Правилам о сих школах» [2, с. 243]. Иными словами, согласно новому уставу, забота о развитии церковных школ превратилась в главнейшую задачу Свято-Николаевского объединения.

9 мая 1888 г. произошло соединение местного Епархиального училищного совета и совета Свято-Николаевского братства. Фактически с этого времени в ведение епархиальной братской организации и перешло руководство церковными школами, находившимися на территории Минской епархии. Были также внесены изменения как в состав братского совета, так и в штат наблюдателей церковно-приходских школ. Совет был расширен и был точно определен его количественный состав. Количество его членов, согласно § 35 братского устава 1888 г., составило 16 человек, а именно: председатель, 7 членов Епархиального училищного совета, которые назначались правящим архиереем, 7 человек, которые избирались общим братским собранием, а также директор местных народных училищ, участвовавший в заседаниях данного органа управления в качестве его постоянного члена. Обязанности наблюдателей церковных школ были возложены на 34 местных благочинных епархии (до этого их функции осуществляли 59 специально назначенных иерея). Это было сделано для того, чтобы не отвлекать священников от их прямых пастырских обязанностей. Тем более, что благочинные, в соответствии с должностью, обязаны были осуществлять наблюдение за учебно-воспитательным процессом в народных и, особенно, церковных школах. Они ежегодно представляли епархиальному руководству отчеты о состоянии начальных учебных заведений.

С 1888 г. в распоряжение братского совета стали поступать определенные суммы из губернского земского сбора. В итоге, совету представилась возможность более активно участвовать в открытии и благоустройстве церковных школ. Он получил возможность назначать денежные пособия на устройство и ремонт школьных помещений, покупку книг, учебных пособий и принадлежностей, школьной мебели, награждать отличившихся учителей.

Братский совет не только назначал и увольнял учителей церковно-приходских школ, но и создавал комиссии для проведения

экзаменов среди учеников с целью получения льготы при выполнении ими воинской повинности, принимал программы и инструкции. Рассматривал отчеты наблюдателей о состоянии и развитии церковных школ, заботился об устройстве книжных складов, организовывал курсы церковного пения. В целом, совет Свято-Николаевского союза проводил целый комплекс мероприятий, направленных на распространение в Минской епархии народного образования в духе православной церкви и русской народности.

Заседания братского совета проходили не менее двух раз в месяц, а иногда и чаще, в зависимости от количества дел и вопросов, которые необходимо было рассмотреть. Несложные вопросы обычно сразу решались на заседаниях совета. Дела, требовавшие предварительной проработки – сначала в комиссиях или отдельными членами совета, а затем уже – на совете с подготовленными заключениями для принятия окончательного постановления.

Совет братства прилагал все усилия к тому, чтобы обучение стало более доступным для всего православного населения Минской губернии. С этой целью он всячески поощрял священников открывать не только церковно-приходские школы при самих храмах, но и школы грамоты во всех более менее многолюдных деревнях. При организации школ грамоты совет не останавливало, особенно в первое время, ни недостаток материальных средств, ни отсутствие опытных, знавших свое дело, учителей. Братство руководствовалось тем принципом, что при всеобщей неграмотности крестьян любая школа, даже не очень совершенная, лучше, чем вообще никакой. Такого взгляда придерживались в первое время и сами крестьяне.

При создании начальных церковных учебных заведений братству пришлось столкнуться с многочисленными препятствиями. Главнейшим из них в процессе создания школ явилась материальная необеспеченность. До начала XX в. значительная часть учебных заведений не имела собственных зданий по причине бедности крестьян. Церковные школы временами помещались в домах причетников или священников, иногда в церковных сторожках. Часто школы размещались в избах крестьян. Такие школы называли «подвижными», «передвижными». Они переходили еженедельно из хаты в хату, которые в свою очередь не удовлетворяли самым элементарным требованиям гигиены. «Подвижными» школами в основном были школы грамоты.

В школах, особенно до начала 90-х гг. XIX в., не хватало единообразных учебных пособий, программ, мебели, классных принадлежностей. Негативно сказывались на учебном процессе большая текучесть и низкий образовательный ценз учителей из-за более низкой зарплаты в сравнении со школами Министерства народного просвещения. Особенно неудовлетворительным состав учителей был в 80-х – начале 90-х гг. XIX в., так как в подборе учителей сельские общества руководствовались, прежде всего, их дешевизной. Выбирались учителями лица, педагогические способности которых совершенно не были известны. Случайно набранные, плохо или совершенно к преподаванию неподготовленные, малограмотные, малопособные эти учителя, в большинстве случаев, не могли с успехом вести обучение. Среди обучавших лиц можно было увидеть и малоподготовленного унтер-офицера, и мальчишку, окончившего курс в начальном училище.

Неудовлетворительный состав учителей, материальная необеспеченность школ явились следствием недостаточного финансирования церковных школ государством, его стремлением переложить расходы по содержанию этих учебных заведений на крестьян и духовенство. В свою очередь, часть крестьян, не желая иметь дополнительные затраты, отказывалась от их открытия и содержания. Особенно это проявлялось в тех приходах, где существовали училища Министерства народного просвещения. Некоторые крестьяне изъявляли желание часть денежного сбора, вносимого на содержание народных училищ, предоставить в пользу церковных школ.

Негативно сказывался на развитии церковно-школьного дела и взгляд крестьян, рассматривавших своих детей с экономической точки зрения. Труд детей школьного возраста спешили использовать при любой возможности. Поэтому часть крестьян неохотно отправляла учиться своих детей.

Отталкивало от школ крестьян неправославного исповедания и ярко выраженный церковный (православный) характер их деятельности. Не проявляла особой активности в создании школ и часть духовенства. Так, в 1891/1892 учебном году в Минской епархии вообще не было церковных школ в 64 приходах. Кроме того, некоторые священники, открыв школы, плохо заботились о них.

Несмотря на многочисленные трудности, школьная деятельность Минского Свято-Николаевского братства до начала XX в.



была плодотворной. Об этом свидетельствует увеличение количества учебных заведений. Так, к концу 1895/1896 учебного года в Минской епархии насчитывалось 1442 школы, то есть больше в 1,24 раза, чем в 1887/1888 учебном году [табл. 1].

Таблица 1  
Количество церковных школ в Минской епархии  
в 1888–1896 гг. [3, с. 4–7]

	Годы								
	1887/ 1888	1888/ 1889	1889/ 1890	1890/ 1891	1891/ 1892	1892/ 1893	1893/ 1894	1894/ 1895	1895/ 1896
Количество школ	1156	1160	1119	1126	1198	1251	1299	1388	1442

Соответственно увеличилось и количество учащихся в рассматриваемый период (в 1895/1896 учебном году их было больше в 1,54 раза, чем в 1887/1888 учебном году) [табл. 2].

Таблица 2  
Количество учащихся церковных школ в Минской епархии  
в 1888–1896 гг.

	Годы								
	1887/ 1888	1888/ 1889	1889/ 1890	1890/ 1891	1891/ 1892	1892/ 1893	1893/ 1894	1894/ 1895	1895/ 1896
Количество учащихся	18733	18487	18509	19241	20769	23500	24850	26474	28855

Общая тенденция увеличения количества церковных школ не совпадала временами с динамикой развития школ грамоты и церковно-приходских школ в отдельных уездах Минской губернии, особенно

до 1891 г. Количественные колебания различных типов церковных учебных заведений объяснялись тем, что церковно-приходские школы до указанного времени не получали постоянного пособия, а содержались исключительно на местные средства. В результате, их существование было не стабильным. При неблагоприятных условиях в них прекращались занятия, и они даже закрывались. Кроме того, до издания утвержденных императором Александром III «Правил о школах грамоты» (4 мая 1891 г.) многие священники и даже благочинные не всегда четко различали один тип начальных учебных заведений от другого. Поэтому в списки церковно-приходских училищ нередко включались наиболее благоустроенные школы грамоты. Этот недостаток был ликвидирован лишь в 1891 г. Тогда была составлена смета на содержание церковно-приходских школ с назначением каждой из них ежегодного пособия в размере от 75 руб. до 100 руб. из сумм губернского земского пособия в дополнение к местным средствам. К указанному времени большая часть церковно-приходских школ обзавелась собственными, вполне удобными для школьных занятий, помещениями. К тому же учительские должности в этих учебных заведениях были замещены преимущественно правоспособными наставниками. Вследствие всего этого, существование церковно-приходских школ стало более устойчивым и с осени 1891 г. уже не наблюдалось сокращения количества указанного типа учебных заведений в отдельных уездах Минской губернии [табл. 3].

До конца рассматриваемого периода в Минской епархии преобладали школы грамоты. Такое преобладание школ грамоты объяснялось тем, что большинство сельского населения жило бедно, и эти школы не требовали от крестьян значительных денежных затрат. На распространение школ грамоты оказали влияние и особенности расселения белорусских крестьян, которые жили в большинстве своем в небольших поселениях по несколько дворов. Содействовали распространению указанного типа школ в начале 90-х гг. XIX в. и гражданские власти.

С целью повышения эффективности деятельности после утверждения императором «Правил об уездных отделениях епархиальных училищных советов» (28 мая 1888 г.) в конце 1888 г. совет Свято-Николаевского братства распорядился открыть свои уездные отделения, которые стали заменять соответствующие отделы епархиального училищного совета.

Таблица 3

Распределение количества церковно-приходских школ в Минской епархии в 1887/1888–1893/1894 учебных годах [4, с. 396]

ГОДЫ	Название уездов									ВСЕГО
	Бобруйский	Борисовский	Игуменский	Минский	Мозырский	Новогрудский	Пинский	Речицкий	Слуцкий	
1887/1888	20	17	30	9	18	36	25	7	9	171
1888/1889	19	15	33	8	13	32	23	9	8	160
1889/1890	17	15	30	8	12	32	22	12	9	157
1890/1891	16	13	16	8	12	29	27	30	8	159
1891/1892	16	15	16	9	12	32	28	30	8	166
1892/1893	16	15	17	11	13	32	32	31	8	174
1893/1894	16	15	18	14	14	32	32	31	8	180

С целью ознакомления учителей церковных и народных школ с церковным пением Минское братство организовало в 1889, 1890 гг. временные курсы. На данных курсах слушатели не только теоретически и практически изучали церковное пение, но и знакомились с образцовым церковно-славянским чтением, богослужбными книгами и церковным уставом. Некоторые из слушателей даже обучались игре на скрипке. Однако следует признать, что курсы не отличались многочисленностью слушателей: в 1889 г. на них присутствовало 16 человек, в 1890 г. – 11 человек. Поэтому братство отложило проведение таких мероприятий на будущее время.

После издания в 1895, 1896 гг. ряда законов и распоряжений, касавшихся церковно-школьного дела, общее собрание братства 6 декабря 1896 г. исключило и изменило некоторые параграфы устава с целью его согласования с ранее изданными законодательными актами. В результате при братстве был опять учрежден епархиальный училищный совет, который непосредственно руководил церковно-школьным делом в Минской губернии. Председатель и члены епархиального училищного совета продолжали оставаться в составе совета Свято-Николаевского объединения. При этом председатель епархиального училищного совета являлся одновременно и председателем братского совета. В уездные отделения братства также вошли председатель и члены уездных отделений епархиального училищного совета. В то же время стали отдельно составляться финансовые отчеты епархиального училищного совета и братства. Таким образом, с 1896 г. Свято-Николаевский союз осуществлял свою просветительскую деятельность не непосредственно, а через учрежденный при нем епархиальный училищный совет.

С 1896 г. Минское братство стало оказывать финансовую помощь епархиальному училищному совету лишь в тех случаях, когда последний не имел законных оснований использовать находившиеся в его распоряжении суммы губернского земского сбора или средства, выделяемые Училищным советом при Св. Синоде и имевшие специальное назначение.

Таким образом, Минское Свято-Николаевское братство в кон. XIX в. активно занималось церковно-школьной деятельностью. С 1888 г. до 1896 г. непосредственно руководило церковно-школьным делом в Минской губернии, с 1896 г. до кон. XIX в. – через созданный при братстве епархиальный училищный совет.

Несмотря на многочисленные трудности церковно-школьная активность Минского Свято-Николаевского братства была в целом успешной. В Минской епархии в рассматриваемый период наблюдался рост количества церковных школ, а также обучавшихся в них учащихся (за исключением отдельных годов).

### **Источники и литература**

1. НИАБ. – Ф. 562. Оп. 1. Д. 4 (Журналы Минского епархиального Свято-Николаевского братства, 1897–1900 гг.).
2. Устав Минского епархиального братства во имя Святителя Николая // Минские епархиальные ведомости. – 1888. – № 9 (отдел неофициальный). – С. 242–257.
3. Статистические сведения о церковных школах Российской империи со времени издания высочайше утверждённых 13-го июня 1884 года правил о школах церковно-приходских. – С.-Петербург, 1909.
4. Краткий очерк состояния церковно-приходских школ Минской епархии за первое десятилетие их существования // Минские епархиальные ведомости. – 1895. – №13 (часть неофициальная). – С. 370–375; № 14 (часть неофициальная). – С. 389–398, № 15 (часть неофициальная). – С. 422–428; № 16 (часть неофициальная). – С. 440–450, № 17 (часть неофициальная). – С. 471–476; № 21 (часть неофициальная). – С. 534–540; № 23 (часть неофициальная). – С. 621–626.

## **МОЛОДЕЧЕНСКАЯ СВЯТО-ПОКРОВСКАЯ ЦЕРКОВЬ**

*Иерей Виктор Куличенко*

*(г. Минск, Минская духовная академия)*

Данная статья подготовлена в рамках исследовательской работы связанной с деятельностью митрополита Иосифа Семашко по строительству и восстановлению храмов на территории Литовско-Виленской епархии.

Изучение записок митрополита Иосифа открыло удивительный факт посещения императором Николаем I города Молодечно и Его высочайшего присутствия на богослужении, которое совершил православный священник в тогда еще униатском храме. В статье охватываются материалы по строительству храма Покрова Пресвятой Богородицы приуроченной к празднованию 150-летия со дня освящения в 1870 г. Рассмотренные материалы восстанавливают картину происхождения храма, его историю и хронологию событий, а также имена и деятельность настоятелей и клириков.

В материалах Института искусствоведения, этнографии и фольклора НАН Республики Беларусь, размещенных в книге «Память. Молодечно. Молодечненский район» [5, с. 717], говорится, что в 1600 г. в Молодечно возвели деревянную православную церковь, которая в 1785 г. стала униатской.

В церковной визитации за 1792 г. записано, что Церковь «Покрова Пресвятой Богородицы» деревянная, имеет гонтовую крышу с тремя куполами и железными крестами. Алтарь большой с образом Пресвятой Богородицы в серебрянной ризе, а по сторонам его – образа Святого Антония и Святого Онуфрия» [8]. О возведении церкви в 1600 г. свидетельствовала надпись, вырезанная на стене в запрестольной части церкви [8]. На то время в приходе насчитывалось 395 домов (дворов), а общее число прихожан составляло 2702 человека [8]. При церкви сохранялся подарочный документ, полученный от князей Огинских в 1707 г.

11 августа 1837 г. во время инспектирования крепостей и осмотра воинских частей, Молодечно посетил российский император Николай I. Поскольку во всей округе православных церквей вообще не было [2, с. 331–332] и действовали только две униатские: Покровская, на рыночной площади, и церковь в честь Космы и Дамиана на клад-

бище, богослужение было проведено в Покровской церкви. Для этого был вызван из Молодечненского шляхетского поветового училища православный священник Андрей Барычевский (учитель Закона Божьего и русского языка). Император сказал отцу Андрею: «Донесите епархиальному начальству, что я вам разрешаю вести богослужение в униатской церкви» и выделил на устройство церкви 500 рублей [6].

Скоро поступило распоряжение, чтобы униатский священник Попейка и православный священник А. Барычевский в воскресные и праздничные дни по очереди проводили в Свято-Покровской церкви богослужения.

В 1839 г. произошло воссоединение униатской церкви с православной церковью [7, с. 540]. Поэтому в 1839 г. Молодечненские Свято-Покровская Церковь и Церковь в честь Космы и Дамиана вновь стали православными.

В 1847 г. настоятелем старой деревянной Свято-Покровской Церкви был священник Михаил Ивановский. В клировой ведомости за 1847 г. он записал, что «церковь деревянная, еще крепкая, но требуется новая крыша. Звонница строится помещиком Ратынским, но еще не завершена». Поскольку эта церковь была повреждена в войне 1812 г., церковно-строительный комитет в 1865 г. принял решение вместо нее на рыночной площади построить новую, которая и была возведена в 1869 г. Разобранную в 1866 г. деревянную церковь с рыночной площади перевезли на общее приходское кладбище по улице Городокской, где из пригодного материала вместо старой церкви в честь Космы и Дамиана в 1870 г. построили новую [9], которая была переосвящена во имя преподобного Димитрия Прилукского и стала называться Свято-Димитриевской.

Когда в 1853 г. было создано Молодечненское благочиние (в 1864 г. включало 13 приходов, в 1872 г. – 18) [5, с. 711], настоятель Свято-Покровской церкви протоиерей Михаил Ивановский стал благочинным [7]. В 1864 г., по его прошению, отец Михаил был назначен законоучителем учительской семинарии и оставил настоятельское служение.

Настоятелем Свято-Покровской церкви и Молодечненским благочинным в 1864 г. стал священник Кирилл Троян (до этого он был священником Яршевицкой церкви) [9]. По его ходатайству правительством были отпущены необходимые средства (400 тысяч рублей) для строительства новой церкви.

27 июля 1866 г. состоялась торжественная закладка новой церкви на месте снесенной старой деревянной [8]. На торжестве присутствовали высокопоставленные чины: военный начальник края Малевский-Малевич, поветовое руководство из Вилейки, местные чиновники, интеллигенция. После праздничной литургии в Свято-Михайловской церкви при учительской семинарии состоялся крестный ход к месту закладки храма. В начале процессии шли крестьяне с хоругвями, затем шли четыре священника и два дьякона в полном облачении с крестом и Евангелием, церковный хор, гости и прихожане. Возле места закладки храма был отслужен молебен. На месте будущего алтаря священники установили деревянный крест, украшенный цветами. Под фундамент храма многие присутствующие положили свои монеты. Настоятель и благочинный Кирилл Троян произнес яркую речь. После освящения закладки храма и окончания молебна пригласили крестьян к столам, которые были, расставлены на рыночной площади и где было приготовлено угощение [9].

В 1867 г. отец Кирилл стал настоятелем в Радошковичах, где прослужил 26 лет и умер на 70-м году жизни и 48-м году служения. В завещании он отписал на вечное поминовение себя, по 100 рублей церквям в Молодечно, Радошковичах, Яршевичах.

В 1867–1874 гг. настоятелем Свято-Покровской Церкви и Молодечненским благочинным назначен священник Иустин Яленский [8]. Во время его служения было продолжено и завершено (в 1869 г.) строительство новой церкви. Здание церкви в плане представляет собой традиционную 4-х частную объемно-просторную композицию: [4, с. 213] двухъярусная шатровая звонница, прямоугольная трапезная (бабинец – передняя часть церкви с притвором), 3-х нефовый квадратный основной объем и 5-гранная аспида, вокруг которой построены ризница и жертвенник. Над основным объемом – 8-гранный световой барабан. В декоре использованы килеподобные кокошники, деревянные накладки на окна, шатровые с маковкой завершения. Звонница и главный световой барабан церкви имеют одинаковую архитектурно-пластическую структуру: 8-гранная в сечении конструкция завершается кокошником и шатром с крышей с лупоподобной головкой. Это придает композиции строения целостность и объемное единство. Церковь является памятником архитектуры синодального направления ретроспективно-русского стиля [4, с. 213].



В 1874 г. настоятелем Свято-Покровской церкви стал Мядельский благочинный Григорий Бывалькевич [8], который имел 20-ти летний опыт пастырского служения. Во время его служения была построена богадельня, в которой содержалось несколько человек. Они обеспечивали себя частично своим трудом, а частично получали добровольческие пожертвования хлебом, мясом, деньгами [8]. В 1894 г. богадельня была перестроена за средства прихожан. Она была деревянной, покрытой деревянной щепой, имела отдельное помещение для церковного сторожа. В 1882 г. отец Григорий, был назначен священником Пречистенского собора в Вильнюсе [8].

19 августа 1882 г. настоятелем Свято-Покровской церкви был назначен отец Иосиф Недельский. Он родился в семье псаломщика 21 мая 1849 г. Окончил Литовскую духовную семинарию, нес служение надсмотрщика, затем учителя Жировичского духовного училища, был священником Воложинской Константино-Еленинской церкви и законоучителем Воложинского народного училища. По своему прошению 19 августа 1882 г., перемещен на вакансию священника Молодечненской Свято-Покровской церкви. В 1887 г. назначен по совместительству законоучителем Владимирского народного училища деревни Раевщина, в 1894–1896 гг. был надсмотрщиком церковно-приходских школ, с 1894 г. – помощник Молодечненского благочинного. В 1900 г. священника Иосифа назначили настоятелем Свято-Покровской Церкви, а 1 марта 1902 г. благочинным Молодечно и наградили нагрудным крестом. Усилиями отца Иосифа сделан ремонт Свято-Покровской церкви, возведена новая ограда. После окончания ремонта церковь посетил архиепископ Литовский и Виленский Алексей [8].

Украшением Свято-Покровской Церкви был ее хор. Интересно то, что в нем пели ученики Молодечненской учительской семинарии: Вячеслав Селех-Качанский, а затем Михаил Забейдо-Сумицкий, которые стали известными во всем мире певцами [3].

После тридцатилетнего служения отец Иосиф Недельский в 1912 г. был выведен за штат и продолжал служение внештатным священником, а настоятелем Свято-Покровской церкви был назначен 44-х летний священник Николай Морозов [8], который до этого служил в Ковенской губернии.

Война и следующие события оставили свой отрицательный отпечаток на жизни церкви и прихода. Большая часть церковного

имущества и книг с библиотеки была эвакуирована в глубь России и затем не возвращена [5]. В результате постоянных перемещений военных подразделений была испорчена церковная ограда. Здание церкви имело необходимость в ремонте как внутри, так и снаружи.

В 1920 г. Западная Белоруссия была захвачена Польшей и согласно с Рижским мирным договором от 1921 г. находилась в ее составе до 17 сентября 1939 г. Свято-Покровская церковь была вынуждена действовать в новых социально-политических и экономических условиях, когда часто проводились судебные политические процессы и репрессии, осуществлялись попытки польских властей задавить родное белорусское слово и народную культуру.

В этих условиях 16 февраля 1920 г. настоятеля Свято-Покровской церкви Николая Морозова заменил его сын Иосиф Морозов, который родился 25 августа 1894 г. После окончания в 1915 г. пяти классов Литовской духовной семинарии он оказался в Екатеринославле, где завершил духовное образование [8]. Затем поступил на физико-математический факультет Донского университета, откуда его призвали в армию и в качестве офицера направили на Первую мировую войну, где он участвовал в боевых действиях в 1916–1918 гг. В 1918 г. вернулся в родительский дом в Молодечно, преподавал в железнодорожной гимназии, а затем был посвящен в сан иерея [7]. После этого отец Иосиф был призван на два месяца в Красную армию, а затем вернулся к месту своего пастырского служения.

В марте 1937 г. отца Иосифа Морозова сменил 26-летний настоятель отец Николай Гоман, который раньше служил в Ошмянах [8]. К сожалению, трагически сложилась судьба отца Иосифа Морозова. На него обрушились массовые политические репрессии 1930-х гг. В 1939 г. он был арестован и с семьей сослан в Сибирь [1]. Умер бывший настоятель 23 апреля 1975 г.

