

Белорусская Православная Церковь
Минская духовная академия

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

Материалы VI Международной научной конференции
Минск: Минская духовная академия, 16 ноября 2021 года

МИНСК
Издательство Минской духовной академии
2022

УДК 22+23/28
ББК 86.37
Ц 44

Научные рецензенты:

Архимандрит Афанасий (Соколов),
ректор Минской духовной академии, кандидат богословия, доцент

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. VI Межд. науч. конф., Республика
Беларусь, г. Минск, 16 ноября 2021 г. / Минская духовная академия. – Минск :
Издательство Минской духовной академии, 2022. – 406 с.
ISBN 978-985-7145-76-8

Сборник включает материалы VI Международной научной конференции «Церковная наука в начале третьего тысячелетия: актуальные проблемы и перспективы развития», организованной Минской духовной академией и проходившей 16 ноября 2021 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 978-985-7145-76-8

© Оформление. Издательство Минской
духовной академии, 2022

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ РАЗВИТИЯ ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ЗАПАДНОЙ БЕЛАРУСИ МЕЖВОЕННОГО ПЕРИОДА (1919–1939 ГГ.)

Гиндренас А. В.9

МИТРОПОЛИТ ФИЛАРЕТ (ВАХРОМЕЕВ) И ВОЗРОЖДЕНИЕ ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ В ДУХОВНЫХ ШКОЛАХ БЕЛАРУСИ

Теплова В. А.19

СЕКЦИЯ 1.

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ БИБЛЕИСТИКИ

АСКЕТИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ ПЕРИОДА ВТОРОГО ХРАМА

Протоиерей Иоанн Задорожн27

ИУДЕЙСКОЕ ТОЛКОВАНИЕ ПРОРОЧЕСТВА ДАНИИЛА О СЕДМИНАХ (ДАН. 9:24–27), ДАННОЕ РАШИ

Кудаш Д. С.40

«НЕ ТОТ ИУДЕЙ, КТО ТАКОВ ПО НАРУЖНОСТИ»: ПРОБЛЕМАТИКА БОГОИЗБРАННОСТИ В РИМСКОЙ ОБЩИНЕ (РИМ. 2:25–29)

Иерей Владимир Грицевич44

ФЕНОМЕН БОГОДУХОВЕННОСТИ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ В ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВИИ XX–XXI ВВ.

Кнаус О. Ю.48

ОБРАЗ ДЕВЫ МАРИИ В ПРОТОЕВАНГЕЛИИ ИАКОВА

Чумаков А. С.53

ЭКЗЕГЕТИКА МЕССИАНСКИХ МЕСТ ПЯТИКНИЖИЯ МОИСЕЯ

Шпаков А. Г.57

ПЯТАЯ ГЛАВА ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА И ЕГО АУДИТОРИЯ <i>Мороз Д. В.</i>	68
-----------------------------------------------------------------------------	----

СЕКЦИЯ 2.

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО БОГОСЛОВИЯ

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИИ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ <i>Игумен Ермоген (Панасюк)</i>	76
------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

ВОПРОСЫ СОБСТВЕННОСТИ В ТРУДАХ КАППАДОКИЙСКИХ ОТЦОВ <i>Иерей Константин Голубев</i>	82
-------------------------------------------------------------------------------------------------	----

ПРЕПОДОБНЫЙ ПАИСИЙ СВЯТОГОРЕЦ И ЕГО УЧЕНИЕ О МОНАШЕСКОМ СЛУЖЕНИИ В МИРЕ <i>Иеромонах Андрей (Василюк)</i>	88
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

БОРЬБА КАРФАГЕНСКОЙ ЦЕРКВИ С АРИАНСТВОМ В АВГУСТИНОВСКИЙ ПЕРИОД КРАТКИЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК <i>Макаров Я. Ф.</i>	96
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

«ТРАКТАТ ГЕРАКЛИДА ДАМАССКОГО» – НОВЫЙ ИСТОЧНИК В ВОПРОСЕ ИЗУЧЕНИЯ БОГОСЛОВСКОГО УЧЕНИЯ НЕСТОРИЯ <i>Рачок А. С.</i>	108
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

СВЯТИТЕЛЬ ТИХОН ЗАДОНСКИЙ И ИОГАНН АРНДТ О ПРИЗЫВЕ К ПОКАЯНИЮ В ТРУДАХ «ОБ ИСТИННОМ ХРИСТИАНСТВЕ» <i>Турлюк А. А.</i>	112
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

ОСМЫСЛЕНИЕ НОВОЗАВЕТНОГО УЧЕНИЯ О СВЯЩЕНСТВЕ В ТРУДАХ РУССКИХ ПАСТОРОЛГОВ XX В. <i>Иерей Виталий Матюлько</i>	116
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

АПОЛОГИЯ ТАИНСТВА КРЕЩЕНИЯ В ТРУДАХ ПРОТОПРЕСВИТЕРА АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА <i>Иерей Артемий Щербицкий</i>	125
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

ИНАКОВОСТЬ МУЖЧИНЫ И ЖЕНЩИНЫ КАК НЕВЫРАЗИМОЕ В ПОНЯТИЯХ РАССТОЯНИЕ <i>Монахиня Мария (Лермонтова)</i>	130
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

СЕКЦИЯ 3.

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В X–XIX ВВ.

ЦЕРКОВНОЕ БРАТСТВО М. ПРОПОЙСК МОГИЛЕВСКОЙ ГУБЕРНИИ В 1864–1868 ГОДАХ <i>Архимандрит Афанасий (Соколов)</i>	139
ИСТОРИОГРАФИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ПОЛОЦКОЙ ЕПАРХИИ X–XVI ВВ. <i>Козлова К. И.</i>	143
ЛАТИНСКИЕ МИССИОНЕРЫ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ ДО РАСКОЛА 1054 г. <i>Сердюк Б. В.</i>	153
ЗАХВАТ ИМУЩЕСТВА ЖИРОВИЧСКОГО УСПЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ В 1605–1622 ГГ. В КОНТЕКСТЕ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ЦЕРКОВНОЙ УНИИ В РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ <i>Протодиакон Павел Бубнов</i>	158
ЖЫРОВІЦКІ МАНАСТЫР У ВАНДРОЎНЫХ НАТАТКАХ СТОЛЬНІКА П. А. ТАЛСТОГА (1697–1699) <i>Булаты П. Ю.</i>	169
ПОЛОЖЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ГОРОДЕ МОГИЛЁВЕ В 1596–1632 ГГ. <i>Юношев Ф. А.</i>	174
БОГОСЛОВИЕ МИТРОПОЛИТА СИЛЬВЕСТРА (КОСОВА) В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ XVII В. <i>Немион С. В.</i>	177
ТАЙНЫЙ УНИАТСКИЙ ЕПИСКОПАТ В ПРАВЛЕНИИ КОРОЛЯ ЯНА III СОБЕСКОГО <i>Пинчук Д. Н.</i>	192
ВОСПИТАТЕЛЬНЫЙ ПРОЦЕСС В МОГИЛЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ (1758–1805 ГГ.) <i>Иерей Виталий Наумчик.</i>	197
ПОЛОЖЕНИЕ БЕЛОРУССКОГО ПРАВОСЛАВНОГО НАСЕЛЕНИЯ В ПЕРИОД ВОССТАНИЯ 1863 Г. <i>Иерей Антоний Моргун</i>	207

ПРОПОВЕДНИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МИТРОПОЛИТА САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО И НОВГОРОДСКОГО МИХАИЛА (ДЕСНИЦКОГО) <i>Диакон Артемий Кирко</i>	219
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

ДАНЫЯ МІКРАТАПАЊІІ ДЛЯ ВЫЗНАЧЭННЯ ГІСТАРЫЧНАЙ ТАПАГРАФІІ ЛАЎРЫШАЎСКАГА МАНАСТЫРА <i>Маслюкоў Т. В.</i>	228
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

СЕКЦИЯ 4. АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В XX В.

ПРОТАІЕРЭЙ АЛЯКСАНДР КОЎШ (1884–1943): СТАРОНКІ ЖЫЦЦЯ І ДЗЕЙНАСЦІ <i>Горны А. С.</i>	234
--------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

УЧАСТИЕ ПРОТОИЕРЕЯ ИОСИФА КОЯЛОВИЧА В ПРЕДСОБОРНОМ ПРИСУТСТВИИ 1906 Г. <i>Протодиакон Владимир Джежора.</i>	242
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

МИНСКОЕ ДУХОВНОЕ УЧИЛИЩЕ. 1840–1917 ГГ. ИСТОРИЯ И СМОТРИТЕЛИ <i>Новгородский И. Э.</i>	250
----------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

ПРОБЛЕМАТИКА ПРЕПОДАВАНИЯ РУССКОЯЗЫЧНЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДИСЦИПЛИН В ПОЛЬСКИХ ГОСУДАРСТВЕННЫХ ШКОЛАХ ПО МАТЕРИАЛАМ ГАЗЕТЫ «СЛОВО» <i>Маслов И. С.</i>	253
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

УЧРЕЖДЕНИЕ НАРОДНОГО КОМИССАРИАТА ЮСТИЦИИ И ЕГО ФУНКЦИИ ПО ОТДЕЛЕНИЮ ЦЕРКВИ ОТ ГОСУДАРСТВА <i>Иерей Виктор Куличенко</i>	262
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

ВЗГЛЯДЫ «БЕЛОРУССКОЙ АВТОКЕФАЛЬНОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ» НА ЦЕРКОВНУЮ ИСТОРИЮ <i>Гронский А. Д.</i>	268
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

МИТРОПОЛИТ ФИЛАРЕТ (ВАХРОМЕЕВ) КАК РУКОВОДИТЕЛЬ БЕЛОРУССКОГО ЭКЗАРХАТА РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ (1989–2013) <i>Демидов А. С.</i>	276
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

СЕКЦИЯ 5.

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

НЕТРАДИЦИОННЫЙ ВЗГЛЯД: ПАРАДОКС РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Семенов Н. С.282

ГРЕЧЕСКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: ЧЕЛОВЕК КАК УНИВЕРСАЛЬНОЕ В ИНДИВИДУАЛЬНОМ

Данилов А. В.286

МНОГОМЕРНАЯ МОДЕЛЬ BASIC PH В ПАСТЫРСКОЙ ПРАКТИКЕ

Иерей Роман Артемов294

РЕЛИГИЯ В ПУБЛИЧНОЙ МЕДИА-КОММУНИКАЦИИ

Коденев М. М.299

ДЗОГЧЕН-ОБЩИНА НАМКЯ НОРБУ В МИНСКЕ: ПРОБЛЕМА ИДЕНТИФИКАЦИИ

Шатравский С. И.304

ПАРАЎНАЛЬНЫ АНАЛІЗ ІСЛАМСКАЙ І ХРЫСЦІЯНСКАЙ ЭСХАТАЛОГІЙ

Ражкоў А. А.314

ИЛЛЮЗИИ ПАМЯТИ В НЕТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Денисов П. П.322

ТРУД И БОГАТСТВО В ВЕТХОЗАВЕТНОМ И НОВОЗАВЕТНОМ ИУДЕЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Жадько А. Р.328

СЕКЦИЯ 6.

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ЦЕРКОВНО-ПРАКТИЧЕСКИХ ДИСЦИПЛИН

ЭЛЬВИРСКИЙ СОБОР (306 Г.): ИСТОРИЯ И ВЛИЯНИЕ ЕГО КАНОНОВ НА ПОСТАНОВЛЕНИЯ СОБОРОВ В ЗАПАДНОЙ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ

Протоиерей Николай Болоховский336

ДУХОВНЫЙ РЕГЛАМЕНТ 1721 Г. КАК ИСТОЧНИК СУДЕБНОГО ПРАВА РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Иерей Сергей Пинчук344

К ВОПРОСУ О ЮРИДИЧЕСКО-ПРАВОВОМ ПОЛОЖЕНИИ СВЯТОГО ПРЕСТОЛА В МЕЖДУНАРОДНОЙ ПОЛИТИКЕ <i>Иерей Дмитрий Каврига</i>	354
ИЗМЕНЕНИЕ ПОЗИЦИИ АНГЛИКАНСКОЙ ЦЕРКВИ ПО ВОПРОСУ ОРДИНАЦИИ ЖЕНЩИН В ПЕРИОД 1919–1976 ГГ. <i>Иерей Артемий Кокош</i>	361
ВНЕШНЯЯ И ВНУТРЕННЯЯ МИССИИ В ПОСТАНОВЛЕНИЯХ ПОМЕСТНОГО СОБОРА ПРАВОСЛАВНОЙ РОССИЙСКОЙ ЦЕРКВИ 1917–1918 ГГ. <i>Цалко Г. А.</i>	369
РАЗВИТИЕ БОГОСЛОВСКОГО ДИАЛОГА ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ С ДРЕВНИМИ ВОСТОЧНЫМИ ЦЕРКВЯМИ <i>Протоиерей Николай Савчук</i>	377
«ВЕРОЮ. ВЕРНОСТЬЮ. ТРУДОМ», – ПРИНЦИПЫ ВРАЧЕБНОЙ ЭТИКИ ДОКТОРА Е. БОТКИНА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ <i>Протоиерей Кирилл Шолков</i>	382
РАБОТА РЕГЕНТА НАД ЛИТУРГИЧЕСКИМ ТЕКСТОМ ПЕСНОПЕНИЯ «БЛАЖЕН МУЖ» НА ПРИМЕРЕ ПЕСНОПЕНИЯ ИЗ ВСЕНОЩНОГО БДЕНИЯ М. М. ИПОЛИТОВА-ИВАНОВА) <i>Башкиров С. В.</i>	387
ЛЮБОВЬ И КРЕСТ В ИСКУССТВЕ ЦЕРКВИ <i>Остроумов Д. А.</i>	394
ФОРМИРОВАНИЕ ИНФОРМАЦИОННОЙ СРЕДЫ ПРИХОДА В СЕТИ ИНТЕРНЕТ <i>Иерей Андрей Коляда</i>	402

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ РАЗВИТИЯ ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ЗАПАДНОЙ БЕЛАРУСИ МЕЖВОЕННОГО ПЕРИОДА (1919–1939 ГГ.)

*Гиндренас А. В., кандидат богословия
(г. Гродно)*

Уровень образования является одним из главных критериев квалификации будущих священнослужителей. Качество духовного образования православного священника не только играет важную роль в его личном духовном становлении, но и во многом определяет продуктивность его служения. По этой причине вопрос организации образовательных учреждений для подготовки будущих клириков представляется в качестве одной из приоритетных задач развития церковной жизни. В настоящее время в исторической науке наблюдается оживление интереса к проблематике становления и развития православного духовного образования. Внимание исследователей привлекают такие вопросы, как анализ этапов развития духовных школ, формирование аппарата управления, учебный и воспитательный процессы, финансовое обеспечение, социально-сословный состав, быт учащихся и характеристика профессорско-преподавательской корпорации духовных школ.

Следует заметить, что история духовного образования вызывает повышенный исследовательский интерес для нас, выпускников и воспитанников современной духовной школы, которая берет свои истоки из глубоких традиций духовного образования. Живой интерес вызывают вопросы: как жили воспитанники-семинаристы и академики 50, 100, 200 лет назад, какие были ежедневные мировоззренческие запросы наших предшественников, чем они интересовались, какие книги читали, какие вопросы их больше всего волновали. Достаточно любопытно, какие дисциплины, и по какой методике преподавались, какие были особенности воспитательной работы, как администрация решала различные проблемные вызовы. В целом, представляет интерес, как священноначалие в прошлом смотрело на задачу подготовки пастырей, какие принципы ставились во главу угла. Думается, подобные вопросы должны вызывать

любопытство современного воспитанника духовной школы, осознающего непрерывность традиций богословского образования.

История духовных школ на территории современной Беларуси тоже привлекает внимание исследователей, написано немалое количество публикаций, в том числе студентами наших духовных школ. Тем не менее, фронт работы остается еще очень широкий. Как пример можно привести историю Минской духовной семинарии – к сожалению, до сих пор нет современной монографии о двухсотлетнем периоде деятельности нашей родной школы. Также самое касается и Витебской, отчасти Могилевской и Литовской семинарий, деятельности многочисленных духовных училищ и церковно-приходских школ. Углубленное изучение частных примеров позволило бы сделать общетеоретические выводы.

В настоящем докладе хочется лишь кратко очертить проблематику духовного образования на территории Западной Беларуси, которая после Первой мировой войны оказалась в составе Польской Республики.

В начале XX ст. нужды православного духовного образования на территории современной Беларуси обеспечивались множеством церковно-приходских школ, больше десятка духовных училищ и четырьмя семинариями: Минской, Литовской, Могилевской и Витебской. Уровень духовного образования в белорусских губерниях отличался высокими показателями. Духовные семинарии действовали не только как учебные заведения, но скорее как центры православного духовного просвещения, оказывающие заметное влияние на традицию православной культуры и общественной жизни белорусского края. Не один раз поднимался вопрос об открытии духовной академии в г. Вильна, которая стала бы пятой по числу в Российской империи [3; 35, с. 268; 37, с. 464–468]. Данный вопрос окончательно решился в положительном ключе накануне Первой мировой войны [1, с. 46–47, 112].

Дальнейшие военные и послевоенные события обернулись трагедией для православного духовного образования. Все духовные училища были полностью уничтожены, и школы такого типа больше никогда не возрождались [39, с. 281]. Впоследствии на основе многих училищ как в Польской Республике, так и в Советском Союзе стали образовываться учительские семинарии, готовящие педагогов для общеобразовательных школ [13, л. 204–207, 216–217]. На-

дежда на открытие своей «белорусской» духовной академии была отложена еще на целое столетие, то есть до 1996 г. церковно-приходские школы, потерявшие государственное финансирование тоже расформировались. На их место пришли польские начальные, так называемые «повшихне», школы. Государство учредило широкую сеть начальных школ, так как одной из приоритетных задач считалась борьба с неграмотностью населения.

Духовные семинарии в Минске и в Витебске оказались на долгое время закрыты. До Второй мировой войны только Виленская и частично Кременецкая духовные семинарии оставались единственными центрами начального и среднего духовного образования для православной белорусской молодежи. Дальнейшая судьба обеих духовных семинарий очень похожая, они прошли идентичный путь реформирования с небольшими отличиями. Настоящий доклад основан на примере деятельности Виленской духовной семинарии.

По окончании Первой мировой войны и образовании суверенного польского государства началось активное восстановление церковной жизни. Одной из приоритетных задач было возрождение духовных школ, так как епархии в Западной Беларуси испытывали острый кадровый голод [9, л. 1–2; 25, с. 55; 36, с. 92]. Встал вопрос – какова должна быть духовная школа в совершенно новых государственно-политических условиях?

Следует отметить, что еще в 1910 г. после разработки нового устава духовных академий планировалось приступить к реформе духовных семинарий, в связи с чем разгорелась оживленная полемика и на высшем церковном уровне уже предлагались достаточно смелые проекты, предлагающие совершенно иной взгляд на структуру и организацию духовных школ. Основной посыл предлагаемых реформ состоял в постепенном отделении курса общеобразовательных наук от церковно-богословских. Другими словами, целью реформы виделось вынесение общеобразовательного образования из семинарии и функционирование ее только в качестве специального училища, имеющего лишь одну задачу – непосредственную подготовку священнослужителей [38, с. 65–98]. Как показали дальнейшие события, данный процесс в Польской Республике еще больше усилился, в результате чего в конце 1930-х сформировалась современная модель образования, когда семинария существует в рамках

исключительно высшего специального образования и не имеет ничего общего с начальным и средним образованием.

Истоки такой модели образования начались с решения трансформировать старую дореволюционную духовную семинарию в гуманитарную общеобразовательную школу с церковно-богословской направленностью. Данное решение было принято, так как стало очевидно, что при полном разрушении духовных училищ руководство семинарии должно присоединить их структуру в свою образовательную программу. Таким образом, преобразованная духовная школа соединила в себе четыре класса бывших духовных училищ и шесть классов духовной семинарии в структуру одного учебного заведения, оставив прежнее наименование – «духовная семинария» [9, л. 20, 29]. Другими словами, администрация решила объединить в одном учреждении начальное и среднее духовное образование. В общей численности из десяти классов первые восемь считались общеобразовательными, а последние два – специальными или богословскими классами.

Намерение расширить духовную семинарию до десяти классов в начале 1920-х гг. получило одобрение епархиальных собраний Варшавской митрополии [23, с. 2]. Такое решение, как показало время, с одной стороны, было весьма успешным, семинарии пользовались широкой известностью, привлекали многих молодых людей, желающих получить не только церковное, но и общее образование за меньшую плату, чем в государственных гимназиях [9, л. 35–39]. С другой стороны, восемь общеобразовательных классов, существенно отличающихся от двух богословских по изучаемым предметам, попали в поле зрения польских школьных властей, которые стремились превратить их в обычную гуманитарную гимназию.

Дальнейшая судьба обеих семинарий – Виленской и Кременецкой сопряжена с непрекращающимися экспериментальными реформами, которые не раз ставили под угрозу само их существование. В частности руководство Виленской духовной семинарии, испытывая тяжелые материальные трудности, несколько раз просило финансовую помощь из государственного бюджета [12; 16, л. 11, 12 об., 36–36 об.]. В ответ на поддержку Министерство Народного Просвещения ставило свои условия, по которым должна реформироваться семинария. Главное требование состояло в переходе из статуса частной русской школы в государственную гимназию, с постепен-

ным переходом на польский язык обучения [17, л. 2]. В итоге после нескольких лет сопротивления высшая церковная власть и местное руководство согласились на такие кардинальные перемены [14, л. 6–15].

Учебный план духовных семинарий в процессе неоднократных реформ постепенно отходил от стандартов дореволюционного устава: так были введены национальные языки (белорусский в Виленской семинарии и украинский в Кременецкой), существенно увеличены часы польского языка, сократилась программа по богословским предметам, расширился круг общеобразовательных предметов [6, л. 60; 7, л. 138, 145; 8, л. 7–8; 9, л. 94–97; 10, л. 26 об.–31 об.; 11, л. 13, 17, 30, 69–76]. Реформа 1927 г. оказалась самой болезненной для семинарии как духовно-учебного заведения, поскольку вместо бывшего двухгодичного курса богословских дисциплин, остался лишь один, одновременно происходило постепенное вытеснение русского языка из учебного плана, приведшее к тому, что с 1935 г. предмет стал необязательным [15, л. 21; 20]. В целом учебный план плотно приблизился к модели светской гуманитарной гимназии, но, тем не менее, духовная семинария осталась средним учебным заведением с ярко выраженной церковно-богословской направленностью. Внутренний устав школы по-прежнему предполагал молитвы утренние, вечерние, перед и после каждого занятия, участие в богослужебной жизни, определенные правила поведения, работа различных богословских кружков и т. д. [18, л. 12 об., 60; 19, л. 30, 42 об., 49, 61 об., 123 об.; 21, л. 25].

В феврале 1925 г. в Польской Республике состоялось открытие высшей духовной школы Православного богословского факультета при Варшавском университете. С этого времени лучшие выпускники Виленской и Кременецкой духовных семинарий имели возможность продолжить обучение в магистратуре и после защиты диссертации получить ученую степень, признаваемую государством. Одновременно начались обсуждения о постепенной централизации всего православного духовного образования в руках открытого богословского факультета. Сначала дискуссии велись вокруг полного переноса обеих семинарий в пользу третьей, открываемой в столице государства, несколько позже вектор споров переместился на передачу богословских классов в состав Варшавского университета. Каждый раз данная инициатива останавливалась бюрократической

волоконитой [2, с. 3; 4, с. 345; 24, с. 3; 26, с. 4; 27, с. 2; 30, с. 262–263; 31, с. 10; 33, с. 3].

С 1932 г. в Польской Республике началась крупная реорганизация общего образования, которая ликвидировала институт духовных семинарий. Церковное начальство инициировало поиски новых возможных форм духовного образования. После затянувшихся дискуссий высшей церковной власти и представителей Министерства Народного Просвещения было принято решение провести полную централизацию православного духовного образования, сосредоточив ее в столичном городе Варшаве в составе трехлетнего богословского лицея и двухлетней магистерской программы богословского факультета при Варшавском университете [22, л. 49–150; 28, с. 4; 32, с. 4; 34, с. 1; 39, с. 287].

Таким образом, десятилетний период обучения на этапе начального и среднего образования полностью перешел под надзор государственных светских школ. Хотя данная реформа не успела в полной мере осуществиться в православном духовном образовании Польской Республики по причине начавшейся Второй мировой войны, следует отметить, что именно такая модель образования для кандидатов в духовенство сохранилась и действует в наше время, то есть поступление в семинарию возможно только после 11–12 лет учебы в средней школе. Другими словами, XX ст. совершенно изменило структуру православного духовного образования, которое оказалось оторванным от ступеней начального и среднего образования и стало частью только высшего специального образования. Последнее не так давно тоже претерпело изменения и разделилось на три ступени: бакалавриат, магистратуру и аспирантуру.

Следует признать очевидные недостатки современной системы духовного образования по сравнению с положением в межвоенной Польской Республике и особенно в дореволюционной Российской империи. Если спроецировать бывший учебный план на современную структуру обучения, то в современной средней школе первоклассники уже изучали бы основы религии: Священное Писание, церковнославянский язык, а также церковное пение. Начиная с третьего класса, началось бы обучение латинскому языку, с четвертого класса – греческому языку, с седьмого – философским предметам. Приходя в семинарию, такие выпускники средних школ имели бы хорошую образовательную базу древних языков, философии и Свя-

щенного Писания, чего мы не наблюдаем у современных абитуриентов.

Весьма показательно, что именно такую потенциальную проблему в реформе 1932 г. видели церковные деятели, авторы статей в периодической печати межвоенной Польши. Ими выражались опасения, что будущему духовенству после десятилетнего обучения в обычных школах будет уже поздно изучать в богословском лицее древние языки вместе с церковнославянским [5, с. 1, 3; 29, с. 2, 5].

В результате реформы 1932 г. обе семинарии в Вильно и Кременце были обречены на ликвидацию путем упразднения с каждым годом по одному классу. Начавшаяся Вторая мировая война преждевременно прекратила их деятельность. Дальнейшая эстафета в развитии духовного образования на территории современной Беларуси была передана открывшейся в 1948 г. Минской духовной семинарии.

Источники и литература

1. Арефьева, И., Шлевис Г. П. Приимите меня в свою любовь / Ирина Арефьева, Г. П. Шлевис. – Вильнюс : SAVO, 2008. – 414 с.
2. В православной духовной семинарии // Виленское Утро. – 1926. – 24 апреля. – № 1638. – С. 3.
3. Извеков Николай, священник. Несколько документов по вопросу открытия православной духовной академии в г. Вильне / священник Николай Извеков. – М.: 2-я типография А. И. Снегиревой, в Сергиевом Посаде, 1893. – 23 с.
4. К вопросу об организации духовной школы // Воскресное чтение. – 1926. – 30 мая. – № 22. – С. 345.
5. К реформе духовного образования. Реформа средней православной богословской школы // Слово. – 1935. – 21 апреля – № 16 (301). – С. 1–3.
6. Литовский государственный исторический архив (ЛГИА). – Ф. 572. Оп. 1. Д. 1375. Журнал заседаний правления Литовской духовной семинарии. 1912 г.
7. ЛГИА. – Ф. 572. Оп. 1. Д. 1380. Журнал заседаний педагогического совета Виленской семинарии. 1924–1926 гг.
8. ЛГИА. – Ф. 572. Оп. 1. Д. 1381. Журналы заседаний Педагогического и Распорядительного Собраний Правления Виленской Духовной Семинарии за январь–август 1924 г.

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

10. ЛГИА. – Ф. 572. Оп. 2. Д. 349. Со сведениями для составления отчетов по учебной и воспитательной частям по Виленскому и Жировицкому духовным училищам. 1912 г.

11. ЛГИА. – Ф. 605. Оп. 8. Д. 1432. Журнал заседаний педагогического совета Виленской духовной семинарии. 1922–1924 гг.

12. ЛГИА. – Ф. 607. Оп. 1. Д. 58. Переписка канцелярии архиепископа с Виленской православной духовной семинарии о денежной помощи для семинарии и о представлении отпусков. 1923 г.

13. ЛГИА. – Ф. 572. Оп. 1. Д. 1408. Прошения разных лиц о приеме их в семинарию. 1919–1923 гг.

14. ЛЦГА. – Ф. 220. Оп. 1. Д. 6. Akta w spraw reorganizacji Seminarjum. Rok 1925.

15. ЛЦГА. – Ф. 220. Оп. 1. Д. 26. Akta spraw o reorganizacji seminarjum i organizacji nauki. Rok 1926.

16. ЛЦГА. – Ф. 220. Оп. 1. Д. 278. Sprawozdania z zasiłków na utrzymaniu personelu seminarjum i studjum teologicznego. Lata 1921–1922.

17. ЛЦГА. – Ф. 220. Оп. 1. Д. 290. Akta spraw reorganizacji seminarjum. 1923–1925.

18. ЛЦГА. – Ф. 220. Оп. 1. Д. 323. Księga protokołów Rady Pedagogicznej posiedzeń za rok szkolny 1925/26.

19. ЛЦГА. – Ф. 220. Оп. 1. Д. 334. Korespondencja z kuratorjum O.S.W w sprawie zasiłków. 1925–1926.