Документальные свидетельства о приходской жизни во время Великой Отечественной войны небогатые. Однако известно, что богослужения в Свято-Покровской Церкви проходили на протяжении всей войны. С ее начала они шли при настоятеле Николае Гомане. В 1941 г. вторым священником был назначен 27-летний Авенир Билев, который в 1942 г. митрополитом Пантелеимоном, был назначен настоятелем храма [1]. Протоиерей Авенир Билев прослужил настоятелем Свято-Покровской Церкви 55 лет. Церковь, благодаря усилиям отца Авенира не прекращала действовать в военное время.

Он прилагал усилия по ее поддержанию в хорошем состоянии. Во время войны фашисты, отступая, сожгли на улице Вилейской все дома. Только церковь оставили. Открыл ее отец Авенир. Прихожане и все погорельцы, измученные войной, искренне молились на коленях перед одной из старейших икон Покрова Пресвятой Богородицы: «Под Твою милость прибегаем, Богородице...».

В 1986 г. вторым священником Свято-Покровской церкви был назначен, настоятель Городиловской Свято-Иосифовской церкви протоиерей Иван Митько. Он родился 1 июня 1932 г. в деревне Марково и происходил из многодетной крестьянской семьи. Большое влияние на внуков, особенно на Ивана, оказала бабушка, которая приобщила их к Богу, научила молиться, часто водила в местную церковь. Иван сначала учился в польской школе, а при советской власти закончил семилетку в деревне Бенница, получил в деревне Лебедево среднее образование. В девятнадцать лет был арестован и сослан в лагерь. В 1956 г. реабилитирован.

С 1991 г. (после получения сана дьякона, а затем священника), по 1998-й третьим священником Свято-Покровской Церкви, служил отец Николай Владыко.

В 1991 г. дьяконом Свято-Покровской церкви был назначен Анатолий Буйко. Родился он в д. Занарочь Мядельского района 16 июня 1928 г. С детства тянулся к церкви, посещал ее вместе с матерью. В 1956–1959 гг. учился в Минской духовной семинарии, однако из-за неблагоприятной для церкви государственной политики вынужден был работать в системе бытового обслуживания населения. Отец Анатолий одновременно пел в хоре Свято-Покровской Церкви.

31 октября 1996 г. после 55 – летнего служения почил почетный настоятель протоиерей Авенир Билев. На место настоятеля Свято-Покровской Церкви был назначен протоиерей Александр Троцкий. Он родился 22 марта 1931 г. в набожной семье. Отец Александр прослужил настоятелем до своей смерти 30 октября 2012 г.

С ноября 2012 г. и по сей день настоятелем является протоиерей Виталий Богданенко.

На старой площади в городе Молодечно красуется храм в честь Покрова Пресвятой Богородицы. В этом году отпраздновали 150-летие со дня освящения данной святыни. Построенный из камня, грациозно выделяющийся на фоне маленьких частных домов, храм остался фактически не поврежденным двумя мировыми войнами.

Старинный иконостас и множество икон делают его объектом почитания и основной святыней города Молодечно.

### **Источники и литература**

- 1) Иосиф (Семашко), митрополит. Записки. Т. III / митрополит Иосиф (Семашко). – С-Пб., 1883. – 1402 с.
- 2) Карпович, Л. И. От земного к небесному: из истории православных храмов Молодечненского благочиния Минской епархии / Л. И. Карпович. – Молодечно : Победа, 2011. – С. 71–84.
- 3) Козловский, М. М. Тепло отечественных камне: статьи, эссе, заметки / Михаил Козловский. – Минск : Книгосбор, 2015. – С. 36.
- 4) Кулагин, А. М. Православные храмы на Белоруссии: энциклопед. справочник / А. М. Кулагин. – Минск : Белорусская энциклопедия, 2001. – 329 с.
- 5) Освящение церквей // Литовские епархиальные ведомости. – 1870. – № 19 – С. 784.
- 6) Пашков, Г. Память. Молодечно. Молодечненский район / Г. Пашков. – Минск : Белорусская энциклопедия, 2002. – 792 с.
- 7) Рогач, А. В. Как Николай I в Молодечно церковь искал. С истории Молодечненских церквей / А. В. Рогач / Региональная газета. – 2008. – № 19. – С. 11.
- 8) Энцыклапедыя гісторыі Беларусі / рэдкал. : Г. П. Пашкоў (галоўны рэд.) і інш.; маст. Э. Э. Жакевіч. – Мн. : БелЭн, 1999. – Т. 5 : М-Пуд. – 592 с.
- 9) Яроцкая, Ю. Православные святыни родного края / Ю. Яроцкая // Молодечненская газета. – 2006. – № 9. – С.10.

## **«ЦЕРКОВНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ» ВЕСНЫ-ЛЕТА 1917 Г. В ПРАВОСЛАВНОЙ РОССИЙСКОЙ ЦЕРКВИ: ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И ХРОНОЛОГИЯ РАЗВИТИЯ**

*Иерей Валерий Трухан*

*(г. Минск, Минская духовная академия)*

Начало XX в. в Российской Империи ознаменовалось политическим и социальным кризисом, что повлекло за собой три русских революции. В результате февральской революции произошло свержение монархии. В стране установилось двоевластие между буржуазным Временным правительством и Советами рабочих, солдатских и крестьянских депутатов. Эта революция проходила под лозунгами «мира, хлеба, свободы», которые отображали сложившийся в стране социально-экономический кризис.

Русская Православная Церковь в то время официально находилась под патронатом государства, а потому события весны-лета 1917 г. имели эпохальное значение в церковной жизни. Менялась форма государственного правления, что неизбежно вело к изменению отношений между Церковью и государством, а также сказало на положении Церкви в этом государстве. То, что происходило в жизни Церкви в период между двумя революциями 1917 г. в историографии получило название «церковная революция».

На протяжении двух веков после того, как император Петр I упразднил патриаршество, Церковь была лишена права самостоятельного голоса в обществе и осуществляла не свою исконную миссию, а ту роль, которую на неё возложило государство. Как характеристику положению Церкви в синодальный период протоиерей Георгий Флоровский приводит слова митрополита Арсения (Москвина), сказанные еще в 1862 г.: «Мы живем в век жестокого гонения на веру и Церковь под видом коварного об них попечения» [13, с. 436].

В начале 1905 г. митрополит Антоний (Вадковский) подал от лица духовенства Санкт-Петербурга записку императору Николаю II, в которой затрагивались насущные проблемы церковной жизни и положения Церкви в государстве. А к февралю 1905 г. профессора столичной духовной академии подготовили для председателя Кабинета министров С. Ю. Витте записку «О современном поло-

жении Православной Церкви», в которой предлагалось вернуться к прежним каноническим нормам управления в Церкви. Началось официальное обсуждение вопроса о церковной реформе на правительственном уровне [3, с. 282].

Однако уже 2 марта 1905 г. обер-прокурор Святейшего Синода К. П. Победоносцев обращается к императору с запиской, советуя «опасаться возникающих попыток внести под предлогом свободы радикальные преобразования и в наше православное церковное управление. Верьте, Государь, что это может грозить опасностью и Церкви, и государству. Церковь всегда была опорой государству и государство – опорой Церкви: отделение Церкви от государства было бы гибелью и для Церкви, и для государства в России» [9, с. 415]. В письме от 30 марта стремление русских иерархов созвать собор для решения вопроса о патриаршестве Победоносцев объясняет лишь их личными амбициями: «Наши иерархи, стремясь утвердить за собой мнимую свободу, в сущности, свободу самовластия, не думают и не понимают, какие беды для Церкви несет попытка их», если бы она удалась» [9, с. 418]. Император прислушался к мнению Победоносцева и объявил о невозможности созыва собора «в переживаемое ныне тревожное время» [14, с. 47].

Отношение общества к Церкви в разных его слоях было недоверчивым, даже, скорее, негативным. На Церковь смотрели как на опору самодержавия, придаток к государственному управленческому аппарату. Духовенство не имело должного авторитета в народе. По словам М. В. Шкаровского: «Ложность положения Церкви была и в том, что формально она являлась государственной, а потому противники легко могли возлагать на неё долю ответственности за репрессивную политику самодержавия и все социальные несправедливости, творимые государственным аппаратом» [14, с. 45]. Конечно же среди духовенства были разные политические убеждения – либеральные, правые, левые, как, например, у группы «32 священников» в Санкт-Петербурге; сочувствующие различным партиям и т. д. Но политическую активность проявляло преимущественно духовенство крупных городов – для сельских священников насущным вопросом был: как прокормить семью. Как замечает Т. М. Леонтьева: «Бедность священнослужителей, особо обнажившаяся к концу XIX в., когда часть приходских священников была переведена на государственное жалованье (80–100 рублей в год; средний зарабо-

ток рабочего был в 3 раза больше), не добавляла им социального веса» [6].

К февралю 1917 г. внутри Церкви сложилась своя революционная ситуация, вызванная необходимостью реформ как церковного управления, так и многих сфер церковной жизни. Реформирование церковного управления Церковь видела в восстановлении канонического устройства – патриаршества. Первым деянием церковной революции стало принятие и одобрение смены государственной власти и отречения Императора. Надо заметить, что обвинения в адрес Церкви о том, что она не воспротивилась смене власти и «предала» царя, безосновательны. Поскольку доверительных отношений между Синодом и царем к 1917 г. не стало, то и февраль 1917 г. был встречен Церковью в большей степени спокойно. По политическим взглядам епископат Российской Православной Церкви делился на три группы: те, кто приветствовали Временное Правительство сразу после получения сообщений об отречении императора Николая II; те, кто протестовал против свержения царя и выступал за возвращение монархии; те, кто просто выжидал и был аполитичен, и таковых было более всего.

2 марта 1917 г. в покоях митрополита Владимира (Богоявленского) прошло неофициальное собрание членов Святейшего Синода. Было принято решение установить прямую связь с Временным Правительством, сформированным Исполнительным комитетом Государственной Думы. Фактически это решение стало выходом Церкви на уровень официальных отношений с юридически незаконным ещё революционным органом высшей власти, поскольку отречение Императора состоялось в ночь с 2 на 3 марта 1917 г. [1, с. 201–202].

После отречений Императоров Николая и, следом, Михаила, который номинально считался царем меньше суток, Святейший Синод 6 марта постановил совершать во всех православных храмах «молебствия Господу Богу об утишении страстей, с возгласением многолетия Богохранимой Державе Российской и Благоверному Временному Правительству ея» [11, с. 23]. 9 марта было принято Обращение к пастве по поводу произошедших событий. Синод Российской Православной Церкви принял изменения в государственном строе со спокойствием, определив, что: «Свершилась воля Божия. Россия вступила на путь новой государственной жизни. Да

благословит Господь нашу великую Родину счастьем и славой на её новом пути» [11, с. 32].

Приведём примеры, как это событие было воспринято архиереями и духовенством в разных концах империи.

Епископ Пермский и Кунгурский Андроник (Никольский) призвал паству «оказывать всякое послушание Временному правительству, сохранять всяческое спокойствие, всякому на своём месте и деле усилить работу на славу и благополучие Отечества» [7, с. 94], однако в проповеди с амвона публично осудил действия участников февральских событий, приведших к отречению Николая II и падению монархии. Это вызвало реакцию со стороны сторонников нового уклада и навлекло на владыку неприятности в будущем.

Епископ Екатеринбургский Серафим (Голубятников) 2 марта 1917 г. в проповеди, произнесенной в Екатеринбургском соборе, выразил своё отношение к случившимся событиям: «Кучка бунтарей окаянных обнаглела до того, что осмелилась посягнуть на священные права помазанника Божьего, нашего царя-батюшку... Умрем же за царя!». Это выступление стало полным диссонансом общественному мнению, в том числе и позиции Синода. Не поддержанный духовенством и общественностью, епископ был изгнан из епархии и водворён в Московский Новоспасский монастырь [8, с. 204].

Епископ Енисейский и Красноярский Никон (Безсонов), напротив, рассылал всем поздравительные и радостные телеграммы, иногда скатываясь к откровенной лести новому правительству и грубости в отношении императорской семьи [10, с. 42]. Весь март он выступал с амвона с речами в поддержку временного правительства, организовывал массовые шествия, служил торжественные молебны, называя государственный переворот «гражданской Пасхой» [2, с. 154]. Такая политическая активность архиерея не у всех священников находила понимание. В результате многие, не разделяя его вдохновения, составили оппозицию, и он был изгнан с кафедры.

Епископ Уфимский Андрей (князь Ухтомский) также приветствовал смену власти, видя в ней возможность для Церкви выйти из-под государственной опеки. В одной из своих проповедей он говорил: «Теперь началась великая эпоха новой жизни, случилось нечто невероятное. Наступили дни чистой народной жизни, свободного народного труда; зажглась яркая звезда русского народного счастья» [10, с. 42].



На юге России епископ Кубанский и Екатеринодарский Иоанн (Левицкий) оказал лояльность и поддержку Временному правительству, совершив 10 марта по случаю празднования дня свободы России молебствие «о мире в стране и благоденствии Временного правительства» [4, с. 68]. В телеграмме в Святейший Синод епископ отметил, что духовенство «выражает свою радость в наступлении новой эры в жизни Православной Церкви и изъявляет готовность трудиться с полным самоотвержением» [4, с. 68]. Однако некоторые священники, особенно в отдаленных станицах, отказывались служить заздравные молебны о Временном правительстве, некоторые продолжали поминать царя Николая с семьёй. Таковых призывали к порядку, требовали объяснений и отчёта перед епископом. Но в большинстве своём священники были согласны со своими епископами, т. к. тоже с нетерпением ожидали перемен.

Не смотря на отдельные исключения, симпатии епископата и духовенства весной 1917 г. были на стороне Временного правительства, а отношение к свержению самодержавия – положительным.

Следующим этапом церковной революции стала инициатива «снизу», или активная деятельность мирян по церковному управлению. Эта инициатива вылилась в епархиальные съезды духовенства и мирян, которые проводились повсеместно на волне демократической эйфории.

Очень оперативно на новые возможности церковной жизни отреагировали в Екатеринбурге. Уже 8 марта в Екатерининском соборе состоялось собрание духовенства и мирян. Архиерея, который резко осудил свержение царя, на собрание не пригласили. Главные обсуждаемые вопросы: об избрании представителей духовенства в комитет общественной безопасности; о совершении панихид во всех городских храмах по павшим борцам за свободу и благодарственных молебнов во Временном правительстве; о приветственной телеграмме новому обер-прокурору Св. Синода, в которой духовенство сообщало о своей скорби о том, что «Екатеринбургский епископ Серафим нашел допустимым с церковной кафедры 2 марта 1917 г. дать освободительной деятельности членов Государственной Думы такую оценку, которая вызвала негодование общества и набросила в эти светлые дни свободы мрачную тень на все духовенство, совершенно не солидарное с высказываниями епископа» [8, с. 206].

13 апреля 1917 г. прошел епархиальный съезд в Могилеве. Делегаты на съезд избирались из духовенства и мирян путем голосования на собраниях благочиний. Вопрос выборов в делегаты вызвал бурную реакцию среди отдельной части клира. Как сообщает в своём исследовании А. В. Слесарев, на волне революции в Могилеве возник Союз диаконов и псаломщиков, от имени которого архиерею было направлено требование пересмотреть результаты выборов делегатов съезда. Исследователь замечает, что требование было составлено «в чрезвычайно дерзкой форме», «апеллируя к революционным принципам свободы и равенства». Причем, «в случае отказа Союз диаконов и псаломщиков обещал принять «самые энергичные меры для выражения своего протеста» [12, с. 98]. Архиепископу Могилевскому и Мстиславскому Константину (Булычеву) пришлось пойти навстречу одержимым революционным духом низшим клирикам и удовлетворить их требование.

Д. Косар замечает, что в большинстве из 66 епархий диаконы и псаломщики организовались на уровне уездов и сформировали епархиальные союзы диаконов и псаломщиков. Они использовали революционный язык того времени, призывали своих коллег объединиться, взяв в качестве одного из своих главных лозунгов «В единении – сила». В Кишиневе и Полоцке они называли себя «пролетариями» [5, с. 132]. Теперь диаконы и псаломщики могли голосовать вместе со священниками в церковных собраниях. Ранее на епархиальных съездах духовенства права голоса в принятии решений они не имели.

Съезд или Чрезвычайное Епархиальное Собрание духовенства и мирян Могилевской епархии, состоялся 13–19 мая 1917 г. Некоторые его решения заслуживают особого внимания. Так, по мнению участников собрания, высшим органом церковного управления должен быть «Всероссийский Собор, включавший представителей от епископов, священников, диаконов, псаломщиков и мирян. При этом миряне должны были составлять две трети от числа членов Собора» [12, с. 100]. Относительно епархиального управления были высказаны совершенно революционные взгляды: избрание епископов не только из черного духовенства, но и из белого и мирян, состоявших в браке; необходимость переизбрания архиереев, назначенных в синодальный период; поставлять «епископов в каждом уездном городе, с сохранением за ними содержания, положенного

настоятелю собора уездного города» [12, с. 100]. Все церковные должности должны быть выборными. Многие считали важным разрешение вопроса о допустимости второбрачия для вдового духовенства, ношения священнослужителями светской одежды и стрижки волос, отмены наказаний для духовенства в виде ссылки в монастыри и награждений орденами и медалями, поскольку подобные награды «совершенно не соответствуют духу христианского учения и потому порождают <...> в большинстве случаев одно тщеславие и честолюбие» [12, с. 105]. Что касается богослужebной жизни Церкви, то собрание предложило, в целях «придания архиерейской службе евангельской простоты», упростить чин архиерейской службы. На собрании также предлагалась обширная программа, касающаяся реформации монастырской жизни, однако депутаты от мужских и женских монастырей, проведя собственное собрание, приняли решение, что монашествующим необходимо руководствоваться иноческими уставами, а не гражданскими свободами, – в этом и состоит специфика монастырской жизни [12, с. 103]. Единственным вопросом, подлежащим обсуждению, стал вопрос о выборе или назначении настоятеля обители.

В условиях демократизации страны после Февральской революции народ стремился перенести все гражданские свободы и на церковное управление. Главный принцип демократии – выборность был с небывалым воодушевлением воспринят как мирянами, так и некоторой частью клира. Выбирали в этот период на все церковные должности – от церковных старост и диаконов до настоятелей приходов и монастырей, митрополитов и епископов. Стремления к церковному «обновлению» и исправлению ошибок синодальной эпохи охватили не только всё духовенство Русской Церкви, но и рядовых мирян. По выражению историка П. В. Рогозного, эти процессы оживления духовенства и низового «правотворчества» мирян, выразившегося, в первую очередь, в «повсеместном введении выборного начала», составляют важнейший элемент т.н. «церковной революции» [10, с. 144]. Конфликты, имевшие место на выборах и при обсуждении церковных вопросов, свидетельствуют не только о различных взглядах духовенства на будущее Церкви в России, но и о политизации церковно-религиозной жизни в России 1917 г. в целом.

Таким образом, Февральская революция 1917 г. дала надежду на перемены и в церковной жизни, а потому была встречена с энтузиаз-

мом. Хотя в Церкви не было единой позиции в отношении самой смены власти в стране, была единая позиция относительно смены церковного управления и возвращения к Патриаршескому устройству.

Церковная революция достаточно быстро пошла на спад. Уже к концу лета для многих становилось понятно, что Временное правительство неспособно наладить жизнь в стране и политический кризис только нарастает. Мечты о светлом будущем и о равноправии исчезали с каждым днем. Людям предстояло научиться жить в новых реалиях, и церковных в том числе. К сожалению, понимание свободы было у всех разное, и некоторые перегибы и злоупотребления ею грозили церковному благочинию. Например, как писал «Оренбургский церковно-общественный вестник»: «...то и дело сообщается о тех терниях, какие приходится переносить в настоящее время нашему сельскому духовенству от своеобразного понимания крестьянами свободы. В ином месте, вдруг, ни с того ни с сего составляется приговор об удалении священника, прослужившего в приходе в полном мире и согласии с прихожанами 20–25 лет, в другом отбирается причтовая земля <...>, в третьем – назначается новая такса за требоисправление, в пять-шесть раз ниже существовавшей. И если только причт решится заявить против такого своеволия, то ему предъявляется обвинение в неподчинении новому правительству (!) и грозят арестом...» [8, с. 207–208]. И таких примеров было множество.

Следует отметить так же, что церковный курс, принятый новой властью, не устраивал ни священноначалие, ни верующий народ. Вместе с тем Церковь обрела свободу несравнимо большую, нежели имела при самодержавном строе и, хотя правительство вмешивалось в дела Церкви, священноначалие, духовенство и церковные деятели из мирян могли реализовывать свою политику и решать давно назревшие вопросы.

### **Источники и литература**

1. Бабкин, М. А. Священство и Царство (Россия, начало XX в. – 1918 г.). Исследования и материалы / М. А. Бабкин. – М. : Индрик, 2011. – 920 с.
2. Бобрик, И. Е. Церковная революция в сибирской провинции : Енисейская епархия зимой – летом 1917 года (по материалам пе-

чати) / И. Е. Бобрик // Великая Российская революция 1917 года в истории и судьбах народов и регионов России, Беларуси, Европы и мира в контексте исторических реалий XX – начала XXI века : материалы международной научной конференции, Витебск-Псков, 27 февраля – 3 марта 2017 года / Витеб. гос. ун-т ; редкол. : А. В. Егоров (гл. ред.) и др. – Витебск : ВГУ имени П. М. Машерова, 2017. – С. 152–155.

3. История России. XX век : 1894–1939 / под ред. А. Б. Зубова. – М. : Астрель : АСТ, 2010. – 1023 с.

4. Кияшко, Н. В. «Употреблять все силы к укреплению новых основных начал жизни Русского государства»: Церковь и общество на Кубани после Февральской революции 1917 г. / Н. В. Кияшко. – Материалы межрегиональной научно-практической конференции Фелицынские чтения–XIX. – Краснодар : Вика-Принт, 2017. – С. 67–71.

5. Косар, Дж. «Духовные пролетарии» и легитимность Всероссийского церковного собора 1917–1918 гг. / Джордж Косар // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2019. – № 1–2. – С. 127–152.

6. Леонтьева, Т. Г. Вера и бунт: духовенство в революционном обществе России начала XX века / Т. Г. Леонтьева. [Электронный ресурс]. – Исторические материалы. – Режим доступа : <http://istmat.info/node/17057>. – Дата доступа : 6.12.2019.

7. Марченко, А. Н. Отношение высшей церковной иерархии к Февральской революции на примере Пермской епархии / А. Н. Марченко, М. Г. Нечаев // II Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право. – 2018. – № 1. – С. 90–98.

8. Печерин, А. В. Эволюция политических взглядов духовенства Русской Православной Церкви на события 1917 г. (на примере Уральского региона) / А. В. Печерин // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. – 2018. – № 1 (21). – С. 204–213.

9. Победоносцев, К. П. Государство и Церковь / К. П. Победоносцев. – М. : Институт русской цивилизации, 2011. – Т. I. – 704 с.

10. Рогозный, П. Г. Церковная революция 1917 года (Высшее духовенство Российской Церкви в борьбе за власть в епархиях после Февральской революции) / П. Г. Рогозный. – СПб. : Лики России 2008. – 224 с.

11. Российское духовенство и свержение монархии в 1917 году. (Материалы и архивные документы по истории Русской православной церкви) / Сост., автор предисловия и комментариев М. А. Бабкин. – М. : Индрик, 2008. – 632 с.; ил. Изд. 2-е, исправленное и дополненное.

12. Слесарев, А.В. Движение церковного обновления в Могилевской епархии после Февральской революции 1917 г.: Чрезвычайный Съезд духовенства и мирян / А.В. Слесарев // ХРОНОС. Церковно-исторический альманах. – 2016. – № 3. – С. 95–137.

13. Флоровский, Г. В. Пути русского богословия / протоиерей Георгий Флоровский. – М. : Институт русской цивилизации, 2009. – 848 с.

14. Шкаровский, М. В. Русская Православная Церковь в XX веке / М. В. Шкаровский. – М. : Вече, Лепта, 2010. – 480 с.