20. ЛЦГА. – Ф. 220. Оп. 1. Д. 346. Dziennik lekcyjny. 1927–1928.

21. ЛЦГА. – Ф. 220. Оп. 1. Д. 365. Plany godzin szkolnych. 1926–1927.

22. ЛЦГА. – Ф. 220. Оп. 1. Д. 43. Korespondencja z metropolitą kościoła prawosławnego w sprawach opinii uczniów. Rok 1926.

23. Литовское епархиальное собрание 22–27 июня // Литовские епархиальные ведомости. – 1921. – Сентябрь. – № 2. – С. 2.

24. Мемориал Священного Синода Православной Церкви в Польше на имя г. председателя совета министров Александра Скшинского, от 19 декабря 1925 года // За Свободу! – 1926. – 16 января. – № 12 (1743). – С. 3.

25. Микуленок, А. А. Положение Русской Православной Церкви в Польше в 1920–1930-е гг. / А. А. Микуленок // ASPECTUS. – 2016. – № 1. – С. 51–58.
26. Наблюдатель. Епархиальный съезд в Вильне / Наблюдатель // За Свободу! – 1926. – 15–16 мая. – № 110 (1841). – С. 4.
27. Наши дела церковные // За Свободу! – 1926. – 13 января. – № 9 (1740). – С. 2.
28. Новая школьная реформа входит в жизнь // Слово – 1933. – 18 июня. – № 48 (155). – С. 4.
29. Перлов, С. Судьба духовно школы / С. Перлов // Наше время. – 1935. – 14 апреля. – № 88 (141). – С. 2–5.
30. Положение вопроса о высшем духовном образовании в Польше // Воскресное чтение. – 1924. – 25 мая. – № 17. – С. 262–263.
31. Церковное обозрение за 1925 год // Воскресное Чтение. – 1926. – 3 января. – № 1. – С. 10.
32. Польша Школьная реформа в Польше // Слово – 1933. – 25 июня. – № 50 (157). – С. 4.
33. Реорганизация православной духовной семинарии // Виленское Утро. – 1926. – 1 июля. – № 1534. – С. 3.
34. Реформа духовной школы // Слово. – 1934. – 25 марта. – № 24 (235). – С. 1.
35. Романчук Александр, протоиерей. Митрополит Иосиф (Семашко): очерк жизни и церковно-общественной деятельности / протоиерей Александр Романчук. – Москва-Минск : Общество любителей церковной истории, 2015. – 448 с.
36. Свитич, А.К. Православная Церковь в Польше и ее автокефалия / А.К. Свитич // Православная Церковь на Украине и в Польше. – Материалы по истории Церкви. Книга 14 / редкол. : протоиерей Валентин Чаплин [и др.] – М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1997. – С. 92.
37. Смолич И. К. История Русской Церкви / И. К. Смолич. – М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. – Книга 8. – Часть 1. – 798 с.
38. Сухова, Н. Ю. Обсуждение проблем пастырской подготовки на Поместном Соборе 1917–1918 гг. / Н. Ю. Сухова // Духовные школы на рубеже эпох: уроки истории : материалы научно-богословской конф., Курск, 9 декабря, 2017 г. – Курск : Курская православная духовная семинария, 2017. – С. 65–98.

39. Papierzyńska-Turek, M. Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918–1939 / Mirosława Papierzyńska-Turek. – Warszawa : Państwowy Instytut Wydawniczy, 1989. – 481 s.

**МИТРОПОЛИТ ФИЛАРЕТ (ВАХРОМЕЕВ):
ВОЗРОЖДЕНИЕ ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ
В ДУХОВНЫХ ШКОЛАХ БЕЛАРУСИ**

*Теплова В. А., кандидат исторических наук
(г. Минск, Белорусский государственный университет,
Минская духовная академия)*

«Но и ночь становится светла, когда приходят люди со светом Божественной истины – молитвенники и заступники пред Господом»

А. Мельников
[7, с. 239].

Ушедший XX в. оставил нам не только разоренные храмы и сломанные человеческие судьбы. Антирелигиозное варварство привело к уничтожению христианских святынь. Сотни монастырей и церквей были разрушены или обезглавлены, превращены в места заключения, психиатрические больницы, склады и т. п. Невосполнимые потери понесла церковно-историческая наука. Из исследовательского пространства были изъяты имена и классические труды историков Церкви, уничтожены духовные школы, готовящие кадры, способные вести научную деятельность. Такие направления историко-церковных знаний, как церковная историография, церковное источниковедение, церковная библиография, являющиеся методологическим фундаментом историко-церковных исследований, стали восстанавливаться только с середины 90-х гг. XX в. В 1994–1996 гг. была переиздана «История Русской Церкви» митрополита Макария (Булгакова) в 12 томах, с 1997 по 2002 гг. вышла 4-х томная «История Русской Церкви» Е. Е. Голубинского, в 2005 г. опубликованы «Лекции по истории древней церкви» проф. В. В. Болотова. В 2012 г. сотрудниками кафедры церковной истории Московского университета были выпущены учебные пособия по источниковедению истории Церкви, свидетельствующие о воссоздании утраченных традиций в преподавании и изучении истории Церкви [2; 3].

В Республике Беларусь возрождение церковно-исторического наследия связано с именем Высокопреосвященного Филарета (Вахромеева), Митрополита Минского и Слуцкого, Патриаршего Экзар-

ха всея Беларуси. Но путь, начавшийся в кон. 1980-х – нач. 1990-х гг., оказался очень нелегким.

Первым шагом по возрождению церковной истории, как самостоятельного направления исторической науки, стала инициированная митрополитом Филаретом историко-богословская конференция, посвященная 1000-летию образования Полоцкой епархии, состоявшаяся в сентябре 1992 г. К этому времени владыка митрополит имел бесценный опыт возрождения духовного образования в Московских духовных школах, а также подготовки и проведения празднования 1000-летия Крещения Руси – события, явившегося «...краеугольным камнем последовавшего затем поворота в отношениях Церкви и государства» [5, с. 230].

Влияние торжеств 1000-летия Крещения Руси на церковную жизнь в Беларуси было огромно. В 1989 г. была возобновлена деятельность Минской духовной семинарии, в 1996 г. открыта Духовная академия, в 1993 г. на базе факультета теологии Европейского гуманитарного университета (ЕГУ) образован Богословский факультет, который с 2004 г. получил статус Института теологии Белорусского государственного университета. Деканом факультета был избран Митрополит Минский и Слуцкий Филарет, Патриарший Экзарх всея Беларуси. В 1997 г. Министерство образования Республики Беларусь открыло специальность 1-21 01 01 «Теология» и в 1998 г. коллектив сотрудников факультета теологии разработал первый образовательный стандарт по этой специальности. Таким образом, в 80–90-е гг. XX в. были созданы базовые условия для развития духовной школы с полным курсом церковной и национальной истории Беларуси.

Однако основным катализатором развития церковно-исторической науки в Беларуси послужило празднование 1000-летия Полоцкой епархии и Православной Церкви, которое стало выдающимся событием не только церковной, но и государственной жизни белорусского народа. Впервые в истории Беларуси была официально подтверждена позиция государства, признающая определяющее значение Православной Церкви в формировании белорусского этноса, основ белорусской национальной культуры и государственности. Главное содержание конференции определили слова Патриаршего Экзарха: «Осенив себя знамением Креста Господня, Православная Церковь на Беларуси начинает второе тысячелетие

своего спасительного для народа служения. Но этот ответственный предлежащий ей путь она не может совершить благоуспешно без углубленного изучения и прочного усвоения духовного наследия исторического прошлого. Ведь именно из этого прошлого с помощью многих научных исследований, принадлежащих историкам, археологам, искусствоведам, филологам, литературоведам, мы уясняем, что Церковь имела большое значение в формировании национального характера белорусов и всего уклада их жизни» [5, с. 237]. Впервые в научной жизни Беларуси на совместных заседаниях в Академии наук Беларуси встретились историки и богословы, открыто обсуждая вопросы о роли Православия в исторических судьбах белорусских земель. Сборник материалов этой конференции, уже давно ставший библиографической редкостью, содержит публикации, не утратившие своего значения и по сей день.

Осознавая важность формирования научно – исследовательских кадров, способных профессионально заниматься научной деятельностью, владыка привлекал, вдохновлял и поддерживал светских специалистов, делавших первые шаги в изучении церковной истории. Одним из них был Алексей Анатольевич Мельников (1962–1995). По благословению владыки им была подготовлена и опубликована книга «Путь непечален: исторические свидетельства о святости Белой Руси», впервые представленная научному сообществу на конференции, посвященной 1000-летию Полоцкой епархии. Презентация работы А. А. Мельникова «Путь непечален» [7] стала настоящим событием в ходе конференции. Это – первое в Беларуси исследование, собравшее исторические свидетельства о святости на Белой Руси. До сегодняшнего дня эта работа служит учебным пособием по курсу агиологии, который изучается воспитанниками духовных школ Республики Беларусь.

Большой интерес в ходе работы этого форума вызвало представление петербургским исследователем Н. В. Николаевым подготовленной и опубликованной им работы забытого белорусского археографа и историка XIX в. протоиерея Иоанна Григоровича «Белорусская иерархия» [4], которая почти двести лет ждала своего первого издания. Знакомство историков с малоизвестным трудом археографа позволило отнести Иоанна Григоровича к числу основоположников историографии истории Православной церкви Беларуси [8].

Идеи, прозвучавшие на конференции, получили развитие на инициированных владыкой Экзархом ежегодных Епархиальных научно-богословских чтениях, феномен проведения которых уникален. Каждое из заседаний было ответом на самые злободневные вопросы, выдвинутые временем. Не случайно именно на Чтениях впервые был поднят вопрос об ошибках, допущенных при освещении церковной истории в школьных учебниках. Большой резонанс в научном сообществе белорусских историков получили Чтения 2005 г., посвященные 1000-летию Туровской епархии, одной из древнейших в восточнославянских землях. Материалы сборника, вышедшего по итогам Чтений, раскрывают непростой путь Православия на белорусском Полесье [1], его значение не только в христианизации, но и славянизации древнерусских земель, в утверждении и развитии здесь основ древнерусской государственности.

Особым молитвенным настроением было проникнуто празднование в 1996 г. памяти преподобномученика Афанасия, игумена Брестского, совпавшее с четырехсотлетней годовщиной со времени подписания в Бресте акта церковной унии. По благословению митрополита в рамках торжеств была проведена международная научно-богословская конференция, посвященная Брестским церковным соборам 1596 г. Для участия в конференции прибыли богословы и историки из Минска, Москвы, Могилева, Киева, Львова, Белостока. На четырех пленарных заседаниях было представлено более 20 докладов. Все они вошли в сборник «Памяти преподобномученика Афанасия, игумена Брестского», который до настоящего времени остается единственным сборником материалов, посвященным эпохе и личности преподобного Афанасия Брестского.

Большая кропотливая работа владыки по изучению православного исторического и духовного наследия положила начало публикации трудов забытых православных исследователей, жизнь которых была связана с белорусской землей. Выбор работ для переиздания определялся не только их библиографической редкостью и недоступностью широкому кругу читателей, но, прежде всего, богатством собранного в них фактического материала, который дает возможность понять судьбу Православия в Беларуси. В 1990 г. вышла книга архиепископа Афанасия (Мартоса) «Беларусь в исторической, государственной и церковной истории». Она открыла новую эру в осмыслении национальной и церковной истории Беларуси.

Интерес читателей к ней был столь велик, что потребовалось переиздание книги. В 2000 г. после исправления опечаток и проведения новой редакции текста она вышла вторым изданием, а ее автор, считавший себя «потерянным для отчизны», не только вернулся в родной дом, но и оказался в нем принятым и понятым. «Беларусь...» архиепископа Афанасия (Мартоса) привлекает не только глубиной исторического анализа, но и подкупающей искренностью в изложении материала.

Среди имен историков, возвращенных из забвения при содействии владыки Филарета, следует назвать М. О. Кояловича – историка, богослова, философа, исследования которого «История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям» (1997), «История воссоединения западнорусских униатов» (1999) вышли в издательстве «Лучи Софии». Их переиздание дало возможность новому поколению историков не только воссоздать мировоззрение и исторические взгляды ученого, восстановить одну из страниц сложных общественно-политических настроений, господствовавших на белорусских землях в XIX – начале XX вв., но и приступить к монографическому изучению исторического наследия историка белорусским и российским исследователям [10, 11, 12].

К этой же серии публикаций следует отнести и переиздание исследования профессора Варшавского университета В. А. Беднова «Православная Церковь в Литве и Польше». Его ценность заключается в обобщении законодательства Речи Посполитой по отношению к Православной Церкви в период XIV–XVIII вв., что дает в руки исследователя важный источник, позволяющий воссоздать конфессиональную политику католических властей на белорусско-украинских землях.

Отсутствие необходимой научной и учебной литературы в духовных школах Беларуси и понимание необходимости воссоздания целостной историографии истории Православия на белорусских землях привели владыку к мысли о переиздании работ протоиерея Константина Зноско (Исторический очерк церковной унии, 1993), протоиерея Иоанна Флерова (О православных церковных братствах, 1996), Н. Гайдука (Брестская церковная уния, 1997). Эта традиция, вызванная необходимостью изучения самых актуальных проблем в церковной истории Беларуси воспитанниками Минской духовной

семинарии, продолжилась и в начале 2000-х, когда были переизданы работы Г. Я. Киприановича [6] и И. А. Чистовича [13].

Наряду с крупными юбилеями, которые в новых политических условиях 1990-х – нач. 2000-х гг. требовали особого внимания и осмысления, под омофором владыки началась и продолжается до сегодняшнего дня работа по созданию истории епархий. Так, 200-летие Минской епархии, которое отмечалось в 1993 г., ознаменовалось выходом исторического очерка, отображающего непростой путь ее становления и развития, в 1996–1997 гг. усилиями прихода минского Свято-Петро-Павловского собора и братства Святых Трех Виленских мучеников были изданы историко-статистические обзоры «Полоцкая епархия», историко-справочное обозрение «Церкви и приходы Минска: История и современность», переизданное в 2001 г. Автором этих публикаций является Г. Н. Шейкин.

Не могу не упомянуть и об осуществлении под патронажем митрополита Филарета проекта «Наши духовные ценности». Предназначение и цель издания определены в «Слове» владыки, открывающем серию: «Люди в нашей стране во многом утратили не только духовную жизнь как таковую, – для большинства из них оказались утерянными и сами понятия о Христе, о Церкви и ее святынях» [9]. К возвращению заблудших ко Христу, Церкви и ее святыням, к духовному возрождению призывал владыка, напоминая: «Не хлебом одним будет жить человек» (Мф. 4:4). Начиная с 1995 по 2014 г. в этой серии вышло 7 книг. Среди них особо хочу выделить книгу Г. А. Лаврецкого «Православные храмы Беларуси» и А. А. Мельникова «Преподобная Евфросиния Полоцкая». Вызывает сожаление тот факт, что издание этой серии остановилось.

Одним из итогов возрождения белорусской церковно-исторической науки усилиями владыки стало возникновение коллектива исследователей, который подготовил к выходу в свет опубликованную в четвертом томе «Православной энциклопедии» статью «Беларусь», содержащую очерк по истории Православия на белорусских землях X–XX вв., статью, которая закрыла дискуссии по спорным вопросам в истории Православной Церкви Беларуси. Так, споры о времени возникновения Полоцкой епархии завершились окончательным утверждением даты ее основания – 992 год. Немаловажно и то, что белорусскому представительство «Православной энциклопедии» за небольшой промежуток времени удалось создать

научно- исследовательский центр, в состав которого вошли историки Минской духовной академии, семинарии, Белорусского государственного университета, Института истории Национальной академии наук. Их было немного. Но эти историки «разбудили» исследователей нового поколения из числа которых следует назвать кандидата богословия, председателя Синодальной исторической комиссии Белорусской Православной Церкви, протоиерея Александра Романчука, доктора церковной истории, профессора, иерея Гордея Щеглова, кандидата богословия, доцента А. В. Слесарева, кандидата богословия, протодиакона Павла Бубнова, кандидата исторических наук А. С. Хотеева и др. С этими именами связан новый подъем исторических исследований и выход в свет ярких публикаций по истории Церкви Беларуси, который произошел во второй половине 2000-х г. и продолжается по сегодняшний день.

Воссоздание утраченной в начале XX в. школы историко-церковных исследований Беларуси, которая существовала на протяжении всего XIX – нач. XX вв. – одна из сторон многогранного святительского пути владыки. Не все замыслы владыки были реализованы. Он хотел видеть учебник по истории Беларуси, написанный для духовных школ. Им была задумана антология православной богословской и исторической мысли Беларуси XII–XX вв., целью которой было воссоздание в полном объеме того вклада, который в историю и культуру Беларуси внесла Православная Церковь. Будем надеяться, что этот замысел будет осуществлен.

Источники и литература

1. Вестник Белорусского Экзархата. Т. 4 : Тысячелетие Туровской епархии : материалы XI Минских епархиальных Чтений 24 июня 2005 года, посвященных 1000-летию Туровской епархии. – Издательство Белорусского Экзархата, 2005. – 159 с.
2. Введение в историю Церкви. Часть 1. Обзор источников по общей истории Церкви: Учебное пособие / Под ред. В. В. Симонова. – М. : Издательство Московского университета, 2012. – 752 с., илл.
3. Введение в историю Церкви. Часть 3. Обзор источников по истории Церкви в России. – В 2-х кн. – Кн. 1 : Источники допетровского времени: Учебное пособие / Под ред. В. В. Симонова. – М. : Издательство Московского университета, 2012. – 696 с., илл.

4. Грыгаровіч, І. І. Беларуская іерархія / І. І. Грыгаровіч. – Мінск : Беларус. энцыкл. імя П. Броўкі, 1992. – 102 с.
5. Жизнь на пути правды : Митрополит Филарет из рода Вахромеевых / сост. А. А. Петрашкевич. – Минск : Белорусская Православная Церковь, 2010. – С. 230.
6. Киприанович, Г. Я. Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве с древнейшего до настоящего времени / Г. Я. Киприанович. – Минск : Изд. Белорусского Экзархата, 2006. – 351 с.
7. Мельников, А. А. Путь непечален. Исторические свидетельства о святости Белой Руси / А. А. Мельников – Минск : Изд. Белорусской Православной Церкви Московского патриархата, 1992. – 239 с.
8. Окрут, О. Н. Протоиерей Иоанн Григорович – историограф Беларуси / О. Н. Окрут // [Электронная публикация]. – Режим доступа : <https://elib.gstu.by/bitstream/handle/220612/10571> – Дата доступа : 07.11.2022.
9. Православные праздники / Серия «Наши духовные ценности». Вып. первый. – Минск : Изд. «Четыре четверти», 1995. – 40 с.
10. Смолин, М. Б. Очерки Имперского пути. Известные русские консерваторы 2-й пол. XIX – 1-й пол. XX в. / М. Б. Смолин. – М., 2000. – 300 с.
11. Черепица, В. Н. Михаил Осипович Коялович. История жизни и творчества / В. Н. Черепица. – Гродно, 1998. – 327 с.
12. Чернобаев, А. А. Коялович Михаил Осипович // Историки России. Биографии – М. : Российская политическая энциклопедия, 2001. – С. 223–228
13. Чистович, И. А. Очерк истории Западно-Русской Церкви / М. А. Чистович. – Минск : Белорусский Экзархат Московского Патриархата, 2014. – 912 с.

СЕКЦИЯ 1 АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ БИБЛЕИСТИКИ

АСКЕТИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ ПЕРИОДА ВТОРОГО ХРАМА

*Протоиерей Иоанн Задорожин, кандидат богословия
(г. Минск, Минская духовная академия, Минское духовное училище)*

Актуальность исследования обусловлена интересом к генезису аскетического делания. Аскетические практики не появились в готовых формах, они развивались во времени. Поскольку Библия поэтапно раскрывает замысел Бога о спасении человечества – от обетования о рождении Спасителя в Быт. 3:15 до описания небесного града Иерусалима в книге Откровения, то и средства к очищению от греха вырабатывались также постепенно.

В опыте первых иудейских аскетов мы видим зарождение сотериологического мышления, согласно которому жизнь человека должна быть подчинена поиску путей спасения от последствий греха.

В Ветхом Завете нет учения о «спасении» в том смысле, в каком оно будет открыто в Новом. В Ветхом Завете Бог открывает людям святость Своей природы и настоятельно просит их: «И святыми людьми будьте ради Меня» [11, с. 240]. Следовательно, аскетическое делание в Ветхом Завете – это совокупность духовных и телесных упражнений, направленных на достижение святости.

Определение аскетизма, сформулированное Стивеном Фрааде, стало парадигмальным для многих работ, посвященных еврейскому подвижничеству. С. Фрааде отмечал, что «для древних людей, включая евреев, *ascesis* был не просто негативным отречением от мира, но добровольным испытанием человека в его позитивном поиске духовного совершенства» [25, р. 257]. Аскетические средства разделялись на телесные (пост, отречение от собственности, ритуальная чистота, в особо важных случаях сексуальное воздержание) направленные на умерщвление плоти, и созерцательные (молитва, чтение Священного Писания). Самоограничение не являлось самоценным. Любое аскетическое делание практиковалось для того, чтобы преуменьшить влияние плотских желаний на волю человека и наилучшим образом приготовить себя к конечной цели земной жизни – встрече с Богом.

В период, названный К. Ясперсом осевым временем (800–200 гг. до Р. Х.), люди, ищущие духовного самосовершенствования, начали создавать закрытые союзы, школы, группы. Проживание в общине единомышленников, коллективное пользование собственностью, постоянное совместное времяпрепровождение, изоляция от остального мира стали отличительной характеристикой философских школ древности, религиозных движений внутри иудаизма, а затем были унаследованы христианскими подвижниками как универсальная модель монашеского жития.

Самосознание членов таких общин формировалось в дихотомических позициях «мы – они», «свет – тьма», «истинное – ложное», «остаток – большинство», «избранные – отверженные». Эзотерическое братство формировалось вокруг харизматического лидера, наделенного реальными или воображаемыми сверхъестественными способностями. Общение с ним строилось на основе глубочайшего уважения и подразумевало полное подчинение ему. Об учениках Пифагора (ум. 495 г. до н. э.) сообщалось, что «указанные им законы и предписания подобно божественным заповедям не преступали ни в чем, а Пифагора причисляли к богам» [6, с. 35]. Дисциплина, фундированная любовью, являлась неотъемлемым имманентным качеством аскетических общин.

Как правило, легендарный основатель ничего не записывал (от Орфея, Пифагора, Сократа, Учителя Праведности не сохранилось ни строчки), содержание его наставления передавалось устно. Вступление в общину могло сопровождаться инициацией, проводимой для того, чтобы отсеять случайных людей и допустить до учения только достойных. Содержание учения сохранялось в тайне и излагалось при помощи символического, понятного только посвященным, языка.

Во период Второго храма возникли иудейские эзотерические братства, учение и социальное устройство которых было типологически близким христианскому аскетизму. В основании иудейского аскетизма лежали «другие мировоззренческие предпосылки, чем в христианском монашестве. Бедность представлялась эссеям временным состоянием, за которым должен последовать период вечно-го владычества над всем миром и обладания всеми земными благами богоизбранного народа» [14, с. 20].

Священник А. Зиновкин пишет, что «рукописи, содержащие учение общины Яхад, обладают стилистическим, лексическим и те-

матическим единством», и предполагает, что ессеи распространяли свои произведения среди единомышленников как в Палестине, так и за ее пределами, поддерживая, таким образом, духовное и идейное единство членов. «Не исключено, что, пользуясь различными произведениями своей эпохи, яхадисты поддерживали связь с некоторыми течениями иудаизма, которые имели согласие с галахой (совокупностью законов) их общины» [7, с. 257–258].

Общинный образ жизни вели ессеи и терапевты. В общины ессеев входили те, «кто отвратился от пути [народа], сыны Цадока и [лю]ди его сове[та ... в]. О[ни] избранники Израиля в конце дней» (4Q Flor I:15–19) [1, с. 273]. Это люди, составляющие «отпрыск Израиля», «корень Иессея», «поросль Давида»; в отличие от остальных иудеев, они сохранили верность завету с Богом, не впали в идолопоклонство, соблюдали дарованный Богом Закон [4, с. 284]. Священник А. Зиновкин следующим образом реконструирует раннюю историю ессейского движения: «Течение ессеев было образовано на фоне Маккавейского кризиса, во времена сирийского правителя Антиоха IV Епифана. Не все хасиды, скрывавшиеся в пещерах (1 Макк. 1 гл.), поддержали новую установившуюся израильскую власть. Учитель праведности собрал вокруг себя «большинство Израиля», образовав тем самым из неженатых ессеев общину, получившую наименование «Яхад»» [7, с. 257–258]. Ессеи достаточно далеко зашли в своем отделении от массы остальных иудеев: они отказались от принесения жертв в Храме (что объяснимо конфликтом с первосвященниками) и перешли на солнечный календарь (что подчиняло их другому сакральному ритму, нежели тот, которому следовало большинство евреев).

Для того, чтобы стать полноценным членом ессейской общины, было необходимо в течение года (по другим данным два ли три года) пройти испытание. Видимо, за этот срок иудей окончательно порывал со своей обычной жизнью и рождался для новой, аскетической жизни-подвига. После принятия в общину он получал доступ к духовным ценностям общины, сокровенным знаниям, имел право участвовать в совместных молитвах и трапезах. Делая акцент на вере ессеев в предопределение, Р. В. Светлов и И. Р. Тантлевский предполагают, что выражение Плиния о том, что новых участников движения влечет к ессеям судьба, не было просто риторическим оборотом. Ессеи полагали, что факт принадлежности к об-

щине (а, следовательно, и спасение) был предопределен Богом [20, с. 59].

В общинах ессеев и терапевтов существовала иерархия – в зависимости от времени поступления в общину члены разделялись на 4 категории; руководящие должности были выборными. Ессеям открылась важность послушания, по сообщению Иосифа Флавия, «они ничего не делали без приказаний эпимелетов» [9, с. 353]. Утратив райское блаженство вследствие непослушания, человек мог вернуть его, отвергнув свою волю. Излагая историю грехопадения, автор «Дамасского документа» своеволие называл в качестве основной причины гибели исполинов: «и стали они, как не были, за то, что действовали по своей воле».

Иосиф Флавий передавал содержание клятв ессеев, произносимых при вступлении в общину: «Всегда сохранять верность всем, особенно же облеченным властью (в общине), так как власть никому не достается без (воли) Бога» [9, с. 353]. Смирение и послушание духовному отцу впоследствии стали главными условиями христианского монашеского подвига.

Подчинение жесткой дисциплине исключало проявления своеволия, диктата плотских желаний и наилучшим образом содействовало сосредоточению аскетов на духовном делании. Распределение обязанностей, иерархичность и беспрекословное послушание обеспечили группу сплоченностью, силой и долговременным существованием. В тоже время ессеи понимали необходимость ограничения власти и обещали, в случае получения должности, не возноситься над братьями, не стремиться отличаться от них одеждой или какими-либо другими атрибутами начальствующего. Они понимали таящуюся во власти угрозу для подлинно братского духа общины, и стремились построить отношения не на принуждении, а на справедливости и морали. Сообщество «Отрасли Иессея» должно было коренным образом отличаться от современного ему рабовладельческого общества, поправшего Божии заповеди. Святость означала для ессеев, в том числе, и справедливое социальное мироустройство.

Эзотерические общины (ессеи, терапевты) выбирали для проживания малонаселенные области Палестины. Это служило нескольким целям: удаление от суеты городов, сужение круга общения (соответственно и уменьшение соблазнов и искушений), ухудшение условий жизни. Потребность в уходе от цивилизации в отшельни-

честве осознавали и многие языческие философы того времени. «Устремление к уединению было одной из наиболее распространенных идей эпохи» [21, с. 386].

Подвижники накладывали на себя ограничения в соответствии с собственным пониманием святости, поскольку универсальных форм аскетических практик еще не существовало. Праведники добровольно подвергали себя испытаниям в виде недостатка воды, пищи, резкой смены температур.

Жизнь в пустыне, помимо физических тягот, лишений и изоляции от людей имела особый духовный смысл. В Библии засушливые, необитаемые места изображаются жилищем злых духов. «Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя» (Лк. 11:24; Мф. 12:43). Поэтому «духовная брань», которую в пустынях выдерживали подвижники, считалась самой жестокой [19, с. 132]. Жизнь в пустыне, помимо физических тягот, лишений и изоляции от людей имела особый духовный смысл. Образ «пустыни» в Священном Писании имеет также прообразовательное значение будущей процветшей земли: «Возвеселится пустыня и сухая земля, и возрадуется страна необитаемая» (Ис. 35:1–2). Но главный смысл проживания общины «сынов света» в пустыне заключался в том, чтобы, в соответствии с их эсхатологическими чаяниями, исполнить слова пророка Исаии: «Глас вопиющего (:) в пустыне приготовьте путь Господу, прямыми сделайте в степи стези Богу нашему» (Ис.40:3). Показательно в данном случае самоопределение ессеев: в комментарии на 37 Псалом они назвали себя «раскаявшиеся в пустыне» (4Q pPs 37 II:1) [13, с. 259].

Уходившие в безлюдные местности ессеи и терапевты оказывались не только вне общества, но и вне иудейских ритуалов. В силу удаленности от них они не могли участвовать в храмовых священнодействиях. Эта изоляция была сознательным действием и выражала протест против «неправедных» действий первосвященников того времени. Ессеи противоплали поруганной святине Второго Храма общность «сынов Света». Они находились в конфронтации с иудейским большинством, что в свою очередь делало невозможным их совместное проживание и вынуждало общинников к эмиграции из Иерусалима и других крупных городов Палестины.

Негативное отношение к иудейскому Храму отражено в апокрифической «Книге Еноха». В Первой книге Еноха (II–I вв. до Р.Х.)

за редким исключением (ХСIII, 4–6; I, 4; ХСIX 2; LXXXIX, 29–35) ничего не говорится о культе в Иерусалимском храме. Возможно, здесь скрыто отрицание важности Храма и ветхозаветного священства. Подобную полемику можно увидеть и во Второй (славянской) книге Еноха или «Книге о вознесении праведного Еноха» [16, с. 204–240]. Датировка этого апокрифа затруднена. Предлагаются даты от I в. до Р.Х. по I в после Р.Х. [17, с. 9]. В ней описывается путешествие Еноха через 7 небес и получение ряда откровений. Путешествие завершается встречей с Богом и превращением Еноха в ангела Метатрона. Автор второй книги Еноха приводит другую историю происхождения ветхозаветного священства. Оно имеет свое начало не в Левии и Аароне, а в Мафусале, сыне Еноха. Приводится подробный рассказ об этом событии (68–73) [16, с. 234–239].

Праведники искали альтернативные общепринятым способы общения с Богом, очищения и достижения святости. Именно под таким углом можно рассматривать их подвижничество: как замену кровавым жертвоприношениям они приносили в жертву себя, возможные удовольствия мирской жизни, радость рождения детей и обладания собственностью.

Одним из средств обуздания плоти и достижения состояния смирения является физический труд. Труд возводился в общине ессеев в разряд религиозной обязанности. Это повышало как значение самой деятельности, так и делало невозможным использование услуг рабов. Общинники стремились делать все сами. Результаты работы не присваивались ее непосредственным производителем, а становились достоянием всей общины. «Коллективизации» подлежала и та собственность, которой владели иудеи до вступления в общину. Отказ от попечения о частной собственности, о ее преумножении и защите способствовал достижению состояния отрешения от всего земного, материального. В святой нищете праведники обретали желаемую свободу. Они понимали, что излишество грозит духовной смертью человеку. Радикальное отречение от материальных забот сделало пифагорейцев предметом насмешек со стороны их более приземленных современников: «Пьют воду и едят сырые овощи; плащи их вшивы, тело их немытое» [6, с. 35]. Терапевты также носили одежду до тех пор, пока она не изнашивалась в клочья.

В комментарии на книгу пророка Аввакума анонимный ессейский автор писал: «Богатство развращает человека, и он не знает

покая, оно, как бездну, расширило его вожделение, и он, как смерть, не насытится» (1Q pHab VIII:3–4) [12, с. 155]. Праведников он противопоставлял «нечестивому священнику, который был призван во имя истины, но когда он правил в Израиле, вознеслось сердце его, и он оставил Бога из-за богатства» (1Q pHab VIII:8–11) [12, с. 155]. «Первая книга Еноха» обличала богатых, особенно если их богатство приобретено нечестивым путем. Из текста видно, что бедность считалась добродетелью. Уверенность богатых основана на их богатстве, но она приводит их к идолослужению (46). То, что они еще живы лишь означает, что их готовят к Суду и предшествующим его бедствиям (94). Богатство не спасет в день смерти (100) и будет отнято (96) [5, с. 49–106].

По отношению к общине ессеев в комментариях употреблены слова-определения: «бедные», «простецы Йехуды» (напр., 1Q pHab XII:3,4,6). В противоположность «простецам» ученые иудеи, законники, книжники использовали свои знания для обогащения и притеснения бедных, творили несправедливый суд. Самоназвание «община бедных» также употреблено в комментарии на 37 Пс. (4Q pPs 37I:10; II:10) [13, с. 258]. По свидетельству Филона Александрийского, ессеи производили ровно столько, чтобы прокормить себя [22, с. 341].

Чрезмерная забота о материальном преуспевании воспринималась древними аскетами как кража, а собственность ассоциировалась с неравенством, иерархией, насилием, эксплуатацией и присвоением плодов чужого труда. Поэтому ессеи и терапевты упразднили рабство. Коллективное владение обеспечивало справедливое распределение благ, что призвано было содействовать построению у ессеев святого сообщества братьев и сестер.

Диетарные предписания Торы, помимо чисто практических задач, преследовали важную цель научить евреев послушанию в повседневной жизни и самоограничению. Запрет на употребление определенных видов пищи в закрытых общинах служил аналогичной цели: очистить адепта, исключить из его рациона «грязные», возбуждающие телесные страсти продукты, тем самым сделав его более восприимчивым к учению и приблизить к нравственному совершенству. Визуально отказ от каких-либо видов пищи маркировал границу между членами братства и обычными людьми.

Совместное употребление простой и скромной пищи один или два раза в день в строго определенное время было также одним

из основных элементов организации аскетической жизни в Древнем мире. Телесные желания подчинялись строгому распорядку. В эзотерических иудейских сообществах вкушение пищи носило сакральный характер, который особенно подчеркивался в субботах и праздничных трапезах. Все трапезы были своего рода священнодействиями [3, с. 69–70]. Трапезы подвижников контрастировали с пирами знати. На них допускались только избранные, прошедшие искус адепты; вкушению пищи могло предшествовать омовение; как правило, подавалось одно блюдо, хлеб и вода.

О режиме дня ессеев можно узнать из «Иудейской войны» Иосифа Флавия. После утренней молитвы общинники приступали к работе, которой посвящали около пяти часов. Перед трапезой они совершали омовение тела холодной водой, затем молились и в молчании приступали к еде, состоявшей из одного блюда. Вино не употреблялось. Вне трапезной, видимо, употреблять пищу было запрещено [9, с. 352]. Питание ессеев было скудным и однообразным. «Ежедневно питаюсь вместе за общим столом, они радуются одному и тому же, будучи сторонниками малых потребностей и отвергая расточительность как болезнь тела и души» [2, с. 346].

Терапевты, согласно описанию Филона Александрийского, были еще более воздержанными в приеме пищи, чем ессеи. Они вкушали пищу только после заката солнца, поскольку весь день был занят молитвой, чтением Писания и пением гимнов. Их рацион состоял из хлеба с травами и родниковой воды. Отдельные подвижники питались раз в три или раз в шесть дней [21, с. 380].

Всепоглощающая любовь к Богу, служение общине, предчувствие скорого наступления конца дней, пребывание в ситуации конфронтации со всем грешным миром не оставляли места будничным эмоциям. Происходила инфляция интимного, личного в свете грядущей войны с сынами тьмы. Сексуальное воздержание выступало также как одно из средств дисциплинирования, обуздания плоти ради горения духа.

Нет единого мнения относительно того, насколько далеко зашел у ессеев и терапевтов отказ от вступления в брак. Плиний Старший сообщал, что «ессеи – племя уединенное и наиболее удивительное из всех во всем мире: у них нет ни одной женщины, они отвергают плотскую любовь» [18, с. 339]. Филон Александрийский в целом повторял свидетельство Плиния: «Ессеи – взрослые люди, уже кло-

нящиеся к старости, не подверженные более телесным влечениям, не увлекаемые страстями... Отлично видя, что брак – единственное, что может в большей мере разрушить их общность, они отказались от него и вместе с тем прекрасно соблюдают воздержание. Никто из ессеев не берет себе жены» [2, с. 345]. Аналогично писал о celibате ессеев Иосиф Флавий: «Они не берут себе жен, не приобретают рабов, так как считают, что женщины приводят к распрям, а рабы – к несправедливости» [8, с. 349].

Предписывать радикальный celibат эзотерическим иудейским общинам было бы исторически недостоверно. В сочинении «Иудейская война» Флавий уточнял, что ессеи не отрицают брака как единственно возможного способа продолжения рода, и даже берут на воспитание в общину детей, однако к женщинам относятся отрицательно, поскольку женщины не способны хранить верность. Флавий также добавлял, что существовали ессеи, вступающие в брак, но после трех лет испытания невест и только ради деторождения [9, с. 351, 354].

Допуская брак для продолжения рода, ессеи налагали определенные ограничения, которые можно назвать аскезой в миру. Ограничения в половой сфере устанавливались с целью обуздать животное начало, дремлющее в каждом человеке. Так запрещалось вступление в половую жизнь ранее 20 лет, многоженство (в том числе, сожительством с родственницами), сексуальные отношения во время женской нечистоты (Храмовый свиток 11 QT 57:17–19, Дамасский документ CD 5: 6–8, 1Q Sa 1: 9–11).

Прямой запрет на соитие в границах проживания общины можно увидеть в тексте Дамасского документа (CD 12: 1–2): «Да не возляжет мужчина с женщиной в городе Святилища, дабы не осквернить города Святилища своей нечистотой» [10, с. 118–130]. В данном случае под «Святилищем» нужно понимать общину праведников. Они в совокупности составляли Новый Иерусалим, Храм, воздвигнутый в сердцах праведников взамен оскверненного нечестивцами реального Иерусалима. Безбрачие в таком случае могло выступать как следствие особого акцента ессеев на ритуальной чистоте, ведь женщина регулярно бывала «нечистой» и простого омовения для очищения после общения с ней уже было недостаточно.

Законы ритуальной чистоты изложены в основном в Пятикнижии (Лев. 11–17 гл.; Чис. 19, 31 гл.; Втор. 14:3–21, 23:10–15, 24:8, 26:14); позднее они подробно разбираются в Мишне. В Библии со-

сествуют понятия «святой» и «чистый» (Лев. 10:8–11). Если сначала нечистым считалось прикосновение к кровотокащей женщине, то в более поздний период среди праведников могло распространиться убеждение в том, что любое проявление сексуальности ритуально оскверняет. Понятия ритуальной и духовной нечистоты оказались синонимичными. Концентрация на достижении святости потребовала от подвижников полного сексуального воздержания.

Сексуальное воздержание у ессеев можно объяснить, во-первых, правилом, которое предполагало отказ от брачного сожителства для того, чтобы все время и силы посвятить изучению Торы. У ессеев, как следует из текстов, изучению Писания отводилась особенно важная роль. Основанием для такой практики было отсутствие связей с Храмом и невозможность проводить положенные ритуалы. Аскеза в таком случае практики носила временный характер [10, с. 126]. Во-вторых, ессеи видели себя получателями продолжающегося Божественного Откровения и, поэтому, подобно израильтянам на Синае, им пришлось отказаться от половой жизни.

Ученый, всю жизнь посвятивший богословию, тоже мог оставаться холостым, чтобы больше внимания уделять научным занятиям. Этот тип воздержания можно назвать случайным или инструментальным аскетизмом. Он хорошо иллюстрируется высказыванием, которое приписывается рабби Йоханану: «Будет ли проведено одно исследование с жерновым камнем (семейные обязанности) на шее?» [23, р. 52].

Но, по всей вероятности, истинные причины безбрачия ессеев заключались в том, что ессеям был присущ взгляд на женщину, как на существо сравнительно нечистое, а на общение с ней, как на действие, оскверняющее мужчину. Об этом мотиве писали и древние авторы – Иосиф и Филон. Они (ессеи) изображали женщин в негативных тонах. Эпоха всеобщей развращенности не способствовала появлению целомудренных женщин, поэтому благочестивые мужчины предпочитали сохранять девство, чем вести распущенную жизнь. «Безбрачие ессеев легко объясняется истолкованием ими Лев. 15:16–18. Они объясняли это таким образом, что всякое сношение с женщиною оскверняет человека. Нужно, впрочем, заметить, что безбрачие не было необходимым элементом ессейского учения. Была одна часть ессеев, которая, исходя из того взгляда, что продолжение человеческого рода есть обязанность человека, признавала брак необходимым;

но при этом все стороны брачной жизни, даже нравственное удовлетворение от чувства привязанности в женщине, они считали вредным и оскверняющим: одно только произведение потомства оправдывало то, как они думали, необходимое зло» [15, с. 103].

Воздержание от сексуальных отношений с женами или отказ вступать в брак для еврейских аскетических общин в целом, по-видимому, не был обязательным. Они могли воздерживаться какое-то время (на период поста); часть общинников могла соблюдать целибат, или отказываться от второго брака после наступления вдовства, некоторые же имели семью.

Источники и литература

1. Антология мессианско-эсхатологических текстов (4Q Flor I:15–19) // Тексты Кумрана. Вып. 1. / Пер. И. Д. Асмусина. – Москва : Наука, 1971. – С. 270–280.
2. Апология. Отрывок о эссеях из не дошедшего до нас сочинения Филона Александрийского // Тексты Кумрана. Вып. 1. / Пер. И. Д. Асмусина. – Москва, 1971. – С. 345–348.
3. Афанасьев Н., протоиерей. Трапеза Господня / Протоиерей Н. Афанасьев. – Киев, 2003. – 93 с.
4. Благословения патриархов (4Q PB I:2–5) // Тексты Кумрана. Вып. 1. / Пер. И. Д. Асмусина. – Москва : Наука, 1971. – С. 281–286.
5. Ветхозаветные апокрифы : Книга Еноха ; Книга Юбилеев, или Малое Бытие ; Заветы двенадцати патриархов ; Псалмы Соломона / Вступ. стат. Павла Берснева. – Санкт-Петербург : Амфора, ТИД Амфора, 2009. – 407 с.
6. Жмудь, Л. Я. Пифагор и его школа (ок. 530–ок. 430 гг. до н. э.) / Л. Я. Жмудь. – Ленинград : Наука, 1990. – 192 с.
7. Зиновкин А., протоиерей. История и учение иудейского религиозного движения Яхад / Протоиерей А. Зиновкин // Христианское чтение. – 2016. – № 2. – С. 237–261.
8. Иосиф Флавий. Древности иудейские (XVIII, 1, 5, § 18–22) // Тексты Кумрана. Вып. 1. / Пер. И. Д. Асмусина. – Москва : Наука, 1971. – С. 349–350.
9. Иосиф Флавий. Иудейская война (II, 8, 2–13, § 119–161) // Тексты Кумрана. Вып. 1 / Пер. И. Д. Асмусина. – Москва : Наука, 1971. – С. 351–358.

10. Киреева, Н. М. «Ищите женщину» : К вопросу о безбрачии в Кумране / Н. М. Киреева // Вестник РГГУ. – Серия «Философия. Социология. Искусствоведение. – 2009. – С. 118–130.

11. Книга Исход. / Перевод И. Ш. Шифмана // Хрестоматия по истории Древнего Востока / Под. ред. М. А. Коростовцева, И. С. Кацнельсона, В. И. Кузицина. – Москва : Восточная литература, 1997. – 328 с.

12. Комментарий на кн. Хавакука 1Q рNab // Тексты Кумрана. Вып. 1. / Пер. И. Д. Асмусина. – Москва, 1971. – С. 133–202.

13. Комментарий на Псалом 37 4Q рPs 37 // Тексты Кумрана. Вып. 1. / Пер. И. Д. Асмусина. – Москва, 1971. – С. 252–258.

14. Кудрявцева, В. В. Развитие идеи аскетизма в античной философии, ветхозаветной и новозаветной религиозных системах / В. В. Кудрявцева // Сервис plus. – 2011. – №1. – С. 19–23.

15. Лурье, С. Я. Секта ессеев / С. Я. Лурье // Историческое обозрение. – 1892. – № IV. – С. 103.

16. Навтанович, Л. М. Книга Еноха / Л. М. Навтанович // Библиотека литературы Древней Руси в 20 т. / Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. – Санкт-Петербург : Наука, 1999. – Т. 3: XI–XII века. – 413 с.

17. Навтанович, Л. М. Лингвотекстологический анализ древнеславянского перевода Книги Еноха : дисс. ... канд. филол. наук / Л. М. Навтанович. – Санкт-Петербург, 2000. – 155 с.

18. Плиний Старший. Естественная история (V, 17, § 73) // Тексты Кумрана. Вып. 1. / Пер. И. Д. Асмусина. – Москва, 1971. – С. 339–340.

19. Романенко, Е. В. Нил Сорский и традиции русского монашества / Е. В. Романенко. – Москва : Памятники исторической мысли, 2003. – 252 с.

20. Тантлевский, И. Р. «Ессеи как пифагорейцы»: предестинация в пифагоризме, платонизме и кумранской теологии / И. Р. Тантлевский, Р. В. Светлов // СХОЛН. – 2014. – Vol. 8. – С. 54–66.

21. Филон Александрийский. О созерцательной жизни // Тексты Кумрана. Вып. 1. / Пер. И. Д. Асмусина. – Москва, 1971. – С. 376–391.

22. Филон Александрийский. О том, что каждый добродетельный свободен (XII, § 75–87) / Филон Александрийский // Тексты Кумрана. Вып. 1. / Пер. И. Д. Асмусина. – Москва, 1971. – С. 341–344.

23. Diamond, E. “And Jacob Remained Alone”: The Jewish Struggle with Celibacy / E. Diamond // Celibacy and Religious Traditions. / Carl Olson. – Oxford University Press, 2008. – P. 41–64.

24. Finn, R. Asceticism in the Graeco-Roman. World Key Themes in Ancient History / R. Finn. – Cambridge University Press, 2009. – P. 182.

25. Fraade, S. Ascetical Aspects of Ancient Judaism / S. Fraade // Jewish Spirituality: From the Bible through the Middle Ages: in 2 vols / A. Green. – New-York: Crossroad, 1988. – Vol. 1. – 1988. – P. 253–288.

ИУДЕЙСКОЕ ТОЛКОВАНИЕ ПРОРОЧЕСТВА ДАНИИЛА О СЕДМИНАХ (ДАН. 9:24–27), ДАННОЕ РАШИ

Кудаш Д. С.

(г. Минск, Минская духовная академия)

РаШИ – аббревиатура от «рабби Шломо бен Ицхак» (наш учитель Шломо сын Ицхака) – один из знаменитейших и авторитетных комментаторов Писания. Родился в 1040 г. во Франции. Комментарии РаШИ отличаются своей краткостью и лаконичностью. Нередко комментарий на определенный фрагмент текста короче, чем сам текст. РаШИ придерживался максимально простого понимания написанного. Его учение и комментарии к Торе и Талмуду до сих пор изучаются евреями и культурологами всего мира. Комментарии РаШИ к Талмуду, и, в частности, к книге пророка Даниила доступны в переводе на английский язык, ниже будет представлен их адаптированный русский перевод и сделан вывод.

Стих 24. Семьдесят седмин определены для народа твоего и святого города твоего, чтобы покрыто было преступление, запечатаны были грехи и заглажены беззакония, и чтобы приведена была правда вечная, и запечатаны были видение и пророк, и помазан был Святой святых.

«Семьдесят седмин определены» – Архангел говорит о периоде времени, начиная с первого года разрушения Иерусалима и храма в 586 г. до Р. Х., и до второго разрушения в 70 г. от Р. Х.

«Чтобы покрыто было преступление, запечатаны были грехи и заглажены беззакония, и чтобы приведена была правда вечная, и запечатаны были видение и пророк, и помазан был Святой святых» – По мнению РаШИ, по истечении периода седмин, для иудеев начнется время наказания за нечестивую жизнь. Наказание будет в виде последнего, Римского изгнания, которое будет продолжаться до прихода ожидаемого иудеями Мессии. РаШИ понимает седмины как время, отведенное Богом для покаяния и изменения жизни, по прошествии которого, наступит самое продолжительное и всеохватывающее изгнание – Римское. Помазание – это помазание ковчегом завета (который будет найден), а также священными храмовыми сосудами и священными предметами, которые принесут иудеи от царя Мессии. Толкование РаШИ этого стиха необычное и смелое,

так как по его мнению, «Святого святых» не помазывают, но им (то есть ковчегом завета и иными предметами) помазывают всех иудеев, не смотря на их материальное или нравственное состояние [2].

Стих 25. Итак, знай и разумей: с того времени, как выйдет повеление о восстановлении Иерусалима, до Христа Владыки семь седмин и шестьдесят две седмины; и возвратится народ, и обстроятся улицы и стены, но в трудные времена.

«Итак, знай и разумей: с того времени, как выйдет повеление о восстановлении Иерусалима» – РаШИ считал, что Даниил вел отсчет 70-летнего Вавилонского плена от 586 г. до Р. Х., года, в который был разрушен храм и святой город. И во время своего явления, архангел говорит ему о семидесяти седминах, начиная с года, о котором думает Даниил.

«До Христа Владыки» – временной отсчет будет вестись от разрушения храма и города до воцарения Персидского царя Кира в 539 г. до Р. Х. РаШИ приводит ссылку на Ис.45:1: «Так говорит Господь помазаннику Своему Киру: Я держу тебя за правую руку, чтобы покорить тебе народы, и сниму поясы с чресл царей, чтоб отворялись для тебя двери, и ворота не затворялись» [2].

«Семь седмин» – РаШИ понимает седмины как шемитты (цикл из семи лет иудейского календаря), семь шемиттов равняются 49 годам, именно столько времени иудеи будут находиться в плену, пока не придет царь Кир. РаШИ отсчитывает 70 лет плена от 605 г. до Р. Х., а не от 597 г., потому что иначе никак не получится верно истолковать пророчество.

«И шестьдесят две седмины; и возвратится народ, и обстроятся улицы и стены, но в трудные времена» – евр. חֲמִשָּׁנִים имеет значения: «стена», «ров». Рвами окружались стены города с внешней стороны, что обеспечивало качественную защиту жителей. РаШИ говорит, что времена будут беспокойные, народ будет в сильной зависимости от языческого царя [2]. Он считал, что семьдесят седмин, то есть 490 лет, были разделены на два периода: 52 и 438 года, 52 года это 7 седмин и 3 года, а период в 62 седмины это 434 года и оставшиеся 4 года, то есть округленная цифра. При суммировании периодов получается 69, а не 70 седмин. Тем самым, одна седмина как бы выпадает из общего количества.

Стих 26. И по истечении шестидесяти двух седмин предан будет смерти Христос, и не будет; а город и святилище разрушены будут

народом вождя, который придет, и конец его будет как от наводнения, и до конца войны будет опустошения.

«И по истечении шестидесяти двух седмин предан будет смерти Христос» – מָשִׁיחַ (Машиах), о котором идет речь в этом стихе, по мнению РаШИ, это царь Ирод Агриппа II, который на самом деле не был убит во время Иудейской войны, а умер гораздо позже, в 93 г. до Р. Х.

«А город и святилище разрушены будут народом вождя, который придет, и конец его будет как от наводнения, и до конца войны будут опустошения» – Под городом и святилищем понимается Иерусалим и храм. Народ вождя, который придет – это император Тит со своим войском. Бог уничтожит Тита и его народ, а Иерусалим будет существовать до конца войн между иудеями и язычниками. Следует сказать, что Тита не постигло уничтожение, поэтому можно предположить, что РаШИ имел ввиду вообще наследника Римского трона, во времена которого и явится Мессия, который как политический лидер победит всех врагов иудеев.

Стих 27. И утвердит завет для многих одна седмина, а в половине седмины прекратится жертва и приношение, и на крыле святилища будет мерзость запустения, и окончательная предопределенная гибель постигнет опустошителя. «И утвердит завет для многих одна седмина» – Завет (союз) будет заключен с Израильскими правителями, но на самом деле во времена первой Иудейской войны израильский народ не заключал союзов с императором Титом. Речь идет про одну седмину, как о семилетнем сроке мира и спокойствия, но этот союз просуществует недолго, и спустя несколько лет будет расторгнут. «А в половине седмины прекратится жертва и приношение» – Ра-ШИ говорит, что в этом месте есть отсылка на Дан. 8:25 (борьба овна с козлом). Тит заключит мир с иудейскими правителями, но своими же руками и уничтожит иудейский народ.

«И на крыле святилища будет мерзость запустения» – Под мерзостью запустения, РаШИ понимает статуи языческих богов, которых Тит будет устанавливать на возвышенных местах. Крыло святилища – означает высоту, как крылья птицы в полете находятся высоко, так и крыло святилища обозначает возвышенность, будь это гора или холм [2].

«И окончательная предопределенная гибель постигнет опустошителя» – языческий культ будет истреблен с приходом Мессии.

РаШИ, связывал период в семьдесят седмин с происходившими в действительности историческими событиями. Начало отсчета седмин – 586 г. до Р. Х. В этот год вавилонянами был разрушен первый Иерусалимский храм. Под годом правления Машиаха подразумевается первый год правления в Вавилоне Кира II, издавшего указ о восстановлении храма (539 г. до Р. Х.). Годом окончания последней, семидесятой седмины считается 70 г. от Р. Х. – год разрушения второго Иерусалимского храма. Следует сказать, что в период 66–73 гг. от Р. Х. шла иудейская война между иудеями и римлянами, война длилась 7 лет, то есть седмицу. Но вычисления РаШИ приводят к 70 г. как к году исполнения последней седмины.

מָשִׁיחַ (Машиах) в Дан. 9:25, это Кир II, а מָשִׁיחַ (Машиах) из Дан. 9:26, которого должны убить, это Ирод Агриппа II, во владении которого была не Иудея, а часть Галилеи и близлежащие земли. Умер Ирод II в 93 г. до Р. Х., во время первой Иудейской войны. Ирод II поддерживал римские войска и пережив войну умер своей смертью, но РаШИ считает, что царь был убит на этой войне. РаШИ начинает счет седмин от первого разрушения храма и Иерусалима (586 г. до Р. Х.) и заканчивает временем второго разрушения в 70 г. от Р. Х.

Из вышесказанного можно сделать вывод, что РаШИ владел недостаточно точными сведениями о происходивших ранее событиях. Между первым и вторым разрушениями храма и Иерусалима прошло 656 лет, что на порядок больше 490 летнего периода, вычисitanного РаШИ.

Источники и литература

1. МакКевин, Л. П. Книга Даниила : подложное собрание маккавейских лжепророчеств / Л. П. МакКевин. – Ворчестер : «Феникс», 2018. – 152 с.

2. Sefaria[Электронный ресурс]//Онлайн–библиотека «Sefaria». – Режим доступа : <https://www.sefaria.org/Daniel.9.24?lang=bi&with=Rashi&lang2=en> . – Дата доступа : 07.05.2021.

**«НЕ ТОТ ИУДЕЙ, КТО ТАКОВ ПО НАРУЖНОСТИ»:
ПРОБЛЕМАТИКА БОГОИЗБРАННОСТИ
В РИМСКОЙ ОБЩИНЕ (РИМ. 2:25–29)**

*Иерей Владимир Грицевич, магистр богословия
(г. Минск, Минская духовная академия,
Белорусский государственный университет)*

Послания апостола Павла занимают важное место в христианском богословии. Именно благодаря апостолу Павлу мы сегодня имеем ответы на многие животрепещущие вопросы, которые волновали и ранних христиан. Одним из Посланий, которое позволяет нам посмотреть на взаимоотношение разных групп христиан в ранней Церкви, – это Послание апостола к Римлянам. Оно раскрывает важные темы, волнующие и современных христиан: тема праведности – одна из центральных в этом произведении. В контексте темы праведности апостол поднимает и ряд подтем, одна из которых тема богоизбранности. В свете взаимоотношений иудео- и языкохристиан в римской общине эту тему рассмотреть легче всего. Об этом пишет апостол во второй главе Послания, но к кульминации своего размышления он подходит в Рим. 2:25–29, где он размышляет о видимом свидетельстве богоизбранности (как об этом думали иудеи) – обрезании.

В свете Ветхого Завета, обрезание – главный отличительный знак иудея, нераздельно связанный с Торой и Законом. Поэтому вполне понятно, почему апостол Павел говорит об обрезании в контексте Закона о котором он говорил в предыдущем отрывке. В исследуем же отрывке апостол продолжает попытку доказать иудеям, что их гордость в избранничестве и их отличительных символах не имеет столь веских аргументов, как им хотелось бы.

В то же самое время апостол не отрицает ценность обрезания (об этом он будет говорить в Рим. 3:1). Но обрезание не важно само по себе, а только в контексте послушания Закону. «Что Павел имеет в виду, говоря о соблюдении закона? – пишет Дуглас Му. – Многие толкователи считают, что он отражает стандартное ветхозаветное и еврейское учение о том, что отношения завета с Богом могут быть гарантированы только через искреннюю, исполненную веры практику Божьего закона» [5, p. 167].

В этой интерпретации есть две проблемы. Апостол Павел последовательно проводит различие между «деланием», «практикой» или «соблюдением» Закона и веры; он никогда не смешивает их. Рим. 2:25 следует интерпретировать в свете конечной цели аргументации Павла о том, что ни один человек не может быть оправдан «соблюдением Закона». Таким образом, обрезание не имеет никакой ценности для спасения евреев от Божьего гнева, потому что их послушание закону никогда не достигает уровня, необходимого для спасения. Вторая часть стиха 25 просто излагает отрицательное следствие этого пункта: несоблюдение закона может аннулировать ценность обрезания.