## ПОЛЕМИКА В. БОГДАНОВИЧА С АРХИЕПИСКОПОМ ФЕОДОСИЕМ (ФЕОДОСЬЕВЫМ) О ПОЛОЖЕНИИ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ПОЛЬШЕ

*Сидляревич Д. А.  
(г. Минск, Минская духовная академия)*

В 1921 г. часть епископата Православной Церкви в Польше под руководством митрополита Георгия (Ярошевского) взяла, не без влияния светской власти, курс на получение церковной самостоятельности – автокефалии. Противники автокефального управления были различными способами удалены с занимаемых ими должностей. Одним из них был секретарь Литовского Епархиального Совета, участник Поместного Собора Русской Православной Церкви 1917–1918 гг. – Вячеслав Васильевич Богданович (1878–1939?). С 1919 г. он исполнял обязанности ректора Виленской духовной семинарии. В 1922 г. его освободили от этих должностей. После чего он участвовал в парламентских выборах и был избран сенатором польского парламента от Блока национальных меньшинств Польши. Включившись в политическую жизнь страны, он не оставил церковных дел и продолжил оказывать противодействие введению автокефалии.

Вместо второго противника автокефалии архиепископа Елевферия (Богоявленского), смещенного и удаленного из Польши митрополитом Георгием в 1922 г., на Виленскую кафедру в мае 1923 г. новоизбранным митрополитом Дионисием (Валендинским) был назначен, прибывший в Польшу из Советской России бывший Одесский (а до того Смоленский), архиепископ Феодосий (Феодосьев) [5, с. 118, 127]. «Человек умный, но слабохарактерный, упрямый, тщеславный и всегда нуждавшийся в советниках», он почти во всём старался следовать указаниям польских властей» [4, с. 75].

Между сенатором В. Богдановичем и архиепископом Феодосием завязалась на страницах газеты «За Свободу» достаточно резкая, со стороны В. Богдановича, полемика о положении Православной Церкви в Польше. Так, что письмо В. Богдановича редакция газеты даже сопроводила пожеланием, «чтобы эти серьезные вопросы обсуждались более спокойно, вне личной полемики» [2, с. 2].

В своем «Открытом письме архиепископу Феодосию» сенатор критиковал уступчивость высшей иерархии правительству, их при-

способленческую политику: «Как в России, так и здесь беда была не в том, что группа (прогрессивных или старорежимных, это все равно) иерархов отступила от чистоты догматического или канонического учения (мало ли всегда было разномыслия и даже раскольников и сектантов?), а то, что эта группа ценою подчинения пред светской властью получила её поддержку и, опираясь на неё, фактически подчинило себе низшее духовенство и мирян, захватила в руки церковное управление, а более стойких и в вере, и в канонах иерархов изгоняет из церковной жизни. <...> Вопрос о церковном имуществе здесь менее важен. Отобращение его не есть еще вмешательство во внутреннюю церковную жизнь. Гораздо важнее удаление с мест по первому требованию светской власти духовных лиц» [2, с. 2]. В последнем В. Богданович обвинял и самого архиепископа Феодосия. Официальную православную Церковь в Польше он сравнивал с «Живой Церковью» в Советской России при «некоторой разнице в канонических воззрениях», которая, «с точки зрения отношения Церкви к государству, значения не имеет» [2, с. 2].

Согласно Богдановичу, епископат своими действиями лишил возможности православному народу участвовать в жизни Церкви и позволил правительству вмешиваться в её внутреннюю жизнь.

В своем письме сенатор поднял одну принципиальную тему: (не) обязательность постановлений Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 гг. Согласно Богдановичу, решения Московского Собора являются «последним действующим каноническим» для Православной Церкви в Польше [2, с. 2].

Архиепископ имел иное мнение по этому вопросу. Для него постановления Московского собора, «относящиеся к внешнему устройству церкви и её правовому положению в государстве, только тогда будут приведены в жизнь церковную, когда на это последует согласие правительства. <...> То же самое следует сказать и о приходских и епархиальных советах, о высшем церковном управлении и вообще о всей внешней структуре церковной. Она выполнима только при условии санкции государства. Если же и в самой России проведение в жизнь церковную реформ, намеченных церковным собором, возможно мыслить только в связи с согласием на них государства, то почему в Польше, т. е. в другом государстве, мы можем обойтись без такого согласия или игнорировать его?» [6, с. 3]. Проводить в церковную жизнь постановления Московского собора, не



считаясь с политической обстановкой внутри страны, по мнению архиепископа, было бы ошибкой со стороны самой Церкви.

Взгляд на церковно-государственные отношения у В. Богдановича был отличный и выражался формулой – «Свабодная Царква ў свабоднай дзяржаве», согласно которому «Ідэалам адносін можа быць, калі дзяржава прызнае маральны аўтарытэт Царквы, калі яна свае законы стараецца зблізіць з патрабаваннямі хрысціянскай маралі і дае Царкве ўсе вонкавыя магчымасці выпяўнення яе высокага служэння і Богу, і людзям» [3, с. 4–5].

Полемика между сенатором и архиепископом выявила существенные различия в определении понятия «внутренней» жизни Церкви и того, что к ней относится. Для архиепископа Феодосия внутренняя жизнь Церкви ограничивается чисто духовной областью: «Церковь, будучи свободна в своей внутренней жизни, т. е. в области чисто духовной, в своих внешних проявлениях будет всегда в большей или меньшей мере зависеть от государства» [6, с. 3]. Отсюда исходит и оценка архиепископом положения Православной Церкви в Польше как «ненормальное», «довольно стеснительное» [6, с. 2].

Богданович в оценке положения Православной Церкви в Польше категоричен: «правительство захотело прибрать и прибрало к рукам православное церковное управление». Для него подписание «Временных правил об отношении правительства к Православной Церкви в Польше» в январе 1922 г. не было «актом, «выводящим Православную Церковь в Польше из бесправного положения», а наоборот – добровольной уступкой дужа выгаднага прававога палажэння, якое Царква мела ў Польшчы да гэтага акта» [1, с. 6].

Причины различия двух сторон в оценивании положения Православной Церкви в Польше исходят из разных взглядов на церковно-государственные отношения и определение «внутренней» жизни Церкви. Отсюда, естественным образом, и пути решения проблемы по улучшению положения Церкви предлагались сторонами различные. Автокефалисты стремились усилить правовое положение через церковную самостоятельность и лояльность правительству, что, согласно Богдановичу, грозило для Церкви ещё большим вредом. Оздоровление и преодоление неестественных искажений, изъянов церковной жизни, благополучие Православной Церкви сенатор видел в восстановлении устроения Церкви на соборных началах.

## **Источники и литература**

1. Багдановіч, В. Без ґрунту (Да пытання аб прававым і кананічным становішчы П*раваслаўнай Царквы ў Польшчы*) / В. Багдановіч // *Праваслаўная Беларусь*. – 1928. – 28 лютага. – С. 4–7; 7 сакавіка. – С. 9–10; 24 сакавіка. – С. 4–6; 24 красавіка. – С. 5–8.
2. Богданович, В. Открытое письмо архиепископу Феодосию / В. Богданович // *За Свободу*. – 1924. – 4 января. – С. 2.
3. Багдановіч, В. Царква і дзяржава / В. Багдановіч // *Праваслаўная Беларусь*. – 1927. – 1 кастрычніка. – С. 2–5.
4. Кривонос, Ф., священник. Белорусская Православная Церковь в XX столетии : спецкурс лекций для Минской духовной семинарии / священник Федор Кривонос. – Минск : ВРАТА, 2008. – 255 с.
5. Свитич, А. К. Православная Церковь в Польше и ее автокефалия / А. К. Свитич // *Православная церковь на Украине и в Польше в XX столетии : 1917–1950 гг. : материалы по истории Церкви. Книга 14 / под ред. протоиерея Валентина Чаплина [и др.]* – Москва : Крутицкое патриаршее подворье ; Общество любителей церковной истории, 1997. – 295 с.
6. Феодосий, архиепископ. По церковным вопросам (ответ на открытое письмо сенатора В.В. Богдановича, помещенное в № 1058 газеты «За Свободу») / архиепископ Феодосий // *За Свободу*. – 1924. – 24 января. – С. 2–3; 25 января. – С. 2–3.

**ВКЛАД ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА  
ОККУПИРОВАННОЙ ПИНСКОЙ ОБЛАСТИ БССР В БОРЬБУ  
С НЕМЕЦКО-ФАШИСТСКИМИ ЗАХВАТЧИКАМИ  
В ИЮНЕ 1941 – ИЮЛЕ 1944 гг.**

*Лагодич Н. С., магистр исторических наук  
(г. Брест, Исторический факультет Брестского госу-  
дарственного университета им. А. С. Пушкина)*

В годы Великой Отечественной войны на территории Пинской области немецко-фашистскими захватчиками проводилась конфессиональная политика, которая была характерна для всех оккупированных земель. Большая часть области вместе с городом Пинском с 4 июля 1941 г. вошла в состав рейхскомиссариата «Украина», а именно, генерального округа «Волынь-Подоллия» с центром в Ровно. Исследователь Э. С. Ярмусик указывает на то, что положение конфессий в рейхскомиссариате «Украина» принципиально не отличалось от других зон оккупации [11].

Включение Пинщины в состав рейхскомиссариата «Украина» наложило отпечаток на культурный облик края. Немецкие власти проводили насильственную украинизацию. В Пинске открылись украинская библиотека, хор и оркестр. На украинском языке выходила еженедельная «Пінська газета», хотя в 1942 г. в городе проживало не более 1% украинцев [5, с. 124].

Идеологи фашизма утверждали, что белорусы – самые безобидные из славян, но на деле все было иначе. В Пинске партизанский отряд был создан 22 июня 1941 г. Далее партизанское движение охватило всю территорию Полесья. Патриотическое движение не имело бы больших масштабов без благословения и поддержки священнослужителей [7].

По данным исследователя истории православия на Пинщине Василия Костюка, в первые дни войны священнослужители из Дятлович, Бостыни, Вульки, Лунина, Лунинца пытались сотрудничать с местной оккупационной властью. Партизаны близлежащих отрядов провели с данными священниками разъяснительную работу и доказали, что, помогая оккупантам, пастыри изменяют собственному народу. После этого священники стали помогать партизанам. В своих проповедях духовенство называло партизан борцами за родину,

призывали всех людей молиться за них. По свидетельству В. З. Коржа, у него была установлена связь с митрополитом Александром. Подпольщикам владыка передавал сведения о планах оккупантов, продовольствие и медикаменты [5, с. 133].

Среди других священников на территории Пинской области было немало тех, кто сам активно сотрудничал с партизанами. Самым ярким примером таких священнослужителей является протоиерей Косьма Раина – благочинный Пинского округа и настоятель храма в селе Хойно. Он продолжал молиться о митрополите Сергии, что было не безопасно. Его вызывал районный бургомистр и требовал, чтобы за богослужениями не поминалось чиновначалие Московской патриархии, но священник не подчинился [5, с. 134].

В ночь с 20 на 21 мая 1943 г. фашисты сожгли село Невель и истребили его население. На пепелище приехал и отец Косьма. Во время проповеди он сказал такие слова: «Мы верим, что по молитвам Церкви погибшие получают упокоение, что вечная память о них сохранится не только в наших сердцах, но и в сердцах тех, кто будет свободно жить на этой земле. Мое слово и к вам, братья-партизаны, к вашим боевым товарищам! Помните, что вы – наша защита, мы любим вас, гордимся вами и будем молиться за вас!» [1, с. 96].

О деятельности священника стало известно оккупантам. 9 октября 1943 г. на рассвете Хойно окружили немцы. Отец Косьма начинал служить литургию. Выйдя из алтаря, он понял, что пришли за ним. Священнослужителю приказали разоблачиться, повели в участок на допрос, а в храме произвели обыск. Когда его вывели из церкви, отец Косьма пал на колени и стал молиться. Солдаты отошли в сторону. Неизвестно, сколько он стоял на молитве, но когда поднялся – рядом никого не было. Перекрестившись, священник с молитвой направился в лес [2].

Отец Косьма бывал в партизанских отрядах. В своих речах партизанам священник старался всегда поддерживать, подбадривать народных мстителей, говоря им о том, что вот-вот освободят родную землю от фашизма, и что в этом деле им поможет Бог [5, с. 135].

В соседней деревне Семиховичи с приходом оккупантов молодой священник оставил свой приход. В местной церкви отец Косьма причащал больных, раненых, крестил и отпевал [2].

У священника было несколько сыновей: Петр и Павел – находились в партизанском отряде имени Кирова и проявили себя отважными бойцами.

Примером подобного служения Богу и людям в непростые годы Великой Отечественной войны на территории Пинской области может служить деятельность настоятеля храма Покрова Пресвятой Богородицы в Хоростово Иоанна Лойко. С первых дней войны он призывал прихожан оказывать помощь советским воинам. К нему приходили и окруженцы. Они расспрашивали о новостях, причащались, просили молитв [5, с. 135].

В 1942 г. в день престольного праздника священник прилюдно благословил своих сыновей в партизаны: «Мое оружие на врага – Крест святой, поруганный супостатами, и слово Божие, а вы будете Богом хранимы и честно служите» [2].

В феврале 1943 г., когда партизанам пришлось отступить и в Хоростово остались старики, дети и больные, остался с ними и священник. 15 февраля немцы окружили село. Людям было приказано собраться в храме. Началось богослужение, церковь была переполнена. Немцы заколотили и подожгли храм. Отец Иоанн призвал всех причаститься, предварительно отпустив верующим грехи. Практически до конца было слышно пение молитв [2]. Более 300 человек приняли мученическую кончину. Исследователь М. Цуба подробно описывает трагедию в Хоростово в своей статье [10].

Активную деятельность в пинском партизанском соединении проводил протоиерей Александр Романушко, настоятель Мало-Плотницкой церкви Столинского района. Одновременно был пастырем и воином-партизаном [7]. Летом 1943 г. к В. З. Коржу обратились родственники убитого полицая. Взяв облачение и кадило, священник явился на кладбище. Там стояли вооруженные полицейские. Облечившись, помолчав, он сказал: «Братья и сестры! Я понимаю горе матери и отца убитого, но не молитв заслужил в гробе лежащий. Он – изменник Родины и убийца невинных детей и стариков. Вместо вечной памяти мы все произносим «Анафема». Собравшиеся стояли в шоке. Отец Александр, подойдя к вооруженным полицейским, сказал: «К вам, заблудшим, моя последняя просьба: пока не поздно искупите свою вину и обратите оружие против тех, кто уничтожает наш народ, кто в могилы закапывает живых людей, а в Божиих храмах заживо сжигает верующих и священников». В от-

ряд отец Александр привел большое количество полицаев и был награжден медалью «Партизану Отечественной войны I степени» [2]. Немцы решили отомстить священнику. 18 ноября 1943 г. в Малую Плотницу прибыл карательный отряд. Предупрежденный священник скрылся в лес [5, с. 136].

Протоиерей Василий Копычко служил настоятелем в Одрижинской церкви. Он собирал для партизан продукты и медикаменты, через него верующие были осведомлены о ходе дел на фронте, в его доме встречались партизаны и подпольщики. К концу 1943 г. гестапо стало известно о связи священника с народными мстителями. Оккупанты решили публично казнить отца Василия с семьей. Но об этом вовремя узнали подпольщики, поэтому удалось перевезти священнослужителя в партизанскую зону [5, с. 137].

В селе Бостынь настоятелем был священник Виталий Вечерко. С самого начала войны он помогал партизанам. В 1943 г. о его деятельности стало известно оккупантам. Они расстреляли матушку и еще около 50 жителей Бостыни. Священника в это время в селе не было [5, с. 137].

Священник села Мохро Серафим Калинин на протяжении войны поддерживал связь с партизанами, помогал им в боевых операциях [8]. В марте 1944 г. к мохровской церкви пригнали для расправы около ста жителей окрестных деревень и хуторов. Поводом послужил подрыв на mine незадолго до этого немецкого офицера. Отец Серафим вместе с войтом Мохровской волости А. Рубановичем, который являлся псаломщиком, подошли к карателям и поручились, что хорошо знают этих людей. Разговор был напряженным, но им удалось убедить немцев и те отпустили заложников [9]. Отец Серафим позднее был удостоен государственных наград. После войны священник продолжал служить в Мохровском храме вплоть до 1988 г [8].

В Мотоле священником был отец Георгий, который имел контакты с немецким офицером. Однажды этот офицер пришел к священнику со списком имен членов комсомольской организации. Отец Георгий сказал: «Давайте не будем делать еще больше зла, чем уже сделано, не будем проливать и эту кровь», порвал эту бумагу. Этим он спас комсомольцев [6].

В деревне Мокрово священником был отец Епифаний. Во время войны он помогал партизанам, защищал местных жителей, которых оккупанты направляли на работу в Германию, колокольным звоном

предупреждал партизан о приближении карателей. За содействие партизанам немцы хотели расстрелять старосту церкви. Священник вступился за него, но не смог спасти: вместе со старостой, каратели арестовали и отца Епифания 16 апреля 1944 г. Брата священника, отца Ювеналия из Столина, также арестовали [4].

Священник Александр Пляшко из Лунина был партизаном отряда «За Родину». Вместе с отцом, партизанами стали два его сына. Священник в отряде был разведчиком. После освобождения Беларуси от оккупантов имел медаль «Партизану Великой Отечественной войны I степени». После войны служил в той же церкви до 1962 г [3].

Описанные примеры участия православного духовенства Пинской области в борьбе с немецкими оккупантами – это лишь малая часть тех подвигов, которые оно совершало.

Исследователь В. Костюк приводит список известных священников-патриотов Пинской епархии, которые активно участвовали в партизанском и подпольном движении [5, с. 138–139].

Таким образом, в годы Великой Отечественной войны православное духовенство Пинской области оказывало большую помощь народным мстителям – партизанам и подпольщикам. Форма проявления этой помощи была весьма разнообразна: поставка медикаментов и продуктов партизанам; донесение в партизанские отряды разведывательной информации; выполнение конкретных заданий; проповедь и духовное утешение воинов и мирного населения, благословение на ратный подвиг партизан и подпольщиков; рискуя жизнью, некоторые священнослужители приводили в партизанские отряды десятки полицаяев. Духовенство обычно являлось авторитетом перед местными оккупационными органами: оно использовало свое положение в целях защиты жителей от гнева карателей, прикрытия партизан. В случае если это становилось известно карательным органам, – священнослужители наказывались, – расстреливались, высылались в концлагеря, расстреливались заложники из числа мирных жителей.

В целом переоценить подвиг православного духовенства в годы Великой Отечественной войны на оккупированной территории, как Пинской области, так и всей БССР, весьма трудно. С каждым годом благодаря исследователям становятся известны новые факты заслуг священников перед своим народом и государством в период немецкой оккупации.

## **Істочнікі і літэратура**

1. Граховский, С. Сеятель добра и гнева / С. Граховский. – М., 1975. – 155 с.
2. Гришковец, В. С Крестом и Евангелием : [священники Пинщины сражались в рядах защитников Отечества] / В. Гришковец // Заря. – 2005. – 23 авг. – С. 3.
3. Жылко, В. Не здрадзіўшы сумленню : [о священнике Александре Пляшко из деревни Луниц] / В. Жылко // Лунінецкія навіны. – 1992. – 25 апр.
4. Конопцакая, Т. А память живет : [про настоятеля Мохровской церкви иерея Епифания, замученного фашистами] / Т. Конопцакая // Царкоўнае слова. – 2014. – № 23. – С. 12–14.
5. Костюк, В. История Полесской епархии (1922–1944) / В. Костюк. – Брест : Брестская областная типография, 1999. – 152 с.
6. Котковец, А. Ён быў сумленнем вёскі : [пра жыццёвы шлях былога святара в. Моталь Раздзілоўскага] / А. Котковец // Чырвоная звызда. – 1997. – 2 дек. – С. 4.
7. Лагодич, Н. С. Конфессиональная жизнь на территории Пинской области в 1939–1954 гг. : дисс. ... магистр. ист. наук / Н. С. Лагодич. – Минск, 2020. – 111 л.
8. Рожковец, С. Мохровской Петро-Павловской церкви 210 лет : [в том числе об истории церкви] / С. Рожковец // Чырвоная звызда. – 2002. – 17 дек. – С. 4.
9. Рожковец, С. Честное имя А. П. Рубановича должно быть реабилитировано : [псаломщик Мохровской церкви] / С. Рожковец // Чырвоная звызда. – 2007. – 27 июл. – С. 5.
10. Цуба, М. В. Рэліійная місія святара Іоана Лойкі / М. В. Цуба // Великая Победа : наследие и наследники : сб. науч. ст. конф., Пинск, 14 нояб. 2019 г. / УО «Полесский государственный университет» ; редкол. : К. К. Шебеко [и др.]. – Пинск : ПолесГУ, 2020. – С. 235–245.
11. Ярмусик, Э. С. Католический костел в Белоруссии в годы Второй Мировой войны (1939–1945) : монография / Э. С. Ярмусик. – Гродно : ГрГУ, 2002. – 240 с.



## **ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И ОРГАНОВ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТИ НА ТЕРРИТОРИИ БРЕСТСКОЙ ОБЛАСТИ В ПЕРИОД 1945–1953 ГГ.**

*Свирид А. Н., кандидат исторических наук  
(г. Брест, Брестский государственный университет  
им.А.С. Пушкина)»*

Брестской области во время Великой Отечественной войны был нанесён серьёзный материальный ущерб. Что касается Православной Церкви, то, принимая во внимание, относительно высокую плотность храмов по сравнению с другими областями БССР, её потери были самые ощутимые. Часть храмов и часовен была разрушена полностью, многие получили серьёзные повреждения и нуждались в срочном ремонте.

Сразу после окончания боевых действий духовенство и миряне занялись их восстановлением [1, с. 84].

Принимая во внимание «потепление» отношений со стороны государственных властей к православной церкви в период войны, были случаи оказания помощи в проведении сложных на тот момент ремонтно-строительных работ со стороны местных властей [2, с. 235].

Не следует переоценивать это «потепление»: по-прежнему запрещалось восстанавливать воскресные школы, читать проповеди за пределами храмов. Многие священнослужители в случае, когда храм был разрушен и (или) сожжена деревяня, вынуждены были служить в приписных церквях. Такое положение отмечает Уполномоченный в отчетах за 1946 г.: из 159 церквей 127 действовало, 20 были приписными и 12 было разрушено [3, л. 7].

Такое положение дел не устраивало местные органы власти, но уже то, что священникам разрешили служить в других церквях, несмотря на прямое нарушение действующего советского законодательства, свидетельствует о особом отношении властей. Лица, связанные с церковной службой в этот период могли даже работать в общеобразовательных школах. Так, в п. Страдичи Брестского района псаломщик по фамилии Грудовик работал заведующим военной части местной семилетки. [2, с. 237].

После окончания войны церковная жизнь активизировалась. Уполномоченный Совета по делам РПЦ по Брестской области в информационном отчете за 1946 г. отмечал, что за этот период принял на регистрацию и зарегистрировал 5 приходских общин [4, л. 27, 31].

При регистрации некоторых общин местные органы власти все же отказывались предоставлять им молитвенные дома, а также строить храмы, то самим верующим приходилось собираться в различных помещениях, за которыми они были закреплены. В отчетах за 1946 г. уполномоченный предоставляет список молитвенных домов православной церкви, находящихся в общих и частных зданиях по Брестской области на 1 июля 1946 г. Среди них были дома принадлежавшие частным лицам, это в с. Ольшево, с. Бульнова, д. Ражованическая, с. Сгороданич Брестского района, и в д. Страдечи Брестского района в здании деревенского клуба [4, л. 41]. В Страдечах здание православной церкви сгорело во время войны.