Блаженный Феофилакт Болгарский замечает по этому поводу: «Так как обрезание было в большом уважении у иудеев, то не сказал о нем тотчас в начале, что обрезание излишне и бесполезно, но на словах допускает, а на деле отвергает его, и говорит: я согласен, что обрезание полезно, но тогда, когда исполняешь закон. Не сказал, что оно бесполезно, дабы не подумали, что уничтожает обрезание; но доказывает, что иудей не имеет обрезания, говоря: обрезание твое стало необрезанием. Итак, доказывает, что иудей не обрезан по сердцу. Два разумеет обрезания и два необрезания: одно наружное, а другое внутреннее» [7, с. 38–39]. Таким образом, становится понятно, что важно не сколько сам факт обрезания телесного, сколько стремление исполнять волю Божию. Именно об этом и говорит апостол Павел ниже.

Рим. 2:26 является выводом из 25 стиха: если спасает соблюдение закона, а не обрезание, то язычники, которые, хотя и необрезаны, соблюдают закон, могут быть спасены. Здесь необходимо пояснить какие именно язычники могут получить спасение. Ученые дают различные ответы: язычники, ведущие нравственную жизнь, христиане-язычники и некие абстрактные язычники [3, р. 170].

Павел пишет, что на обрезание нельзя полагаться для получения оправдания без повиновения Торе. Кроме того, благословения Завета, связанные с обрезанием, в некоторых обстоятельствах могут быть даны тем, кто не обрезан (ст. 25–29). Павел считает, что обетования, которые должны даваться обрезанным, могут быть даны и тем, кто обрезан сердцем. Апостол использует данный аргумент для того, чтобы разрушить пустые надежды иудействующих. Апостол говорит, что заветный знак обрезания действует только в том

случае, если сопровождается соблюдением закона [3, р. 126–127]. В этом случае нарушение Закона означает, что иудеи становятся как бы необрезанными. Иными словами, умышленное непослушание не только сводит на нет благословения Завета, но и фактически делает человека язычником, тем, кто вне завета (ст. 25). Во-вторых, верно и обратное: если те, кто не обрезан, соблюдают требования закона, не будут ли они рассматриваться как обрезанные?

Точка зрения Павла, как бы шокирующе это ни звучало для многих евреев, на самом деле была библейской точкой зрения; то есть, при прочих равных условиях, обрезанное сердце, то есть то, которое стремится исполнять заповеди Божии, всегда превосходит обрезанную крайнюю плоть [2, р. 82].

Апостол Павел, ведя беседу с воображаемым иудеем, приводит пример язычника, который исполнил Закон и присоединился к народу Божьему. Все это является частью его усилий показать евреям, что они не могут рассчитывать на обрезание, чтобы спасти их на суде. Апостол в другом месте ясно дает понять, что на самом деле нет человека, который мог бы исполнить Закон и спастись (Рим. 3:20).

Рим. 2:28–29 являются своего рода приложением этого размышления. Павел ясно дал понять, что обрезание и обладание Законом (Рим. 2:27b) сами по себе не дают человеку права быть частью истинного, духовного народа Божьего. Такие внешние признаки, безусловно, могут показать, что человек принадлежит к «физическому» Израилю. Но истинное иудейство никогда не может быть определено физическим рождением, обрезанием или соблюдением Закона. Быть настоящим иудеем – это внутреннее дело, «обрезание сердца».

Обрезание сердца, конечно, не является новым требованием. Сам Моисей призвал народ Израиля: «обрежьте крайнюю плоть сердца вашего и не будьте впредь жестоковейны» (Втор. 10:16). Истинный народ Божий всегда отличался исполненной веры преданностью Богу, а не только внешними обрядами. Но Павел выходит за рамки Ветхого Завета, настаивая на том, что это обрезание сердца совершается в Духе, а не по букве [4, р. 35].

В завершение стоит отметить, что «вопреки мнениям многих... толкователей, делавших акцент на искупительном подвиге Христа и умалявших значение личного духовного подвига человека в деле спасения, Павел последовательно и настойчиво описывает искупле-

ние как встречное движение Бога и человека. С одной стороны, Бог предлагает Своего Сына «в жертву умилоствления в Крови Его», и именно эта жертва имеет для людей искупительный и спасительный смысл. Но с другой, приобщение к этой жертве происходит «через веру», и оправдание получает «верующий в Иисуса». Искупление происходит незаслуженно и даром, но не автоматически или механически: оно распространяется не на всех без исключения людей, но на тех, кто уверовал в Иисуса Христа» [6, с. 69].

Источники и литература

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. – М. : Издание Московской Патриархии, 1992. – 1372 с.
2. Bird, Michael F. The Story of God Bible Commentary : Romans / Michael F. Bird. – Zondervan, 2016. – 576 p.
3. Dunn, James. Romans 1–8 / James Dunn // Word Biblical Commentary. – 38 A. – 1988. – 513 p.
4. Moo, Douglas J., Ralph P., Martin. Romans, Galatians (Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary) / Douglas J. Moo, Martin Ralph P. – Zondervan, 2007. – 160 p.
5. Moo, Douglas J. The Epistle to the Romans / Douglas J. Moo. – Cambridge, 1996. – 1012 p.
6. Иларион (Алфеев), митрополит. Благодать и закон. Толкование на Послания апостола Павла к Римлянам / Митрополит Иларион (Алфеев). – М. : Издательский дом «Познание»; Общецерковная аспирантура и докторантура, 2018. – 256 с.
7. Феофилакт Болгарский, блаженный. Толкование на Деяния и Послания святых апостолов. Т. 2. / блаженный Феофилакт Болгарский. – М. : «Сибирская благовонница», 2009. – 640 с.

ФЕНОМЕН БОГОДУХОВЕННОСТИ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ В ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВИИ XX–XXI вв.

*Кнаус О. Ю., магистр исторических наук
(г. Минск, Институт философии НАН Беларуси)*

Священной книгой Христианства является Библия (βιβλία – «книги»). Согласно христианскому учению Библию отличает от других литературных произведений богодухновенный характер текста и вдохновенное состояние автора в момент записи Откровения. В христианских конфессиях на протяжении долгих лет ведутся дискуссии о степени вдохновения текста и состоянии авторов в момент написания Священных книг.

В дореволюционный период систематизацией учения о богодухновенности Священного Писания занимался преподаватель Полоцкого духовного училища Дмитрий Сергеевич Леонардов. Исследования Д. С. Леонардова носят в основном полемический характер. Библиист подробно излагает развитие учения в Римо-Католической Церкви и протестантизме, при этом в фокус исследования богослова не входит православное учение, хоть и критикует учение западных богословов с позиции православия. В своих трудах Леонардов не систематизирует и не обзорекает православное учение о богодухновенности книг Библии.

В 1936 г. в Афинах состоялся I Конгресс православных богословов, на котором профессор богословия и библиист Борис Иванович Сове выступил с докладом «Тезисы по Священному Писанию Ветхого Завета». Шестой пункт статьи содержал следующий тезис: «Механически-буквальное понимание богодухновенности священных книг – достояние иудейского и консервативного протестантского богословия, не может быть защищено православными богословами, как уклоняющееся в своего рода «монофизитство», а должно быть исправлено в свете Халкидонского догмата о Богочеловечестве» [4, с. 68]. Данный подход к пониманию феномена богодухновенности Священного Писания подразумевает прежде всего соработничество Бога и человека (синергию), то есть равного участия в деле написания книг. В классификации Д. Добыкина [1, с. 27] эта теория называется динамической. В христианстве существуют также

следующие теории богодухновенности: транса, надиктовывания и вербальная теория.

А. В. Карташев рассуждает близко идее Б. И. Сове об авторстве книг Библии: «Богодухновение пророческое было действием Божиим, в некотором отношении похожим на воплощение или вочеловечение Бога Слова в лице Иисуса Христа, а именно было действием непосредственного снисхождения Духа Божия к тем из людей, которые по степени своего нравственного развития способны были к тому, чтобы воспринять Его откровение и быть органами его и носителями» [2, с. 26]. В книге «Ветхозаветная библейская критика» профессор Карташев ссылается на богословов, придерживающихся обоснованию богодухновенности по схеме Халкидонского догмата о богочеловечности Иисуса Христа. Орос принятый на Халкидонском соборе стал контраргументом на ересь монофизитов, по учению которых в Иисусе Христе Божественное естество поглотило человеческую природу. По определению отцов IV Вселенского Собора Иисус Христос воплотился единосущным Богу-Отцу по Божеству и единосущным людям по человечеству. Таким образом, даже в момент Боговоплощения человеческая природа не была подавлена или ущемлена.

Ректор Свято-Сергиевского института протопресвитер Алексей Князев, ученик профессора А. В. Карташева, в работе «О богодухновенности Священного Писания» [3] отмечает критическую необходимость разработки православного учения о богодухновенности Священного Писания, так это поможет вывести библеистику на новый методологический и экзегетический уровень исследований Священного Писания. «В настоящее время перед православными экзегетами и богословами намечается целый ряд проблем, которые в конечном итоге заставляют поставить во всей полноте вопрос о природе Священного Писания или же, что-то же самое, вопрос о природе дара боговдохновенности, которого сподоблялись священные писатели, а также и о действиях этого дара в деле написания боговдохновенных книг» [3, с. 113], – отмечает протопресвитер Алексей Князев. Его исследование посвящено рассмотрению теории о богодухновенности католического иеромонаха Мари-Жозефа Лагранжа. Профессор Князев сводит категорию богодухновенности Священного Писания к Халкидонскому догмату и рассматривает процесс как истинное соработничество Бога и человека в деле за-

писи Божественного Откровения, что оспаривает один из столпов теории Лагранжа, который в свою очередь основывается на томизме и сводил к минимуму участие человеческое творчество.

В XX в. среди ведущих православных библеистов господствовала теория синергизма Бога и человека. Современный библеист Дмитрий Викторович Юревич в статье «Учение о богодухновенности Священного Писания и его актуальность в современных библейских исследованиях» подвергает критике подобный подход к пониманию богодухновенности. Библеист приводит на его взгляд замечание, которое не позволяет применять Халкидонский догмат к акту вдохновения агиографов: «Вопрос о соотношении божественного и человеческого в момент богодухновенного акта, к сожалению, не может быть сведен к аналогии с формулировкой халкидонского ороса. Во-первых, по причине того, что состояние богодухновенности не было постоянным и неизменным. Нам хорошо известны случаи, когда священные авторы впадали в прегрешения и были даже наказуемы, но потом милуемы Богом» [6, с. 32]. Подобное замечание можно было принять в учет, если бы сравнение было бы полным отождествлением акта вдохновения с Боговоплощением. Однако авторы концепции лишь предпринимают попытки пояснить взаимодействие Бога и человека в момент вдохновения. Предлагая рассмотреть акт богодухновенности в свете Халкидонского догмата, богословы представляют альтернативу вербальной теории, в концепции которой с православной точки зрения происходит подавление Богом воли и природы человека.

На современном этапе развития христианской библеистики становится не достаточным существующие объяснения акта боговдохновенности авторов и богодухновенности Писания. «Слепой зоной» учения остается вопрос о редакторских правках, так же следует определиться и со статусом переписчиков и переводчиков Писания. Было ли тоже самое водительство Духа Святого, что и у авторов Священного текста? На эти вопросы Православная Церковь в своей полноте не знает ответа – у нее имеются лишь частные мнения с разной степенью научной и богословской проработки, что объективно не может считаться полноценным учением Церкви. Особенно остро эти вопросы встали после обнаружение Кумранских рукописей Священного Писания. Библейский исследователь Эрман Барт обращает внимание, что в найденных более древних,

чем было известно ранее, манускриптах Евангелий отсутствуют некоторые слова Иисуса Христа, отсутствует повествование о блуднице в 7–8 главах Евангелия от Иоанна, отсутствуют завершающие главные Евангелия от Марка и др. Ранее отвечая подобной критике, Церковь могла отграничиться ответом, что Библия богодухновенна по вопросам веро-учения, а не по историческим или географическим данным. Но сегодня дискуссия вышла на новый уровень: Барт Эрман уже затрагивает тему вероучения Церкви, основываясь на Кумранских рукописях отмечает, что практически все известные нам слова Спасителя произнесенные во время казни – поздние вставки (в найденных исходных манускриптах есть только слова: «Боже, Боже, зачем Ты Меня оставил») [5, с. 45] и могли быть измышлениями, которые были внесены в текст Священного Писания.

Эти методологические проблемы становятся все острее в современной православной библеистике. Опыт исследования учения о богодухновенности Священного Писания в христианских конфессиях отличается проработанностью вопросов и подходов. По замечанию профессора А. Князева: «И если Запад, вследствие своих интересов и своих исторических путей, имеет в настоящее время и догматические определения и целую богословскую литературу по вопросу о Богодухновенности Священного Писания, то на православном Востоке догмат о Богодухновенности священных книг еще ожидает своего исследователя» [3, с. 113]. Необходимо отметить, что в теориях о богодухновенности Писания трех христианских конфессий присутствуют уязвимые места, которые требуют дополнительных исследований. Принятие богословами христианских конфессий богодухновенность как первичное свойство Священного Писания, может вывести на путь единого понимания Священного Откровения и интерпретации библейских событий.

Источники и литература

1. Добыкин, Д. Г. Богодухновенность Священного Писания / Д. Г. Добыкин // Искры озарений : сборник статей. – СПб. : Гамма, 2016. – Вып.1 – С. 22–45.
2. Карташев, А. В. Ветхозаветная библейская критика / А. В. Карташев. – Париж : Познание, 2017. – 128 с.

3. Князев А., свящ. О боговдохновенности Свящ. Писания / свящ. А. Князев // ПМ. – 1951. – Вып. 8. – С. 113–116.
4. Сове, Б. Тезисы по Священному Писанию Ветхого Завета / Б. Сове // Путь. – 1936–1937. – № 52. – 68 с.
5. Эрман, Б. Великий обман: научный взгляд на авторство священных текстов / Б. Эрман. – М. : Эксмо, 2013. – 264 с.
6. Юревич Д., свящ. Учение о богодухновенности Священного Писания и его актуальность в современных библейских исследованиях / свящ. Д. Юревич // Материалы XV Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. – М., 2005. – С. 29–36.

ОБРАЗ ДЕВЫ МАРИИ В ПРОТОЕВАНГЕЛИИ ИАКОВА

Чумаков А. С.

(г. Маинск, Минская духовная академия)

Дева Мария в Православной традиции почитается как «высшая всех тварей небесных и земных», «честнейшая Херувимов и славнейшая без сравнения Серафимов». В Церкви, Божья Матерь занимает особое, исключительное место. Об этом свидетельствует строй Православного богослужения, обилие икон Божией Матери и церковные праздники в Ее честь.

В эпоху христологических споров, в христианской среде существовало особое отношение к Богородице, как к Непорочной Деве и Матери Спасителя. В первые века христианства не уделяется должное внимание личности Девы Марии, которое появляется после богословских споров IV–V вв. Эти свидетельства очень важны, так как показывают неразрывную связь апостольской традиции со временем христологических споров.

Описание Девы Марии христианскими авторами хорошо дополняется свидетельствами о Богоматери, содержащимися в Новозаветной апокрифической литературе. В первые века христианства, когда Новозаветный канон не был окончательно сформирован, апокрифы имели широкое распространение. Их апостольское авторство или верность в передаче вероучения хотя и не отвергалась совсем, но вызывало некоторое сомнение. На страницах этих произведений, можно встретить самую разноречивую информацию с различной трактовкой вероучительных и этических вопросов, в зависимости от социальной среды, от круга источников которыми располагали составители литературы, от степени влияния нехристианских произведений и от духовной потребности самих верующих.

Цели написания этих текстов различны. Одни тексты возникали в недрах христианского общества, и служили выражением благочестивых народных верований, другие возникали в еретических движениях для поддержания и распространения своего лжеучения. В христианской среде остались те сказания, которые не противоречат христианскому богословию. Одним из таких сочинений является Протоевангелие Иакова.

Протоевангелие Иакова относится к апокрифическим памятникам христианской литературы, и входит в группу так называемых «Евангелий детства», которые повествуют о детских годах жизни Иисуса Христа. По-другому данное произведение называется «История Иакова о рождении Марии».

Протоевангелие Иакова является наиболее подробным рассказом, повествующим о жизни Девы Марии. События, описанные в данном произведении, происходят раньше событий, описанных в канонических Евангелиях.

Произведение начинается с рассказа о том, как будущие родители Марии Иоаким и Анна скорбят о своей бездетности. Они претерпевают презрительное отношение к себе в обществе. Над Анной издевалась ее собственная служанка, которая указывала на ее бездетность как на наказание Божие за грехи. Указывая на бездетность, Иоакиму не позволили принести жертву в храме. Не выдержав насмешек, он отправляется в пустыню, где поститься и молится сорок дней. В это время Анне является Ангел, и возвещает, что она зачнет и родит, и о потомстве Ее будут говорить во всем мире. Обрадовавшись, Анна дала обет посвятить рожденного ребенка Богу. Через девять месяцев у супругов рождается дочь, которой нарекают имя Мария. После рождения, Она сохранялась в особой чистоте: «И она освятила ложе свое, и все скверное она отдаляла от себя ради Ее. И она призвала непорочных девиц иудейских, и они ходили за ребенком» [1, с. 185].

Когда девочке исполнилось три года, родители отвели Ее в храм. Жила при храме Она до двенадцатилетнего возраста. Затем Ее определяют женой престарелому Иосифу, у которого уже были сыновья от первой жены, и он должен был сохранять Ее девство. В шестнадцатилетнем возрасте, Марии было предсказано от Бога через Ангела о том, что Она станет матерью ожидаемого народом Мессии. В Протоевангелии упоминается два явления Ангела Деве Марии. Первый раз у колодца, второй – в доме Иосифа, когда Она пряла пурпур для Завесы Иерусалимского Храма. Иосиф застал Марию на шестом месяце беременности. Вскоре об этом узнал первосвященник и представ перед судом, Мария и Иосиф были оправданы.

Во время переписи, Иосиф и Мария отправляются в свой родной город Вифлеем, где по дороге происходят события Рождества Христова. Протоевангелие дополняет Евангельский рассказ о

Рождестве Христа уточняя, что рождение Богомладенца совершилось в пещере и сопровождалось чудесными явлениями: «И когда он был в пути, он увидел небо остановившимся, и воздух омрачился, и птицы задерживались среди полета своего..., в пещере засиял свет, а немного времени спустя, свет пропал и появился Младенец» [1, с. 196].

Свидетелем этих чудес была повивальная бабка Саломея, которая поначалу усомнилась в девстве Марии. Увидев чудесное рождение Богомладенца, она засвидетельствовала Приснодевство Его Матери. Последующие события описаны в Протоевангелии Иакова почти дословно как в Евангелии от Матфея. Завершается Протоевангелие повествованием о чудесном спасении Елизаветы с младенцем Иоанном от бесчинства Ирода.

Протоевангелие Иакова – один из самых ранних дошедших до нас апокрифов. В нем зафиксировано почитание христианами Матери Христа. Данный текст подчеркивает исключительность жизни Девы Марии. Ее рождение происходит по особому Божию промыслу, и ему предшествует явление Ангела. Протоевангелие также повествует о чудесном зачатии и чудесном рождении Христа, не нарушая непорочности Марии. Апокриф повторяет Евангельское свидетельство что Ее (Божью Матерь) отныне будут благословлять все народы.

Несмотря на апокрифическое происхождение Протоевангелия, многие из событий, описанных в данном тексте, вошли в круг церковных преданий. Это имена родителей Девы Марии, события Ее Зачатия, рождения, ведения во храм, обручение Иосифу, рождение Иисуса Христа в пещере. Некоторые эпизоды из Протоевангелия дали основание для Богородичных праздников, таких как Рождество и Введение во храм Богородицы. Сюжет о повивальной бабке до наших дней используется в иконографии Рождества Христова. Из сведений Протоевангелия в традиции Восточной Церкви закрепилось то, что братья и сестры Христа – это дети от первого брака Иосифа. Многие сказания из Протоевангелия вошли в богослужебные тексты и содержатся в творениях святых отцов, например, Германа Константинопольского и Иоанна Дамаскина [3, с. 194].

«История о рождении Марии» пользовалась у христиан особым уважением потому, что вера в величие и чистоту Приснодевы Марии находило в нем живое выражение. Этот текст был освящен

древностью, и в то время, когда в богословии был затронут вопрос о почитании Девы Марии, он сыграл важную роль в качестве предания. Протоевангелие Иакова первоначально получило широкое распространение на Востоке, на Западе оно долгое время было не известно.

Источники и литература

1. Книга апокрифов / комментарии П. Берсенева, С. Ершова. – СПб. : ТИД «Амфора», 2004. – 432 с.
2. Свенцицкая, И. Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии / ред. А. Ф. Окулов (пред.) и др. – М. : Мысль, 1989. – 336 с.
3. Преображенский, П. Об апокрифических писаниях / П. Преображенский // Символ. – 1987. – № 17. – 276 с.

ЭКЗЕГЕТИКА МЕССИАНСКИХ МЕСТ ПЯТИКНИЖИЯ МОИСЕЯ

Шпаков А. Г.

*(г. Минск, Институт теологии им. свв. Мефодия и Кирилла
Белорусского государственного университета)*

«Насколько сложно понять книгу, начав читать ее с середины, так нельзя получить полного понятия о христианстве без изучения Ветхого Завета».

Как мы знаем, Ветхий и Новый Заветы – есть единое целое, Божественное Откровение. Ветхий Завет как тень, прообраз Нового Завета, а Новый Завет – раскрытие, дополнение продолжение Ветхого Завета. Цель Ветхого Завета – показать то, что есть воля Божия, исполняя которую можно получить спасение.

Основную цель Новозаветного повествования можно выразить цитатой из Евангелия от Иоанна: «Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его» (Ин. 20:31).

Ветхозаветные книги насыщены мессианскими местами, то есть обетованиями о пришествии Мессии, Спасителя мира. Толкование мессианских мест в творениях святых отцов – одна из актуальных тем для современных библеистов и экзегетов, так как именно в их толкованиях на мессианские места Священного Писания Ветхого Завета мы видим, какие различные и зачастую разнящиеся между собой методы толкования были использованы.

Мессианские места в новом, уже полном смысле раскрываются в толкованиях святых отцов, которые объясняют их через Новый Завет. Именно через исполнение во Христе обетований о Мессии, данных еще в Ветхозаветное время, можно говорить о том, что Священное Писание едино, Ветхий и Новый Завет есть Божественное Откровение, и не может быть другого Мессии, так как нет ни одного Ветхозаветного пророчества, не исполнившегося во Христе, и только Он есть Истинный Мессия.

Пятикнижие Моисея (в еврейской традиции – Тора) – Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие – эти книги Церковь относит к разделу законоположительных, и именно в них содержатся самые первые обетования о пришествии Мессии.

Первое обетование о пришествии Мессии находится в 3-й главе книги Бытия (3:15). «И вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим, и между семенем ее [жены]; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пяту». Это обетование имело и имеет величайшую важность не только для Адама и его жены, но и для всего человечества вплоть до конца мировой истории. Оно проходит сквозь веки истории, исполняясь во Христе, и именно из него в дальнейшем разовьются другие обетования и пророчества о Христе, цель которых так же, как и самого первого будет подготовить Ветхозаветный народ к принятию Христа.

Это обетование, или, как его еще называют – первоевангелие, так как впервые в Ветхом Завете в этом отрывке идет прямое указание на то, что придет Спаситель Мира-Христос, дается в утешение первым людям сразу после грехопадения и праведного суда Божия. Для змея – это суд правды. Для человека – суд правды и милосердия.

Смысл тайны искупления, открытой Адаму заключается в следующем: хотя змей-дьявол будет продолжать вредить людям, «но некто, кто родится от жены, разрушит пагубную силу змия и ее действия на человека». Змею возвещается только наказание, а Адаму и его жене не только наказание, а еще и надежда, и обетование о победе над змеем.

В первом обетовании, данном прародителям можно выделить три основных мысли: Мессия родится от жены, сокрушит силу дьявола-искусителя, и освободит человека от греха, но при этом Сам понесет страдания.

Блаженный Иероним Стридонский о Первоевангелии пишет следующие слова: «В еврейском тексте сказано лучше: «Он будет попирает твою голову, а ты будешь попирает его пяту». Ведь и нашему шествию препятствует змей, и «Господь скоро покорит сатану под ноги наши»».

До грехопадения Бог «ходил в раю», а значит был близок к Адаму и Еве. Но, чтобы быть близким к Богу, нужно иметь чистую совесть, чего у Адама и его жены не могло быть после грехопадения. Человек был сотворен обоживающимся, способным к принятию все большей благодати, что подразумевает соработничество Бога и человека. Совершив первородный грех, первый человек повреждает свою природу, и, дьявол получает доступ к человеку и некую власть над ним. Если потеряна близость Божия, то потеряно и блаженство.

Если потеряно блаженство, то на его место приходят страдания, что и видно из праведного суда Божия над первыми людьми.

Следующее значимое обетование Божие о Мессии дается Аврааму, и по смыслу является прямым продолжением первого обетования. Пророк Моисей записал его следующим образом: «И вторично воззвал к Аврааму Ангел Господень с неба, и сказал: Мною клянусь, говорит Господь, что, так как ты сделал сие дело, и не пожалел сына твоего, единственного твоего, то Я благословляя благословлю тебя и умножая умножу семя твое, как звезды небесные и как песок на берегу моря; и овладеет семя твое городами врагов своих; и благословятся в семени твоём все народы земли за то, что ты послушался гласа Моего (Быт. 22:15–18).

Само обетование дается не просто так, а после исполнения воли Божией, которая заключалась в повелении Аврааму заклать в жертву своего единственного сына Исаака. Исполнение повеления Божия – доказательство верности Авраама Богу, которое также служит «утверждением в нем [Аврааме] веры, надежды и любви в высочайшем их порядке» (по свт. Филарету Московскому).

Кроме того, данный библейский эпизод является не только обетованием о грядущем Мессии, но и имеет глубокое прообразовательное значение.

Заклание в жертву Авраамом своего единственного [законного] возлюбленного сына Исаака – прообраз крестной, жертвенной смерти Христа, которого в Евангелии от Матфея голос Божий называет «Сыном Возлюбленным, в Котором Мое благоволение» (Мф. 17:5). Путь к жертвеннику и несение Исааком дров для совершения жертвы – это прообраз пути Христа на Голгофу, который Он совершал, неся на Себе крест. Частные обстоятельства жертвоприношения Исаака явились предзнаменованием (Евр. 11:19), то есть прообразом Христа. Исаак исходит из дома отца, чтобы пострадать, и Христос принял крестную смерть вне Иерусалима. Дрова – прообраз Креста. Также по св. апостолу Павлу, принося в жертву Исаака, Авраам думал «что Бог силен и из мертвых воскресить. Почему и получил его в предзнаменование» (Евр. 11:19). В этом святые отцы видят прообраз Воскресения Христова. По этой же причине здесь в Исааке усматривается прообраз Самого Христа.

Мессианский смысл пророчества Аврааму о «умножении семени его» заключается в том, что Господь не избирает для пришествия

Спасителя в этот мир какой-либо из языческих народов. Для Мессии Бог творит Себе новый народ в Аврааме, чью веру Он испытал. Отсюда начинается свое существование еврейский народ, который в книге Исход будет назван Богоизбранным.

В комментарии Сончино к книге Бытия приводится объяснение сравнения потомства Авраама со звездами и песком морским: «и как песок на берегу моря – песок морской помещен на границе моря, волны ревут, набегают на него, но не могут его преодолеть» (Иер. 5:22). Потомство Авраама будет подобно этому песку: оно постоянно будет подвергаться атакам злодеев, стремящихся наполнить весь мир беззаконием и насилием; но также, как морские волны не могут выйти за поставленные им границы, так и планы злодеев всегда будут разрушаться одним только фактом существования еврейского народа».

Следующее пророчество и обетование о Мессии так же, как и два предыдущих, находится в книге Бытия: «Не отойдет скипетр от Иуды и законодатель от чресл его, доколе не придет Примиритель, и Ему покорность народов» (Быт. 49:10). Этот стих – средняя часть благословения Иакова одному из 12-ти своих сыновей – Иуде, которое условно можно поделить на три части: первая часть говорит о земном могуществе и благополучии в будущем колена Иудина (Быт. 49:8–9), вторая, или средняя часть – 10-й стих 49-й главы – по общему признанию толкователей имеет мессианский смысл – это пророчество и обетование о Мессии, третья часть – 11-й и 12-й стихи 49-й главы – продолжение первой, исторической части благословения.

Это пророчество можно отнести к пророчествам двойного исполнения. Это те пророчества, которые были сделаны в конкретный момент истории и по отношению к конкретному историческому лицу, но при этом имели более глубокий смысл, который полностью раскрылся только во Христе.

Итак, с одной стороны слова «Не отойдет скипетр от Иуды», скипетр – то есть царь, главным образом относятся именно к Иуде, так как из Библейской истории известно, что до самого Рождества Христова, как писал Иосиф Флавий «не оскудевали князья из рода Иуды и вожди от чресл его, вплоть до царя Ирода». С другой стороны, слова «доколе не придет Примиритель, и Ему покорность народов» относятся именно ко Христу. Поскольку иудеи отвергли Истинного Царя, то стали иметь ложных. Поэтому патриарх Иаков

говорит о том, что «будет сохраняться в судьях или в царях иудейских наследие неоскверненного преемства, проходящее через царей». До того момента, как придет Спаситель будут продолжаться иудейские порядки и будут цари из иудеев. Как только совершится пророчество о царе, который будет не иудеем, придет Тот, Кому было предназначено было это царство, то есть Христос.

Комментарий Раши к этому месту в Торе следующий: «не отойдет скипетр (власти) от Иуды». [Речь идет о царях] от Давида и дальше. Это главы диаспоры в Бавеле [Вавилоне], которые правили народом при посредстве скипетра, — они назначались по велению царя».

Как видно, святоотеческое толкование и толкование иудейского толкователя кардинально отличаются по смыслу — в первом случае речь идет о Христе, как о Спасителе человечества от рабства греха и духовной смерти, во втором случае — Машиах уже понимается как спаситель от господствования над еврейским народом иной власти.

В толковании благословения Иуде необходимо обратить внимание не только на мессианскую его часть, но и на исторические ее части, так как именно эти исторические части (Быт. 8–9, 11–12) дают представление о будущем колена Иуды, что дополняет, раскрывает и дает более полную картину мессианской его части. «Иуда! тебя восхвалят братья твои. Рука твоя на хребте врагов твоих; поклонятся тебе сыны отца твоего» (Быт. 49:8) — так, по устройению Божию, Иуде предсказывается не только нисшествие Бога к людям, но и тайна Его воплощения. В этом стихе идет речь о том, что Иуду восхвалят его братья, и Иуде поклонятся сыновья отца его, то есть его братья. Само по себе имя «Иуда» переводится как «исповедание (прославление)» или «похвала», и уже в самом имени можно увидеть пророчество, которое будет сказано Иуде в благословении отцом — патриархом Иаковом. Похвала же эта будет за то, что удержал своих братьев от убийства своего брата Иосифа, а также удержался от убийства Фамари и двух ее сыновей. Если бы Иуда не сделал этого, и Иосиф был бы убит, то остальные колена Израиля погибли бы от голода. Фамарь же родила двух сыновей, один из которых — Фарес (Быт. 27:37) занял место в родословии Иисуса Христа (Мф. 1:3).

«Тебе поклонятся сыновья отца твоего. Детеныш льва Иуда, из ростка, сын мой, ты поднялся, припадая [к земле], как лев и как детеныш льва. Кто заставит его встать?» Сравнивая Иуду со львом и детенышем льва, патриарх Иаков пророчествует о том, что насле-

дие, полученное Иудой никто не сможет отнять у него. Наследие, о котором говорит Иаков – Царство Иудейское, которое в колене Иудином сохранялось для пришествия Господа. Преподобный Ефрем Сирин об этом пишет: «Так, не отнимется царь и пророк от дома Иудина, дондеже приидет Тот, Кому принадлежит царство. Если не так, то пусть покажут мне, что и до Давида были цари, происходившие от Иуды и сохранившие царское достоинство для Давида. Если же прежде Давида не было ни одного царя из колена Иудина, то очевидно, что Давидом и сынами его передавалось и сохранялось царство Сыну и Господу Давида, Который есть Господь царства».

«Он привязывает к виноградной лозе осленка своего и к лозе лучшего винограда сына ослицы своей; моет в вине одежду свою и в крови гроздов одеяние свое, блестящи очи [его] от вина, и белы зубы [его] от молока» (Быт. 49:11–12) – эти стихи описывают будущее богатство произведениями скотоводства и земледелия, а также обилие стад и молока на территориях колена Иудина.

Следующее мессианское место – пророчество о Мессии в образе восходящей звезды, о котором говорил Валаам (Чис. 24:17). Этот ветхозаветный отрывок – одно из паремийных чтений за богослужением в навечерие Рождества Христова. Так, уже в Новозаветной Церкви, за богослужением, читая этот текст, у слушающих его есть возможность более полно понять суть праздника, как это и предполагает чтение паремий.

В книге Иисуса Навина говорится о Валааме как о волхве (Нав. 13:22), вероятно, потому что он был прорицателем и сопровождал свои прорицания языческими обрядами (Числ. 24:1). При этом Валаам был поклонником истинного Бога, Которого и признавал Виновником своей способности прозревать будущее, произносить спасительные заклинания и губительные проклятия. Но Господь через ослицу, которая заговорила, указал прорицателю на его безумие и укорил за его поступки.

Когда же «был на нем Дух Божий» (Чис. 24:3) – [Дух Божий сходит на Валаама] он понимает, что волхвование, которым он ранее занимался, не имеет силы, и сильнее него Бог, который заставляет его язык говорить то, что Ему угодно, то есть Валаам понимает, что он находится под действием Божественной Силы, и смысл пришествия с ослицей – показать Валааму, что он не должен будет говорить ни слова больше того, что повелит ему Господь.

«Вижу Его, но ныне еще нет; зрю Его, но не близко. Восходит звезда от Иакова и восстает жезл от Израиля, и разит князей Моава и сокрушает всех сынов Сифовых» (Числ. 24:17). В этих словах излагается благословение Валаама Израилю, а также дается пророчество о Звезде Иакова. Благословение Израильскому народу – слова о звезде, которая произойдет от Иакова. В святоотеческом толковании понимается человек от Израиля, который должен будет восторжествовать над царем Моавом и другими народами.

Пророчество Валаама о восходящей звезде – четвертое по счету пророчество Валаама, которое «идет от Самого Всевышнего».

В историческом контексте это пророчество можно понимать, как пророчество о царях Израильских, в частности о царе Давиде. Во второй книге Царств говорится о победе Давида над народом моавитян. Также царь Давид и последующие цари покоряют идумеев, которые были исконными врагами Израиля. Как не велик был царь Давид, но это величие было всего лишь тенью того всемирного господствования Спасителя, о котором писал сам псалмопевец: «он будет обладать от моря до моря и от реки до концов земли» (Пс. 71:8).

Таким образом, с одной стороны, это пророчество можно отнести к царям Израиля, то есть рассматривать его только в историческом контексте. С другой стороны, это пророчество не полностью относится к царям Израиля. Слова о Царе, который «сокрушает всех сынов Сифовых» (Чис. 24:17) относятся именно ко Христу, и потому это пророчество рассматривается уже в мессианском контексте.

Сыны Сифовы, которых пленит Царь – весь род человеческий, который после потопа и гибели каинитов в водах потопа ведет свое происхождение от Сифа – второго сына Адама через Ноя. Таким Царем мог быть только всемогущий Бог – второе Лицо Пресвятой Троицы – Иисус Христос. Только Он мог пленить всех людей в послушание слов Евангелия.

Заключительное обетование Пятикнижия Моисея – пророчество Моисея о великом пророке, а также повеление принять Его и слушать Его: «Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь Бог твой, – Его слушайте» (Втор. 18:15).

По одному из толкований этот стих – обетование о том, что в Израиле на протяжении многих веков будет поддерживаться наследование пророков. Кроме священников и левитов, в обязанности кото-

рых входило обучать народ Закону Божию, были еще и пророки – не обычные служители Бога, а люди праведной жизни, через которых Господь возвещал простым людям Свою волю. Пророки очень часто обличали не только простой народ за уклонение в идолопоклонничество, но и нечестивых царей за их ошибки. Они же напоминали и о долге еврейского народа, о том, что они – Богоизбранный народ, пророчествовали о грядущих событиях, предостерегали от будущих опасностей, а также утешали народ в трудных ситуациях.

Имея таких пророков, народу не придется прибегать к волхвованию и ворожбе, не придется спрашивать совета у мертвых, как делал это Саул, разыскивающий ослиц своего отца, о чем говорится в 1-й книге Царств (1 Цар. 9:6). Не прибегая к таковым действиям, а обращаясь в сомнительных случаях к помощи пророков, Богоизбранный народ не сойдет с пути из-за незнания или ошибки. Но преемственность пророков, начавшаяся с Авраама (хотя и до него были пророки), заканчивается пророком Малахией, жившим за 400 лет до Рождества Христова, и на протяжении многих десятилетий, народ, понимая, что пророчество отошло от него, после окончания пророческой преемственности ожидает Мессию и великого пророка.

Другое толкование этого стиха дается уже в мессианском смысле. Из всех пророчеств и обетований о Мессии обетование в книге Второзакония – самое четкое и точное.

Величайший пророк, который говорил с Богом лицом к лицу – Моисей. «Я воздвигну им Пророка из среды братьев их, как ты» – Господь обещает и после Моисея воздвигнуть пророка из среды еврейского народа. Боговидец Моисей был не только пророком, но вождем, законодателем Ветхого Завета, посредником между Богом и народом. Мессия, Иисус Христос – Новозаветный Законодатель, Вождь, Величайший пророк и посредник между Богом и человеком. В качестве Мессии в этом стихе здесь четко подразумевается Иисус Христос. Моисей освобождает еврейский народ от плена Фараонова, Христос освобождает все человечество от рабства греха и духовной смерти. Иоанн креститель, «Предтеча Христов», отрицая, что он является таким пророком, указывал именно на Христа, который есть Пророк, Священник и Царь, по отношению к которому и Моисей, и другие цари и пророки являлись только прообразами.

«Это истинно Тот Пророк, Которому должно прийти в мир» (Ин. 6:14); «именно Его Дух говорил во всех других пророках»

(1 Пет. 1:11) – эти слова из Нового Завета подтверждают то, что пророчество о пришествии Христа как о Великом Пророке, содержащееся в книге Второзакония, исполняется именно во Христе, который «есть Сын Возлюбленный, в Котором Божие благоволение; Его слушайте» (Мф. 3:17).

Мессианские места Священного Писания Ветхого Завета имели большое значения не только для Ветхозаветного периода, как обетования о будущем пришествии Мессии, но и имеют огромное значение для Новозаветного. Несмотря на древность Ветхозаветных обетований, они не утрачивают своей актуальности и сегодня. Через понимание таких мест как мессианских, верующему человеку дается возможность глубже и полнее узнать свою веру, что не мало важно.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М., 1991. – 1371с.
2. Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык. – СПб. : Российское Библейское Общество, 2006. – 1405 с.
3. Блаженный Феодорит Кирский : [сочинения : пер. с греч.]. – М. : Изд. совет Рус. Православ. Церкви, 2003. (Творения святых отцов и учителей Церкви). / Т. 1. : Изъяснение трудных мест Божественного Писания. – 2003. – 439 с.
4. Блаженный Феодорит Кирский : [сочинения : пер. с греч.]. – М. : Изд. совет Рус. Православ. Церкви, 2003. (Творения святых отцов и учителей Церкви). / Т. 1. : Изъяснение трудных мест Божественного Писания. – 2003. – 439 с.
5. Введение в Ветхий Завет / Проф. П. А. Юнгеров. (в 2 т.) – М. : Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 2003. – (ОАО Можайский полигр. комб.). / Кн. 1 : Общее историко-критическое введение в Священные Ветхозаветные книги. – 442 с.; Кн. 2 : Частное историко-критическое введение в Священные Ветхозаветные книги. – 476 с.
6. Введение в православное богословие: учеб.-метод. пособие / сост. епископ Артемий (Кищенко). – 2-е изд. – Минск : Зорны Вера-сок, 2011. – 336 с.

7. Ветхий Завет в Новозаветной Церкви : (апологет. очерк) / М. Помазанский. – Jordanville, N. Y. : Holy Trinity Russian orthodox monastery, 1961. – 38 с.

8. Ветхий Завет: Курс лекций. / Соколов Н. – М. : Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1995. Ч. 1; 1997. Ч. 2.

9. Давыденков Олег, протоиерей. Догматическое богословие : Учебное пособие / протоиерей Олег Давыденков. – Москва : Изд-во ПСТГУ, 2017. – 624 с.

10. Еврейские вопросы на книгу Бытия / Иероним Стридонский. – М. : Московская духовная акад. : Отчий дом, 2009. – 271 с.

11. Законоположительные книги Ветхого Завета. – М. : Изд-во «Когито-центр» 2010. – 216 с.

12. Новая женевская учебная Библия /под ред. Цорна В. А. – Изд. : Свет на Востоке, 1998. – 2052 с.

13. Константин (Зайцев), архим. Пастырское богословие [Текст]: курс лекций читаемый в Свято-Троицкой духовной семинарии / Архим. Константин (Зайцев). – М. : Свет Православия, 2002. – 364 с.

14. Поликарпов Д., прот. Толкования святых отцов и учителей Церкви и богослужебные песнопения на мессианские места Библии. Книги законоположительные и исторические. СПб., – 1914. – С. X

15. Православная богословская энциклопедия или Богословский энциклопедический словарь : под ред. проф. А. П. Лопухина : В 12 томах. – Петроград : Т-во А. П. Лопухина, 1900–1911. / Т. 3 : Ваал–Вячеслав. – 1902. – IV с., 1222 стб.

16. Православное догматическое богословие : сочинение Филарета, архиепископа Черниговского : в 2-х том. – Изд. 2-е. – Чернигов : Тип. Ильинского монастыря, 1865. / Т. 2. – 1882. – XII, 327 с.

17. Филарет, святитель. Пространный христианский катихизис православной кафолической Восточной Церкви / святитель Филарет. – М.: Сибирская благовонница, 2013. – 158 с.

18. Фаст Геннадий, прот. Этюды по Ветхому Завету. Руководство к изучению Священного Писания. Кн. 1 / прот. Геннадий Фаст. – Красноярск : Енисейский благовест, 2007. – 352 с.

19. Пятикнижие (Тора) и Гафтарот с классическим комментарием Сончино / авт.-сост. р. Йосеф Цви Герц. – Гешарим, 1999. – 1456 с.

20. Руководство к изучению Священной библейской истории Ветхого и Нового Завета / сост. священник Вадим Маркин. – М., 2004. – 331 с.
21. Толкование на Книгу Бытия / святитель Филарет митр. Моск. и Колом. – М. : Лепта-Пресс, 2004. – 829 с.
22. Толкование на Книгу Бытия / святитель Филарет митр. Моск. и Колом. – М. : Лепта-Пресс, 2004. – 829 с.
23. Толкование на паремии еп. Виссариона. – СПб. : Изд. книгопродавца И. Л. Тузова, 1894 / Т. 1: Паримии из книг моисеевых: Бытие, Левит, Числа и Второзаконие, из книги Навина, Судей, Царств, Паралипоменон, Иова. – 1894. – 605, V с.
24. Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета : в 7 т. / под ред. А. П. Лопухина. – Изд. 4-е. – М. : Дар, 2009. – Т. 1 : Ветхий Завет. – 1055 с.
25. Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета : в 7 т. / под ред. А. П. Лопухина. – Москва : Дар, 2009. – Т. 1 : Ветхий Завет. – 1055 с.
26. Что такое Библия? : история создания, краткое содержание и толкование Святого Писания / епископ Буэнос-Айресский и Южно-Американский Александр (Милеант). – Изд. 5-е. – М. : Даръ, 2013. – 525 с.
27. Доклад протоиерея Дмитрия Юревича на Международной научно-богословской конференции Русской Православной Церкви «Современная библеистика и Предание Церкви». М., 2013.
28. Пастырское богословие [Текст] : курс лекций читаемый в Свято-Троицкой духовной семинарии / Архим. Константин (Зайцев). – М. : Свет Православия, 2002. – 364 с.
29. Новая женевская учебная Библия /под ред. Цорна В. А. – Изд.: Свет на Востоке, 1998. – 2052 с.

ПЯТАЯ ГЛАВА ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА И ЕГО АУДИТОРИЯ

Мороз Д. В.

(г. Минск, Минская духовная академия)

Существует гипотеза, согласно которой, предполагается наличие в Евангелии от Иоанна 5 единой двухэтапной эсхатологии, применимой к двум различным группам людей. Таким образом, гипотеза явно предполагает существование идентифицируемой группы – сообщества, – которая стоит отдельно от остального человечества и претендует на привилегированную эсхатологическую судьбу.

Будет предпринята попытка обнаружить существование идентифицируемой общины, с которой евангелист и, следовательно, само Четвертое Евангелие связаны, – общины, которую для удобства будет названа Иоанновой общиной. В дополнение к поиску доказательств в Евангельском тексте, которые могут свидетельствовать о том, что Иоаннова община имеет место быть, также будут искааться конкретные доказательства из Евангелия от Иоанна 5, из которых можно будет попытаться сделать вывод о том, как община понимала и использовала теологические положения, представленные в речи Иисуса в дискурсе этой главы.

Идея о том, что текст Четвертого Евангелия рассказывает, по крайней мере в некоторой степени, историю общины, которая его создала, не нова. Комментарий Рудольфа Бультмана, впервые опубликованный в Германии более шестидесяти лет назад [3, с. 179], не лишен признаков того, что Сам Бультман читал историю Иоанновой общины между строк евангельского текста. У Бультмана, однако, были другие заботы, которые для него были более насущными, и это выпало на долю Дж. Льюису Мартину разработать методологию, специально направленную на использование текста Четвертого Евангелия в качестве окна, через которое можно заглянуть в общину Иоанна.

Возможно, одним из самых творческих из этих исследований является исследование Раймонда Брауна [4, с. 208], ученого, который первоначально начал развивать свои идеи об истории Четвертого Евангелия, разрабатывая свои предложения по составлению Евангелия для публикации в качестве части своего комментария. Возможно, это следствие проницательности Брауна в его теории ком-

позиции, которая позволила ему использовать эту теорию с очень незначительными изменениями в качестве основы для предложения его истории Иоанновны общины.

Браун осознает возможность попадания в ловушку «самообмана» на трех фронтах, когда выводит возможную историю сообщества из текста. Его первая забота связана с опасностью чрезмерной детализации, когда можно сделать более простой альтернативный вывод. Он приводит примеры из исследований, где возможные отношения после воскрешения были неверно выведены из текста книги, когда, вероятно, предпочтительнее принять текст за чистую монету [4, с. 18–19]. Во-вторых, он опасается делать слишком много выводов из отсутствия данного мотива в Евангелии, если только это конкретное отсутствие не делает Евангелие необычным или уникальным по сравнению с другими документами Нового Завета. Таким образом, молчание Четвертого Евангелия по вопросу о непорочном зачатии не имеет большого значения для Брауна, поскольку этот мотив встречается только у Матфея и Луки, в то время как он считает, что отсутствие употребления термина «апостол», учитывая его широкое использование во всем Новом Завете, является преднамеренным и, следовательно, свидетельствует о взглядах евангелиста – и, следовательно, общины Иоанна – на значение отдельных апостолов и их влияние [4, с. 19–20]. В-третьих, он предостерегает от опасности полагаться на полностью предполагаемые исходные документы в качестве индикаторов теологического развития в Евангелии. Хотя такой подход может быть осуществим в синоптических исследованиях, где Марк может быть предложен в качестве фактического исходного документа для Матфея и Луки, в исследованиях Иоанна это не так. Опасность замкнутости возникает, когда теологически гармоничные пассажи и мотивы назначаются предполагаемому источнику, и источник начинает расти по мере добавления более совместимого материала, пока не будет предложен полный (хотя все еще предполагаемый) исходный документ, который, что неудивительно, характеризуется не более чем дискриминационными критериями, используемыми экзегетом при его построении [4, с. 20].

Однако даже в свете вышеприведенных предостережений Браун по-прежнему уверен, что из евангельского текста можно восстановить два вывода. Во-первых, Евангельский текст дает «полный список» проблем, волнующих членов общины евангелистов в то

время, когда было написано Евангелие. Во-вторых, Браун считает, что Евангелие содержит намеки на историческое развитие общины с момента ее зарождения и в течение многих десятилетий. В какой-то степени можно согласиться с Брауном, что некоторые ссылки в тексте могут позволить сделать выводы общего характера. Можно согласиться с Дэвидом Ренсбергером в том, что уверенность в слишком детальной реконструкции неуместна [5, с. 25]. Одно дело предположить, что современные проблемы, стоящие перед общиной Четвертого Евангелия, в какой-то степени проявились в их рассказе об Иисусе из Назарета и его высказываниях. Природа самого Евангелия говорит, что разумно предположить, что это произошло, и что, следовательно, Евангелие намекает на некоторые проблемы, с которыми столкнулась Иоаннова община, когда евангелист все это писал [5, с. 28].

Иоаннова христология

Хотя возвышенные христологии можно найти и в других местах Нового Завета, Четвертое Евангелие имеет свою собственную уникальную развитую христологию. Сообщество, стоящее за Четвертым Евангелием, верило или, по крайней мере, учило, что Иисус был предсуществующим Словом, которое присутствовало у Бога до сотворения мира. Слово стало человеческой плотью и кровью в Иисусе, но все еще сияло как вечный свет истины, окруженный тьмой. Только Иисус может открыть Бога Отца, потому что только он сошел с небес, где он видел и слышал Бога. Видеть Иисуса – значит видеть Отца, потому что Иисус един с Отцом и способен сказать *ἐγώ εἰμι* – Я есть! В частности, в Евангелии от Иоанна 5 развитая христология представлена в терминах уникальных отношений Отца и Сына с их дуалистическими полюсами подчинения и равенства, христологии посланника, посланного с абсолютными полномочиями, подателя жизни и эсхатологического судьи. Таким образом, Евангелие от Иоанна 5, хотя и начинается с истории исцеления, которая вряд ли показалась бы неуместной ни в одном из Синоптических Евангелий, развивается через диалог в подробном изложении четко определенных христологических положений, которые выводят идеи Иоанна относительно личности Христа – и человека Иисуса – далеко за рамки всего, что пытаются сделать синоптические евангелисты.

Обращенные из учеников Иоанна Крестителя

Четвертое Евангелие представляет на удивление двусмысленную картину его отношения к Иоанну Крестителю и его последователям. Как будет видно далее, в то время, когда было написано Евангелие, христианам Иоанна, возможно, было необходимо дистанцироваться от утверждений современных приверженцев Предтечи, но, Четвертое Евангелие ни в коем случае не стремится полностью дискредитировать Иоанна и его последователей [4, с. 69–71]. Скорее, признается историческая роль Иоанна Крестителя как человека от Бога и подчеркивается истинность его утверждений об Иисусе в Четвертом Евангелии. Более того, первые последователи Иисуса обращены к нему Иоанном Крестителем в повествовании Четвертого Евангелия. Несмотря на современные трения между христианами и последователями Иоанна Крестителя, можно согласиться с Раймондом Брауном в том, что возможное объяснение двусмысленности Иоанна в отношении Иоанна Крестителя и его последователей заключается в том, что значительное число христиан-иоаннитов относились к Иоанну Крестителю и его учению с достаточным почтением, чтобы предположить, что существует некоторая историческая память, отраженная в Евангелии. Когда это сочетается с вероятностью того, что христиане Иоанна, возможно, искали и, по всей вероятности, обращали в христианство из движения Иоанна Крестителя, и поэтому почитание в Четвертом Евангелии Иоанна Крестителя отражает присутствие значительной доли обращенных в христианство из последователей Предтечи в Иоанновой общине.

Обращенные самаряне

Аналогично тому, как были обнаружены обращенные из последователей Иоанна Крестителя в Церкви Иоанна, можно обнаружить присутствие обращенных самарян. В Четвертом Евангелии Иисус сам несет ответственность за обращение большого числа самарян, а позже его обвиняют в том, что он на самом деле был самарянином. Оставляя в стороне все вопросы об историчности этих повествовательных событий, можно сказать, что присутствие самаритян [4, с. 34–40], признающих Иисуса своим спасителем в евангельском повествовании, а также не отвеченное обвинение в том, что он был самарянином, свидетельствует о том, что евангелист и его

община в целом сочувствовали интересам самаритян там, где они совпадали с христианскими интересами. Такое совпадение интересов существовало бы там, где самаряне были обращены в христианство, и Четвертое Евангелие может здесь указывать на то, что некоторые члены общины Иоанна действительно были обращенными самарянами.

Обращенные язычники

То, что Четвертое Евангелие возникло из общины с некоторыми членами, которые были язычниками, обращенными в христианство, может быть выведено на основании объяснительных сторон Евангелия и его теологии. Есть ряд примеров, когда евангелист включает в себя объяснения терминов, смысл которых был бы очевиден любому человеку, имеющему палестинское происхождение или, действительно, еврейское происхождение, например, $\rho\alpha\beta\beta\iota$ (1:38), $\tau\omicron\nu \text{ Μεσσιαν}$ (1:41 и снова в 4:25) и Κηφας (1:42). Из этого можно сделать вывод, что автор Евангелия ожидал, что среди его читателей будет по крайней мере несколько людей, которые не знали даже самых знакомых еврейских терминов. Можно предположить, что эти читатели были язычниками. Такое предположение может показаться дерзновенным, чтобы предположить, что, поскольку автор Четвертого Евангелия ожидал читателей-язычников, его Евангелие возникло из сообщества, состоящего, по крайней мере, из некоторых обращенных язычников. На то, что такое предположение может быть оправдано, указывает ряд комментариев в Евангельском тексте. Например, самаряне провозглашают Иисуса не только своим спасителем, но и спасителем мира (4:42) в контексте учения Иисуса о том, что истинное поклонение Отцу будет поклонением в духе и истине, но ни на горе Гаризим, ни в Иерусалиме (4:21–24). Пролог Евангелия (1:12) определяет детей Божьих как тех, кто принял Иисуса, в то время как Иисус сообщает Никодиму (3:3, 5–6), что рождение через плоть (как, по-видимому, Дети Израилевы) ничего не значит. Эти отрывки указывают на то, что Четвертое Евангелие заинтересовано в содействии лишению наследства «евреев» и в расширении права голоса «Израиля» или «детей Божьих», чтобы включить любого человека любого происхождения, который принимает Иисуса. Этот интерес выходит за рамки простого ознакомления нескольких читателей – язычников с другими загадочными

семитскими словами и фразами – это, вероятно, указывает на то, что в то время что община Иоанна имела встроенную группу новообращенных язычников.

Последователи Иоанна Крестителя

Хотя К. К. Барретт советует осторожно оценивать отношения между Иоанновскими христианами и современными последователями Иоанна Крестителя на том основании, что существует мало или вообще нет доказательств того, что последователи Иоанна Крестителя действительно существовали ко времени написания Евангелия[2, с. 347], он признает, что «четвертый евангелист не писал бы так отрицательно о Крестителе, если бы он не знал некоторых, кто действительно существовал к тому времени, когда было написано Евангелие, столь же резкие утверждения о нем»[2, с. 347]. Такое «подчеркнуто негативное» упоминание в Четвертом Евангелии равносильно тем отрывкам, в которых Креститель, хотя и удостоен почестей, оказывается в заметно более низком положении, чем Иисус. Таким образом, мы читаем, что сам Креститель отрицал, что он был Христом, Илией или пророком (1:20–23). Его ученики покидают его, чтобы следовать за Иисусом (1:37), в то время как он претендует на статус друга жениха – необходимую, но менее важную фигуру (3:25–30). В речи Иисуса Креститель является свидетелем, но не важным, чье свидетельство требуется (5:33–36). Можно согласиться с Барреттом, что это частое преуменьшение роли Иоанна Крестителя, вероятно, указывает на сохраняющуюся роль движения последователей Предтечи, чьи притязания, как считалось, соперничали с притязаниями христиан Иоанна.

Таким образом, становится заметно, что в то время, когда было написано Четвертое Евангелие, община Иоанна, возможно, состояла из христиан, происходивших по крайней мере из четырех различных групп – синагоги, последователей Иоанна Крестителя, самарян и язычников. Более того, община из всех сил старалась четко отличить себя от евреев синагоги, мира в целом и постоянных последователей Иоанна Крестителя. В контексте более широкой христианской Церкви эта община разработала или приняла уникально развитую христологию, и у них были эсхатологические верования, которые четко отличали христианских верующих от остального мира. Раймонд Браун определил другие группы, против которых, по

его мнению, Иоанновские христиане хотели отличаться, в том числе иудейские христиане [4, с. 73–81], и христиане, принадлежащие к Церквям апостольского происхождения [4, с. 81–88]. Здесь уместно предположить, что он, возможно, попал в ловушку чрезмерной детализации, которую он сам определил в начале своего исследования, поскольку имеются его аргументы в пользу существования этих двух групп необубедительно надуманными. Доказательства Брауна в пользу христиан-иоаннитов, желающих четко отличить себя от палестинских Церквей, основаны на трех ветвях доказательств, две из которых, как полагается, ясно указывают на христиан-отступников, а третья – на напряженность между Иисусом и его семьей во время его служения. Браун считает, что это отражает напряженность между Церквями Иоанна и палестинскими церквями, где семья Иисуса оставалась заметной до и после того времени, когда было написано Евангелие. Есть определенная ирония в том, что сам Браун; в его введении, дважды предостерегал от чрезмерно сложных выводов о Марии, матери Иисуса, в контексте изучения Евангелия от Марка. Учитывая, что Евангелие изложено в форме биографического отчета о служении Иисуса, даже если признать, что можно сделать из него определенные выводы о сообществе, которое его создало, безусловно, проще принять ссылки на братьев Иисуса как историческую память о прениях, которые существовали при его жизни.

Вера Брауна в то, что Четвертое Евангелие противопоставляет себя Церквям апостольского основания, которые уделяли недостаточное внимание руководству параклита, также может зайти слишком далеко. Учитывая собственные притязания Евангелия на свидетельство очевидца и его связь с любимым учеником, трудно поверить, что христиане Иоанна хотели бы слишком близко указать пальцем на другие Церкви, претендующие на параллельные и, возможно, более засвидетельствованные ассоциации. То, что Четвертое Евангелие действительно выражает заботу о поиске и признании лидерства параклита, тем не менее, хорошо обосновано, но опять же Браун, возможно, зашел слишком далеко в своих аргументах, определяя позицию в отношении других Церквей в этом отношении.