Одновременно с регистрацией церквей и православных общин проходила работа и по закрытию храмов. С 1947 г. вводится карточный учет. В информационных отчетах отмечается, что на 1 апреля 1947 г. по Брестской области взяты на учет 156 церквей. В это число входят приписные церкви (29), число которых увеличилось, а также не действующие церкви (2) [4, л. 28]. Что же касается приписных приходов, то здесь служба совершалась по обязательным православным праздникам (Пасха, Троица, Рождество), в дни местных праздников и ежемесячно 1–2 раза в месяц, а в таких приходах как в Брестском соборе, Кобрине, Пружанах, где имелось 2–3 священника – служба проводилась регулярно.

Две приписные бездействующие церкви, православные общины которых не были зарегистрированы, не функционировали с войны. С июня 1944 г. перестала действовать находящаяся в аварийном состоянии и не имеющая священника церковь в селе Збунин Домачевского района была. Церковь в Гвознице, Малоритского района не функционировала с 1943 г. [5, л. 2, 7].

Тенденция по закрытию церквей продолжилась и в 1948 г. В отчетах за 1948–1949 г. говорится о закрытии 4 молитвенных зданий в д. Страдечи, Брестский района, с. Имени, д. Крикки, Высоковского района, д. Хорсы, Домачевского района по разным причинам. Это и малая посещаемость, и отсутствие церкви, что вынуждало при-

хожан собираться дома у священника, и требующее капитального ремонта здание самой церкви и т. д. Что в конечном итоге привело к тому, что на 1 января 1949 г. в Брестской области осталось действовать 186 молитвенных зданий в 11 благочиниях, из которых 131 храм составляли центры приходов, а 13 общин числись как недействующие [6, л. 45–46]. Поводом для ликвидации общин, как правило, была малопосещаемость.

В 1950–1951 гг. ситуация остается такой же. На 1 апреля 1951 г. в Брестской области насчитывалось 132 священника и 14 диаконов [7, л. 34]

В 1951–1953 гг. количество действующих храмов оставалось неизменным и составляло 131 единицу [8, л. 53]. В этот период продолжилось закрытие приписных церквей как не имеющих священнослужителя и прихожан, несмотря на то, что деятельность духовенства продолжает оставаться активной. Об активности священников можно судить по документам, где прописаны обходы домов в с. Толково, г. Кобрине, Пружанах, Каменце и Высоком на рождественские и крещенские праздники [8, л. 2, 4, 7–8].

Несмотря на закрытие храмов в Брестской области в сравнении с другими регионами сохраняется наибольшее количество церквей. Это отмечает уполномоченный в квартальном отчете за 1 апреля 1951 г. Он уточняет, что за отчетный квартал снято с регистрации по прошению перехода в другую область 2 священника, в связи с увольнением в заштат по старшинству лет – 1 священник / с. м. Щитники Брестский район Левичцкий Федор/ и вновь прошедшие регистрацию 2 священника, из них рукоположен в 1 квартале 1951 г. Давидюк Николай Васильевич [8, л. 2, 4, 7–8].

В рассматриваемый период Православная Церковь, несмотря на целый ряд ограничений, действовала относительно свободно. Это можно объяснить как следствием определённой инерции традиционной приходской жизни, так и нежеланием властей дополнительно накалять социальную обстановку в непростое время проведения коллективизации сельских хозяйств.

## **Источники и литература**

1. Степанюк, Е. А. Положение Православной церкви на территории Брестской области в годы Великой Отечественной войны /

Е. А. Степанюк // Религия и общество – 13: сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ им. А. А. Кулешова, 2019. – С. 83–85.

2. Навіцкі, У. І. Канфесіі на Беларусі (канец XVII – XX ст.). / У. І. Навіцкі. – Мінск : Беларусь, 1998. – 400 с.

3. Государственный архив Брестской области (далее ГАБО). – Ф. 1482. – Оп. 2. – Д. 2. Информационные отчеты и доклады. 4 апреля 1945 – 14 января 1946 гг. 40 л.

4. ГАБО. – Ф. 1482. Оп. 2. Д. 3. – Информационные отчеты и доклады. 1 апреля 1946 – 8 января 1947 гг. 43 л.

5. ГАБО. – Ф. 1482. Оп. 2. Д. 13. Информационные отчеты и доклады. 1953–1954 гг. 42 л.

6. ГАБО. – Ф. 1482. Оп. 2. Д. 6. Информационные отчеты и доклады Уполномоченного за 1948 г. 42 л.

7. ГАБО. – Ф. 1482. Оп. 2. Д. 9. Информационные отчеты и доклады. 1950 – 3 января 1951 гг. 40 л.

8. ГАБО. – Ф. 1482. Оп. 2. Д. 11. Информационные отчеты и доклады. 1951–1952 гг. 42 л.

## **ВОПРОС ОРГАНИЗАЦИИ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ ПРАВОСЛАВНЫХ БЕЛОРУСОВ СЕВЕРНОЙ АМЕРИКИ В 1949 Г.**

*Слесарев А. В., кандидат богословия  
(г. Минск, Минская духовная академия)*

К настоящему времени остается малоизученной история раннего периода организации религиозной жизни православных белорусов в диаспоре, критически воспринявших как переход епископата Белорусской митрополии в юрисдикцию Русской Православной Церкви Заграницей – РПЦЗ (1946 г.), так и возникновение неканоничной Белорусской автокефальной православной церкви (БАПЦ), образованной в 1948–1949 гг. при активном участии Рады Белорусской Народной Республики. Некоторый свет на этот вопрос проливает письмо известного белорусского общественного деятеля Н. Сильвановича (1917–1975) (одного из основателей Белорусского национального комитета и Белорусско-канадского национального объединения в провинции Манитоба), направленное 13 октября 1949 г. протоиерею Николаю Лапицкому (1907–1976) [1, л. 1–1 аб.]. После выезда из Беларуси в 1944 г. священнослужитель осуществлял духовное попечение о белорусских беженцах в лагерях для перемещенных лиц в Регенсбурге, Михельсдорфе, Остерхофене, Бакнанге. Означенный документ находится на хранении в фонде Николая Сильвановича (Mikola Silvanovich fonds: MG31-N90) Федерально-го государственного департамента «Library and Archives Canada» (г. Оттава, Канада).

В начале своего сообщения Н. Сильванович упоминает о том, что 8 августа 1949 года к нему обратился протоиерей Николай Лапицкий с просьбой о проведении встречи с первоиерархом Украинско-Карпаторосской митрополии Америки (УКМА) юрисдикции Константинопольского патриархата митрополитом Иларионом (Огиенко) (1882–1972). Целью встречи называлось обсуждение вопроса о возможной организации белорусского прихода в составе названной митрополии. Несмотря на принадлежность к РПЦЗ, протоиерей Николай проявлял недовольство пребыванием белорусских эмигрантов в российской церковной структуре. 5 мая 1946 г. он принял активное участие в проведении Первого Белорусско-

го православного съезда, который проходил в Регенсбурге и призвал иерархов Белорусской митрополии в диаспоре воздержаться от присоединения к РПЦЗ. За свою деятельность протоиерей Николай оказался лишен должности настоятеля белорусского прихода в Регенсбурге и временно запрещен в священнослужении. Не желая углублять конфликт, он подчинился указаниям высшей церковной власти и перешел в РПЦЗ. Впоследствии священнослужитель пользовался расположением белорусского епископата РПЦЗ. Так, в 1947 г. бывший митрополит Минский и Белорусский Пантелеймон (Рожновский) назначил протоиерея Николая благочинным белорусских приходов РПЦЗ и наградил правом ношения наперсного креста с украшениями. В том же году протоиерей вошел в состав Белорусского межлагерного совета, возглавлявшегося бывшим архиепископом Могилевским и Мстиславским Филофеем (Нарко), а в 1949 г. принял участие в заседании Синода Белорусской митрополии РПЦЗ [2, л. 11, 26–27, 41, 114; 3, л. 112–113; 4, с. 4; 5, с. 144; 6, с. 589–590; 7, с. 591; 8, с. 591–595; 9, с. 17]. В кон. 1940-х гг. протоиерей Николай неоднократно обращался к администрации американской оккупационной зоны Германии с просьбой разрешить белорусским эмигрантам переехать в Северную Америку. Результатом предпринятых усилий стал выезд около 400 соотечественников из Германии на американский континент [10, с. 10].

Содержание письма Николая Сильвановича свидетельствует о том, что во второй пол. 1949 г. протоиерей Николай уже имел намерение отойти от РПЦЗ и вывести из ее юрисдикции тех белорусов, которые направлялись в Северную Америку. В качестве возможной канонической альтернативы он рассматривал Украинско-Карпаторосскую митрополию Америки, находившуюся в юрисдикции Константинопольского патриархата. Возникновение названной религиозной организации произошло в кон. 1948 г. и стало результатом объединения украинских и карпатских иерархов США и Канады митрополита Илариона (Огиенко), епископа Богдана (Шпилки) и епископа Ореста (Чорнока). Торжественная интронизация митрополита Илариона как первоиерарха УКМА состоялась 13 марта 1949 г. [11, с. 183]. После этого Украинско-Карпатская митрополия проявила себя в качестве канонической альтернативы другим независимым украинским церковным юрисдикциям, лишенным признания в православном мире (Украинской автокефальной православной церкви,

Украинской греко-православной церкви в Америке и Украинской греко-православной церкви в Канаде).

Во время встречи с Николаем Сильвановичем митрополит Иларион первоначально выразил сомнение в целесообразности присоединения белорусской православной общины Виннипега к УКМА. Причиной тому являлось его восприятие белорусов как значительно русифицированного народа. Однако несколько позднее митрополит согласился на вхождение белорусской группы в состав прихода Покровского собора в Виннипеге на условиях обязательного использования украинского языка и регулярной выплаты приходских взносов. Кроме того, первоиерарх УКМА выразил готовность принять протоиерея Николая Лапицкого в свою юрисдикцию и разрешить ему проводить белорусские службы два раза в месяц. При этом от белорусского священнослужителя требовалось дать присягу и никогда не выходить из подчинения митрополиту Илариону, даже после построения белорусами собственного храма [1, л. 1–1 аб.].

Как показала дальнейшая история, предложения первоиерарха Украинско-Карпаторосской митрополии Америки не удовлетворили протоиерея Николая Лапицкого, переехавшего в США в апреле 1950 г. Уже 25 ноября того же года он принял участие в первом организационном съезде Белорусского православного церковного комитета в Америке, участники которого постановили образовать приход святой Евфросинии Полоцкой в Саут-Ривере (Нью-Джерси) и перейти в состав греческой архиепископии Северной и Южной Америки [13, с. 4–5; 14, с. 18–19; 15, с. 12–13; 16, с. 75]. С этого дня начался процесс формирования белорусских православных приходов в США и Канаде юрисдикции Константинопольского патриархата. Возникновение данных приходов, проходившее при активном участии протоиерея Николая Лапицкого, способствовало ослаблению влияния Белорусской автокефальной православной церкви на белорусов рассеяния [см. подр: 17, с. 176–192].

### **Источники и литература**

1. Ліст М. Сільвановіча да протоіерэя Мікалая Лапіцкага. 13 кастрычніка 1949 г. // LAC. – Mikola Silvanovich fonds : MG31-H90. С. 2. Ф. 5. Л. 1–1 аб.

2. Вініцкі, А. Матэр'ялы да гісторыі беларускай эміграцыі ў Нямеччыне ў 1939–1951 гадох. Ч. II : Рэлігійныя справы. Лос Анжэлес, 1968. Машынапіс // Архіў Беларускага Інстытута Навукі і Мастацтва (АБІНІМ).

3. Пастанова Беларускага Епіскапату ў справе ўмяшання Украінскага Епіскапату ўва ўнутраныя справы Беларускай Праваслаўнай Царквы на эміграцыі // Вініцкі, А. Матэр'ялы да гісторыі беларускай эміграцыі ў Нямеччыне ў 1939–1951 гадох. Ч. II : Рэлігійныя справы. Лос Анжэлес, 1968 // АБІНІМ. Л. 112–113.

4. Збеларускага жыцця. Угодкі Слуцкага паўстання. Бакнанг // Беларускае Слова. 1950. – 1 студзеня. – С. 4.

5. Касяк, І. З гісторыі Праваслаўнай Царквы беларускага народу / І. Касяк. Нью-Йорк, 1956. – 191 с.

6. Ліста прысутных на Нарадзе Праваслаўнае Беларускае Гіерархіі, Духавенства й Вернікаў у Рэгэнсбургу 5 траўня 1946 году // Лапіцкі, М. У служэнні Богу й Беларусі / Лапіцкі Мікалай. – Нью-Ёрк–Варшава : БІНІМ, ІСПАН, 2005. – С. 589–590.

7. Пастанова Праваслаўнага Беларускага Зьезду ў Рэгэнсбургу дня 5.5.1946 г. // Лапіцкі, М. У служэнні Богу й Беларусі / Лапіцкі Мікалай. – Нью-Ёрк–Варшава : БІНІМ, ІСПАН, 2005. – С. 591.

8. Пратакол Беларускага Праваслаўнага З'езду ў Рэгэнсбургу дня 5 траўня 1946 г. (эміграцыя ў Нямеччыне) // Лапіцкі, М. У служэнні Богу й Беларусі / Лапіцкі Мікалай. – Нью-Ёрк–Варшава : БІНІМ, ІСПАН, 2005. – С. 591–595.

9. Царкоўны Зьезд // Шляхам жыцця. – 1946. – № 4. – С. 17.

10. Лапіцкі Мікалай, протаярэй. У імя праўды / протаярэй Мікалай Лапіцкі // Царкоўны Сьветач. – 1953. – № 4. – С. 8–14.

11. Преловская, И. П. Иларион (Огиенко) / И. П. Преловская // Православная энциклопедия. – М., 2009. – Т. 22. – С. 182–184.

12. Ліст М. Сільвановіча да протоіерэя Мікалая Лапіцкага. 13 кастрычніка 1949 г. // ЛАС. – Mikola Silvanovich fonds : MG31-H90. С. 2. Ф. 5. Л. 1–1 аб.

13. Беларускі Праваслаўны Царкоўны Камітэт у Амэрыцы // Царкоўны Сьветач. – 1951. – № 1. – С. 4–5.

14. Сенька, М. Крок за крокам / М. Сенька // Памятная кніга, 1950–1975. – South River : Byelorussian press, 1975. – С. 17–24.



15. Лапіцкі Мікалай, протапрасьвіцер. З пэрспэктывы часу / протапрасьвіцер Мікалай Лапіцкі // Памятная кніга, 1950–1975. – South River : Byelorussian press, 1975. – С. 12–16.

16. Сенька, М. Жыцьцё і дзейнасьць а. Мікалая / М. Сенька // Памятная кніга, 1950–1975. – South River : Byelorussian press, 1975. – С. 74–77.

17. Слесарев, А. В. Предпосылки возникновения и история развития Белорусского Совета православных церквей в Северной Америке в 1950–1976 гг. / А. В. Слесарев // Христианское чтение. – 2019. – № 4. – С. 176–192.

**СЕКЦИЯ 4**  
**«АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО**  
**РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ»**

**КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ФЕНОМЕНА РЕЛИГИОЗНО-**  
**СТИ В СОВРЕМЕННОЙ ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ**

*Шубаро О. В., кандидат философских наук*  
*(г. Минск, факультет философии и социальных наук*  
*Белорусского государственного университета)*

Проблема концептуализации феномена религиозности в религиозном знании связана со становлением в качестве самостоятельной области знания в кон. XIX – нач. XX вв. контекстуального религиоведения (предполагающего контекстуальное пространство существования темы). В первую очередь это относится к психологии религии и социологии религии. Рассмотрение данной проблемы в качестве приоритетной объяснялось необходимостью размежевания этих областей знания с психологией и социологией.

Формирование любой науки предполагает выделение основных проблем, понятий, концепций, вокруг которых будет конструироваться новая область знания. Одним из главных понятий, находящихся в фундаменте религиоведческого знания в кон. XIX – нач. XX вв., стала проблема определения критериев религиозности. Религиоведческое знание опирается на эмпирические данные, что является разделительной чертой между ним и исследованиями, предполагающими в качестве критерия истинности оценочные суждения (напр., феноменология религии).

Изначально классические исследования религиозности возникли в рамках социологического анализа, в рамках которого религиозность трактовалась как «качество индивида или группы, проявляющееся в вере и поклонении священному и/или сверхъестественному на уровне сознания, поведения и отношений как в религиозных, так и нерелигиозной сферах» [1, с. 389]. Социологические исследования были направлены на эмпирическое изучение трех компонентов религиозности: когнитивного, поведенческого, эмоционального. В 60–70-е гг. XX в. популярным становится подход в исследовании феномена религиозности как многомерного явления. В этом контек-

сте интерес представляют исследования американских социологов Герхарда Ленски, Чарльза Глока, Родни Старка, Джона Милтона Йингера и др. В рамках социологии религии и психологии религии разворачиваются дискуссии о количестве измерений для адекватного анализа религиозности. Американский психолог Гордон Олпорт (1960) предлагает одномерную дихотомическую шкалу – «внутренняя и внешняя» религиозность: религия как «цель» и религия как «средство». Данная концепция была позже развита им в других работах [2]. Американский социальный психолог Даниэль Батсон модернизировал шкалу Г. Олпорта, добавив к двум компонентам третий – религия как «цель», религия как «средство» и религия как «поиск» [3]. Американский социолог Ч.Глок предложил пять измерений религиозности: религиозный опыт, религиозные практики (ритуалы), принятие системы верований, знания о вероучении, влияние (последствия) предыдущих четырех элементов на повседневный образ жизни [4]. Позже в соавторстве с Р.Старком в данную шкалу было добавлено социальное измерение – «вовлеченность в религиозную общину / общение с членами общины». Мортон Кинг и Ричард Хант предложили десять измерений религиозности [5]. В контексте споров о способах концептуализации религиозности возник вопрос о проблеме операционализации религиозности, т.е. необходимости эмпирической проверки теоретического суждения. М. Кинг и Р. Хант задаются вопросом, определяет ли их шкала исследования разные способы выражения религиозности или она отражает различные психологические характеристики людей?

В контексте психологических исследований религиозность рассматривалась как разновидность коллективных представлений, сущность которых «в чувственно-эмоциональных переживаниях веры» человеком [6, с. 252]. З. Фрейд проводил аналогию религиозности с неврозом навязчивости [7]; по мнению К. Г. Юнга, это особая установка сознания, система упорядочивания мыслей, а также «прирожденное человеку инстинктивное стремление» [8, с. 125]; согласно Э. Фромму, – «любая разделяемая группой система мышления и действия, позволяющая индивиду вести осмысленное существование и дающую объект для преданного служения» [9, с. 158]. Представители экзистенциально-гуманистического направления трактовали понятие религиозности предельно широко и акцентировали внимание не столько на истоках религиозности, сколько на том влиянии, кото-

рое она оказывает на человека и его жизнь. По мнению В. Франкла, религиозность – это вера в высший смысл: «задаваться вопросом о смысле жизни – значит быть религиозным» [10, с. 336].

В дальнейшем религиозность стала определяться как «личностная черта, имеющая индивидуальные вариации и связанную с социальным взаимодействием» [11, с. 100]; как «система коллективных представлений об устройстве мира» [12, с. 37], а также как «элемент сознания», «отношение субъекта к миру». По мнению А. М. Двойнина, психологическим субстратом веры, религиозности является «внутреннее отношение личности, мифологизирующее действительность» [13, с. 46]. Можно сделать вывод, что в психологическом плане вера, религиозность – это взаимоотношение человека с Богом. Таким образом, большинство психологов сходятся во мнении о том, что религиозность есть психологический феномен, присущий человеку от рождения и направляющий его к нравственному и духовному самосовершенствованию.

Однако очевидно, что на сегодняшний момент в академическом сообществе отсутствует общепринятое понимание ключевого религиозоведческого термина – «религиозность». В секулярном обществе религиозность рассматривается как ответ на тотальную рационализацию мира, в силу чего она трактуется в широком диапазоне – от четко выраженной конфессиональной принадлежности и глубокой веры до неявного переживания конечных проблем бытия («невидимая религия»). Попытка конкретизации данного понятия приводит к появлению дихотомии: «религиозность» (воцерковленность) – «духовность» (сфера секулярного). Однако при определении понятия «религиозность» возникают трудности как формального, так и содержательного (смыслового) характера: понятие «религиозности» чаще соотносится с институциональной сферой, а понятие «духовности» – с персональными переживаниями. Исходя из многомерности этих понятий, Б. Циннбауэр и К. Паргамент предлагают три измерения религиозности: позитивность / негативность; организационная / личная; сущностность / функционализм. Но данные конструкты, по мнению самих авторов, отличаются полярностью выделенных признаков и, скорее, становятся препятствием для исследований. В этой ситуации есть опасность чрезмерной поляризации понятий, когда «религиозность» соотносится с терминами «институциональная», «негативная», «духовность» – «индивидуальная», «позитивная».

В этом случае исчезает понимание того, что для любой религии важна сфера духовного, равно как любая форма духовного опыта формируется в определенном социальном контексте.

Постепенно ведущие позиции в исследовании религиозности (духовности, воцерковленности), попытка концептуализации данных понятий, определение их специфических характеристик все более соотносится со сферой психологии религии. Концептуализация феномена религиозности в классических направлениях психологии религии связана с именами У. Джеймса, З. Фрейда, К. Г. Юнга, Ф. Скиннера, Э. Фромма, Г. Олпорта, В. Франкла, Ст. Грофа, К. Уилбера.

Изучение феномена религиозности продолжает оставаться в фокусе проблематики современной психологии религии. На рубеже XX–XXI вв. появилось множество направлений и подходов, ставящих своей задачей концептуализацию данного понятия. Появление новых направлений, связанных с исследованием феномена религиозности, объясняется использованием в рамках психологии религии новых методологических подходов и технических средств, вплоть до энцефаллографии, магнитно-резонансной томографии и др. Безусловно, такое количество исследований и разнообразие теоретического инструментария, которые используются в современной психологии религии, – предмет для отдельных дискуссий, в основе которых главный вопрос – возможно ли экспериментальным путем (при помощи разнообразных томографов) изучить такой сложный и неоднозначный феномен, как религиозность? Тем не менее нужно отдать должное психологии религии, которая считает одной из актуальных проблем современного религиозноведческого знания – попытку исследования религиозности, ее сущности, критериев, функциональной специфики.

В рамках социальной психологии религии сформировались два подхода – ролевая теория религии, автором которой выступил шведский ученый Ялмар Сунден, и атрибуционная теория религии, одним из представителей которой является американский ученый Бернард Спилка. Психологическое исследование религиозности в рамках ролевой теории религии предполагает ответ на вопрос: как организованы религиозные переживания с точки зрения психологии? В социальной психологии «роль» подразумевает совокупность культурных паттернов, связанных с определенным статусом. Вос-

принимая религиозную традицию, человек воспринимает определенную систему координат, что можно трактовать как желаемое поведение, как восприятие собственного «Я». Интерес представляет изучение феномена присвоения ролей из религиозной традиции, их влияние на поведение и мотивацию. Важнейшими свойствами религиозных переживаний в контексте религиозного опыта становятся их тотальность и интенциональность, то есть направленность к высшей силе, Богу. И религиозный опыт можно рассматривать в контексте традиционных христианских отношений человека и Бога, как «Я» и «Ты». В этом смысле отношения человека и Бога рассматриваются как процессуальный незамкнутый диалог, и это отношение строится посредством принятия ролей.

Атрибуционная теория в рамках психологии религии ставит своей задачей выяснение факторов, при которых человек прибегает к религиозному объяснению событий, считая это более целесообразным. В этом контексте религиозная атрибуция как объяснительная модель человеческой активности основывается на желании понять и осмыслить мир, а также стремлении контролировать и прогнозировать события при поддержании самооценки. Таким образом, смысл, контроль и самооценка – это три составляющие процесса атрибуции.

Голландский ученый Якоб ван Бельзен развивает такое направление в современной психологии религии, как культурная психология религии. В основе его концепции – изучение религиозности как явления, обусловленного культурой. Религиозные переживания, знания, действия, человеческая субъективность могут быть поняты только в историко-культурном контексте. Очевидно, что проблема истинности / ложности религиозных переживаний не является приоритетной в данном направлении. Психология религии рассматривается здесь как нарративная отрасль знания, как способ интерпретации, ставящий своей задачей обнаружение правил, по которым религиозные значения формируются и трансформируются в культурном контексте. По мнению автора теории, чтобы изучить религиозность, нужно поместить этот феномен в особое культурное пространство, в котором важны индивидуальные переживания, жизненный мир личности.

Развивая теорию Г. Олпорта, ученые-психологи предлагают более сложные в концептуальном отношении подходы к исследо-

ванию религиозности. Например, в исследованиях Ли Киркпатрика и Ральфа Худа наряду с традиционным измерением внутренне ориентированных утверждений выделяются также внешне-социальный фактор (использование религии для достижения социальной выгоды) и внешне-личностный (использование религии для достижения комфорта, безопасности, защиты) [14]. Американский психолог Дэниэл Бэтсон, исследуя социальные источники религиозных представлений, использует понятия социальных ролей, социальных норм и референтных групп. Ученый проводит аналогии: социальные роли – это роли, которые нужно сыграть (модели поведения); социальные нормы (правила поведения лиц, занимающих определенные позиции) – это сценарий спектакля; референтные группы – это зрители (группа, чье суждение имеет ценность). В этом контексте религиозные верования и переживания – это один из аспектов роли в социальной пьесе. Д.Бэтсон задается вопросом: откуда происходят личные религиозные представления и убеждения? Следует признать, делает вывод ученый, что происхождение религии под влиянием социальной среды (социального фона) вовсе не означает, что она не может также быть результатом индивидуального выбора личности (психологических процессов): признание истинности одной гипотезы никак не исключает истинность другой.

На рубеже XX–XXI вв. особую известность получили такие направления в рамках психологии религии, как эволюционная и когнитивная психология. Ее представители – Ли Киркпатрик, Паскаль Буайе, Скотт Атран и др. исходят из того, что каждый биологический вид обладает уникальным набором психологических механизмов и систем, которые эволюционируют вместе с физическими структурами, и необходимы для реализации адаптивных поведенческих стратегий. Исследование религиозности в рамках современной эволюционной психологии столкнулось с вызовом. Вызов в том, что данная сфера научного знания исходит из предположения, что в психике имеются узко-специализированные механизмы (модули), которые оказывают влияние на поведение и познание людей (гипотеза всеобщей модульности). В качестве доказательства приводится процесс адаптации к среде посредством функционирования данных «модулей»: верующие лучше приспособлены к среде, поскольку имеют встроенные узко-специализированные механизмы. В рамках этого направления применительно к религии выдвигается гипотеза

о том, что религиозность – это способ адаптации, а мозг обладает «религиозным инстинктом», порождающим религию с целью приспособления. Это чересчур смелое утверждение, поскольку в нем отчетливо видна попытка соединить такие разные составляющие, как религия, традиционно понимаемая как связь человека с Богом; мировоззрение и мироощущение, основывающееся на вере в сверхъестественный Абсолют, и естественный отбор в процессе биологической (естественной) эволюции.

В рамках эволюционной психологии религии сформировались две модели: религия как способ адаптации (адаптационизм) и религия как побочный продукт (когнитивизм). Согласно первой модели, религиозные традиции формируют такие модели поведения и практик, которые выполняют функцию адаптации, способствуют формированию просоциального поведения человека. Согласно второй модели, в сознании происходит нарушение причинно-следственных связей, в силу чего человек «обнаруживает» отношения детерминизма там, где их нет на самом деле, а религия – побочный продукт ряда когнитивных систем. Паскаль Буайе, французский эволюционный психолог, исследовавший когнитивные процессы [15] высказывает предположение, что у человека нет предрасположенности к религиозной вере, как нет и некоего «религиозного» сегмента в мозге, религиозные представления формируются в результате нарушения планирующей функции мозга. Поэтому религия имеет естественную природу и не сводится к сверхъестественному источнику.

Нейропсихология ставит своей целью изучение биологических основ религиозности. Исследуя такой сложный феномен, как религиозное сознание, эта область знания получает название нейротеология. В рамках нейротеологии сформировалось несколько направлений. В частности, в концепции Юджина д'Акили и Эндрю Ньюберга выдвигается гипотеза «мистического мозга», согласно которой, как считает Т. В. Малевич [16, с. 67], возникновение мистического опыта связывается с функционированием сознания, мозга. Однако данная теория, по мнению Т. В. Малевич, «носит спекулятивный характер и слабо подкреплена эмпирическими данными»; кроме того, исследуя мистический опыт, «ученые редко различают такие понятия, как «мистический опыт», «религиозный опыт», «медитация» [16, с. 70]. Высказывается сомнение относительно применимости полученных результатов в исследовании религиоз-



ного опыта: изучение действия нейropsychологических механизмов мозга медитирующих не позволяет учитывать конфессиональную специфику между медитативными практиками; состояние медитирующих вряд ли уместно сравнивать с неврологическими нарушениями. Недостаток подобных исследований заключается в игнорировании многообразия религиозных переживаний, недостаточной долей эмпирических исследований, позволяющих, например, объяснить корреляцию между стимулированием височной доли мозга и религиозными переживаниями как причинную связь.

Попытка изучить мир духовный при помощи тех средств и методов, которые используются для изучения мира материального, не слишком легкий путь, который выбирают для своих научных поисков ученые. Вероятно, одно из главных препятствий на пути изучения и измерения религиозности заключается в том, что выбирающие вектор эмпирического исследования заданного феномена, рассматривают религиозность как явление, имеющее психологические или социологические «корни». Отсюда желание исследовать мозг (даже его доли), психику и т.п. Но при этом исчезает главное – понимание того, что религиозность предполагает связь, отношения человека с Богом, с Абсолютом. И тогда ее «корни» следует искать в иной реальности – реальности Откровения, в сфере «сакрального» (от лат. sacer, sacri – священный, святой), чаще всего трактуемого как «от Бога, исходящего». То есть корни религиозности – в иной сфере, но кто измерит глубины ее? «Но где премудрость обретается? и где место разума? Не знает человек цены ее, и она не обретается на земле живых. Бездна говорит: не во мне она; и море говорит: не у меня. Не дается она за золото и не приобретается она за вес серебра» (Иов. 28:12–15).

В этом смысле 'религиозность' (внутреннее отношение между человеком и Богом) коррелирует с пониманием 'премудрости' в библейском смысле: премудрость начинается с выработки правильного отношения человека к Богу. Следовательно, «быть премудрым» означает «быть искусным в вере в Бога, в благочестивой жизни»: «Откуда же исходит премудрость? И где место разума? /.../ Бог знает путь ее, и Он ведает место ее (Иов. 28:20; 28:23). «...и сказал человеку: вот, страх Господень есть истинная премудрость, и удаление от зла – разум» (Иов. 28:28).

## **ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА**

1. Руткевич, Е. Д. Религиозность // Социологический словарь / отв. ред. Г. В. Осипов, Л. Н. Москвичев. М, 2014. – С. 389–390.
2. Олпорт, Г. Становление личности / Г. Олпорт; под общ. ред. Д. А. Леонтьева. – М.: Смысл, 2002. – 462 с.
3. Batson C. D., Schoenrade P. A. Measuring Religion as Quest: 1) Validity Concerns // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1991. – Vol. 30. – № 4. – P. 416–429.
4. Glock Ch. Y. On the Study of Religious Commitment // Religious Education : Research Supplement. – 1962. – Vol. 42. – P. 98–110.
5. King, M. B., Hunt, R. A. Measuring the Religious Variable : National Replication // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1975. – Vol. 14. – № 1. – P. 19–21.
6. Леви-Брюль, Л. Первобытное мышление // Хрестоматия по истории психологии / Под ред. П. Я. Гальперина, А. Н. Ждан. – М. : МГУ, 1980. – С. 250–256.
7. Фрейд, З. Будущее одной иллюзии / З. Фрейд // Сумерки богов. – М. : Политиздат, 1990. – 398 с.
8. Юнг, К. Г. Аналитическая психология : Прошлое и настоящее / К. Г. Юнг. – М. : Мартис, 1995. – 320 с.
9. Фромм, Э. Психоанализ и религия / Э. Фромм // Сумерки богов. – М. : Политиздат, 1990. – 398 с.
10. Франкл, В. Психотерапия и религия / В. Франкл // Человек в поисках смысла. – М. : Прогресс, 1990. – 368 с.
11. Чумакова, Д. М. Социально-психологические особенности семьи и религиозность родителей / Д. М. Чумакова // Вестн. Южно-Уральск. гос. ун-та. Серия. Психология. – 2010. – № 27(203). – С. 100–103.
12. Соколовская, И. Э. Феномен религиозности в контексте психологических теорий / И. Э. Соколовская // Вестник МГОУ. Серия «Психологические науки». – 2014. – № 2. – С. 36–46.
13. Двойнин, А. М. Психология верующего : ценностно-смысловые ориентации и религиозная вера личности / А. М. Двойнин. – СПб. : Речь, 2011. – 224 с.
14. Киркпатрик, Л., Худ, Р. Внутренняя и внешняя религиозная организация : благословение или проклятие современной психологии религии // Современная западная психология религии : Хрестоматия / ред.-сост. Т. В. Малевич. – М. : ПСТГУ, 2017. – С. 364–399.

15. Буайе, П. Функциональные истоки религиозных понятий: онтологический и стратегический отбор в эволюционировавшем мозге // Современная западная психология религии : Хрестоматия / Ред.-сост. Т. В. Малевич. – М. : ПСТГУ, 2017. – С.494–526.

16. Малевич, Т. В. Нейротеология : теории религии и наука о мозге / Т. В. Малевич // Религиоведческие исследования. – 2012. – № 1–2. – С. 62–83.

**ОСМЫСЛЕНИЕ КАТЕГОРИИ «ОТЦОВСТВО»  
ЧЕРЕЗ КАТЕГОРИЮ «СЫНОВСТВО»:  
ДУХОВНЫЙ И ОБЫДЕННЫЙ КОНТЕКСТ**

*Кирпич С. В., кандидат технических наук, доцент  
(г. Минск, Совет братства в честь свмч. и Победоносца  
Георгия Минской епархии)*

Анализ атегории «отцовство» основан на том, что отцы (по своему определению) характеризуются способностью даровать жизнь детям. Здесь смысл понятия «дарование» [1, с. 4] означает предоставление некоторого пространства и возможностей ради рождения другого человека [1, с. 6], для собственного полноценного развития другой личности через развитие межличностных отношений... Исходя из такой установки на категорию «отцовство», попытаемся сформулировать условия для освоения всей полноты качеств отцовства как некоторой метакомпетентности отца в кругу своей семьи.

Опыт развития любого человека всегда опирается вначале на авторитет родителей (т. е. семейное окружение), чтобы последовательно усваивать социальный опыт. Причем освоение духовного опыта у ребёнка возможно только через его базовые отношения с отцом в условиях семьи [2, с. 3]. Только на основе семейного опыта, со временем сын (или дочь) могут сделать шаг к духовному образу – Отцу Небесному. В таких условиях развитие ребёнка (для терминологической определённости – сына) и осмысление своего «сыновства» определяется «мерой полноты возраста Христова» (Еф. 4:13), что позволяет ему достигать личного богопознания. Этот этап развития, этап обращения верующего человека к Небесам открывает в непостижимом образе Бога образ Отца Небесного. Последующее развитие семейных (земных) отношений «отец – сын» взаимно обусловлено и открывает на духовном уровне возможности понимания и переживания подлинного отцовства и сыновства в условиях жизни семьи.

Исследования отношений родителей с детьми в социально-психологическом, духовно-нравственном, социологическом и иных контекстах показывают, что концепт «отцовство» демонстрирует глубокий кризис [2, с. 3]. Конечно, большая часть оценочных суждений и выводов о несостоятельности отцов в современном обще-

стве относится к обычному пониманию роли и места отца в своей семье. Однако за этими «земными» проблемами находятся духовные составляющие отцовства, которые не «распознаются» в обыденных условиях существования семьи. Исследований духовной составляющей отцовства явно недостаточно. Следует признать, что недостаточно также ограничиваться только рациональным познанием сути проявлений отца в условиях жизнедеятельности семьи. Необходимы также духовные усилия, «подвиги» веры тех, кто желает получить духовный дар отцовства.

За несколько прошедших десятилетий общество лишилось единственно определяющей и решающей «повестки» отцовства, которая способна возратить необходимые жизненные модели отцовства в жизнь современных семей [2, с. 3]. Образовавшиеся «пустоты» на жизненном ландшафте заполняются суррогатными моделями, причём не только в семейных отношениях, но и в социальных моделях поведения. Следует, однако заметить, что в сложной природе человека «подчинение» ложным правилам поведения в семье и обществе чревато большими ошибками, травмами, потерями (это наиболее заметно именно в духовной сфере жизни людей). Отсюда следует, что восстановление утраченных моделей отношений отцов и детей может осуществляться только совместными путями, а именно на основе «плодов сотрудничества» духовного водительства и человеческих усилий. При этом духовное отцовство следует рассматривать «как одно из средств, через которые человек на собственном опыте воспринимает откровение Бога» [1, с. 10].

### **Духовное измерение отцовства**

О духовном измерении отцовства в семейной среде следует упомянуть с целью прояснения возможностей, которыми наделена зрелая личность отца, дедушки, старшего брата и, возможно, матери, бабушки и др. Чтобы освоить подлинное (холистическое) отношение человека к жизни, чтобы встать на путь подлинного отцовства (как метакомпетенции), необходимо пройти несколько жизненных этапов. Они хорошо известны в христианской традиции: тому, кто становится христианином, кто принял Крещение, тому «ниспосылается» дар «сыновства». Таинство Крещения является не формальным установлением, но даром

Святого Духа, который «не подаётся» по воле человеческой. Именно дар Крещения «делает возможным существование христианина» [1, с. 7]. Здесь следует отметить ограниченность рационального начала в познании священной истины; схоластических методов познания истины оказывается недостаточно для полноты принятия истины в душе человека, необходимой составляющей познания служит христианская мистика [1, с. 16]. Такие духовные дары, подаваемые верующему человеку, как «ведение», «мудрость», «любовь» направлены на познание Бога. Здесь духовное отцовство рассматривается как «неисповедимый» дар Святого Духа, его «первостепенная цель» состоит в том, чтобы «рождать других через добродетель и через видение Бога» [1, с. 37].

Известная максима «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом» (эта формула принадлежит сщмч. Иринею Лионскому) служит ясным свидетельством того, что отношения «отцовство – сыновство» имеют и земной, и небесный контекст, который необходимо осваивать каждому человеку, каждой личности на путях её к духовной зрелости.

Для обретения качеств отца в полноте жизни человеку необходимо прежде обретение дара сыновства, который открывает путь к познанию Отца Небесного. Категория «отцовство» может быть освоена тем или иным отцом семейства через сыновство его личности в Боге Отце.

Последующим этапом духовного развития верующего христианина может стать духовное отцовство, которое проявляет себя как дар Святого Духа в человеке. Эта особая категория находится под пристальным вниманием у священнослужителей. Иногда они применяют подаваемые им духовные дары, среди которых может не быть дара духовного отцовства.

### **Рождество Христово как проявление таинства духовного сыновства**

Праздник Рождества Христова даёт возможность в полноте ощутить глубокий смысл христианского мировоззрения и позволяет соприкоснуться с чудом рождения человека, а с другой стороны, Рождество Христово является глубокой «тайной», связанной с боговоплощением, рождением Сына Человеческого и Сына Божия.

Рождение Сына Человеческого и Сына Божия является Великой тайной благочестия: «Бог явился во плоти» (Тим. 3:16). Это свидетельство о чуде воплощения Сына Божия превышает человеческое понимание... Действительно, можно верить, но невозможно объяснить события, которое произошло более двух тысяч лет тому назад... В одном Лице Иисуса Христа сочетались две столь разные и, в сущности, противоположные природы: одна – надмирная, вечная и бесконечная, Божественная, а другая – человеческая (мирская, материальная, вещественная). Сын Божий рожден от Отца... Природа Иисуса Христа Богочеловеческая, Сын Божий имеет ту же сущность, что и Бог Отец.

Следует обратить особое внимание на Библейский текст (Ин. 1:18) о том, что именно пришествие в мир Иисуса Христа, Сына Божия, открыло для мира Бога как Отца Небесного: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил».

Будучи Сыном Божиим, Иисус Христос в земной жизни явил Себя как Сын Человеческий, как совершенный Человек, который, имея человеческое тело и душу со всеми ее свойствами – разумом, волей и чувствами, испытывал голод, жажду, усталость, имел потребность в сне и отдыхе и т. п. Господь Иисус Христос Своим послушанием Богу Отцу указал верующим в Него на грехи человеческие, сформулировал подлинные духовные ценности, научил поставлять волю Божию выше мирских желаний, указал путь спасения человека... «Иисус сказал ему: Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14:6).

Богословское основание духовного отцовства состоит в рамках обсуждаемой темы в том, что ясно сформулировано в источнике [1, с. 20]: 1. «вера в Бога библейского Откровения, т. е. Бога, по своей свободной открываеися людям»; 2. «Церковь, воспринявшая данное откровение и являющая его в живой традиции». В таком богословском контексте «духовное отцовство представляет собой один из тех даров благодати Святого Духа, который может быть сообщён и воспринят только в лоне Церкви».

## **ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА**

1. Гавриил (Бунге), схиархимандрит. Духовное отцовство по творениям Евагрия Понтийского / схиархимандрит Гавриил (Бунге). – М. : Изд-во Сретенского монастыря. – 2017. – 160 с.

2. Кирпич, С. В. Анализ содержания современного образования : духовно-нравственный аспект / С. В. Кирпич // Экономика, христианство и социальные институты : матер. междунар. науч.-практ. конф.; Минск, 28–29 янв. 2017 г.; редкол. : К. И. Голубев [и др.] – Минск : OIKONOMOS : Изд-во Минской духовной семинарии, 2017. – С. 50–51.

3. Кирпич, С. В. Стратегия отцовства: обратить сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их / С. В. Кирпич // Семья. XXI век: перспективы и пути развития: матер. IV междунар. науч.-практ. конф., Минск, 22–23 марта 2014 г. [ред. коллегия М.А. Колесник и др.]. – Минск : Ковчег, 2015. – С. 93–98.



## **РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ ПОСЛЕ «КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ПОВОРОТА» В ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ**

*Коденев М. А., магистр теологии  
(Минск, Минская духовная академия,  
Белорусский государственный университет культуры и искусств)*

Термин «культурный поворот» (англ. Cultural Turn) появился в гуманитарной литературе в 1990-е годы XX в. Сам термин продолжает уже устоявшуюся традицию «поворотов» в гуманитаристике: антропологический, лингвистический, гендерный и др. Таких поворотов в культурологических штудиях было достаточно много (Дорис Бахманн-Медик, помимо вышеперечисленных, насчитывает еще семь возможных переориентаций в науках о культуре только за последние тридцать лет [2]). В нашем сообщении мы будем использовать термин «культурологический поворот», чтобы подчеркнуть научно-методологический характер попытки изменения перспективы исследования религии, что теряется, на наш взгляд, в термине «культурный поворот» из-за многозначности понятия культура в русском языке (впрочем, это относится и к любому другому языку, оперирующим этим термином). Подобно тому, как при лингвистическом повороте язык превратился из пассивного инструмента передачи информации в неустрашимый фактор человеческой экзистенции (а в радикальных лингвоцентристских концепциях в единственно возможную реальность человеческого мироориентирования), культурологический поворот так же меняет статус культуры в гуманитарных исследованиях. Культурологический поворот понимает, однако, культуру в расширенном значении: в нее входят понятия, образы, тексты и идеи, находящие свое выражение в социальных практиках, верованиях и институтах. Таким образом, культура рассматривается не столько как сумма произведений художественного гения человечества, но как первичный контекст, в котором формируются теоретические понятия и категории любой дисциплины, претендующей на исследование реальности.

Теоретическое происхождение феномена, который сейчас называется «культурологическим поворотом», имеет несколько источников. Начало следует искать не только работах Стюарта Холла, основоположника бирмингемской школы культурных исследований

(cultural studies) в 60-х годах, сколько еще раньше – в работах Макса Вебера. Холл не отрицал влияние веберовской интерпретационной парадигмы на становление cultural studies. Для культурных исследований как нельзя лучше подошла программы «смысловых миров» (Sinnwelten) и «символических порядков» (symbolischen Ordnungen) [5, с. 502], однако сведение социального действия к индивидуальной мотивации Холлу была явно не достаточно [3, с. 210]. Для дальнейшего развития интеллектуальной траектории культурных исследований важна теория гегемонии А. Грамши с ее акцентом на историчность и социальную борьбу за доминирование. И, наконец, в восьмидесятые годы XX в. постмарксистская теория, с добавлением постструктуралистских методик, развивается в русле ориенталистских, постколониальных и гендерных исследований.

Культурологический поворот в гуманитарных и религиоведческих исследованиях развивается в духе конструктивизма, контекстуализма, антиэссенциализма и настаивает на принципиальной сконструированности и историзации объекта исследования. Речь идет не об историзме, но о генеалогии в духе М. Фуко: не прошлое определяет настоящее, но настоящее накладывает свой символический и языковой отпечаток на наше восприятие прошлого. Сила власти и авторитарных практик в дальнейшем навязывает социальные порядки определенного типа в качестве «объективных».

Каким же образом этот подход отразился на исследовании религии? В русле культурологического поворота уже невозможно исследовать религию ни как феномен *suī generis* (особого рода) в рамках классической феноменологии религии, ни как объективный социальный феномен. Наше определение религии и наш взгляд на сущностные черты того, что мы в западной культуре называем «религией» всегда будет, с точки зрения этого подхода, обусловлен нашей контекстуальной историей, языком, концептуализацией мира и властью. Разделение в определении религии на имманентное и трансцендентное, сакральное и профанное, духовное и телесное – продукт западной концепции религии, который не только инспирирован христианством, но и имеет скрытые идеологические и колониальные интенции. Культурный контекст, таким образом, с позиции культурологического поворота в религиоведении обретает важнейшую функцию – ставит в центр внимания культурно-специфическую ситуацию, определяющую нормативность категори-

ального аппарата религиоведения. С точки зрения cultural studies, термины нашей науки (например, «религиозное» и «секулярное») являются не универсальными, а «западными» и требование универсальности и общеобязательности категорий является символическим продолжением колониальной политики доминирования. Часто подчеркивается, что речь не идет об отказе от терминов вообще или о произволе в выборе терминологического аппарата при описании или исследовании религии, но лишь необходимости отказа от универсальных притязаний «западного» взгляда на мир («провинциализация Европы» - термин Дипеша Чакрабарти [4]), а также требования признания историчности, социально-культурной сконструированности и, в некотором роде, «случайности» наших религиоведческих понятий. Слишком радикально было бы отказаться от понятия «религия» вообще или признать право за неевропейскими культурами не использовать этот термин – это привело бы к отказу от дисциплины в принципе. Терминологический аппарат западного религиоведения вполне может существовать в качестве прототипа (с пониманием как его исторической объективности, так и «не-необходимости»), но он важен не столько для установления объективных данных о религии, сколько для дискурсивного самоописания как западных, так и не-западных сообществ.