Текст Четвертого Евангелия представляет достаточные доказательства, позволяющие сделать некоторые ограниченные выводы о природе общины Иоанна в то время, когда было написано Евангелие. Особое значение имеет вывод о том, что предыдущие коммен-

таторы были правы, предполагая, что христиане Иоанна участвовали в язвительных обменах с властями синагоги, с которыми они, вероятно, ранее были связаны. Было обнаружено, что есть свидетельства, указывающие на общину, которая считает себя отделенной от остального человечества в целом и синагогальных евреев в частности или даже в оппозиции к ним.

Из речи Иисуса в Евангелии от Иоанна 5 видно наличие апологетических, христологических и эсхатологических положений наряду с полемикой против синагоги и ее богословия, которые указывают на характер дебатов такого рода между христианами и евреями. Подобные аргументы использовались в диалоге между Церковью и Синагогой в течение нескольких лет после сочинения Четвертого Евангелия, предполагая, что христиане Иоанна могли использовать эти аргументы именно в таком контексте, и что, если это так, они, возможно, не были одиноки в этом.

Источники и литература

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. – М. : Издание Московской Патриархии, 1992. – 1372 с.
2. Barrett, C. K. *Word and Community from Jesus to Post-Apostolic Times* Louisville / C. K. Barrett. – Westminster : John Knox Press, 1993. – 410 p.
3. Blackwood, A. C. *The Theology of Judgement in the Fourth Gospel Christology and Eschatology in John 5* / Blackwood A. C. – Glasgow, 2005. – 346 p.
4. Brown, R. E. *The Community of the Beloved Disciple* / R. E. Brown. – New York : Paulist Press, 1979. – 208 p.
5. Rensberger, D. *Johannine Faith and Liberating Community* / D. Rensberger. – Philadelphia : Westminster Press, 1988. – 208 p.

СЕКЦИЯ 2 АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО БОГОСЛОВИЯ

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИИ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ

*Игумен Ермоген (Панасюк), кандидат богословия
(г. Минск, Институт теологии им. свв. Мефодия и Кирилла
Белорусского государственного университета)*

Необходимым условием для научного статуса той или иной дисциплины является ее способность четко определять особенности предмета исследования и вытекающие из них пути его систематического осмысления в широком контексте общенаучного знания. Вопросы теологической методологии актуальны не только с точки зрения внутренних богословских проблем, но и в связи с обоснованием теологии как полноценной науки в современном образовательном пространстве [1]. Некогда теология послужила основой возникновения университетской культуры. Ныне же она не только перестала быть «царицей наук», но и сведена фактически на роль ненужной служанки. Этот факт требует, конечно же, социально-исторического осмысления, выявления его общекультурной обусловленности.

Чтобы определить насущное задание для современной православно-богословской методологии необходимо иметь общее представление о развитии христианского богословия в XX–XXI вв. В католическом богословии для указанного периода характерно противостояние неотолизма (как ортодоксального, так и экзистенциалистских модификаций) и «нового богословия», которое, в отличие от своего оппонента, не ограничивалось наследием Фомы Аквинского, а обратилось ко всему богатству христианского предания и заново открыло для себя восточных отцов Церкви. Однако с точки зрения методологии, здесь не был выработан некий единый подход исследования, а попытка такового в творчестве католического богослова Б. Лонергана не может считаться существенным продвижением в этом направлении [2].

Протестантское богословие, обладая еще большим содержательным многообразием, также не смогло единый системный под-

ход к методологической проблематике. При этом, однако, с большой степенью приближения, можно выделить два магистральных направления как в богословии современного протестантизма, так и в христианском богословии вообще, которые соответствуют двум методологическим подходам в современной философии: аналитическому и континентальному. Сторонники аналитического направления утверждают необходимость логически-строгого обоснования содержания веры [3], что, в частности, обусловлено сциентистским характером современной цивилизации. Представители континентального подхода говорят о потребности «ремифологизации» современной теологии для того, чтобы она сохранила свою жизненную действенность опять же в контексте современной культуры [4].

Православное богословие в предыдущем веке также было представлено целым рядом направлений. В рамках русского религиозно-философского ренессанса наиболее известной стала попытка софиологического синтеза протоиерея Сергея Булгакова. Данный богословский синтез, имевший как свои достоинства, так и недостатки, был подвергнут острой критике протопресвитером Георгием Флоровским и В. Н. Лосским, творчество которых во многом определило облик православного богословия в XX в. Но ни «неопатристический синтез» Флоровского, ни апофатизм «мистического богословия» Лосского не отличаются ясностью методологических оснований. В своей недавней работе [5] американский православный исследователь Павел Гаврилюк прямо ставит вопрос о пересмотре той модели поляризации между русской религиозной философией и «ортодоксальным» богословием, которую выдвинул в свое время Флоровский. Специально методологическим проблемам посвящена докторская диссертация «Методология Православного богословия в его парадигмальных трансформациях» украинского исследователя Христокина [6]. В ней он предпринял, по его мнению, первую целостную попытку обобщить историю развития методологии православного богословия. Характерно, что в качестве перспективного направления развития в данной области Христокин рассматривает постметафизическую феноменологию Дж. Мануссакиса и Д. Харта. Этот подход активно пропагандируется в настоящее время и в России О. Давыдовым и А. Гагинским в рамках проекта «Теоэстетика». Сторонники этого проекта, в том числе и через привлечение идей

католического богослова Ханс Ур Бальтазара, стремятся актуализировать понятие красоты в рамках, с их точки зрения, полноценного ответа на вызовы постмодернистской культуры. В свою очередь представители так называемой «темной теологии» (А. Шишков) наоборот стремятся показать преимущества постмодернистского понимания богословской проблематики. Несмотря на полемику двух указанных направлений, их можно отнести к одному классу континентального стиля мысли.

В более резкой оппозиции к обоим подходам находится так называемая рациональная теология, которая методологически ориентирована на аналитическую философию. Одним из главных представителей этого направления в России является заведующий сектором философии религии Института философии РАН В. К. Шохин, который неоднократно критиковал представителей постметафизики за размытость их методологии [7]. Таким образом, возможность построения христианской метафизики как рационально обоснованной целостной системы без потери ее жизненности находится на острие современных теолого-методологических споров.

При этом надо отметить, что характерной особенностью этих дискуссий является практически полное игнорирование той альтернативной методологии, которая была разработана в трудах русского мыслителя А. Ф. Лосева. Являясь одним из последних представителей русской религиозно-философской традиции, Лосев провел тщательную философско-филологическую ревизию античной философии в контексте последних достижений современной ему мысли. Результатом этого пересмотра стала реабилитация такой античной философской школы как неоплатонизм. Русский философ осуществил не только концептуальный анализ терминологии, но и дал ее социально-историческую интерпретацию. Но самое главное – он выявил те методологические основания неоплатонизма, которые имеют универсальный характер и способны уvrачивать неестественный раскол в современной философии и теологии.

Несмотря на то, что творчество Лосева практически неизвестно зарубежным исследователям, в настоящее время интерес к неоплатонизму переживает настоящее возрождение. Особую роль в этих исследованиях сыграли французские ученые-богословы, многие из которых были священниками [8]. Благодаря их работам, неоплатонизм предстал как глубоко продуманная система мысли способная

гармонично сочетать теологическое (мифологическое) содержание с философскими методами его осмысления. В ходе современных исследований становится все более очевидно, что неоплатоническая методология обладает большим потенциалом и способна по-новому подойти к проблеме соотношения модерна и постмодерна. При этом, однако, большую роль играет конкретный способ интерпретации и применения этой методологии. В новоевропейском контексте такая интерпретация может иметь редуцированный характер. Типичным примером является постметафизическое использование неоплатонизма, при котором игнорируется сфера Ума-Нуса (мира идей), а апофатическое начало (Первоеединое) непосредственно синтезируется со сферой человеческой субъективности (Бергсон, Марион, Анри). Нечто подобное наблюдается и в богословии В. Н. Лосского, который противопоставляет апофатизм и возможность полноты катафатической выраженности религиозной метафизики.

Тем более ценен вклад Лосева в исследование неоплатонизма, так как русский мыслитель обоснованно показывает, что данная школа античной философии, будучи ее зрелым плодом, однозначно предполагает гармоничное равновесие апофатизма и катафатизма в виде символизма. И хотя такой символизм лежит в основании богословской системы святителя Григория Паламы, представители современного православного неопаламизма так и не дали его законченную теорию. Лосев же не только утверждает важность мистического символизма для православного богословия, но и методологически его обосновывает. Ядром этого обоснования является концепция «диалектика мифа» как синтез теории рациональности в виде диалектики и непосредственного опыта восприятия действительности в виде мифа. Данный синтез обеспечивает построение полноценной религиозной метафизики [9]. При этом Лосев подчеркивает важность эстетического аспекта в этом построении. В отличие от богословско-эстетической риторики в рамках проекта «Теоэстетика», русский мыслитель дает философское обоснование основных эстетических категорий, указывая на глубинное единство онтологии, эпистемологии и эстетики. Такой фундаментальный труд Лосева как «История античной эстетики» важен не только в отношении специфики предмета рассмотрения, но и в не меньшей, если не в большей степени, с точки зрения общеметодологических подходов

историко-культурного исследования. Используя данный образец можно было бы осуществить, например, «Историю средневековой эстетики», которая представила бы традиционную патрологию на качественно ином уровне, то есть реально воплотила бы идею неопатристического синтеза. Предельным же социально-историческим обобщением является у Лосева его типология мировоззрений с диалектическим обоснованием их взаимосвязи. Данная типология не только позволяет более отчетливо представить логику предшествующего развития человеческой культуры, но обладает и прогностической функцией. Так Лосев указывает на диалектическую необходимость существования такой будущей формы общественного устройства, которая на базе технологических достижений будет характеризоваться коллективно-анархической вседозволенностью. Указанием на возможность исторической реализации этого прогноза являются некоторые современные философские течения (киберфилософия, спекулятивный реализм др.), а также набирающая силу идеология трансгуманизма.

Целью данных тезисов было лишь указать на теологический потенциал методологии А. Ф. Лосева, а не дать его развернутое описание. По сути, философская эстетика Лосева содержит в скрытой форме критику «отвлеченных начал» в современном теологическом дискурсе. Трудность осознания этого заключается в том, что Лосев в силу исторических причин не мог открыто заниматься богословской проблематикой. Поэтому одной из насущных задач православного богословия является рецепция методологии данного русского мыслителя в теологическом контексте.

Источники и литература

1. Польсков, К. О. К вопросу о научном богословском методе / К. О. Польсков // Вопросы философии. – 2010. – № 7. – С. 93–101.
2. Лонерган, Б. Метод в теологии / Б. Лонерган – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 400 с.
3. Гаврилюк, П. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс / П. Гаврилюк – Киев : ДУХ І ЛІТЕРА. – 2017. – 536 с.
4. Randal Rauser. Theology in Search of Foundations. Pp. vii. 313. – Oxford : Oxford University Press, 2009.

5. Vanhoozer, K. J. Remythologizing theology: Divine action, passion, and authorship. – Cambridge University Press, 2010. – Т. 18. – 560 p.
6. Христокін, Г. В. Методологія православної теології в її парадигмальних трансформаціях : дис. ... докт. філос. наук : спец. 09.00.11 релігієзнавство; 09.00.14 богослов'я. – Київ : Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, 2019.
7. Шохин, В. К. Почему так затруднен диалог между аналитиками и «по-стметафизиками»? (реплика) // Философия религии : аналит. Исслед. / Philosophy of Religion : Analytic Researches. – 2021. – Т. 5. – №. 1. – С. 173–181.
8. Hankey, W. Neoplatonism and Contemporary French Philosophy // Dionysius. – 2005. – Т. 23. – С. 161–190.
9. 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.

ВОПРОСЫ СОБСТВЕННОСТИ В ТРУДАХ КАППАДОКИЙСКИХ ОТЦОВ

Иерей Константин Голубев,

*доктор экономических наук, кандидат богословия
(г. Минск, Минская духовная академия, Белорусский
государственный экономический университет)*

Согласно христианскому учению, все земные блага человек получает от Бога, являющегося единственным реальным Собственником, Которому и принадлежит абсолютное право владения. Соответственно, по словам свт. Григория Богослова, мы ничем не можем распоряжаться, «что не принадлежало бы Богу» [1, с. 219]. Принимая во внимание этот факт, святитель признает необходимым пользоваться полученными от Бога благами согласно с волей их Собственника, то есть волей Божией [1, с. 224]. Причем даже пожертвовав всем, что человек имеет, он не смог бы стать щедрее Бога, хотя бы и отдал вместе с имуществом и самого себя, ибо «и то самое, чтобы отдать себя Богу, человек получил от Него» [1, с. 218–219]. Признание этого, определение воли Божией и жизнь в соответствии с ней как раз и означали бы отдавание всего единственному полноправному Собственнику.

Святитель Григорий Нисский также подчеркивал тот факт, что единственным настоящим Собственником является Бог, которому принадлежит абсолютно все. Так как Бог является общим Отцом, мы есть «как бы братья родные». Таким образом, исходя из идеального принципа организации семейных отношений, свт. Григорий признает лучшим и справедливым «разделять наследство поровну» [2, с. 199].

Особое внимание святитель Василий Великий уделяет Божиему промыслу о человеке. «Откуда же у тебя, что имеешь теперь? Если скажешь, что это от случая: то ты безбожник, не признаешь Творца, не имеешь благодарности к Даровавшему. А если признаешь, что это от Бога, то скажи причину, ради которой получил ты? Ужели несправедлив Бог, неравно разделяющий нам потребное для жизни? Для чего ты богатеешь, а тот пребывает в бедности? Не для того ли, конечно, чтоб и ты получил свою мзду за доброту и верное домо-строительство, и он почтен был великими наградами за терпение»

[3, с. 96–97]. Свт. Василий Великий, подчеркивал необходимость для всякого человека познать Бога как Даровавшего, для чего он призывал посмотреть на себя самого и задать вопрос «...кто ты, к чему приставлен, от кого получил это, за что предпочтен многим?» [3, с. 87].

Соответственно он говорит о роли и сущности собственности: «...не думай, что все приготовлено для твоего чрева; о том, что у тебя в руках, рассуждай, как о чужом. Оно не долго повеселит тебя, потом утечет и исчезнет; но у тебя потребуют строгого в этом отчета». Для того, чтобы отчет имел реальное наполнение, свт. Василий дает совет подражать патриарху Иосифу и, проповедуя человеколюбие, призвать всех неимущих: «... приходите ко мне; как из общих источников приобщись дарованной Богом благодати каждый, сколько кому нужно!» [3, с. 87]. Также и святитель Григорий Богослов призывает принимать во внимание характер материальных благ, которые «быстро протекают, даются на час и, подобно как камешки в игре перекидываются с места на место, и переходят то к тем, то к другим». Да и в целом, по его мнению, «ничего здесь нельзя назвать своим», все или время отнимает, или зависть переведет в чужие руки [4, с. 217]

По мнению святителя Василия, все здраво рассуждающие должны держаться той мысли, что богатство они могут использовать лишь как «приставники», а не как имеющие право им наслаждаться. В этом случае не возникнет вопросов о неясности «Владычних заповедей», ибо «Законодатель знает, как и невозможное согласить с законом». «Изрекший не лжив», а источник проблем заключается в маловерии, в том, что «убежденных не много». Поэтому весьма важным является испытание прежде всего своего сердца, куда оно наклонено, «к истинной ли жизни, или к настоящим наслаждениям» [5, с.106].

В этом отношении следует подчеркнуть особое внимание, которое святитель Василий обращал на несоответствие частной собственности в христианском обществе и заповеди братской любви во Христе. Практическая реализация заповеди «возлюбить ближнего, как самого себя» означает «столько же воздавать каждому, сколько и себе». Очевидно, что подобная степень попечения о нуждающихся расточительна для богатства. «Поэтому, кто любит ближнего, как самого себя, тот ничего не имеет у себя излишнего перед

ближним.... Потому чем больше у тебя богатства, тем меньше в тебе любви»[5, с. 101].

Свт. Василий подчеркивает факт «равночестия при вшествии в мир» и делает вывод о достаточности этого, чтобы изгнать «неровность кичения в общественной жизни». «У тебя не было ни золота, потому что оно вырывается из земли; ни серебра, потому что не с тобой посеяно; ни одежд, потому что они – примышления искусства ткачей; ни поместьев, которые возделало богатство и обстроили руки; ни достоинства, кроме одного – образа Божия; ни владычества, которое подтачивает время и пожинает смерть»[6, с. 402]. Неоднократно он обращается к словам праведного Иова: «Мы ничего не принесли в мир; явно ничего не можем и вынести из него» [7].

При этом свт. Василий не выступает напрямую против частной собственности. Однако он показывает несоответствие ее христианскому идеалу. «Скажешь: кому делаю обиду, удерживая свою собственность? – Скажи же мне, что у тебя собственного? Откуда ты взял и принес с собою в жизнь? Положим, что иной, заняв место на зрелище, стал бы потом выгонять входящих, почитая свою собственностью представляемое для общего всем употребления; таковы точно и богатые. Захватив всем общее, обращают в свою собственность, потому что овладели сим прежде других. Если б каждый, взяв потребное к удовлетворению своей нужды, излишнее предоставлял нуждающемуся, никто бы не был богат, никто бы не был и скуден. Не наг ли ты вышел из матерного чрева? Не наг ли и опять возвратишься в землю?» [8, с. 96].

Кроме того, свт. Василий подчеркивал, что посредством изучения порядков, существующих в природе можно уяснить целый ряд законов Божиих. Он призывал всех людей и особенно христиан быть внимательными в этом отношении, ибо Господь говорит с нами не собственным своим гласом. Очень важно, чтобы, будучи словесными тварями не оказаться «жестокосерднее бессловесных», ибо они, «как чем-то общим пользуются тем, что естественным образом производит земля. Стада овец пасутся на одной и той же горе; множество коней на одной равнине находят корм; и какой ни возьми род животных, все доставляют друг другу необходимое наслаждение потребным. А мы общее достояние прячем себе за пазуху, и собственностью многих владеем одни» [9, с. 138].

Напоминая о жизни первых христиан, описанной в Деяниях святых Апостолов, свт. Василий Великий говорит о ней, как о наиболее ярком и убедительном образце отношения к собственности. Он подчеркивает стремление первых христиан нелицемерно воплощать заветы Спасителя, ибо у них «все было общее, жизнь, душа, согласие, общий стол, нераздельное братство, нелицемерная любовь, которая из многих тел делала единое тело, различные души соглашала в то же единомыслие» [9, с. 138]. Причем, по утверждению святителя Василия, многим христианам следует устыдиться, глядя на устройство жизни у язычников. «У некоторых из них человеколюбивый закон учреждает один стол и общую пищу, и многочисленный народ делается почти одной семьей» [9, с. 138]. Святитель видел неготовность современных ему христиан в полной мере воплотить идеальные требования к организации жизни и не призывал их полностью отказаться от частной собственности [9, с. 139]. В то же время для стремящихся к христианскому совершенству и избравших монашескую жизнь, по его мнению, отказ от собственности должен быть обязательным [10, с. 218].

Не требуя немедленного отказа от собственности святитель Григорий Богослов призывает стремиться к идеальному состоянию общества по мере имеющихся у каждого человека возможностей. «Откажись от всего и стяжи единого Бога, потому что ты раздатель чужого имущества. А если не хочешь оставить все, то отдай большую часть. Если же и того не хочешь, по крайней мере излишек употребляй благочестиво» [11, с. 173].

Святитель Григорий Богослов подчеркивает значение равенства людей, показывает, что экономическое расслоение связано с проблемами отношений людей друг к другу: «С того времени как появилась зависть и раздоры, как началось коварное владычество змия, с того времени расторглось родство между людьми, отчуждение их друг от друга выразилось в различных наименованиях званий». Появилось и такое явление, как использование и законодательства в корыстных целях. «Любостяжание, призвав и закон на помощь своей власти, заставило позабыть о благородстве естества человеческого. Ты же смотри на первоначальное равенство прав, не на закон властителя, а на закон Создателя» [12, с. 221].

У святителя Григория Нисского также нет призывов к немедленному разделу собственности. Однако, он говорил о необходимости

по крайней мере коллективной помощи неимущим, признавая необходимость участия в этом всех без исключения, включая и тех, кто считает себя недостаточно богатым для этого. «Давай что имеешь; ибо Бог не требует сверх сил. Ты дашь хлеб, другой – чашу вина, иной – одежду, и таким образом общим сбором уничтожается несчастие одного» [13, с. 193].

Особо следует отметить взгляды свт. Василия Великого о потенциальной невозможности нерелигиозного подхода к социально-экономическим проблемам. Отстаивавшему подобную модель, он говорит: «Мыслишь ты земное, весь ты стал плотским, поработился страстям», а соответственно стало «чрево у тебя богом» [14, с. 94]. Такие, сугубо материалистические воззрения как раз легли в основание подавляющего большинства современных теорий социально-экономического развития. Церковь признает существование многообразных форм собственности, как отмечено в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», в VII разделе которых напомним, что «в истории христианства объединение имущества и отказ от личных собственнических устремлений были характерны для многих общин. Такой характер имущественных отношений способствовал укреплению духовного единства верующих и во многих случаях был экономически эффективным, примером чему могут служить православные монастыри».

Учение о собственности капподокийских отцов нашло отражение в практической жизни христиан в прежние времена. Но оно имеет значение и сегодня для утверждения высокой нравственности и для лучшего понимания сущности социального учения Церкви.

Источники и литература

1. Григорий Богослов, святитель. О любви к бедным / святитель Григорий Богослов // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского : в 2-х т. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. – Т. 1.
2. Григорий Нисский, святитель. О нищелюбии и благотворительности. Слово 1-е / святитель Григорий Нисский // Что значит имя христианин. – М., 2000.
3. Василий Великий, святитель. Беседа 6. На слова от Луки (12,18): «разорю житницы моя, и большая созижду»; и о любостя-

жательности / святитель Василий Великий // Творения. – М., 1993. – Ч. IV.

4. Григорий Богослов, святитель. О любви к бедным / святитель Григорий Богослов // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского : в 2-х т. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. – Т.1.

5. Василий Великий, святитель. Беседа 7. К обогащающимся / святитель Василий Великий // Творения. – М., 1993. – Ч. IV.

6. Василий Великий, святитель. Беседа 26. Утешение больному / святитель Василий Великий // Творения . М., 1993. – Ч. IV.

7. Иов. 1:21.

8. Василий Великий, святитель. Беседа 6 / святитель Василий Великий // Творения. – М., 1993. – Ч. IV.

9. Василий Великий, святитель. Беседа 8. Говоренная во время голода и засухи / святитель Василий Великий // Творения. – М., 1993. – Ч. IV.

10. Василий Великий, святитель. Правила кратко изложенные в вопросах и ответах / святитель Василий Великий // Творения. – М., 1993. – Ч. V.

11. Григорий Богослов, святитель. Мысли, писанные четверостишьями / святитель Григорий Богослов // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. – М., 1889.

12. Григорий Богослов, святитель. О любви к бедным / святитель Григорий Богослов // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского : в 2-х т. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. – Т.1.

13. Григорий Нисский, святитель. О нищелюбии и благотворительно-сти. Слово 1-е / святитель Григорий Нисский // Что значит имя христианин. – М., 2000.

14. Василий Великий, святитель. Беседа 6 / святитель Василий Великий // Творения. – М., 1993. – Ч. IV.

ПРЕПОДОБНЫЙ ПАИСИЙ СВЯТОГОРЕЦ И ЕГО УЧЕНИЕ О МОНАШЕСКОМ СЛУЖЕНИИ В МИРЕ

*Иеромонах Андрей (Василюк), кандидат богословия
(г. Минск, Минская духовная академия)*

Преподобный Паисий Святогорец (1924–1994 гг.) является одним из известнейших греческих старцев XX в., который духовно окормлял тысячи людей и нес исключительные аскетические подвиги. Также он известен своими духовными наставлениями, сохранившимися в литературной форме. Прикасаясь к творениям преподобного Паисия, мы, с одной стороны, видим в них воспроизведение святоотеческого опыта – он говорит о том же, о чем писали отцы Церкви всегда. Но с другой стороны – его духовные наставления для современного читателя стали особенно близкими и читаемыми. И это вполне закономерно: святой Паисий – наш современник, и его слова звучат из реалий нынешнего мира, так знакомого нам.

Вехи жизни преподобного Паисия Святогорца

Преподобный Паисий Святогорец родился в Фарасах в 1924 г. Вырос в Греции в г. Коница, где после окончания школы получил профессию плотника. В 1945 г. был призван в действующую армию, где три с половиной года служил радистом, поскольку в то время в Греции шла гражданская война.

В 1954 г. стал монахом, подвизался по большей части на Афоне, а также в монастыре Стомион в Конице и на Синае. Являясь наследником Афонской монашеской традиции, и в первую очередь – греческого монашества, он также был близок и к особенностям русского монашеского служения, в котором, уходя из мира, монашествующие могли духовно окормлять мирян. Так с мая 1978 года он поселился в келье «Панагуда» монастыря Кутлумуш (Афон), где духовно наставлял тысячи людей [1, с. 272]. Почил о Господе 12 июля 1994 г. после долгой болезни. Похоронен в основанном им женском монастыре Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова в селении Суроти, неподалеку от Салоник [1, с. 347]. 13 января 2015 г., Священный Синод Вселенского Патриархата прославил старца Паисия в лике святых Православной Церкви. 5 мая того же года Священный Синод Русской Православной Церкви включил его имя в свой месяцеслов.

Литературное наследие преподобного Паисия Святогорца

Литературное наследие преподобного Паисия многообразно. Во многом оно нам стало известно благодаря трудам сестер Иоанно-Богословской обители, которую старец окормлял с 1967 г. и до своей блаженной кончины. В обители остался его духовный фонд: письма монахиням, магнитофонные и стенографические записи его бесед, а также записи сестер, фиксировавших после личных бесед со старцем сказанное им. Это духовное наследие было систематизировано и сейчас издается в виде отдельных тематических томов.

На русском языке выходили книги его духовных наставлений: «Преподобный Арсений Каппадокийский», «Отцы–святогорцы и святогорские истории», «Афонский старец Хаджи-Георгий», собрание писем, адресованных сестрам Иоанно-Богословского монастыря в Суроти. Наиболее известны его «Слова» в 6 томах.

Также написано много книг, посвященных ему: «Житие старца Паисия Святогорца» иеромонаха Исаака, «Когда чужая боль становится своей» и «Архондарик под открытым небом» священника Динисия Тациса, и многие другие публикации.

По своему содержанию эти труды очень разносторонни: в них затрагиваются самые разные вопросы духовной жизни, актуальные для нынешнего мира. Что касается темы монашества, она в этом духовном наследии обозначена очень четко. Слова преподобного Паисия о монашестве наполнены огромной любовью к монашескому деланию и проникнуты его бесценным личным духовным опытом.

Теме монашества, в первую очередь, посвящено собрание писем, адресованных старцем сестрам монастыря святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова в Суроти. Также эта тема звучит во втором томе издания его Слов. Эти произведения уникальны. Кратко, очень просто, часто с юмором, с редкой убежденностью святой Паисий здесь излагает поучения о монашеской духовной жизни.

Монашеский путь молитвы, как путь служения миру

Говоря о предназначении монашества, о монашеском дистанцировании от мира, преподобный Паисий, вместе с тем, не отделяет монашество от мира. В каком смысле? «Монах уходит далеко от мира не потому, что ненавидит мир, но потому, что любит мир»

[6, с. 342], – говорит преподобный. И движимый любовью к людям в миру, монах призван участвовать в жизни мира двумя путями: помочь миру молитвой и безмолвной проповедью в мире о Христе евангельским образом своей жизни.

Главное делание монаха в отношении к миру – молитва. Молитвой решаются и духовные вопросы, и материальные. А также, обращает внимание старец Паисий, именно молитвой преодолеваются те проблемы, где человеческих сил не хватает, где человек уже бессилен.

«(Монах)... может ... помочь ему (миру) своей молитвой в делах, которые не могут совершиться благодаря человеческим усилиям, но только при божественном вмешательстве» [3, с. 16].

«Человеку нужно хорошо усвоить, что, будучи монахом, он больше поможет себе и миру через молитву и молчаливую проповедь (через пример), даже материально (опять-таки через молитву), простирая руки к небу и собирая облака, чтобы выпал дождь, если наступила засуха, а не простирая руки к богачам, чтобы потом помогать беднякам» [4, с. 83].

Рассуждения преподобного сопровождаются множеством жизненных историй и сравнений. Все они, как правило, взяты из его жизни. Одно из его излюбленных сравнений в отношении монашества – он сравнивает монахов с радистами: «Итак, если говорить коротко, монахи – это радисты Матери Церкви, ... они уходят далеко от мира, ... ибо уходят от «радиопомех» мира, чтобы иметь лучшую связь и больше и лучше помогать миру». «Поэтому монах должен находиться в постоянной связи с Богом, принимать от Него сигналы и указывать людям путь к Нему» [3, с. 16–17].

Второй путь служения миру – это «бесшумная проповедь» – проповедь жизнью. «Когда мирские, пусть даже неверующие, люди приходят в монастырь и видят настоящих монахов, то, если у них есть доброе расположение, они становятся верующими» [6, с. 343].