Такой подход к переформированию дисциплины многими религиоведами критикуется как радикально постмодернистский проект, угрожающий не только автономности религиоведения, но и самой модели универсального объективного знания. В качестве критических замечаний к культурному повороту обычно приводят обвинения в релятивизме, партикуляризме, радикальном конструктивизме. Требование усилить внимание к контекстуальным условиям происхождения и использования понятия религии кажется классическому религиоведению само-собой разумеющимся и банальным. А акцент на важность высказывания «молчащих групп» (не-западных культур, женщин, меньшинств и др.) приведет к смешению эмической и этической позиций в описании. «Не слишком ли большую цену мы готовы заплатить за новый методологический аппарат?» – такой вопрос адресованный одному из представителей нового дискурсивного подхода в религиоведении Коку фон Штукраду задают его коллеги [1, с. 88], и этот вопрос можно адресовать всем сторонникам культурологического поворота.

## **ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА**

1. Носачев, П. Г. Я алгеброй гармонию проверил...» : религиоведение, эзотеризм и дис курс в творчестве Коку фон Штукрада / П. Г. Носачев // Религиоведение. – 2017. – Т. 1 – С. 80-89.
2. Бахманн-Медик, D. Культурные повороты: новые ориентиры в науках о культуре. Культурные повороты / D. Бахманн-Медик. – 2017. – 504 с.
3. Bergunder, M. Soziologische Religionstheorie nach dem cultural turn / M. Bergunder // Handbuch Religionssoziologie. – Springer VS, Wiesbaden, 2018. – С. 203–230.
4. Chakrabarty, D. Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference : Princeton studies in culture / power / history. Provincializing Europe / D. Chakrabarty. – Princeton (N.J.) : Princeton University Press, 2007. – 301 p.
5. Schiffauer, W. Der cultural turn in der Ethnologie und der Kulturanthropologie / W. Schiffauer // Handbuch der Kulturwissenschaften. – Springer, 2011. – С. 502–517.

## **ФЕНОМЕН СУЕВЕРИЙ: ВОПРОС ИСТОРИОГРАФИИ ТЕМЫ**

*Диакон Артемий Курко, магистр богословия  
(аг. Жировичи, Минская духовная семинария)*

Тема суеверий вызывает интерес ученых разных стран мира. Об этом феномене написано большое количество работ. Многие научные, научно-популярные, популярные журналы по всему миру публикуют исследования о суевериях разных стран и культур. Изучение суеверий представляет большой интерес благодаря своеобразной закономерности сохранения, трансформации и передачи их из поколения в поколение.

Проанализировав по выбранной теме большое количество литературы, мы сможем увидеть, ученые каких областей знаний исследовали данную тему, с каких сторон они подходили к изучению данного явления, какие вопросы разбирали. В настоящем кратком обзоре литературы нет возможности упомянуть все известные работы, которые касались вопросов связанных с данным явлением. По причине этого, остановимся на кратком упоминании основных и наиболее значимых русскоязычных и зарубежных работах. Изучением суеверий занимаются специалисты различных областей знаний: философы, историки, богословы, фольклористы и этнографы, филологи, социологи и другие авторы.

Философы в своих произведениях критикуют суеверия, а также призывают народ к освобождению от них. Особое внимание они уделяют влиянию суеверий на мышление человека. Философы начинают изучать суеверия с V в. до Рождества Христова. Среди наиболее известных авторов, можно назвать, например: Платона, Феофраста, Цицерона, Артемидора, Ж. О. Ламетри, Ж. Ж. Руссо, Д. Юма, И. Канта, Г. Гегеля, Бэкона, Л. Леви-Брюля, З. Фрейда, Ю. Бохеньского, Л. Г. Александрова, Э. А. Баташева, А. В. Белова, И. Р. Габдуллина, С. Е. Гречишниковой, Т. В. Григоряна, Н. Н. Измоденовой, О. Ф. Лобазовой, В. А. Мезенцева, С. В. Никоненко, А. М. Прилуцкого, Е. П. Савруцкой, А. Лэссера, М. И. Шахновича, А. И. Богданова, С. Э. Зверева, О. Козиной, М. Ф. Никитенко, М. П. Семиной и др.

Историки исследуют суеверия, как источник изучения древних верований. Кроме того, для них важно, что данный феномен содер-

жит в себе пласты прошлых верований. Они начинают изучать суеверия уже с конца I в. от Рождества Христова. Среди исследований можно отметить работы Тацита, Евсевия Кесарийского, А. Н. Афанасьева, Теобальда, М. Д. Чулкова, В. Б. Безгина, Ф. И. Буслаева, О. Ю. Голицыной, Р. Н. Касимова, Е. Н. Котляровой, А. Б. Лярского, Т. Подшиваловой, С. Смита, И. М. Снегирева, С. Торэна и др.

Богословы считали изучение и борьбу с суевериями чрезвычайно важным делом, так как они уводят человека с истинного пути богопознания, препятствуют ему правильно понимать учение Церкви и участвовать в ее жизни. Исследование суеверий богословами начинается уже со II в. после Рождества Христова. О суевериях и борьбе с ними писали следующие авторы: Климент Александрийский, святитель Афанасий Александрийский, святитель Григорий Богослов, святитель Григорий Нисский, преподобный Исидор Пелусиот, преподобный Амвросий Оптинский, священник Павел Флоренский, схиархимандрит Иоанн (Маслов), архимандрит Лазарь (Абашидзе), священник Дионисий Дунаев, иерей Владимир Елисеев, священник Виктор Праздничный, протоиерей Георгий Иоффе, протоиерей Ярослав Шипов, иерей Александр Пикалев, священник Вадим Семчук, диакон Андрей Кураев, диакон Константин Горбунов, Д. Кон–Шербок, А. Хаутепен, В. А. Мартинович, М. А. Быкодорова, В. Ю. Питанов, С. Худиев, Ф. Хаак, А. Кёберле, Р. Локет, Х. Хеммингер и др.

Фольклористы и этнографы, изучая феномен суеверий, пытаются на основании реконструкции древних верований выяснить, как протекало развитие этносов, и каким образом они вырабатывали свою картину мира. Они начинают исследовать феномен суеверий с нач. XIX в. Данную тему разбирают в своих работах следующие авторы: М. Забылин, В. И. Даль, Н. М. Гальковский, С. В. Максимов, Д. О. Шеппинг, М. И. Байдуж, А. И. Баландин, В. Бауэр, В. Кошмал, Н. А. Криничная, Т. А. Новичкова, Г. А. Носова, М. Н. Парунов, В. Рэндэл, А. Л. Ульяновченко, В. Юло и др.

Психологи в своих исследованиях стараются выявить, какое влияние суеверия оказывают на жизнь людей, их сознание и поведение. Они изучают суеверия с кон. XIX в. Среди известных авторов можно отметить работы А. Леманна, П. Манфреда, Н. П. Андриюшковой, Л. Л. Васильева, Ю. В. Саенко, К. К. Платонова, А. Бергера, Л. Дэммиша, У. Монро и др.

Тема суеверий интересна и для филологов. В своих работах они анализируют происхождение основных терминов, классифицируют суеверия, поясняют их сходства и отличия, а также пытаются понять, каким образом элементы традиционных культур, приобретая необычные свойства, но вместе с тем сохраняя исходную структуру и семантику, переходят в литературу. Изучение феномена суеверий филологами началось в кон. XX в. Среди исследований можно отметить работы С. О. Аветисовой, И. В. Бобякова, М. Власова, В. О. Возмилкина, Л. И. Дудкиной, Т. Б. Ильинской, К. Д. Каланча, С. О. Кипарисовой, С. А. Кутумовой, М. Г. Лебедеко, К. И. Писко, Е. Е. Флигинских, К. Хазела, С. А. Халеевой, И. А. Чергинец, Е. А. Шушман, Яфия Юсиф Дж. Хана и др.

Социологи в своих работах рассматривают причины жизнеспособности и трансляции суеверий в обществе. Они начинают изучать суеверия в нач. XXI в. Среди известных исследователей в данной области можно упомянуть следующих авторов: В. С. Попова, Е. А. Савченко, У. В. Середы, Л. Е. Фадеевой и др.

Таким образом, настоящая работа дает возможность познакомиться с литературой о суевериях. Феномен суеверий исследуется учеными многих областей знаний уже с глубокой древности. Однако, несмотря на большую степень изученности данной темы, глубину исследования некоторых ее аспектов, феномен суеверий остается до конца неизученным по сей день.

## **МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ ПЕРЕЖИВАНИЯ СВЕТА В ШАМАНИЗМЕ**

*Протоиерей Александр Пронин  
(г. Минск, Приход храма иконы Божией Матери  
«Всех скорбящих Радость»)*

Изучая символику света и его мистический опыт в архаических религиях, мы увидим, что такой опыт присутствует и в древнейших языческих верованиях, которые сохранились до наших времен. Например, в шаманизме. Во время инициации в шаманы кандидата может озарять некий свет. Как правило, после долгой и тщательной подготовки, посвящаемого должно настичь «озарение» или «проблеск», без которого, например, у эскимосов Северной Канады и Гренландии нельзя стать шаманом. Это озарение в шаманизме имеет такое понятие, как «кауманек» [6].

*1. Посвящение.* У эскимосов, проживающих на острове Иглулик, расположенном недалеко от полуострова Мелвилл и острова Баффинова Земля на территории северо-восточной Канады, при посвящении в шаманы кандидат обретает способность видеть мистический свет. Перед инициацией юноша или девушка проходят определенную подготовку. Некоторое время будущий шаман постоянно находится в шалаше, практикуя вызывание духов, затем приносит подарки своему наставнику, при этом произносит следующие слова: «Я стремлюсь к тебе, ибо хочу видеть». Далее кандидат должен вместе со своей семьей покаяться шаману в грехах, то есть в нарушении определенных предписаний, табу. После этого проводится обучение примерно в течение пяти дней. Уроки совершаются утром, в полдень, вечером и ночью. Во время подготовки кандидат мало ест, а его семья отказывается от охоты. Как показывает практика, сроки подготовки условные. После посвящения молодой шаман продолжает свое совершенствование уже самостоятельно [5, с. 32–33].

Непосредственное посвящение начинается с мистического «извлечения» шаманом души кандидата из его тела. Таким образом, будущий шаман приобретает опыт самостоятельного «отделения души от тела» и способность видеть внутренним зрением пространства физического и духовного мира. Затем наставник передает своему ученику мистический дар, который именуется у шаманов «кау-



манек», что значит «озарение» [5, с. 32]. Когда происходит озарение, то кандидат ощущает в своем теле присутствие таинственного света, который дает новопосвященному способность видеть закрытыми глазами даже в темноте [4, с. 101]. В своей монографии «Интеллектуальная культура эскимосов-иглуликов» датский исследователь К. Расмуссен описывает момент озарения шамана мистическим светом и отмечает, что «он подобен тому, как если бы дом, в котором он сидит, внезапно бы взлетел вверх; шаман видит далеко перед собой – сквозь горы, как если бы земля была одной гигантской равниной, а его взор мог бы проникнуть до ее края. Ничто более не скрыто от него; он не только может видеть вещи, находящиеся далеко от него, но он также может видеть души, украденные души, которые заперты в далеких, странных землях или взяты в верхний или нижний мир, в Страну мертвых» [5, с. 32]. Свет, который ощущает в себе шаман, по его собственному описанию, подобен светящему фонарю или горящему огню внутри головы и дающий ему способность видеть объекты, как физического, так и нематериального мира в любое время суток [5, с. 32]. Эти свидетельства подтверждают, что момент мистического озарения «кауманек» кандидатом имеет большое значение и является одним из главных условий при посвящении в шаманы у эскимосов северной Канады и Гренландии.

2. *Дар ясновидения.* Обретение мистического света при посвящении в шаманы связано и с даром ясновидения. При этом способность ясновидения может за собой повлечь потерю рассудка. Вильям Тальбицер в первой пол. XX в. долгое время исследовал жизнь гренландских эскимосов. В своей монографии «Эскимосские шаманы: их концепция мира, души и жизни» этнограф отметил корреляцию между обретением способности ясновидения и некоей потери души шамана, т. е. наличием определенного безумия. «Чем больше в человеке безумия и чем меньше суждения о внешних факторах. Тем больше вероятность стать ясновидящим (видеть скрытое и будущее). Если божество луны наказывает человека, забирая у него душу, человек становится ясновидящим и всезнающим» [7, р. 102]. Обретая дар ясновидения, шаман становится человеком «не от мира сего», община видит в нем человека иррационального, в некотором смысле безумного или юродивого.

Определение «всезнающий» или «всевидящий» может употребляться только в отношении главного ангакок (шамана). В. Таль-

бицер наблюдал в Гренландии и на Аляске, как ангакок во время камлания перед идолом Торнгарсоак, в состоянии транса монотонно исполнял песню, в которой звучали следующие слова: « Все мое тело это только глаза. Посмотрите на него! Не бойтесь! Я смотрю со всех сторон!» [7, р. 102]. Торнгарсоак представляет из себя идола покрытого небольшими окружностями и отождествляется у эскимосов с духом-хозяином морских животных [3, с. 672]. Согласно мифологии местных жителей Гренландии и Аляски, каждый инук, т. е. в переводе с гренландского человек, имеет фрагменты способностей, которыми обладает верховный шаман. Однако гениальным в представлении эскимосов, т. е. ясновидящим можно назвать только одного человека – ангакока. «В этом духе волшебный дар всевидящего подобен апофеозу: он, кажется, является символом эскимосской концепции терника, этой способности видеть и знать свойственной природе – гению природы» [7, р. 102].

3. *Удар молнии.* Советский ученый-этнограф, фольклорист Г. В. Ксенофонов многие годы изучал жизнь шаманов в Якутии. В своих полевых исследованиях он собирал материал со слов самих шаманов и местных жителей. В одной из таких историй есть свидетельство одного шамана о том, как во время сенокоса молния ударила местного жителя, и тот остался жив. Спустя некоторое время мужчина пришел в сознание и обнаружил в себе дар ясновидения. Его товарищ был очевидцем этого события и сообщил об этом соплеменникам. Община единодушно признала пострадавшего своим шаманом без предварительной подготовки и особого посвящения. «С неба спустился Сююлэ-Хаан (обычно говорят, что С. Х. – особый бог грома и молнии, но, по-видимому, это – иное наименование бога неба Уордаах-Джэсёгёйя, т. н. предка конного скота) и подверг мое тело рассеканию. Теперь я восстал уже шаманом и вижу вокруг все то, что совершается на расстоянии 30-ти верст» [2, с. 146–147]. Выражение «видеть на расстоянии 30-ти верст» означало у шамана иметь дар ясновидения, прозревать в будущее.

К молнии во многих религиях, в том числе в верованиях народов Севера сложилось особое, мистическое отношение. Погибших от удара молнии считали людьми избранными и их останки почитались, как реликвии. Если же человек оставался в живых, после удара молнии, то такого воспринимали, как посланника Неба [6]. Таким образом, в представлении шаманов Якутии свет молнии, пронизыва-

вающий человека, озаряет его внутренним светом и дает право быть шаманом без каких-то определенных условий и приготовлений.

Можно допустить, что определенный опыт переживания мистического света существовал и в некоторых архаических религиях. Шаманизм является одним из таких языческих верований, которое сохранилось до наших времен [1, с. 274]. У эскимосов северной Канады и Гренландии необходимым условием при посвящении в шаманы является момент «озарения» или «проблеска». При этом шаман передает своему преемнику «кауманек», то есть дар ясновидения. С этого момента молодой шаман чувствует в своем теле присутствие мистического света наподобие светящего фонаря. Этот свет дает ему способность видеть предметы физического и духовного мира вне зависимости от времени суток. В исключительных случаях обрести дар ясновидения шаман может и без подготовки и посвящения. Например, у жителей Якутии при ударе молнии. Иногда дар ясновидения сопряжен с некоторой потерей рассудка, как у эскимосов Гренландии и Аляски. В полном смысле «ясновидящим» и «всезнающим» можно называть только верховного шамана «ангакок».

### **Источники и ЛИТЕРАТУРА**

1. Зубов, А. Б. История религий. Книга первая: Доисторические и внеисторические религии. Курс лекций / А. Б. Зубов. – М. : Планета детей, 1997. – 344 с.

2. Ксенофонтов, Г. В. Шаманизм. Избранные труды. (Публикации 1926–1929) / Г. В. Ксенофонтов. – Якутск : Выпуск издания приурочен к международной конференции «Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции», 1992. – 299 с.

3. Мифологический словарь / гл. ред. Е. М. Мелетинский. – М. : Советская энциклопедия, 1990. – 672 с.

4. Торчинов, Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния / Е. А. Торчинов – СПб. : Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. – 384 с.

5. Элиаде, М. Шаманизм : Архаические техники экстаза / М. Элиаде – Париж, 1964. – 316 с.

6. Элиаде, М. Опыт мистического света / М. Элиаде // [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <file:///C:/Users/admin/Desktop/>

Папа/Мистика/Элиаде%20Мирча%20-%20Опыты%20мистического%20света.fb2 – Дата доступа : 10. 06. 2020.

7. Thalbitzer, W. Les magiciens esquimaux, ieurs conceptions du monde, de l'ame et de la vie. / William Thalbizer – In : Journal de la Societe des Americanistes. – 1930. – Т. 22 – № 1. – Р. 73–106.

## **ТВОРЧЕСКИЙ ЭТАП В ЖИЗНИ Н. А. БЕРДЯЕВА: УВЛЕЧЕНИЕ МАРКСИЗМОМ И ОТХОД ОТ НЕГО**

*Кочанова О. А.*

*(г. Минск, Институт теологии БГУ имени св. Мефодия и Кирилла)*

Лаури Д., американский учёный, написавший посвященную эволюции Бердяева монографию, на основе глубокого анализа биографии Бердяева считает, что он был обделен родительской любовью, что и повлияло на его мироощущение [2]. Чувство одиночества, внутренняя замкнутость, тоска, пессимизм. Николай Бердяев происходил из дворян, поэтому в кадетском корпусе ему завидовали, а из-за проблем со здоровьем пренебрегали им. Друзей у него не было. На почве одиночества возникло чувство индивидуальности и независимости от остальных. Среда кадетского корпуса была жестокой, и в Бердяеве вспыхивал протест против нее, который загонялся внутрь. Это привело к убеждению, что мир для Бердяева неприемлем. Оно подкреплялось мыслями из литературы. Лев Николаевич Толстой был его любимым писателем. Через него философ воспринял мир в пессимистическом окрасе, а также воспринял от Толстого желание ухода и погружения в иной мир, идеальный.

У немецких идеалистов уже в четырнадцатилетнем возрасте Бердяев перенял идею мира идеального, противостоящего миру реальному. Также и Шопенгауэр призывал к внутреннему миру, миру воли. Бердяев во время жизни за рубежом принимает программу идеализма, ведь это позволяет выйти из реального в идеальный мир.

Бердяев в автобиографии сообщает о своем желании стать философом и для этого оставляет военное образование. В 1894 г. он поступает в университет.

Итак, индивидуализм и стремление к идеальному миру на начальном этапе жизни философа были доминирующими.

Бердяев принадлежал к аристократическому сословию. Его отец не смог приспособиться к новой буржуазной жизни, а потому всегда был на грани разорения. Глядя на отца, у Бердяева сформировалась неприспособленность к этому миру и желание обретения иного мира. Ярко выраженный протест против окружающей среды у философа можно проследить в его фразах из книги «Самопознание»: «Разрыв с окружающей средой, выход из аристократическо-

го мира в революционный мир – главный факт моей биографии» [1, с. 40–41].

Бердяев был воспитан на идеалах русской литературы, потому эгоизм наживы, «приспособленчество» и мещанство – главная неправда мира для философа. Приняв марксизм в юности, он был вдохновлен борьбой против частной собственности. В книге «Самопознание» он пишет, что пришел к марксизму через кантианство и русскую литературу.

Давид Логвинский, однокурсник философа, впервые привел его в марксистский кружок. Увлечение марксизмом было для Бердяева не просто теорией, а жизненной позицией, хотя он чувствует себя в кружке более теоретиком, чем деятелем. Несмотря на это, за революционную деятельность он два раза был арестован и выслан в Вологду и Житомир на 3 года. Марксистскую теорию Бердяев принимает в измененном виде с позиций кантианства. Синтез кантианства и марксизма характерен для взглядов Бердяева.

Два главных мотива в философии Николая Александровича этого периода: борьба с действительностью и собственной эмоциональностью.

Философ выражает несогласие с марксистами, будучи в ссылке (1901 г.). Бердяев не принимает позиции ортодоксальных марксистов из-за их материализма (мир идей считали вторичным, а, следовательно, производным из материи). Марксизм он уличает в духовной буржуазности.

Анализируя работы Бердяева периода 1901–1905 гг., можно заметить его тенденции к разделению идей Козлова, Лопатина и др., соответствующие его индивидуалистическим взглядам, совмещаю их с идеями третьего откровения Чичерина и Шеллинга, теорией постепенно выявляющегося Логоса (Трубецкой С.) и спиритуалистического реализма (Соловьёв В.). Бердяев интересуется борьбой за могущество личности у Ницше, симпатизирует романтике Ибсена. В «Самопознании» философ оценивает этот период, как светлый, как поворот к духу. Если оценивать данный этап жизни Бердяева по его философским достижениям, то это период заимствований, ученичества.

Особенность творчества философа – в синтезе разных мыслей и идей из чужих систем. Затем они будут переиначены, переформулированы, очень разнясь с прототипами.

Главное внутреннее достижение этого периода – идея Бердяева о тождестве Вселенского Разума и разумного начала человеческого «я». Основное в этой идее заключается в познании целостным духом, а не рассудком. Его именуется «опытом метафизическим», неверно интерпретируя, как мистический опыт.

Бердяев создает свое понимание трёх Божественных Лиц: «двойственность замиряется в третьем Лике Бога» [3, с. 395]. В Творце есть, кроме света, нечто темное, что и переносится в рожденно-сотворенное начало, которое вызывает из рожденного Сына (существо Света) отпадение людей (множество светло-темного) из-за чего появляется дуализм Отца и Сына и третьего (отпавшего) – людей. Но дуализм можно преодолеть при условии вхождения в третье (людей) Отца и Сына, преобразуя их в Святой Дух (синтез Двух). Данный конструкт был дополнен в 1913 г. мыслью о том, что такое возможно человеку только в трансцендировании, а в 1930 г. – мыслью о вынесении из Творца темного начала. Этот конструкт определяет систему мысли Бердяева до конца жизни и его считает онтологическим объяснением христианской религии.

Организация жизни по сдерживанию эмоций (они могли захлестнуть сознание Бердяева) возможна для философа лишь в религии, а потому он и обращается к ней. Потребность в обращении к религии, таким образом, не была связана с наитием свыше, озарением благодатью, а стала результатом интеллектуальных поисков. В этом заключается источник гностически-христианского мировоззрения Бердяева.

### Источники и литература

1. Бердяев, Н. А. Самопознание : Опыт философской автобиографии / Н. А. Бердяев – М. : Мысль, 1990. – 220 с.
2. Lowrie, D. A. *Rebellious prophet : A Life of Nicolai Berdyaev* / D. A. Lowrie. – New York : Harper Brothers, 1960. – 310 p.
3. Бердяев, Н. А. *Опыты философские, социальные и литературные* / Н. А. Бердяев. – М. : Канон, 2002. – 656 с.

## **ТЭАТРАЛЬНАЯ АНТРАПАЛОГІЯ А. Г. ДУГІНА І КІНАМАСТАЦТВА**

*Ражкоў А.А., кандидат исторических наук  
(г. Мінск, Інстытут тэалогіі Беларускага  
дзяржаўнага ўніверсітэта)*

Першапачаткова патрэбна звярнуць увагу на асноўныя канцэпты тэатральнай атрапалогіі А. Г. Дугіна, каб паспяхова высветліць яго метадалагічны падыход да антрапалогіі і культуралогіі. Але трэба адразу адзначыць, што дадзеная методыка не з'яўляецца праваслаўнай (адзначалася аўтарам у іншых артыкулах) і базуецца на неа/платанічнай думцы, а таксама на творах філосафаў-традыцыяналістаў.

А. Г. Дугін пачынае пабудову сваёй сістэмы з таго, што тлумачыць падрабязна з'яву тэатра, актораў і тэатры і сэнс тэатра ў чалавечым жыцці. А. Г. Дугін разумее тэатр як месца, у якім адбываецца сваеасаблівая «містэрыя» па «месца сузірання тэорыі» («*theatron*» для «*θεῶμα*» «*θεωρία*») [2]. Пад «сузіраннем» тут варта разумець менавіта гэтую «містэрыю» пад час якой адбываецца «сузіранне ідэй усіх рэчаў». Ідэі тут – ідэальны стан існавання ўсіх рэчаў (у тым ліку і этнасаў, народаў, таму ў межах гэтай сістэмы «грэкі канстытуявалі сабе ў межах тэатру праз сузіранне сваіх архетыпаў», а людзі з'яўляюцца «чароўнымі лялькамі Багоў» [3]).

Таму ў межах гэтай сістэмы тэатр атрымлівае нейкі сакральны сэнс, але таксама і сам свет апынаецца «пляцоўкай» для здзяйснення працэсу «мімесісу» («*μιμῆσις*» – «перайманне» [4]). Тут варта прывесці наступную цытату А. Дугіна, якая карэлюе з думкамі Ёхана Хейзінга («*Homo Ludens*» [10]) і Ойгена Фінке («*Spiel als Weltsymbol*» [9]): «Гульня ляжыць у аснове нашага соцыума. Гульня адлюстроўвае нешта большае, чым культура; гульня – гэта закон жыцця» [5].

Таму, справядліва магчыма казаць аб тым, што для Дугіна А. Г. чалавек (індывід) з'яўляецца носьбітам некаторай «Маскі» – сукупнасці сацыяльных роляў, якія, у сваю чаргу, маюць свае архетыпы (ідэальныя «лады існавання»), якія знаходзіцца бліжэй за ўсё да Апафатычнага Бога. Таму, па А. Г. Дугіну, чым лепш ты «адгрываеш» сваю «ролю» ў гэтым свеце, тым больш ты зліваешся з



сваім архетыпам, а значыць набліжаешся да Апафатычнага Бога [3]. Таму асоба ў А. Г. Дугіна – гэта індывідуалізацыя толькі асобных архетыпаў-эйдасаў.

І каб прыйсці да свайго архетыпу чалавек павінен здзейсніць працэс «проболоўціа» – «маскастварэння» [4]. Гэты працэс характэрны тым, што чалавек вылучае свой асобны «характар» (які потым апранаецца як «маска») у працэсе апавядання – «міфасе» (сацыякультурны і гістарычны кантэкст) – тым самым уваходзячы ў ролю. І паколькі сам «Міф» разумецца як складаная частка «Традыцыі» (у сэнсе Р. Генона – метафізічнага пачатка ўсіх культур), то магчыма казаць аб тым, што «проболоўціа» з’яўляецца ў нейкім сэнсе працэсам эпіфаніі [4].

Аднак, калі тэатр разумеецца ў гэтай сістэме як месца для «містэрыі» па злучэнню з сваімі продкамі і архетыпамі (тым самым тэатру надаецца асабліва рэлігійны сэнс), то ўзнікае пытанне – а як тады ў гэтай сістэме разумець з’яву кінатэатра? Ці будзе кінатэатр аналагічнай «пляцоўкай для сузірання тэорыі»?

Кажучы пра кінатэатр, трэба звярнуцца спачатку да этымалогіі дадзенага слова. Другая частка, як мы ўжо ведаем, звязаная з працэсам сузірання. Аднак першая частка: «кіно» азначае «рух» («κίνημα») [8]. Такім чынам, кінатэатр – гэта месца сузірання «рухаў». На першае месца ў дадзеным тэатры ставяцца ўжо не «дзеянні», але «рухі». З чым звязана дадзеная канкрэтызацыя выгляду дзеяння? Адказ становіцца відавочным, калі звярнуцца да этымалогіі слова «кінематаграфія», якое тут з’яўляецца галоўным. «Кінематаграфія» з грэцкага літаральна перакладаецца як «выяўленне руху; рухавісанне». Сама ж «выява» не з’яўляецца сапраўднай карцінкай, а толькі праекцыяй рэальнай карцінкі на 2D плоскасці. Зыходзячы з гэтага, можна справядліва сцвярджаць тое, што выява – з’яўляецца толькі сымуляграм (Тэрмін запазычаны ў Жана Бадрыяра [1], аднак тут пад ім разумеецца ў прынцыпе «сімуляцыя рэальнасці», у якую ўваходзяць і малюнкi, асабліва кінематаграфічныя [7]) таго, што выяўляецца. Таксама трэба адзначыць, што выява не дае магчымасці прысутнасці, што азначае, што выява дае магчымасць бачыць толькі тое, што выяўлена, але магчымасць «прачуць», магчымасць стаць удзельнікам выявы – адсутнічае. Таму выява і выяўляе толькі рухі – бачны бок дзеянняў. Таму кінатэатр – з’яўляецца месцам сузірання не дзеянняў, а толькі графічнай рэпрэзентацыі канкрэтнай часткі

дзеянняў – руху. Зыходзячы з гэтага можна вылучыць шэраг пунктаў, якія не могуць ставіць тэатр і кінатэатр на адзін узровень.

1) Кінатэатр падмяняе паняцце «дзеяння» паняццем «рух», як бачнай часткі «дзеяння», якое само па сабе з’яўляецца чыста механічным, і не мае за сабой усвядомленасці, а значыць не мае sublime («узвышанае» – тое, што эстэтычна звязвае тэатр і Апафатычнага Бога [6]).

2) Выява/ экран (як 2D праекцыя) – ёсць механічнае паўтарэнне контураў (што адрознівае выяву ад жывапісу) і абрысаў выяўленага, што прыраўноўвае «сузіраемае» да ўзроўню аб’екта (нежывога, паўтараючага рухі без усведамлення), а значыць адсутнасці DaSein’a (sublime).

3) Экран/ выява (як плоскасць) – адсутнасць у плоскасці такой фізічнай велічыні як вышыня (а ў следстве і аб’ёму) ёсць матэрыяльны паказчык таго, што малюнак не ёсць рэальнае, аб’ект, у следстве чаго адсутнасць вышыні ўспрымаецца як адсутнасць sublime.

4) У следстве адсутнасці sublime у «сузіраемага», сам працэс «сузірання» становіцца бессэнсоўным і ператвараецца ў працэс «назірання». «Сузіраючы» не гуляе больш ролі «душы, якая глядзіць», ён становіцца толькі назіраючым.

У следстве ўсіх вышэйпералічаных пунктаў можна прыйсці да высновы аб тым, што ў рамках кінатэатра як такой працэс «сузірання» адсутнічае. Аднак яно існуе ў патэнцыі: за кінаплёнкай. Маецца на ўвазе тое, што сам працэс здымкі з’яўляецца тэатральным: прысутнічае дзеянне (калі кіно не рэалістычнае, як працэс), прысутнічаюць сузіральнікі (у дадзеным выпадку рэжысёр і каманда кінапляцоўкі) і прысутнічае сузіраемае, а не выява. Таму кінатэатр – гэта тэатр, які сышоў да ўзроўню рэчаў так, што страціў элемент «ўзвышанага» з-за тэхнічнага ўмяшання, тым самым пазбавіўшы яго містэрыяльнага сэнсу. Таму кіно – гэта тэатр у патэнцыі, схаваны тэатр (за экраны / плёнкай), але не ёсць сам тэатр. І менавіта таму ў кіно можна бачыць выявы, якія ў аснове сваёй маюць драматычную структуру і элемент «ўзвышанага» – бо ён меўся пры здымцы, аднак за плёнкай ён быў згублены. У гэтым сэнсе кінатэатр з’яўляецца «папярэдкамі» тэатра постмадэрну, дзе дзеючымі асобамі будуць не акторы, а іх сімулякры.

Невялікае ўдакладненне: тое ж самае можна было б і казаць пра тэатр лялек, аднак А. Дугін лічыць тэатр лялек раўназначным звы-

чайнаму тэатру [6]. Звязана гэта з тым, што лялькі кіруюцца, агучваюцца і здзяйсняюць дзеянні пад кіраваннем лялькавода: лялькавод у дадзеным выпадку актор, а лялька – гэта роля, якую бачаць глядачы, у выніку чаго анталагічная структура не змяняецца [6]. Лялька – як разнавіднасць маскі, але не самастойна-выконваючы аб’ект.

## КРЫНІЦЫ І ЛІТАРАТУРА

1. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М. : Добросвет, 2000. – 387 с.
2. Дугин, А. Г. Онтология и антропология театра : Введение – Театр и его сущность [Электронный ресурс] / А. Г. Дугин // ПАІДЕУМА TV [Электронный ресурс]. – 2020. – Режим доступа : <http://paideuma.tv/video/ontologiya-i-antropologiya-teatra-vvedenie-teatr-i-ego-sushchnost/#/?playlistId=0&videoId=0> – Дата доступа : 22. 02. 2020.
3. Дугин, А. Г. Онтология и антропология театра : лекция 1 – Апофатический театр [Электронный ресурс] / А. Г. Дугин // ПАІДЕУМА TV [Электронный ресурс]. – 2020. – Режим доступа : <http://paideuma.tv/video/ontologiya-i-antropologiya-teatra-lekciya-1-apofaticheskij-teatr/#/?playlistId=0&videoId=0> – Дата доступа : 22.02.2020.
4. Дугин, А. Г. Онтология и антропология театра: лекция 3 – Мимесис (μῖμῆσις). Действие [Электронный ресурс] / А. Г. Дугин // ПАІДЕУМА TV [Электронный ресурс]. – 2020. – Режим доступа : <http://paideuma.tv/video/ontologiya-i-antropologiya-teatra-lekciya-3-mimesis-mimisis-deystvie/#/?playlistId=0&videoId=0> – Дата доступа : 22.02.2020.
5. Дугин, А. Г. Онтология и антропология театра: лекция 4 – Игра [Электронный ресурс] / А. Г. Дугин // ПАІДЕУМА TV [Электронный ресурс]. – 2020. – Режим доступа : <http://paideuma.tv/video/ontologiya-i-antropologiya-teatra-lekciya-4-igra/#/?playlistId=0&videoId=0> – Дата доступа : 22. 02. 2020.
6. Дугин, А. Г. Онтология и антропология театра: лекция 6 – Театр и сны. Эстетика онейрической сублимации [Электронный ресурс] / А. Г. Дугин // ПАІДЕУМА TV. – 2020. – Режим доступа : <http://paideuma.tv/video/ontologiya-i-antropologiya-teatra-lekciya-6->

teatr-i-sny-estetika-oneyricheskoy-sblimacii#/?playlistId=0&videoId=0 – Дата доступа : 22. 02. 2020.

7. Дугин, А. Г. Постмодерн как гиперреальность / А. Г. Дугин // Изборский Клуб [Электронный ресурс]. – 2020. – Режим доступа : <https://izborsk-club.ru/14058> – Дата доступа : 14. 03. 2020.

8. Титова, А. А. Современные исследования в социологии кино [Электронный ресурс] / А. А. Титова // СибАК. – 2020. – Режим доступа : <https://sibac.info/studconf/social/vi/30508> – Дата доступа : 24.04.2020.

9. Fink, E. Spiel als Weltsymbol / E. Fink – Stuttgart : Kohlhammer, 1960. – 259 p.

10. Huizinga, J. Homo Ludens / J. Huizinga – Copenhagen : Random House, 1938. – 232 p.

**СЕКЦИЯ 5**  
**«АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ЦЕРКОВНО-**  
**ПРАКТИЧЕСКИХ ДИСЦИПЛИН»**

**СУДЕБНО-ПРОЦЕССУАЛЬНАЯ ПОЛЕМИКА**  
**О ПРАВЕ ВЫСШЕГО ЦЕРКОВНОГО СУДА НА ПРИМЕРЕ**  
**ДЕЛА ПАТРИАРХА НИКОНА**

*Иерей Сергей Пинчук*  
*(г. Минск, Минская духовная академия)*

Судебный процесс над патриархом Никоном, инициированный царем Алексеем Михайловичем, можно назвать ярким и, возможно, единственным примером, когда в Русской Церкви делалась попытка осуществления суда над лицом, статус которого давал ему полномочия самому представлять суд высшей инстанции.

Над патриархом Никоном было совершено 2 суда – в 1660 и в 1666 гг. При этом проведение суда 1666 г. позиционировалось как проведение суда 2-й инстанции, поскольку патриарх Никон не был согласен с решением суда 1660 г. Основным доводом патриарха Никона было то, что суд 1660 г. был неправомочен рассматривать дело, где виновной стороной являлся патриарх.

Возможность суда над патриархом озадачивала самого царя, который терзался в сомнениях, каким образом провести собор, чтобы суд над ним признан был законным. Так, Хиосский архиепископ Кирилл писал Алексею Михайловичу грамоту, в которой делал явный намек на возможность своим царским положением самостоятельно поставлять патриарха [2, с. 81]. А. В. Карташев отмечает, что греки прямо подсказывали царю Алексею Михайловичу, как законному по теократическим понятиям возглавителю церковного управления, что православный царь, поступая по формальной законности, не связывается, однако, последней. Он властен поступить и по высшей мудрости власти, которая выше и строгости, и милости, сочетая и то и другое в самодержавном синтезе [3, с. 326].

Однако и Никон писал царю: «Ныне же слышу, яко чрез законы церковные Сам изволиши священные чины судити, их же не поверено ти есть судити от Бога». Кроме того, Никон, называл собор по его делу «не точию сонмищем иудейским, но и бесовским» [6, с. 181].

Старец Епифаний Славинецкий писал царю о более канонических приемах осуществления правосудия по отношению к Никону. Делая акцент на 9-м правиле Халкидонского Собора, он считал, что только патриарх Константинопольский может судить патриарха другой Церкви: «судити же его кто от нас и како может? понеже по правилу 9-му IV Вселенского Собора, иже в Халкедоне: «аще епископ имеет что на митрополита своего, Коньстантиня града патриарху да возвестят, ему же под иными патриархи Архиереов сущих судити. А zde с выше неже с митрополитом дело, ибо с всея Россii патриархом, со отцем отцев и пастырем пастырей. Кто же из сынов отца, которая овца пастыря судити дерзость восприимет? Отнюд моим разсуждением не мощно, токмо возвестити патриарху Коньстантиня града». Основываясь на схожих примерах из древней канонической практики, он считает, что вопрос о Никоне и о выборах нового патриарха должен решаться на соборе, который собрал бы всю полноту Церкви: «Убо мощно по сих образех в настоящем приключении, – оставлении архиерейского престола от святейшего Никона, бывшом в церкви соборней, при преосвященных архиереях, всечестных архимандритех, при мнозем клире и народе православном, мощно, глаголю, живу сущу Никону (ибо и ротися не помысляти о возвращении на престол), возвести инаго». Кроме того, Епифаний считал, что Никона не следует лишать архиерейства, хотя бы тот и не имел кафедры: «Точию, яко Григорий Святой, оставлше престол, не чужд бысть архиерейского сана, и Евстафию честь и служение епископское не суть возбраненна, сице подобает и Никона чести и служения архиерейского не отчуждати, аще и безпрестолен будет. И тако видит ми ся Богу быти угодно и оставлшему престол не безчестно, нам безгрешно и всему народу годе» [4, с. 192].

Архимандрит Игнатий из Полоцкого монастыря также настаивал на том, что дело о патриархе нельзя решить без участия вселенского патриарха [3, с. 330].

Разнообразие доводов и мнений побудили царя Алексея сделать перерыв в окончательном решении дела Никона.

Впоследствии в деле патриарха Никона появились новые действующие лица. Паисий Лигарид уверял царя, что государь сам может собирать соборы: «А что в том деянии написано, что царь благочестивый должен имети о святых церквах попечение и то добре написано. Потому что благочестивый царь и бо то венчанный дол-

жен не тоию царство свое законно управлять и о подданных своих прилежание имети, но и о церкви Божии, яко первородный сын ея, пещися и защититель тоя быти... И в соборном деянии то написано зело изрядно, что христоролюбивые гречестии монархи вселенские соборы собирали» [3, с. 330]. На вопрос, правомочен ли царь без патриарха сам собирать соборы, Паисий отвечает утвердительно: «потому что царь есть первородный сын восточныя Церкви и защититель благочестивыя веры» [3, с. 330]. Однако Паисий дал царю совет: для верности суда над Никоном на всякий случай пригласить в Москву всех четырех греческих патриархов.

У Паисия Лигарида существует указание на то, что Никон, якобы, хотел перенести свое дело на суд папы. Это следует из личной встречи Паисия с патриархом, когда между ними разгорелся бурный спор со взаимными обвинениями друг друга [7, с. 50]. Вместе с тем историками ставится под сомнение действительность такого намерения Никона. Субботин Н. И. отмечает, что сообщение это странное и не заслуживает доверия: «Русские, как известно, всегда питали отвращение к папизму и весьма невыгодно смотрели на папу. Никон в этом отношении не составлял исключение, как показывают отзывы его о папе и римлянах, между прочим, и в самом разговоре с Паисием. И мог ли бы собор, осудивший Никона, оставить без внимания намерение Никона судиться у папы, если бы оно было действительно, чтобы не поставить его в ряд самых важных против него обвинений? – а между тем о таком намерении не было и речи на соборе» [7, с. 51].

Патриархи не желали ехать в Москву для суда над Никоном во многом потому, что видели в нем истинного грекофила. На поставленные Алексеем Михайловичем патриархам вопросы были подготовлены Ответы четырех Вселенских Патриархов, представляющие большой интерес для исследования понимания, что есть высший апелляционный суд Церкви [5, с. 84–86].

На вопрос «Аще Константинопольскому престолу вручается кийждо суд прочих церквей, и от него приемлет каяждо вещь церковная конец?» отцы дают анализ основных канонических норм, касающихся высшего суда, при этом отмечается, что правом такового суда ранее обладал Римский епископ, но ввиду того, что «высочество Папино в величество гордости сниде», впоследствии «той привилей ко Вселенскому Константинопольскому престолу принесен

есть». Однако патриархи замечают, что Папа, согласно правилам Карфагенского собора, мог судить только в вверенных ему епархиях, которые, как они отмечают, «потом престолу Константинопольскому подданы суть». Из этого патриархи делают странное заключение, что «...впредь все пренесения судов ему належат. Вальсамон же глаголет сия; не разуметися сим привилиям единому токмо Папе служити, яко да свойственным ему правилям; но разумети подобает о Патриарсе Константинопольском, уже изгнану епископу Римскому от кафолическия Церкви, токмо тая во Вселенском престоле сияют. Аще же согласятся прочии Патриарси более вине сущей, ненарушим объявлен будет суд совершенно» [5, с. 95]. Ответ кажется достаточно странным, поскольку, с одной стороны, казалось бы, утверждается судебное главенство Константинопольского престола («...впредь все пренесения судов ему належат»). Кроме того, завершает ответ мысль патриархов о том, что суд Вселенского патриарха может быть признан окончательным только если все остальные патриархи согласятся с ним («Аще же согласятся прочие Патриарси, более вине сущей, нерушим будет объявлен суд совершенно»). Но, с другой стороны, патриархи почему-то акцентируют внимание на Карфагенском Соборе, который утверждал, что верховенство Римского епископа касается только вверенных ему епархий. Из этого следует, что и высший суд Константинопольского патриарха распространяется только на вверенные ему епархии, а не на всю Церковь. Карфагенский Собор устанавливал, что окончательный апелляционный суд должен вершиться не епископом Римской Церкви «из-за моря», но местным собором африканских епископов. Таким образом, возможно, делается намек, что и в Русском царстве высший окончательный суд может осуществлять собор местных епископов.

На другие вопросы, касающиеся высшего суда, патриархи отвечают также уклончиво. В главе 21 задается вопрос: «Аще Митрополит некто или Патриарх, в вине сый, от предстоящих местне ему Епископов судится, в той же Епархии негли иногое время пребываше, яко и всем Епископом, предстоящим ему ставленным быти от него, может ли не прияти суд и слово сотворенное на него; зане он яко отец их имянуется, они же чин сыновий к нему стяжут?» В ответ патриархи пишут, что это, дескать, очень философский вопрос, а философия допускает разнообразные толкования, поэтому и ответ



на этом вопрос будет «многообразный». С одной стороны, люди по отношению к факту своего рождения могут именоваться родителями. Но с другой стороны, с точки зрения тождества, все люди равны и не имеют никакой разницы. Так, говорят они, и патриарх может именоваться старейшиной, а его епископы – сыновьями, но, по существу архиерейского достоинства, – все равные Богу служители. Подытоживая, они говорят, что нигде в правилах не сказано о том, что поставленные от архиерея не могут его судить, поскольку отечество и сыновство не должны иметь места в делах суда, а должно мыслить о спасении души [5, с. 98].

На следующий вопрос, «аще слово их отвергнет винен той Архиерей, к высшему же суду возхощет идти, что тогда творимо бытии мать?» – патриархи отвечают со всей греческой изобретательностью, дескать, мы уже об этом писали ранее, а тем, кто не согласен с изложенными правилами, говорим, что состоявшийся суд против виновного должен оставаться в силе [5, с. 98].

Общий посыл всех ответов становится очевидным после ознакомления с письмом («Особым Изложением») Нектария, патриарха Иерусалимского. Последний, представляя мнение всех остальных патриархов и подытоживая их ответы, говорит о том, что для высшего суда над патриархом достаточно собора архиереев своей Церкви. Даже в том случае, если подсудимый не согласен с решением одного собора, осудить его повторно может другой собор, «собирающий и прочих Архиереев, еликим мощно прибыти». В «Особом изложении» о Константинопольской кафедре в качестве особой высшей судебной инстанции не упоминается вовсе, в то же время приводятся некоторые примеры суда, подтверждающие возможность осуждения патриарха епископами своей Церкви. В частности, один из примеров говорит о том, что Акратий, митрополит Кессарии Каппадокийской, низложил Македония, патриарха Константинопольского [5, с. 99]. Кессария Каппадокийская, как известно, входила в состав Вселенской Церкви на правах митрополии.

Таким образом, Ответы и «Особое Изложение Нектария Иерусалимского» говорят о том, что высшей судебной инстанцией в поместной Церкви является суд епископов этой церкви. При этом возможность осуществления суда патриархом Константинопольским, в принципе, допускается, но с привлечением всех остальных глав поместных Церквей. Фактически это означает, что окончательной

высшей апелляционной судебной инстанцией является суд архиереев поместной Церкви. Юридически выше его может быть только суд Вселенского собора, в котором роль председателя будет занимать Константинопольский патриарх. Вместе с тем патриархам, вероятно, видится невозможным и ненужным собирать собор такого уровня для суда над русским иерархом, учитывая то, что в практике восточных патриархатов в то время смещение патриархов было совершенно обычным делом. Таким образом, они завершают свои ответы мыслью о том, что высший апелляционный суд над Никоном должен осуществлять собор архиереев Русской Церкви.

Более того, преемник Константинопольского патриарха Дионисия, патриарх Парфений, не желая участвовать в суде над Никоном и пользуясь своим в то время особенно веским влиянием над другими патриархами, решил даже прибегнуть к отставке зависевших от него Антиохийского патриарха Макария и Александрийского Паисия за то, что они поехали в Москву судить Никона. Судимый русский иерарх, отвечая на обвинительные пассажи Антиохийского патриарха Макария, прорицательно заметит: «Широк ты де здесь, а как де ответ дашь перед Константинопольским патриархом?» [5, с. 389]. Действительно, патриархи Макарий и Паисий уже были под запрещением, когда судили Никона.