Преподобный Паисий свидетельствует, что такое понимание монашеской связи с миром укоренилось и в благочестивых народных традициях. «Поэтому в Малой Азии, – говорит он, – в добром обычае было иметь хотя бы одного монаха от каждого рода, чтобы он предстательствовал о всех. В Фарасах, когда кто-то становился монахом, устраивали праздник на все село. «Он, – говорили люди, – теперь и селу нашему будет помогать» [6, с. 351].

Монашество и социальное служение

К этому вопросу преподобный Паисий советует относиться с большой осмотрительностью. Он свидетельствует, что в современном ему мире, превратно понимая миссию монаха, пытаются сместить акценты, пытаются монашеское делание свести преимущественно к социальному служению обществу, к добрым делам: помощи больным, бедным и т. д. Здесь святой старец очень категоричен: «...Мне хотелось бы подчеркнуть, – пишет святой старец, – великую миссию монаха, которая есть нечто более серьезное, чем человеческие дела человеколюбия» [3, с. 19]. Преподобный Паисий настойчиво утверждает: миссия монаха – помогать миру молитвой, дела милосердия в мире – это миссия мирян. Он шуточно пишет: «Департамент социального обеспечения ежедневно взывает: «Святые отцы нашего времени (т. е. монахи), оставьте дела человеколюбия нам, мирянам, потому что мы не можем делать ничего другого, а вы занимайтесь чем-то более духовным». «Монахи должны проявить себя монахами, а не мирянами» [3, с. 15–16]. И далее комментирует применительно к жизни: «Монахи не оставляют пустыню, чтобы пойти в мир и помочь там какому-нибудь бедняку или посетить какого-нибудь больного в больнице и принести ему апельсин или другое утешение (то, что обычно делают миряне, дело, которое от них взыщет Бог). Монахи молятся обо всех больных, чтобы они получили двойное здравие... Монахи также не посещают заключенных... Монахи молятся и просят Христа, чтобы всю ту райскую радость, которую они ощущают, Он подал всем нашим заключенным братьям, которые находятся в тюрьмах в миру...» [3, с. 18].

«Человек мирской помогает бедняку килограммом риса и парой апельсинов... Но монах творит молитву, и ею, в молчании, шлет целые тонны помощи своим ближним» [6, с. 341]. «Бог может все привести в порядок, – пишет святой старец, – имея правильное духовное делание, можно одной лишь молитвой ... помогать всему миру...» [6, с. 338].

И далее, возвращаясь к аналогии «монах-радиот», старец продолжает: «Безрассудно требование..., чтобы монахи вышли в мир. (Подобное безумство) высказывают и некоторые неразумные солдаты, когда их отряд подвергается опасности, то есть чтобы радиот оставил свою рацию и вступил в перестрелку, как будто положение

будет спасено, если к двумстам другим винтовкам присоединится еще одна. ...Однако разумные радисты не слушают... и изо всех сил стараются выйти на связь, а затем просят немедленной помощи у генерального штаба, и тогда... бывает спасено положение... Точно так же и через монахов действуют божественные силы посредством их молитвы, а не их собственные ничтожные силы» [3, с. 17].

Вместе с тем, служение монаха в миру вне монастыря также возможно, в случае, если в этом имеется реальная необходимость. «Другое дело, если монах в течение какого-то времени находится в миру, когда этого требует необходимость, – тогда он помогает своей личной духовной силой, которую ему даровал Бог. Но это дело он считает побочным, а главное для него всегда молитва» [3, с. 17].

Есть исторические примеры важного служения в миру святых отцов-монахов. В IV в. известен аскет и подвижник святитель Василий Великий, который основал так называемые «василиады» – центры социальной помощи. Святой Паисий в этом отношении пишет: «Не хочу говорить о жизни Василия Великого до того, как он начал основывать свои василиады, но просто выскажу свой помысел, что сделал бы Василий Великий, если бы жил в наше время. Я думаю, что он опять нашел бы себе пещеру и взял в руки четки, видя, как пламя любви (от его василиад) распространилось повсюду – не только среди верующих, но и среди неверующих» [3, с. 15]. То есть, основав василиады, святитель Василий показал миру пример деятельного социального служения, и мир воспринял это служение, а значит – эта миссия в миру для святителя Василия выполнена.

Об этом же свидетельствуют и примеры из жизни самого Паисия: когда требовалась именно его помощь в миру, он спешил туда. Так в 1958 г. по приглашению из Стомио Коницкой он помогал остановить распространение там протестантов. В середине 1970-х гг. отец Паисий активно помогал иеромонаху Косме Григориату в организации миссии афонского монастыря Григориат, которая работала в Колвэзи (Заир, с 1997 г. – Демократическая Республика Конго).

Говоря о монашестве, преподобный Паисий настойчиво утверждает: главное делание монаха – молитва. Все другие заботы и атрибуты монашеской жизни необходимо оценивать только через призму молитвы.

Монашество, как путь личного духовного преображения

Говоря о молитвенном служении монаха, преподобный Паисий, вместе с тем, обращает внимание на существенное условие действенности молитвы – нравственную чистоту жизни. «Дело монаха – стать сосудом Святого Духа». «Ведь передо мной, как монахом, стоит следующая задача: вытравить свой частный человеческий дух, привести в порядок сначала себя самого, чтобы стать человеком духовным, потому что в противном случае моя монашеская жизнь не имеет смысла» [6, с. 357].

В лице преподобного Паисия мы сталкиваемся с удивительным подвижником христианства, познавшим те высоты духовной жизни, о которых мы находим свидетельства у святых отцов Церкви. После аскетических подвигов, очищения от страстей и великих молитвенных трудов они сподобляются опытного Богопознания, пребывают в созерцании Бога и свидетельствуют о Боге.

«Подвизающиеся по–святоотечески, – пишет преподобный Паисий, – благодаря посещению благодати Святого Духа, становятся богословами-практиками. Если кто-нибудь из них, кроме внутреннего образования души, имеет также внешнюю образованность, то может описывать божественные тайны и правильно их истолковывать, как это делали многие святые отцы» [4, с. 116].

По сути, здесь речь идет о так называемом апофатическом пути Богопознания – познании Бога из пути общения с Ним через аскезу и молитву. «Это путь аскетического восхождения, который предполагает со стороны человека очищение и позволяет достичь таинственного соединения с личным Богом в состоянии экстатическом, в котором человек способен «посредством невидения и неведения видеть и разуметь то, что выше созерцания и знания, что невозможно ни видеть, ни знать, ибо это и есть поистине видеть и ведать» [2, с. 351].

В святоотеческой письменности присутствуют яркие примеры описания апофатического пути богословия в творениях отцов-каппадокийцев (свт. Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского, IV в.), в т. н. «Ареопагитиках» (ок. V в.), в творениях прп. Симеона Нового Богослова (X–XI вв., а также в трудах афонита – святителя Григория Паламы (XIV в.).

Такой опыт, как результат подвижнической жизни монаха, описывает и преподобный Паисий: «...Пусть Он (Бог) сведет меня с

ума Своей любовью, чтобы я вышел за рамки своего «я», за пределы земли и земного тяготения – иначе моя монашеская жизнь не будет иметь смысла» [5, с. 214]. «Небесная радость есть нечто высшее, нечто невыразимое. Когда человек начинает немножко вкушать небесного, его сердце играет, шалает» [6, с. 364].

Заключение

В заключении стоит отметить добрую обеспокоенность преподобного Паисия состоянием современного мира и положением монашества в современном мире: «Не забывайте о том, что мы переживаем трудные времена, и о том, что необходимо много молитвы. Помните ту великую нужду, которую испытывают сейчас люди, помните о том великом усердии к молитве, которого требует от нас Бог. Молитесь об этом общем безумии, захватившем весь мир, молитесь о том, чтобы Христос пожалел Свое создание... Пусть Он божественным образом вмешается в эту безумную эпоху, которую мы переживаем...» [6, с. 337].

В своих духовных наставлениях преподобный Паисий рисует идеал монашеского делания, который он и обрел в своей жизни. Конечно, духовные ориентиры святого старца важно налагать на нашу жизнь с рассуждением, не бездумно. И в житии старца мерилом его слов и поступков является именно рассуждение.

И в заключении, еще слова святого старца: «Если человек стяжал чистоту, за которой следует простота со своей горячей верой и благоговением, то в него вселяется Святая Троица, и тогда, с помощью божественного просвещения, он легко находит ключи к божественным мыслям, имея возможность изъяснить богодухновенные слова очень простым и естественным образом, не ломая голову» [4, с. 117]. Вот этим и привлекает современного читателя духовное наследие преподобного Паисия Святогорца.

Источники и литература

1. Исаак, иеромонах. Житие старца Паисия Святогорца / иеромонах Исаак. – Москва : Издательский дом «Святая Гора», 2006. – 736 с.
2. Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии / Дионисий Ареопагит. – СПб., 1994. – С. 351.

3. Паисий Святогорец. Письмо первое. К новоначальным / старец Паисий Святогорец // Письма. – Москва : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2001. – С. 9–78.

4. Паисий Святогорец. Письмо второе. Маленькое благословение – немного «орешков» / Старец Паисий Святогорец // Письма. – Москва : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2001. – С. 9–78.

5. Паисий Святогорец. Письмо шестое. Блаженства / Старец Паисий Святогорец // Письма. – Москва : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2001. – С. 207–214.

6. Паисий Святогорец. Духовное пробуждение / Блаженной памяти старец Паисий Святогорец // Слова : в 6 т. – Москва : Издательский дом «Святая Гора», 2008. – Т. 2. – 400 с.

БОРЬБА КАРФАГЕНСКОЙ ЦЕРКВИ С АРИАНСТВОМ В АВГУСТИНОВСКИЙ ПЕРИОД. КРАТКИЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК

*Макаров Я. Ф., магистр церковной истории
(г. Смоленск, Смоленская православная духовная семинария)*

Представителями Карфагенского богословия были известные в империи проповедники Тертулиан, и блж. Августин – имена, которые являлись главными фигурами сформировавшими западную триадилогическую мысль. Однако при значительном вкладе Карфагенской Церкви в развитие тринитарного богословия на всем латинском Западе, повлиявшая на ее становление борьба Северо-Африканской Церкви с арианством, остается мало изученной. В связи с этим противоречием обозначается проблема исследования – выявление специфики взаимоотношений кафолической Церкви с арианами в Августиновский период.

К кон. IV – нач. V в. арианство было окончательно осуждено Вселенской Церковью, и быстро теряло свое влияние. Однако именно в это время, оно стало представлять серьезную опасность для Северной Африки. После узурпации Карфагена комитом Ираклианом в 408/409 г., римские власти, обеспокоенные возможностью повторения сепаратистских движений в этом регионе, вынуждены были отправить туда регулярные воинские соединения. Легионы, пребывавшие из Рима в Северную Африку, частично состояли из союзных германцев, через которых и началось активное проникновение арианства [12, с. 426]. Немало способствовал этому и указ Валентиниана II изгонявший из римских городов еретиков, которым под страхом наказания запрещалось совершать их богослужения. К тому моменту западные ариане в основном были сосредоточены в области Иллирика, откуда и появляется их основная масса [9, с. 130].

Уже в начале V в. известен первый богословский диспут между блж. Августином и комитом Пасцентием [9, с. 238–241], за ним последовала полемика с Максимом (после 414 г.). В 427 г. для борьбы с узурпатором Бонифацием в Карфаген прибыл комит Сигизвульф. С ним приехал арианский богослов Максимин, который в 429 (430 г.) провел диспут с блаженным Августином в Гиппоне. В первой тре-

ти V в. в Северной Африке было, написано арианское толкование на Книгу Иова, что свидетельствует о распространении ариан [12, с. 427]. Попытаемся подробно остановиться на этом периоде.

В начале V в. первым с кем вступает в полемику блж. Августин является омиий Пасцентий (точная датировка спора нам не известна). Пасцентий был знатным человеком сенаторского сословия из Иллирика [10, с. 73], где под влиянием Авксентия Доросторского, одного из главных учеников Ульфила просветителя готов [11, с. 63], стал исповедовать омиийство. Затем император назначил его на влиятельную должность комита царского двора в Карфаген, куда он и переехал [9, с. 130].

Судя по дошедшим до нас источникам полемики, Пасцентий слабо разбирался в догматических вопросах, поэтому представлял опасность лишь в силу своего политического влияния. Услышав об уважаемом проповеднике Августине, Пасцентий решил прославиться победой в диспуте над столь знаменитым епископом. Не смотря на вызов Августину, в полемике участвовали и другие представители. Омоусианство защищали блж. Августин, его друг Алипий и ряд местных епископов, омиийство – Пасцентий с группой подчиненных ему чиновников. Такое положение омиийской партии в Карфагене, позволяет предполагать отсутствие какого-либо духовенства в своих рядах, а значит и не развитость аринаских общин на момент начала богословского спора. В начале диспута Пасцентий решил показать, что не является арианом, поэтому анафематствовал Ария и Евномия, после чего от блж. Августина он потребовал также анафематствовать термин *ὁμοούσιος*, с которым он был не согласен. В ответ Августин сказал, что это слово нужно поискать в Священном Писании, но оно не было найдено [9, с. 130]. Тогда уверенный в победе Пасцентий предложил подписать своему сопернику омиийскую формулу веры: «в Бога Отца всемогущего, невидимого, не рожденного, неощутимого, и в Иисуса Христа, Сына Его, Бога, рожденного прежде век, через которого все, стало быть, и в Духа святого» [1, с. 1039]. Прочитав, Августин спросил оппонента, если слово «не рожденный» в Писании? Один из пришедших с Пасцентием чиновников ответил, что оно подразумевается в контексте написанного. На это Августин сказал, что также и подразумевается термин «единосущный». В конечно итоге, обличенный в своем богословском невежестве Пасцентий прекратил записи спора, и перевел диспут

на личную почву, укоряя Августина в стремлении оклеветать его перед высшей властью. Судившие диспут чиновники, не смотря на явно неблагоприятный для Пасцентия исход, признали его победителем. Победивший комит, впоследствии стал декларировать свою победу в Карфагене, насмехаясь над Августином и его богословской позицией. Напрасно епископ Иппона в своих письмах пытался увещевать Пасцентия вернуться, в русло догматической полемики, но судя по всему упиваемый своим успехом Пасцентий просто игнорировал эти послания [9, с. 133].

Следующий богословский спор разгорелся сразу же после полемики с Пасцентием (после 414 г.). Оппонентом Августина выступил аномей Максим, живший в Теннах. По своей профессии Максим был врачом, и активным сторонником арианства. В его доме происходили многочисленные богословские диспуты и собрания, посредством которых он смог убедить многих в правильности аномейского учения, ставшее популярным в Карфагене [9, с. 134].

Аномейство – крайнее течение арианства, которое получило свое на-звание от утверждения, что Сын неподобен (ἀνόμοιος) Отцу. Основатель движения был дьякон Аэций, начавший свою проповедь в Александрии в 356 г. Учение Аномеев не отличается по-своему содержании от того, чему учил Арий, а именно о неподобии Сына Отца по всему (ἀνόμοιος κατὰ πάντα) [13, с. 215]. Непримируемый к любым догматическим послаблениям Аэций, вместе со своими учениками не вступали не в какие сделки с другими партиями ариан. С их точки зрения даже Арий, представивший свой символ веры императору Константину, не был достаточно последовательным. Среди учеников Аэция выделялся Евномий. После смерти своего учителя он стал епископом Кизическим, и возглавил партию Аномеев. Евномий внес новый импульс в аномейское движение. В то время как Аэций был известен своей диалектикой, Евномий выделялся строгой логикой и ораторским искусством, которые выделяли его из числа аномейского движения. Постепенно среди богословов партия аномейцев приобрела название «евномиан» [14, с. 352]. Так же в послание блж. Августина назван и Максим.

Богословие Евномия долгое время считалось неоплатоническим эманационизмом в результате его четырехслойной иерархии (Бог, Христос, Дух, остальное творение), но это явно неверное толкование его мысли, которая была иерархической. Его акцент на полное

различие сущностей, несовместим с эманационизмом. Поэтому сейчас принято понимать теологию Евномия как совокупность аристотелевской философии, опирающийся на умеренный неоплатонизм [18, с. 60]. По словам св. Василия Великого Евномий оперировал, «Хрисиповыми силлогизмами и Аристотелевыми категориями». По Евномию, единственное имя, которое можно отнести к Богу и невозможно отнести к твари, это «ἀγέννητος» (Нерожденный). Такой Безначальный может быть только Один – Отец. Следовательно, Сын может быть только «созданием и творением». Его имя – γέννητος (Рожденный). Он не существовал до Своего рождения. Сын «Единородный Бог, Рожденный волею (не сущностью) От-ца». Сущность Сына не равна и не подобна Отчей, хотя Сын Отца и подобен, но только как «образ и отпечаток всей энергии и мощи Вседержителя, отпечаток тел, разумов и изволений Отца». «Сын неединосущен (ομοουσιος) и неподобосущен (ομοιουσιος). Он – γεννημα και ποιημα, противоположен Отцу по сущности». По Аристотелевской философии, «ум – это часть Божия». Развивая эту идею в христианском ключе, Евномий считал, что ум есть часть божественного в человека, поэтому человек должен стремиться к познанию Бога, который, как писал Картошев «ничего не требует от людей, кроме того, чтобы знали Его». Таким образом, Евномий утверждал, что божественная сущность может быть, и должна познаваться человеком. Поэтому, по мнению блж. Феодорита система Евномия представляет собой технологию, а не бого-словие [15, с. 98].

Относительно богословской концепции Максима и его связи с Евномием можно догадываться по сочинениям Августина. Содержание послания Августина к Максиму четко указывает, что спорным пунктом между ними было учение о Боге в «Самом Себе», которое по всем признакам вероятно имело основание от Евномия. Но Максим не просто использовал систему своего предшественника, но пытался ее терминологически расширить, применяя аристотелевские термины субстанции и акциденции. С помощью них, он пытался доказать, что в Боге случайных признаков (акциденций) нет. В качестве же Божественного предиката, Максим признавал Его «нерожденность» [9, с. 134].

Отвечая на догматическую концепцию своего апонента, Августин, прежде всего, пытается показать равенство Лиц Пресвятой Троицы. Для того чтобы доказать католическое учение, епископ

Иппона использовал термин *Filioque*: «Дух также святой не такое творение от несущих: но так от Отца и Сына исходит» [2, с. 748]. Затем Августин, объяснял, что Отец является одной сущностью с Сыном, несмотря на нерожденность Первого лица, и рожденность Второго. В качестве довода, он приводит в пример библейских прародителей Адама и Авеля. Адам был не рожден, писал Августин, Абель рожден, но при этом они оба были людьми [2, с. 749].

Под влиянием аргументов блж. Августина Максим публично, покаялся, и принял католическое веру. Но ученики Максима, отказались последовать примеру своего учителя, что привело к разрыву общения Максима и его партии. Дальнейшее судьба Максима нам неизвестна [9, с. 136].

В 418 г. в Африку прибыл еще один государственный чиновник, омий Элпидий. Слух о славе блж. Августина дошел и до него. Если Пасцентий хотел прославиться, то Элпидий искренне хотел обратиться Августина в свою веру. Как и его предшественник, Элпидий, мало разбирался в догматических вопросах. Об этом может свидетельствовать вопрос Элпидия: «Каким образом, мог от единого Отца родиться Сын, равный Ему?» [2, с. 1054]. Судя по всему, омийский чиновник учился у известных учителей Боноза и Ясона, к сожалению, об их жизни и деятельности нам практически ничего не известно. Есть предположение, что Боноз был еретиком из Илирика, осужденным на Капуанском соборе 391 г. [6, с. 17], если это действительно так, то нет ничего удивительного, что Элпидий пытается уговорить блж. Августина научиться истиной веры у «знаменитых отцов». Кроме того, Элпидий пересылает Августину трактат одного не известного епископа под название «*Sermo arianorum*». Блж. Августин дает обещание ответить на каждый пункт этого сочинения, так появляется «*Contra sermo arianorum*» [9, с. 137].

Sermo arianorum – представляет собой краткий труд, который как можно предположить, распространялся среди готов, пришедших в Италию вместе с Аларихом и Атаульфом. Трактат имеет вид основных положений омийского учения в схематической и сжатой форме, что придает тексту характер арианского катехизиса [16, с. 106]. В нем автор различает три божественные сущности: Бог (Отец) нерожденный, Бог (Сын) едиnorodный и Дух Утешитель [3, с. 681]. Отец – источник высшего начала, которому нет, и не может быть равных. Сын – по воле Отца получил божественную природу. Так

как по мнению омиев, Родитель не может быть равен Рожденному, значит утверждает они, Сын не равен Отцу, не только по природе, но и по порядку, власти, действию и т.д. [3, с. 681]. Дух Святой – имеет такое же отношение к Сыну, как Сын к Отцу. То есть Дух подчинен Сыну, и не равен Ему по природе [3, с. 681].

Ответ Августина *Contra sermonem arianorum* было его первым трактатом против арианства, и является важной вехой в полемической борьбе против распространяющийся ереси [7, с. 93]. В нем, Августин подчеркивал опасность, которое несет в себе арианство, приравнивая его к учению Пелагия [3, с. 681].

В своем же сочинении Августин, сравнивал омиство с политеизмом. Если ариане, разделяют Отца и Сына на двух богов, значит, появляется двоебожие, несовместимое с христианским учением. Поэтому на протяжении всей полемической работы Августин делает акцент на единосущной природе лиц Пресвятой Троицы [16, с. 394]. В качестве аргумента, он, например, приводит исповедание из Исх. 6:4: *Audi, Israel; Dominus Deus tuus, Dominus unus est* [4, с. 683].

Также в качестве доказательной базы, Августин использует аргументы ариан. В обыкновенных человеческих рождениях сын является после отца. Омии пользовались этим доводом в доказательстве несовершенства Сына по отношению к Отцу. Августин указывает на их непоследовательность в признании Сына довременным, и в тоже время не совечным Отцу. Если Сын до времени, то Он совечен Отцу, – иначе, если когда-нибудь Отец был без Сына, приходится признать, что было время до Сына, и, следовательно, Сын не до времени. Можно указать и в земных аналогиях, где рожденное современно родившемуся. Так, например, епископ Иппона пишет, что свет, рождается от огня [4, с. 683]. В целом, блж. Августину, удалось выстроить не только цельную догматическую систему, способную опровергнуть омискую триаологию, но и преодолеть следы субординатизма, бытовавшего на протяжении всего III в. в западном богословии. Нам трудно оценивать влияние этого трактата, поскольку до нас не дошло не каких упоминаний о реакции омиев, и непосредственно Элпидия. Однако, значимость первого противоарианского трактата Северной Африки, трудно переоценить, во всяком случае потому, что после написания *Contra sermonem arianorum*, в течении практически десяти лет, мы не знаем не одного случая полемике блж. Августина с этой ересью [9, с. 138].

Положение в Карфагене существенно изменилось, когда военачальник Бонифаций поднял очередное восстание в Северной Африке. На его подавление были отправленные готские легионы во главе с комитом Сегисвультом. Вместе с ним, в Карфаген прибыл и омиий Максимин. В отличие от предыдущих оппонентов блж. Августина, Максимин был талантливым богословом и арианским епископом, что выделяло его среди предыдущих представителей омиийского течения Карфагена. Богословские знания, ораторское искусство, и поддержка со стороны варварских формирований, Максимиана представляли существенную опасность для распространения арианской ереси. Попробуем подробнее остановиться на его личности [12, с. 426].

Максимин является единственным арианским писателем на латинском языке, работы которого нам известны, и сохранились до нашего времени. С другой стороны, нам мало что известно о его жизни, поэтому восстановить его личность представляется крайне затруднительным [16, с. 98]. Ряд источников, позволяет идентифицировать Максимиана как Максимиана Сколийского, который был учеником Палладия Ратиара, одного из лидеров западных омиийцев, обвиняемых на соборе в Аквилеи (381 г.). На это указывает, во-первых, богословие, полностью совпадающее с богословием Максимиана в Сколии. Во-вторых, в документах этого периода есть только один омиийский епископ по имени Максимин. В-третьих, как автор книги Сколия, Максимин всячески подчеркивал свое уважение к Палладию и Секундуану, что в сочетании с свидетельствами очевидцев, и письменных источников указывает на то, что он был активным учеником Палладия, участвовавшего на соборе 381 г. [17, с. 91]. Если это предположение правильное, то, это позволяет считать Максимиана иллирийцем, и возможно именно в Иллирии он обнаружил арианскую общину, главой которой являлся, как это, ясно свидетельствует из его проповедей. Затем, дальнейшая его судьба нам не известна. И только из письма Августина мы узнаем о появлении в 427 г. Максимиана с войсками готских наемников [16, с. 98].

Первоначально богословский диспут начался из-за того, что пресвитер Ираклий, друг и сподвижник блж. Августина бросил вызов Максимиану, считая, что последний исповедует арианство, поклоняется дьяволу. Но Августин вскоре сменил своего коллегу в ка-

честве защитника кафолической веры. Более того, епископ Иппона настаивал, чтобы диспут стал публичным, и его записывали нотариусы [17, с. 92]. *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo* – это официальный отчет нотариуса этой встречи. Следующий документ *Contra Maximinum arianum* – довольно сокращенное толкование предыдущего отчета для более широкой публики [16, с. 98]. Максимин начал диспут, пытаясь установить некоторые основные правила. Он сказал, что примет все, что является разумным, и любое библейское толкование, которое будет действительно универсальным как для одной стороны, так и для другой. Однако он хотел запретить «те выражения, которые находятся за пределами Писания». Для этого он процитировал Мф. 15:9 в поддержку этого подхода. Таким образом, Максимин хотел исключить из обсуждения такие термины, как *омиусиос*, которые кафолики использовали для определения ереси. Но Августин не собирался с этим соглашаться. Вместо этого он потребовал, чтобы Максимин рассказал о своих убеждениях относительно Отца, Сына и Святого Духа. Арианин ответил, что исповедует веру Ариминского собора. Но епископ Гиппопотама повторил свое требование и обвинил Максимиана в том, что он не ответил на поставленный вопрос. Максимин возразил, что он действительно ответил. Августин сказал, что он хотел бы услышать личное мнение Максимиана, а не упоминания о соборе, авторитет которого вызывал сомнения у африканцев. Максимин попытался объяснить, что он никогда не хотел прятаться за властью собора. Он просто намеревался указать на авторитет, на котором основывалась его позиция [17, с. 93]. Затем Арианин отметил, что, хотя он полностью знал об имперских законах, он, тем не менее, должен исповедовать свою веру перед людьми. Затем он сделал краткое признание: «Я верю, что Бог-Отец – это тот, Который получил жизнь ни от кого, и что Сын – это тот, Который, потому что Он есть и потому что Он живет, получил от Отца, чтобы Он мог быть, и что Святой Дух – это один Дух, который является просветителем и освящающим наши души» [5, с. 708]. Услышав арианскую формулу веры, блаженный Августин возразил, что характеристика св. Духа «просветителем» и «освещающим» (*illuminator et sanctificator*) не может относиться только к третьему Лицу Св. Троицы, но что также она применительна и к Отцу, и к Сыну. В качестве доказательства, своей позиции епископ Иппона процитировал книгу Второзако-

ния (4:4): «Слушай, Израиль: Бог твой, Господь один есть». На это Максимин ответил, что данная цитата говорит не о равенстве Лиц Святой Троицы, а о единстве и уникальности Бога Творца (Pl 11). Если же три Лица равны, делает вывод арианский богослов, значит все Трое всемогущи, Трое не рождены, Трое невидимы (*quod tres sint aequales, tres omnipotentes, tres innati, tres invisibiles* Pl 11), а это значит, что получается Троебожие, противное духу христианства. В свою очередь епископ Иппона, оспаривая выводы своего апонета, пытался показать единство Троицы, при всемогуществе всех Божественных Лиц. Для подтверждения своих слов, он приводит пример из книги Деяний (4,32), где говорится про первую христианскую общину: «единая душа и сердце единое» при множестве верующих [5, с. 715]. В ответ, Максимин соглашается с блж. Августином, но тут же задает вопросы, которые должны поставить под сомнения его слова: А если Сын делает, то, что негодно Отцу? Или Отец приказывает Сыну, а Он не повинуется? Можно ли тогда говорить о равенстве Лиц? [5, с. 394]. Затем арианин, сам же на это отвечает: «я исповедую, что Бог, не Триедин; но Бог (Отец) не сравнимый... бесконечный, нерожденный, невидимый... И что Сын молился Отцу, как и к св. Духу», что по его мысли доказывает неравенство лиц пресвятой Троицы [5, с. 715]. Свои слова, Максимин подкрепляет цитатами из Священного Писания, где Святой Дух ходатайствует к Отцу: «Также и Дух подкрепляет нас в немощах наших; ибо мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными» (Рим. 8:26), и где Сын молиться к Отцу: «Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди. И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек» (Ин. 14:15–17) [5, с. 715]. В свою очередь, Августин отвечал, что Сын, воспринял жизнь от Отца, как об этом сказано в Евангелие от Иоанна (5:26): «Как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так дал и Сыну жизнь иметь в Самом Себе». Развивает свою мысль епископ Иппона продолжает: «Жизнь в Самом Себе имеет Отец; равную жизни Отца жизнь в Себе имеет также Сын», что указывает на равенстве Лиц Святой Троицы [5, с. 717]. Максимин на это возражает, приводя в пример, типичные доказательства омийского богословия. Так, например, Бог провозглашает он, только Один, «Которому Христос и Дух Святой поклоняются, и вся тварь поклоняется и оказывает почтение». Такие апофатические выражения, как несравнимый (не с кем),

не рожденный, и др. к которым так часто использует Максимин, он относит исключительно к Отцу. Отец по догматике Максимиана, будучи истинным Богом, не мог спуститься на землю, в отличие от менее значимого Сына. Также утверждает арианин, Сын в отличие от Отца не может быть причиной всего. Для подтверждения своих слов он использует абстрактные примеры (сын при рождении, не смотря на свою схожесть с отцом, не когда не будет его точной копией), и Библейские (разговор Пилата с Иисуса Христа, где он говорит о Своем рождении) [5, с. 717]. На это Августин, прибегает к более детальному доказательству своего богословия. Показывая равенство Отца и Сына, Епископ Иппона, ссылается на Евангелие от Иоанна (Ин. 10:30): «Я и Отец – одно». Затем он утверждает, что Бог мог спуститься на землю и вочеловечиться (Ин. 1:14; Флп. 2:6–7). В конце своего ответа, Августин доказывает Божественность второго Лица пресвятой Троицы (Ин. 1:14; Рим. 1:20; Рим 8:34 и др.). Заканчивается спор пространной речью Максимиана, где он суммирует все положения омиийской догматики.