Митрополит Иконийский Афанасий, будучи родственником Константинопольского патриарха Дионисия, писал патриарху Никону: «Мене послал брат твой, Константин-Града патриарх, ради миру с боярами. Указал им, что он мне приказал. Граматы приносят гречане ложные, только бы добыти деньги. Тако тем верят бояре и того любят, паче правды. А блаженству твоему, учашу слово евангельское, не внимают. Лишше труждаются лукаво: ни един патриарх грамоты не даст им. Опять блаженство твое будет патриарх Московский. Не будет иначе, и святые твои молитвы да будут со мною» [3, с. 389].

На соборе 1666 г. обвинительные речи против патриарха Никона неожиданно оборачивались судебно-процессуальной полемикой, а именно: насколько правомочно участие в суде над Никоном патриарха Александрийского и Антиохийского. Так, Никон не признавал никаких правил, которые последовали после Вселенских Соборов, и считал, что все правила греческие исходили из личной власти греческих иерархов и не относятся к Русской Церкви: «тех де правил в

Русской Кормчей книге нет. А греческие де правила не прямые. Те же правила патриархи от себя учинили, а не из правил. После вселенских соборов все де враки» [3, с. 390]. Отвечая на обвинения, что он самовольно покинул кафедру, Никон парировал, что «а во Александрии де и во Антиохии ныне патриархов нет: Александрийский живет в Египте, а Антиохийский – в Дамаске, тем самым ставя под сомнение их патриаршее достоинство. Никон здесь намекает, что указанные патриархи должны жить соответственно в Александрии и Антиохии. Однако к XVII в. эти города утратили свое геополитическое значение, и Александрийский патриарх проживал в Каире, а Антиохийский – в Дамаске. На вопрос Макария Антиохийского, известно ли ему, что Александрийский патриарх – судия вселенной, Никон отвечал: «Там де и суди». История восходит к началу одиннадцатого века. Тогдашний патриарх Александрийский Феофил Второй удачно рассудил спор между Константинопольским патриархом Сергием Вторым и императором Василием Болгаробойцей. Константинопольский патриарх Сергей Второй в знак благодарности подарил Феофилу епитрахиль, а царь – тиару (митру). И с тех пор он носит титул Судии Вселенной, одевает 2 епитрахили и никогда не снимает на литургии митру, даже на Евангелии [7, с. 559–594]. По меткому замечанию Карташева А.В., таким образом Никон без всякой филологии, по здравому смыслу, не признавал дутых титулярных прав Александрийца теперь, в XVII в., судить Московский патриархат [3, с. 390].

Суд над Патриархом Никоном 1666 г. содержит еще одну примечательную процессуальную деталь, которая, конечно же, нигде в правилах не регламентируется, однако является видимым выражением приведения приговора высшего суда в силу. Так, после прочтения приговора патриархи стали у царских врат и подозвали к себе осужденного иерарха. Александрийский патриарх как «судия вселенной» сам снял с Никона клобук и панагию, после чего повторил последние слова приговора [3, с. 100].

Дело Никона породило множество трактатов и споров на тему судебного устройства Церкви. Благодаря процессу над патриархом Никоном, в XVII в. в Русской Церкви была очень яркая, но короткая стихийная вспышка развития церковного судоустройства. Важный вывод, который можно сделать из материалов по делу патриарха Никона, – это констатация ограниченности высшей судебной власти

Константинопольского патриарха, причем сделанная от его же имени. Не желая ехать в Москву для разрешения этого спора, Константинопольский патриарх и другие восточные патриархи настаивают на том, что высшим судом в Поместной Церкви является архиерейский суд этой же Церкви, при этом подводят для этого даже каноническую базу в виде канонов Карфагенского Собора и имеющихся исторических прецедентов. Как некая фантомная утопичная апелляционная инстанция упоминается суд Вселенского патриарха с главами всех Поместных Церквей. Очевидно, что в других исторических реалиях Константинопольский престол очень часто настаивал на своей роли высшей исключительной апелляционной инстанции в Церкви. Об этом может свидетельствовать и пример из недавнего прошлого, когда Константинополь принял апелляцию от самопровозглашенного патриарха Киевского Филарета (Денисенко). Однако русский исторический прецедент XVII в. свидетельствует, что Константинопольские патриархи в некоторых случаях не только не настаивали на своем праве высшей церковной апелляции, но и всячески уклонялись от него.

### **Источники и ЛИТЕРАТУРА**

1. Чичуров, И. С. Александрийская православная Церковь / И. С. Чичуров // *Православная Энциклопедия*. – М., 2007. – Т. 1. – С. 559–594.
2. Дело о патриархе Никоне // *Издание археографической комиссии по документам Московской Синодальной (бывшей Патриаршей) библиотеки*. – СПб., 1897. – 510 с.
3. Карташев, А. В. Очерки по истории Русской Церкви : в 2-х т. / А. В. Карташев. – М. : ГЕРРА, 1992. – Т. 1. – 686 с.
4. Мнение Епифания Славеницкого о суде над патриархом Никоном, написанное им по приказанию царя Алексея Михайловича, поданное на предварительное рассмотрение собора // Субботин, Н. И. Дело патриарха Никона : историческое исследование по поводу XI т. «Истории России», проф. Соловьева. С приложением актов и бумаг, относящихся к этому делу / Н. И. Субботин. – М., 1862. – 249 с.
5. Ответы четырех Вселенских Патриархов на 25 вопросов: о власти царской безпредельной, а патриаршей ограниченной, учи-

ненные по поводу предуготовляемого суда над Российским Патриархом Никоном; с присоединением особого мнения Иерусалимского патриарха Нектария: что всякий патриарх может быть судим и низложен от Епископов и митрополитов. 1663 г. // Собрание государственных грамот и договоров. – М., 1828. – Ч. IV. – С. 84–86.

6. Послание патриарха Никона к царю Алексею Михайловичу, из Воскресенского монастыря, писанное в июле 1659 г., по случаю разных неприятных известий, полученных из Москвы // Субботин, Н. И. Дело патриарха Никона : историческое исследование по поводу XI т. «Истории России», проф. Соловьева. С приложением актов и бумаг, относящихся к этому делу / Н. И. Субботин. – М., 1862. – 249 с.

7. Субботин, Н. И. Дело патриарха Никона : историческое исследование по поводу XI т. «Истории России», проф. Соловьева. С приложением актов и бумаг, относящихся к этому делу / Н. И. Субботин. – М., 1862. – 249 с.

## **ЭМПИРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ КАРТИНЫ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ОНКОБОЛЬНЫХ О ВОЗМОЖНОСТЯХ ДУШЕПОПЕЧИТЕЛЬСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ**

*Протоиерей Кирилл Шолков*

*(г. Минск, Минская духовная академия, приход храма  
иконы Божией Матери «Всецарица»)*

В современном мире значительное количество людей страдает от онкологических заболеваний. По статистике каждый четвертый человек в Республике Беларусь тем или иным образом соприкоснулся с данным недугом. Особенность болезни проявляется в физических и психических страданиях, непредсказуемости результатов лечения, неопределенном прогнозе жизни. Больной человек попадает в ситуацию, которая существенным образом изменяет качество его жизни, побуждает осмыслить прошлое, настоящее и будущее на духовном, мировоззренческом и религиозно-нравственном уровнях.

Очевидно, что сегодня существует необходимость активизировать деятельность служителей Православной Церкви в сопровождении онкобольных, находящихся на разных стадиях заболевания (постановка и принятие диагноза, лечение, ремиссия, терминальная стадия заболевания). Православная Церковь обладает огромным социальным потенциалом, у нее есть возможности и ресурсы оказать существенную помощь болеющему человеку в процессе сохранения его жизнедеятельности и спасения души.

Духовный и нравственный потенциал Православной Церкви проявляется в ее социальном служении во всех сферах жизни человека и общества. Как отмечено в Основах Социальной концепции Русской Православной Церкви: «Православная Церковь с неизменно высоким уважением относится к врачебной деятельности, в основе которой лежит служение любви, направленное на предотвращение и облегчение человеческих страданий» [1, с. 40]. При этом Церковь остерегает от слепой веры в лекарственные препараты, и современные технические средства вместо упования на помощь Бога. Святитель Василий Великий выражает эту мысль следующими словами: «Как не нужно вообще избегать врачебного искусства, так нецелесообразно возлагать на него всю свою надежду. Но как поль-

зуемся искусством земледелия, а плодов просим у Господа, ... так, вводя к себе врача, ... не отступаемся от упования на Бога» [2, с. 36]. Это впервые было отмечено еще во времена Римской Империи, когда стало возможно сочетание Евангельского учения и врачебного дела при лечении больных.

Сегодня Церковь стоит перед теми же вызовами времени, как и в первые века своего исторического существования. Служение в системе ценностно-смысловой ориентации онкобольных вписывается в общую парадигму универсализма служения Церкви. Комплексное сопровождение болящего должно представлять собой синергию медицинской практики и христианского попечения, включать в себя утешение и поддержку болеющих (страждующих) и их родственников на всех этапах заболевания, регулирование семейных отношений, если болеющие или члены их семей являются прихожанами.

Определение и исследование путей и способов эффективной помощи служителей церкви в системе сопровождения онкобольных на всех стадиях заболевания относится к числу сложных практико-ориентированных задач. Во-первых, онкологическое заболевание, как болезнь с неопределенным прогнозом, создает ситуацию, требующую от больного пересмотра собственной прежней жизненной стратегии, своих долгосрочных и кратковременных целей жизнедеятельности, уточнения мировоззренческих, нравственных, ценностных и смысловых позиций. Во-вторых, сложность и тяжесть лечения оказывает непосредственное влияние на личностные характеристики больных людей, специфику их психических состояний, особенности поведенческих реакций во взаимодействии с медицинским персоналом и родственниками. В-третьих, характеристики заболевания, сложность, зачастую, мучительность процесса лечения акцентирует внимание не только на профессиональных компетенциях врачей и медицинских сестер, но и на этических параметрах межличностного взаимодействия в системе «больной – родственники – медицинский персонал».

Все это определяет необходимость эмпирического исследования характеристик онкобольных людей, анализа их представлений о возможностях душепопечительской деятельности церкви и этическом долге врача с целью разработки в дальнейшем модели комплексной сотериологической помощи страждущим.

В качестве базы исследования были выбраны учреждения здравоохранения Республики Беларусь, оказывающие специализированную помощь: УЗ «Минский городской клинический онкологический диспансер», ГУ «Республиканский научно-практический центр медицинской экспертизы и реабилитации» (пос. Городище), добровольческое движение помощи онкобольным, существующее на базе прихода храма иконы Божией Матери «Всецарица» в г. Минске. Выбор данных баз исследования был обусловлен содержанием поставленных целей и задачами исследования.

Общее количество участников исследования – 90 человек, из них на радикальном лечении находились 30 человек, в состоянии ремиссии находились 30 человек, оказывали добровольческую помощь больным 30 человек. В качестве метода исследования применялся метод опроса. Была разработана авторская методика, построенная по принципу «незавершенного предложения». Для уменьшения влияния фактора социальной желательности, предлагаемые перед методиками инструкции были направлены на устранение защитной мотивации у испытуемых и стимулирование искренних ответов. Обработка ответов испытуемых проводилась с использованием контент-анализа путем подсчета частотных характеристик и дальнейшего группирования полученных ответов. Следует отметить, что исследование проводилось в 2019 г. до наступления периода пандемии. В настоящее время мы планируем повторить его в новых условиях, провести сравнительный анализ новых и имеющихся данных, чтобы выявить стабильные и изменчивые показатели.

Анализ полученных данных показывает, что все многообразие высказанных представлений можно условно объединить в группы. Для респондентов вера, в первую очередь, это «Бог» (40%), это «смысл жизни» (38%), это возможность прожить и пережить эмоции и чувства, такие как «любовь», «надежда», «интерес» (48%). К разряду единичных ответов относится отождествление веры и «духовного состояния человека» (10%), понимание веры как «исцеления» (3%).

Православная Церковь отождествляется большинством респондентов с «Богом» (75% опрошенных). Остальные ответы показывают спектр представлений о сущности и функциях Православной Церкви: онкобольные утверждают, что это «место помощи» (50%), «собрание верующих» (15%), «любовь» (15%).



Вызывают интерес восприятие респондентов священника – как представителя Православной Церкви. Большинство опрошенных утверждают, что священник – это «помощник» (40%), «учитель» (16%), «отец» (8%). Однако от 30 до 50% указывают на «должностную» принадлежность священника – «служитель». Также 3% заявляют об эмоциональной составляющей восприятия священника – «добро», «радость». Описывая характеристики помощи священника болящему человеку, респонденты отмечали практически в 100% ответов, что это тот человек, который обеспечивает «необходимость духовной поддержки». Однако только 3% опрошенных указывают на необходимые составляющие сотериологической помощи (исповедь, причастие), большинство акцентирует внимание на психологической поддержке больных людей («лекарство для души», «внимание и терпение»).

Восприятие добровольца (в частности, сестры милосердия) более однозначно. 70% респондентов указали, что сестра милосердия – это, в первую очередь, «помощница», имеющая «доброе сердце», «участливая верующая женщина», «бескорыстно помогающий человек». Описывая параметры помощи, респонденты указывали в первую очередь, на физическую поддержку (40%), затем на духовную (34%). Немаловажной составляющей взаимодействия больного и сестры милосердия является ее эмоциональная поддержка, выражающаяся в «милосердии» и «сострадании». Лишь 4% опрошенных указали, что сестра милосердия может быть помощницей в подготовке к Приятию Таинств, совместном чтении молитв и акафистов.

Таким образом, проведенное исследование показывает спектр представлений онкобольных пациентов, находящихся на разных стадиях заболевания (лечение и ремиссия), о возможностях душепопечительской деятельности Православной Церкви. Анализ полученных данных позволяет сделать вывод о том, что образ священнослужителя является многогранным и собирательным, священник воспринимается болящими как «пастырь», «психолог», зачастую как «помощник». На наш взгляд, это существенно расширяет возможности сотериологической помощи, позволяет наметить направления комплексной организации душепопечения пациентов с онкологическими заболеваниями, определить те приемы и способы, которые помогут принять болезнь как этап жизни и преодолеть ее с

помощью Господа на духовном, мировоззренческом и религиозно-нравственном уровнях.

### **ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА**

1. Басов, Н. Ф. Социальное служение Русской Православной Церкви: учебное пособие / под. ред. Н. Ф. Басова, священника Георгия Андрианова. – Москва : Издательский дом «Познание», 2019. – 509 с.
2. Гнездилов, А. В. Психология и психотерапия потерь. Пособие по паллиативной медицине для врачей, психологов и всех интересующихся проблемой / А. В. Гнездилов. – Санкт-Петербург : Речь, 2002. – 162 с.
3. Пантелеимон (Шатов), епископ. Больничный священник / епископ Пантелеимон (Шатов). – Москва : Никея, 2019. – 304 с.
4. Матвейчик, Т. В. Организация сестринского дела / Т. В. Матвейчик, В. И. Иванова. – Минск : Вышэйшая школа, 2006. – 301 с.
5. Основы Социальной Концепции Русской Православной Церкви Раздел XI. Здоровье личности и народа, п.1. // Русская Православная Церковь [Электронный ресурс]. – Режим доступа <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>
6. Василий Великий, святитель. Избранные творения / святитель Василий Великий. – Москва : Сретенский монастырь, 2006. – 496 с.
7. Семеник, Д. Г. Примириться с болезнью / Д. Г. Семеник, М. И. Хасьминский. – Минск : Издательство Белорусского Экзархата Русской Православной Церкви, 2012. – 207 с.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

### ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

КРИТИКА А. Ф. ЛОСЕВЫМ ПОЗИТИВИЗМА <i>Игумен Ермоген (Панасюк)</i> .....	3
--	---

ДАТИРОВКА НАЧАЛА ЦЕРКОВНОЙ И МОНАСТЫРСКОЙ ЖИЗНИ В ЖИРОВИЧАХ В ИСТОЧНИКАХ, ИСТОРИЧЕСКОМ НАРРАТИВЕ И ИСТОРИОГРАФИИ <i>Протоиерей Павел Бубнов</i> .....	11
--	----

### СЕКЦИЯ 1.

#### АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ БИБЛЕИСТИКИ И БОГОСЛОВИЯ

ОПЫТ ОТЦОВ: СТРАСТИ И ИХ ПРЕОДОЛЕНИЕ <i>Деленковский Н. В.</i> .....	21
---	----

МУЖЧИНА И ЖЕНЩИНА ДО ГРЕХОПАДЕНИЯ – КОНЦЕПЦИЯ РАВЕНСТВА <i>Монахиня Мария (Лермонтова)</i> .....	26
--	----

БИБЛЕЙСКОЕ ПОВЕСТВОВАНИЕ О СОТВОРЕНИИ ЧЕЛОВЕКА И ДРЕВНЕЕГИПЕТСКИЕ МИФЫ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ <i>Куцкевич А. А.</i> .....	37
---	----

ПОНИМАНИЕ «ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ» В ЕВАНГЕЛИЯХ <i>Иерей Владимир Грицевич</i> .....	43
---	----

ПРОБЛЕМА АВТОРСТВА ПАСТРЫСКИХ ПОСЛАНИЙ СВЯТОГО АПОСТОЛА ПАВЛА <i>Иерей Сергей Черняк</i> .....	48
--	----

АПОКАЛИПСИС КАК ЛИТЕРАТУРНЫЙ ЖАНР <i>Демидов А. С.</i> .....	54
---	----

БИБЛЕЙСКИЕ ЦЕННОСТИ КАК ОСНОВА ФОРМИРОВАНИЯ ДУХОВНО ЗДОРОВОЙ ЛИЧНОСТИ НА УРОКАХ «ОСНОВЫ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ» В ОБЩЕОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ШКОЛАХ <i>Нарейко С. Л.</i> .....	59
--	----

**СЕКЦИЯ 2.**  
**АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ**  
**РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В XVI–XIX ВВ.**

АБ ДАТАХ РАННІХ ПІСЬМОВЫХ ЗВЕСТАК ПРА ЛАЎРЫШАЎСКИ МАНАСТЫР <i>Маслюкоў Т. В.</i> .....	62
ЗАМОЙСКИЙ СИНОД 1720 Г.: К ВОПРОСУ О ЛАТИНИЗАЦИИ УНИАТСКОЙ ЦЕРКВИ <i>Веремеев С. Ф.</i> .....	71
МАЦІ БОЖАЯ НАД ЗАМКАМ: ІДЭНТЫФІКАЦЫЯ ІКОНЫ НА ГРАВЮРЫ XVII ст. <i>Булаты П. Ю.</i> .....	79
ПАСТЫРСКАЯ ДЭЯТЕЛЬНОСТЬ ДУХОВЕНСТВА ПОЛОЦКОЙ ЕПАРХИИ В 1850–1900-Х ГГ. <i>Алекаев О. Н.</i> .....	89
МОГИЛЕВСКАЯ ЕПАРХИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В КОНЦЕ XIX ВЕКА: ИСТОРИЯ ОДНОГО ПРИХОДА <i>Шалыхман А. А.</i> .....	97

**СЕКЦИЯ 3.**  
**АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ**  
**РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В XX В.**

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МИНСКОГО СВЯТО-НИКОЛАЕВСКОГО БРАТСТВА В СФЕРЕ НАРОДНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В КОН. XIX В. <i>Восович С. М.</i> .....	101
МОЛОДЕЧНЕНСКАЯ СВЯТО-ПОКРОВСКАЯ ЦЕРКОВЬ <i>Нерей Виктор Куличенко</i> .....	110
«ЦЕРКОВНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ» ВЕСНЫ-ЛЕТА 1917 Г. В ПРАВОСЛАВНОЙ РОССИЙСКОЙ ЦЕРКВИ: ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И ХРОНОЛОГИЯ РАЗВИТИЯ <i>Нерей Валерий Трухан</i> .....	117
ПОЛЕМИКА В. БОГДАНОВИЧА С АРХИЕПИСКОПОМ ФЕОДОСИЕМ (ФЕОДОСЬЕВЫМ) О ПОЛОЖЕНИИ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ПОЛЬШЕ <i>Сидляревич Д. А.</i> .....	127

ВКЛАД ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА ОККУПИРОВАННОЙ ПИНСКОЙ ОБЛАСТИ БССР В БОРЬБУ С НЕМЕЦКО-ФАШИСТСКИМИ ЗАХВАТЧИКАМИ В ИЮНЕ 1941 – ИЮЛЕ 1944 ГГ. <i>Лагодич Н. С.</i> .....	131
ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И ОРГАНОВ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТИ НА ТЕРРИТОРИИ БРЕСТСКОЙ ОБЛАСТИ В ПЕРИОД 1945–1953 ГГ. <i>Свирид А. Н.</i> .....	137
ВОПРОС ОРГАНИЗАЦИИ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ ПРАВОСЛАВНЫХ БЕЛОРУСОВ СЕВЕРНОЙ АМЕРИКИ В 1949 Г. <i>Слесарев А. В.</i> .....	141
<b>СЕКЦИЯ 4.</b>	
<b>АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ</b>	
КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ФЕНОМЕНА РЕЛИГИОЗНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ <i>Шубаро О. В.</i> .....	146
ОСМЫСЛЕНИЕ КАТЕГОРИИ «ОТЦОВСТВО» ЧЕРЕЗ КАТЕГОРИЮ «СЫНОВСТВО»: ДУХОВНЫЙ И ОБЫДЕННЫЙ КОНТЕКСТ <i>Киртич С. В.</i> .....	156
РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ ПОСЛЕ «КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ПОВОРОТА» В ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ <i>Коденев М. А.</i> .....	161
ФЕНОМЕН СУЕВЕРИЙ: ВОПРОС ИСТОРИОГРАФИИ ТЕМЫ <i>Диакон Артемий Кирко</i> .....	165
МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ ПЕРЕЖИВАНИЯ СВЕТА В ШАМАНИЗМЕ <i>Протоиерей Александр Пронин</i> .....	168
ТВОРЧЕСКИЙ ЭТАП В ЖИЗНИ Н. А. БЕРДЯЕВА: УВЛЕЧЕНИЕ МАРКСИЗМОМ И ОТХОД ОТ НЕГО <i>Кочанова О. А.</i> .....	173
ТЭАТРАЛЬНАЯ АНТРАПАЛОГІЯ А. Г. ДУГІНА І КІНАМАСТАЦТВА <i>Ражкоў А. А.</i> .....	176

## **СЕКЦИЯ 5.**

### **АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ЦЕРКОВНО-ПРАКТИЧЕСКИХ ДИСЦИПЛИН**

СУДЕБНО-ПРОЦЕССУАЛЬНАЯ ПОЛЕМИКА О ПРАВЕ ВЫСШЕГО ЦЕРКОВНОГО СУДА НА ПРИМЕРЕ ДЕЛА ПАТРИАРХА НИКОНА <i>Иерей Сергей Пинчук</i> .....	181
ЭМПИРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ КАРТИНЫ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ОНКОБОЛЬНЫХ О ВОЗМОЖНОСТЯХ ДУШЕПОПЕЧИТЕЛЬСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ <i>Протоиерей Кирилл Шолков</i> .....	190

*Научное издание*

**Церковная наука в начале третьего тысячелетия:  
актуальные проблемы и перспективы развития**

Материалы

V Международной научной конференции

Минск: Минская духовная академия, 5 ноября 2020 года

Ответственный за выпуск: *А. В. Слесарев*

Компьютерная верстка: *В. П. Копылова*

Компьютерная верстка: *О. Н. Николаева*

Подписано в печать 02.11.2021. Формат 60x84<sup>1/16</sup>. Бумага офсетная

Гарнитура Times New Roman. Печать цифровая

Усл.печ.л. 6,98. Уч.изд.л. 6,26. 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](mailto: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](mailto:kovcheg_info@tut.by)

Instagram: [kovcheg\\_info](https://www.instagram.com/kovcheg_info), Facebook: [infoKOVCHEG](https://www.facebook.com/infoKOVCHEG)