Максимин был последним и самым значимым арианским богословом Северо-Африканский Церкви. Последствия диспута, также, как и дальнейшая судьба Максимиана (кроме того, что он уехал из Африки) нам не известны [9, с. 139]. В своей триадологии Максимин, как и его учитель, Палладий придерживался, тринитарной системы Евномия, и был представителем классического Иллирийского арианства [8, с. 305]. Нельзя отрицать, что он сделал все возможное для обоснования, быстро исчезающего омиийства, но его положения были бессильные против доводов блж. Августина, которые были разработаны на протяжении длительного периода его борьбы против арианской угрозы.

В будущем именно полемические работы Блж. Августина вместе с протоколами его тринитарных споров, послужат главной основой для обоснования католической веры в вандалское время, и позволит православным богословам вести активную полемику с арианским духовенством, что в свою очередь приведет к полному уничтожению этой ереси в Северной Африке.

Источники и литература

1. S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Epistola CCXXXVIII // PL 33. – Col. 1307.
2. S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Epistola CCXLII, 4 // PL 33. – Col. 1307.
3. Sermo arianorum, 27 // PL 42. – Col. 681.
4. S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Contra sermonem arianorum, I, 1 // PL 42. – Col. 1222.
5. S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Collatio cum Maximino Arianorum episcopo, 11 – 12 // PL 42. – Col. 1222.
6. Колотовкин, Н. И. Боноз, еп. Сардики / Н. И. Колотовкин, П. Б. Михайлов // Православная Энциклопедия. – М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2003. – Т. 6.
7. Фокин, А. Р. Августин / А. Р. Фокин // Православная Энциклопедия. – М., 2000 : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». – Т. 1.
8. Митрофанов, А. Ю. История церковных соборов в Италии (IV–V вв.) / А. Ю. Митрофанов – М. : 2006. – 305 с.
9. Самуилов, В. Н. История арианства на латинском Западе (353 – 430) / В. Н. Самуилов. – СПб., 1890. – 231 с.
10. Копылов, И. А. «Арианский фактор» во взаимоотношениях Рима и варварской периферии / И. А. Копылов // Вестник РГГУ. – 2013. – № 17. – 340 с.
11. Захаров, Г. Е. Сочинение епископа Авксентия Доросторского «О вере, жизни и кончине Ульфилы» как памятник латинской арианской традиции конца IV века / Г.Е. Захаров // Вестник РГГУ. – 2011. – № 4. – 320 с.
12. Беляев Л. А. Карфаген / Л. А. Беляев, Д. В. Зайцев // Православная энциклопедия. – М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2013. – Т. 31. – С. 426–445.
13. Колотовкин, Н. И. Боноз, еп. Сардики / Н. И. Колотовкин, П. Б. Михайлов // Православная энциклопедия. – М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2003. – Т. 6.
14. Бриллиантов А. И. Лекции по истории древней Церкви / А.И. Бриллиантов. – СПб. : Просвещение, 2007. – 316 с.
15. Спасский, А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов / А. А. Спасский – СПб. : 2009. – 503 с.

16. Карташев, А. В. Вселенские соборы / А. В. Карташев. – М. : 2002. – 617 с.
17. Quaesten, J. Patrology. Vol. IV : The Golden Age of Latin Patristic Literatur. From the Council of Nicea to the Council of Chacedon / J. Quaesten. – Westminster, Maryland, 1986. – 584 p.
18. Sumruld, W. A. Augustine and the Arians : The Bishop of Hippo's Encounters with Ulfilan Arianism / W. A. Sumruld. – London, 1994. – 213 p.
19. Weatherwax, N. Moderates and Zealots in fourth-century church conflicts collusion and collision / N. Weatherwax. – Nashville : University of Cambridge, 2003, – 613 p.

«ТРАКТАТ ГЕРАКЛИДА ДАМАССКОГО» – НОВЫЙ ИСТОЧНИК В ВОПРОСЕ ИЗУЧЕНИЯ БОГОСЛОВСКОГО УЧЕНИЯ НЕСТОРИЯ

Рачок А. С.

*(г. Минск, Институт теологии им. свв. Мефодия и Кирилла
Белорусского государственного университета)*

На протяжении долгого периода, исследователи богословского учения Нестория были вынуждены опираться в своих работах в основном на сведения, почерпнутые из сочинений его противников. Труды Нестория считались утерянными и были представлены только в изложении его оппонентов.

Выдающимся событием в истории изучения жизни и учения Нестория, стало обнаружение американскими миссионерами в 1899 г. в селении Кудшанис в Курдистане рукописи сирийского перевода апологии Нестория, созданной им уже после событий Эфесского собора 431 г. [4, с. 268]. Рукопись для сохранности была надписана именем «Гераклида Дамасского» в тот период, когда писания Нестория массово подвергались уничтожению. Этим и обусловлена сохранность данного произведения до наших дней [1, с. 12]. Находка данной работы позволяет нам взглянуть на Нестория и его взгляды радикально новым образом. Несомненная ее ценность заключается в том, что, в отличие от других дошедших до нас источников его учения, в его апологии сформированные им богословские концепции, представляются непосредственно самим автором, а не его противниками, это, в свою очередь, позволяет избежать ряда допускаемых ими некорректных интерпретаций первоисточника и более точно воспринять ход богословской мысли самого Нестория.

Обнаружение «Трактата Гераклида Дамасского» послужило импульсом, возобновившим исследовательский интерес по отношению к учению Нестория. Рассматривая трактат «Гераклида Дамасского», мы впервые получаем возможность полноценно обозреть богословие Нестория, не только в его первоначальном изложении, но и в последующей полемике с оппонентами. Данный труд являет собой одновременно и учение Нестория, и последующую данного учения апологетику. Оригинал «Трактата Гераклида Дамасского»

был написан Несторием на греческом языке, до нашего времени не сохранился. Нам известен в данный момент, обнаруженный пресвитерианскими миссионерами, в патриаршей библиотеке Кудшаньса, в турецком Курдистане в 1889 г, сирийский перевод, произведенный в период между 539 и 540 гг., при дворе патриарха Ассирийской Церкви Востока Павла. Греческий оригинал, за исключением нескольких фрагментов, утерян [1, с. 11].

Текстологический анализ «Трактата Гераклида Дамасского», с целью определения степени ее аутентичности, был предпринят профессором Тюбингенского университета Луизой Абрамовски. По ее мнению, не вся книга была написана Несторием [2, с. 111]. Первая ее часть, содержащая «диалог с Софронием» и составляющая приблизительно одну треть общего объема, написана, по ее мнению, неким сторонником Нестория, которого Л. Абрамовски называет Псевдо-Несторием. При объединении этой части с сочинением самого Нестория, оригинальное введение, написанное им, по ее мнению, было выброшено.

Из числа исследователей апологии Нестория, тезисы Л. Абрамовски восприняли, А. Де Алле и А. Гриллмайер в то время как Л. Шипиони, М. Анастас, Н. Селезнев, Д. Биван и Р. Чеснат. выводы Л. Абрамовски относительно интерполяций не приняли [3, с. 33–34].

В 1910 г. П. Беджан публикует сирийский перевод апологии, в этом же году, выходит французский перевод Ф. Нау, в союзе с П. Беджаном и М. Брьером. На французский перевод ориентировались в своей работе Г. Р. Драйвер и Л. Ходжсон, переведшие в 1925 г. «Трактат Гераклида Дамасского» на английский язык [2, с. 4].

П. Беджан опубликовавший сирийский текст, говорит об отсутствии в нем некоторых фрагментов, а именно:

1. На странице 146, утеряно 55 страниц
2. На странице 161, 42 страниц
3. На странице 209, 36 страниц [1, с. 11–12].

Также в тексте встречаются места, где некоторые строки пусты либо нечитаемые. Л. Шипиони и Р. Чеснат в своих работах 1974 и 1978 гг., разбирают необоснованность утверждения о интерполяциях, в диалоге с Софронием, утверждая его авторство за Несторием. С критикой тезисов Л. Абрамовски выступает в своей работе также Д. Биван.

Трактат «Гераклида Дамасского» можно условно разделить на две части: описание Несторием исторических событий и репрезентация его богословской концепции.

Особенную ценность представляет диалог Гераклида с Софронием, под этими псевдонимами в данном сочинении, по всей видимости, нам предстают сам Несторий и его главный богословский оппонент Кирилл Александрийский. Анализируя этот фрагмент, мы впервые получаем доступ к развернутому изложению аргументации самого Нестория по поводу его христологических взглядов [1, с. 7–86].

Несторий полемизирует против Ария, Павла Самосатского, Аполлинария, Фотина, Иудеев и Манихеев, обвиняя Кирилла в созвучности с ними, излагаемых им взглядов.

Диалог с Софронием находится в первой части первой книги, главное место в нем занимает доктринальное обсуждение вопроса Воплощения Христова. П. Беджан, для удобства восприятия информации разделяет его на 93 подраздела. Несомненная ценность данной части трактата заключается в том, что критика Несторием теорий его оппонентов, четко показывает нам несостоятельность позиции его обвинителей на Эфесском Соборе 431 г., там ему приписывался ряд вещей абсолютно не согласуемых, с представленным в его апологии учением.

Недвусмысленно, утверждает Несторий, Воплощение путем соединения двух совершенных природ, истинное божество и истинное человечество соединяются реально, без превращения, без изменения, без слияния, сохраняя свои природные свойства, соединение происходит не природно или ипостасно, но в одном общем лице.

Далее описываются события, сопровождавшие проходивший в 431 г. в Эфесе Третий Вселенский Собор. Несторий заявляет об активном использовании Кириллом Александрийским финансового и административного ресурса для достижения своих целей, далее в тексте проводится ряд параллелей между соборами в Эфесе 431 и 449 гг., как в обстоятельствах, сопровождавших осуждение, так и в его непосредственных причинах. Снова местом собора становится враждебный к антиохийским диофизитам Эфес, снова во главе стоит александрийский архиепископ, предмет спора также остается неизменным, как и его итог. Флавиан, подобно Несторию, страдает в итоге за утверждение двух природ во Христе, Диоскор, в отличие от

Кирилла, не говорит о двух природах, открыто поддерживая монофизита Евтихия [1, с. 176, 374].

Сопоставление учения Нестория, выраженного в «Трактате Гераклида Дамасского» с полемическими утверждениями его противников, позволяет утверждать, что подлинное учение Нестория не идентично той его интерпретации, которая была представлена и осуждена на Эфесском Соборе 431 г. Также наблюдается значительное расхождение в понимании сторонами выражаемых понятий и терминов (φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον) а также явное и аргументированное отрицание Несторием некоторых положений, исповедание которых вменялось ему в вину («два сына», разделение единого лица; утверждение, что Христос и Слово суть «иной и иной») [5, с. 86–93]. Обнаружение «Трактата Гераклида Дамасского» послужило импульсом, возобновившим исследовательский интерес по отношению к учению Нестория. Апологетика учения Нестория представлена работами Дж. Ф. Бетьюн-Бейкера, М. Анастаса, А. Грильмайера, А. Де Алле, Л. Шипиони, Н. Селезнева, С. Булгакова, А. Карташева, и др.

Источники и литература

1. The Bazaar of Heracleides Newly translated from the Syriac and edited with an Introduction / G. R. Driver & L. Hodgson. – Oxford : At the Clarendon Press, 1925. – 431 с.
2. Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius, Secrét / L. Abramowski – Louvain : du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1963. – 242 с.
3. Interpolations in the Syriac Translation of Nestorius Liber Heraclidis / G. Bevan. – Oxford : STUDIA PATRISTICA VOL. LXVIII, 2013. – 428 с.
4. Карташев, А. В. Вселенские соборы / А. В. Карташев. – СПб. : Библиополис, 2002. – 560 с.
5. Селезнев, Н. Н. Несторий и Церковь Востока / Н. Н. Селезнев. – М. : Путь, 2005. – 111 с.

СВЯТИТЕЛЬ ТИХОН ЗАДОНСКИЙ И ИОАНН АРНДТ О ПРИЗЫВЕ К ПОКАЯНИЮ В ТРУДАХ «ОБ ИСТИННОМ ХРИСТИАНСТВЕ»

Турлюк А. А.

(г. Минск, Минская духовная академия)

Иоанн Арндт, богослов и епископ Лютеранской Церкви, в 1605 г. издает свое сочинение «Об истинном христианстве». Спустя 130 лет появился его первый славяно-русский перевод. Книга пользовалась большой популярностью среди всех слоев общества, являлась источником утешения и назидания, в том числе императорам. Не обошла она стороной и Святителя Тихона Задонского, который вдохновленный ее богатым содержанием издает в 1776 г. одноименный труд «Об истинном христианстве».

Итак, рассмотрим какие же взгляды были у обоих авторов на то «Как Господь призывает к покаянию?»

Иоанн Арндт в главе «О том с какой любовью Бог призывает нас к покаянию, и почему нельзя покаянием пренебрегать» предваряя главные причины, подвигающие человека к покаянию, обращает внимание на то, как Господь в своем Слове показывает истинное покаяние и обращение человека к Богу, а именно речь идет о двух притчах – о блудном сыне и о заблудшей овце. [2, с. 359]. Автор говорит о трех видах расположения человеческого сердца: 1) сердце грешного человека до его обращения, 2) сердце грешника, которое исполнено раскаянием и 3) отеческое, милующее сердце Божие. Подробно соотнося к каждому из этих состояний определенные части притчи о блудном сыне.

В то же время, у святителя Тихона в главе «Как Бог призывает грешника на покаяние» видим, что он, также предваряя описание призывов грешника Господом к покаянию, останавливается на притче о блудном сыне, которая, по его словам, показывает отдаление и отступление от Господа грешником.

Переходя к рассмотрению причин, долженствующих подвигнуть человека к покаянию, Иоанн Арндт выделяет семь таких причин, предварительно их озаглавливая. Святитель Тихон определяет восемь таких причин, но дополнительно выделяет семь пунктов того, каким образом Господь стучится в наши сердца.

Причина первая, милосердие Божие. Арндт приводя цитаты из Священного Писания говорит, что наши грехи не могут быть больше, нежели милость Господа. Не взирая на многообразие наших грехов, богатство милости Божией всегда изобильней. Задонский подвижник также видит милосердие Божие как первую причину и соотносит ее с великим желанием Божиим и жадной нашего спасения. Бог наш хочет, чтобы все спаслись и достигли познания истины [1 Тим. 2:4].

Второй причиной видится благодать Христова. У евангелиста Матфея мы видим, с какой благодатью Господь принимал грешников не здоровые имеют нужду во враче, но больные. Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию [Мф. 9:12–13] и у Луки Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее [Лк. 19:1] [3, с. 362]. Арндт взывает к читателю, что бы тот помнил о бесценности пролитой крови Христовой. Что без личного покаяния заслуга Христа не принесет для него пользы, а более того обличает попираание Христа нераскаянностью человека. У Святителя Тихона как в причинах, так и в способах призыва к покаянию также следом идет благодать Христа, Его смотрение, воплощение, жизнь на земле, страдание, смерть и Воскресение. И точно, как и у Лютеранского епископа призывает к памятованию о том, что положил за нас Христос.

Следом идет предостережение от страшного наказания. Покаяние останавливает великие наказания, гибель народов и беды, посылаемые на целые земли, города и страны, как было с Ниневию – говорит Арндт. Святитель Тихон Задонский подтверждая мысль Арндта говорит, что единственным убежищем от Божия гнева – является покаяние. А Божия угроза не пустая и суетная, а непременно исполнится, коль человек не исправит себя.

Далее, раскрывая четвертый пункт оба автора говорят о смерти. И первым делом о неизвестности кончины наших дней. Дабы мы ежедневно приносили плоды своего покаяния и каждый день мыслили, как последний. Человеку в своей жизни следует быть таким, каким бы он хотел умереть, ведь каким найдет в этот миг тебя Господь, так и будет судить – пишет Арндт. Призывая задуматься где же сейчас те, кто за несколько лет до этого жили в похоти и плотских радостях. Святитель Тихон приносит и эту мысль в свою книгу и предупреждает, что покаяние не должно откладывать на за-

взрашний день, ведь Господь обещает принять нас кающихся, но не обещает завтрашний день. Вознося слова благодарения Богу за то, что мы еще находимся на земле и смерть нас не похитила, не ушло время покаяться, еще можем спастись благодатью Господа.

Переходя от смерти к последнему суду, авторы сохраняют покаянный призыв. Арндт говорит, раскайся и осознай свой грех, он будет прощен и забыт, ведь грехи кающихся покрываются, и будут совсем забыты. У Задонского подвижника также упоминается, что Господь будет судить не только по внешним делам человека, но и по его помышлениям.

Предпоследний шестой пункт, у обоих авторов логично посвящен адским мучениям. Арндт говорит, что в этой точке уже нет мест тому милосердию Господа, которое мы имеем и не ценим при жизни. Все чувства человека подвергнутся там мукам: зрение будет терзаться вечною тьмою, слух – скрежетом зубов и рыданием, обоняние – серным адским смрадом, вкус – горечью вечной смерти, всякое ощущение – вечным страданием [2, с. 365]. Святитель Тихон также говорит уже о неуместности милосердия Божия, но уже правда Господня вступает на ее место, раскаяние уже бесполезно, слезы и плач ни к чему. Оба автора приводят цитату из Евангелия от Луки «Чадю! вспомни, что ты получил уже доброе твое в жизни твоей» [Лк. 16:25].

В заключение этого списка отнесено вечное блаженство, радость от жизни вечной. Великой радостью вечной жизни является видение Бога. И в подтверждение тому, оба автора ссылаются на стих из 1-го Послания Иоанна будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть [1 Ин. 3:2]. Арндт задается вопросом, неужели человек захочет променять вечную радость и лицезрение Господа на ничтожность и скоромимоприходящесть века сего [2, с. 366]. Подводя итог, он соотносит, что точно, как созерцание Бога – есть исполнение радости, так и никогда не видеть Бога всяческая вечная мука и страдание. Святитель Тихон говорит, что каким именно будет вечное блаженство ум понять и слово изъяснить не могут, но как было сказано выше оно будет в созерцании Божия Лица.

Дополнительный пункт, который отсутствует у Иоганна Арндта, Тихон Задонский посвятил угрызениям совести, которые сподвигают нас к покаянию и которые ничем и никем не излечиваются, как только лишь самим Господом.

Таким образом, на примере анализа данных глав мы видим насколько Задонский подвижник был преисполнен вдохновением от слов Арндта, что многие идеи перенес в свою книгу, сохраняя структуру и содержание этого списка, но в тоже время расширяя, развивая и дополняя его собственными мыслями.

Источники и литература

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. – Москва : Издание Московской Патриархии, 1992. – 1372 с.
2. Иоганн Арндт. Об истинном христианстве / Иоганн Арндт; [пер. с нем. под ред. игумена Петра (Мещеринова)]. – М. : Эксмо, 2016. – 1008 с.
3. Тихон Задонский, святитель. Об истинном христианстве. Т. 3 / святитель Тихон Задонский и всея России Чудотворец. – М. : Профиздат, 2003. – 860 с.

ОСМЫСЛЕНИЕ НОВОЗАВЕТНОГО УЧЕНИЯ О СВЯЩЕНСТВЕ В ТРУДАХ РУССКИХ ПАСТОРОЛГОВ XX В.

Иерей Виталий Матюлько

(г. Минск, Минская духовная академия)

Средоточием ветхозаветной религии является жертва. О первом жертвоприношении, совершенном Каином и Авелем (Быт. 4:3–4), бытописатель говорит, как о чем-то само собой разумеющемся и необходимом. Жертвоприношения – это проявление стремления людей оправдаться, снискать милость Бога, они совершались по инициативе людей, а не по Божиему указанию. Из Книги Бытия мы видим, что функции священнослужителей, или жрецов (Священник, или иерей в переводе с греческого (ἱερεὺς) означает жрец, человек, совершающий жертвоприношение) исполнял глава рода. Со временем, когда общество людей разрослось и увеличилось, в языческих религиях появились жрецы – те, кто приносил богам жертвы, был посредником между ними и людьми. В избранном народе священство, как служение по Божественному установлению, берет свое начало во время исхода из Египта (Исх. 28:1). Схиархимандрит Пантелеимон (Агриков) подчеркивает: «Идея посредничества лежит в основе священнослужения, так как священнослужитель в существе своем и есть посредник между Богом и человеком, небом и землей» [9]. С точки зрения психологии, необходимость в посреднике между Богом и людьми возникает в следствие сознания своего несовершенства пред Ним, понимания невозможности единения с Ним по причине греховности [5, с. 32]. По словам митрополита Вениамина, (Федченкова): «ветхозаветное иудейское и языческое искание ходатаев было отображением нужды в том Ходатае, Заступнике, Икупителе, Господе Иисусе Христе, Который был предметом пророчеств (см.: Ин.1:45) и «чаянием языков» и Который открылся уже в Новом Завете» [4, с. 35].

Все учение Нового Завета и представление о священстве ориентировано на Личность Богочеловека Христа, Который есть Первосвященник «по чину Мелхиседекову» (Пс. 109:4). О Мелхиседеке, царе Салимском, сказано бытописателем: «Он был священник Бога Всевышнего» (14:18). Его служение было уникальным и неповтори-

мым, отличающемся от традиционных жертвоприношений, описанных в Библии (Быт. 14:17–24): он благословляет праотца Авраама и приносит Богу не кровавые жертвы, а хлеб и вино, а Авраам отдает ему десятину. Святой апостол Павел в послании к Евреям подчеркивает, что Мелхиседек является прообразом служения Господа Иисуса Христа: «По знаменованию [имени] царь правды, а потом и царь Салима, то есть царь мира, без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни, уподобляясь Сыну Божию, пребывает священником навсегда» (Евр. 7:2–3). Первосвященническое служение Христа в прямом смысле проявляется при установлении Таинства Евхаристии на Тайной Вечери. Священники ветхозаветные ежедневно приносили жертвы – и за свои грехи, и за грехи народа (Лев. 4:3, 13), но при этом они не жертвовали собой ради людей, а Христос принес в жертву Себя Самого. В Нем Бог заключает с людьми Новый Завет, освященный Кровью Сына Своего. По словам апостола Павла, «Христос вошел не в рукотворенное святилище, по образу истинного [устроенное], но в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред лице Божие» (Евр. 9:24).

Новозаветное священство так же, как и ветхозаветное, имеет Божественное установление и избранность. Из всех учеников Христос избрал 12 апостолов и им Он открывал тайны Своего учения, облек их правом учительства (Мк. 16:16), священнодействия (Лк. 24:19) и духовной власти в учрежденной Им Церкви (Ин. 21:21–23). Апостолы получили не только избрание, но и особое посвящение на служение через сошествие на них Святого Духа в виде огненных языков в день Пятидесятницы. И, что очень важно, заключает схимархимандрит Иоанн (Маслов), «пастырское служение в Новозаветной Церкви передается не путем естественного рождения, как это было в ветхозаветные времена, а посредством низведения благодати Духа Святого в таинстве Священства» [5, с. 8]. При этом, как пишет протоиерей Лев Лебедев, «человеку-священнику Духом Святым сообщаются благодатные свойства и способности личности Господа Иисуса Христа, сообщаются «даром», в силу предопределенной необходимости – как результаты подвига Спасителя, уже совершенного Им, и подаваемые определенным людям в благодатном организме Церкви как Его мистического Тела» [8, с. 27]. Именно эти дары помогают священнику в его служении. Епископ Вениамин (Милов) подчеркивает: «Пастырям в лице Спасителя дан образец идеаль-

ного пастыря, всегда верного Себе Самому и цели Своего служения» [3].

Свою преемственность православные священнослужители имеют от Самого Христа через апостолов епископам, и так во всех поколениях на протяжении уже двух тысячелетий. «В конечном итоге в своей сущности оно есть священство Христа, пишет митрополит Антоний Сурожский. – Единственный Тайносовершитель и Единственный Первосвященник мироздания – Господь наш Иисус Христос, и мы действуем как бы в Его имя» [2, с. 56].

Поясняя слова Христа, обращенные к ученикам по Своем Воскресении: «Как, послал Меня Отец, так и Я посылаю Вас» (Ин. 20:21–23)», митрополит Вениамин (Федченков) указывает, что именно как на «соработников» и «споспешников», «слуг Христовых» и «икономов» смотрит на пастырей апостол Павел (1 Кор. 3:9, 10; 4:1–2 и др.): он называет их посланниками Божиими (1 Кор. 4:9), посланниками от имени Христова (2 Кор. 5:20), то есть, «теми же посредниками, продолжателями дела Христова» [4, с. 70]. Следовательно, «и сущность пастырского служения заключается в благодатном посредничестве или, что-то же, в благодатном возрождении людей» [4, с. 71].

Надо сказать, что вопрос посредничества иногда вызывает возражения, особенно сектантов, которые основаны на словах святого апостола Павла: «Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус» (1 Тим. 2:5). В святоотеческой экзегезе эти слова апостола рассматриваются в неразрывной связи с предыдущими о том, что Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2:4), следовательно, говоря «един Бог, един и посредник», апостол, в первую очередь, желает устранить всякую мысль о многобожии, но никак не рассуждает о ненужности священнослужителей как посредников, ибо далее следуют его слова: «для которого я поставлен проповедником и Апостолом» (1 Тим. 2:7). Схиархимандрит Иоанн (Маслов) объясняет суть священнического посредничества: «Иисус Христос установил в Церкви пастырство для того, чтобы пастыри были провозвестниками и исполнителями Его Божественной воли. Воля же Божия состоит в том, чтобы Его учение – Евангелие было проповедано всей твари (Мк. 16:16), чтобы плоды Его Голгофской жертвы были усвоены всеми людьми, и чтобы во всем мире все верующие в Него постепенно достигали совершенства (Ин. 17:20–21)» [5, с. 8].

Как и ветхозаветное священство, священство новозаветное является высокой честью и, по слову св. ап. Павла, «никто сам собою не приемлет этой чести, но призываемый Богом, как и Аарон» (Евр. 5:4). Конечно, нет человека, который, находясь во плоти и будучи обременен грехами и страстями, был бы достоин предстоять престолу Божию, но Сам Господь избирает людей и поставляет их на служение: «Не вы Меня избрали, а Я вас избрал и поставил вас, чтобы вы шли и приносили плод» (Ин. 15:16). И вопрос Божиего избранничества, или пастырского призвания, несомненно, является ключевым в новозаветном учении о пастырстве. Протоиерей Александр Шмеман пишет: «Тайна избрания и призвания есть первое, что всегда должен помнить и сознавать пастырь Церкви. Церковь создается и живет Духом Святым, и все служения в ней поэтому – от Бога, а не от людей. В Церкви нет и не должно быть самозванства, в ней действительно и плодотворно только то, что от Бога» [12, с. 733]. Митрополит Антоний (Храповицкий) замечает, что «из всех предметов Пастырского богословия едва ли не наиболее подробные и убедительные разъяснения св. отцы посвящали учению о пастырском призвании» [1, с. 49]. Владыка Антоний указывает, что, когда священниками становились без призвания, а по некоей необходимости, это приводило впоследствии к таким печальным явлениям церковной жизни как уклонение от пастырского звания и небрежное отношение к принятому сану. По мнению владыки, «к принятию сего сана призваны самую жизнью, самим Промыслом Божиим все питомцы духовной школы, ибо каждый из них не только взял себе те полномочия, которые требуются церковной властью от кандидатов священства, но и вытеснил собою из семинарии другого, быть может, достойнейшего претендента» [1, с. 51]. Поэтому вопрос призвания необходимо выяснять до поступления, и ответственность за это несут те, кто способствовал зачислению юноши в число студентов. Заметим, что митрополит Антоний писал об этом в начале XX в., когда священство еще являлось отдельным сословием и, как правило, сыновья священнослужителей априори поступали в духовную семинарию. При этом владыка Антоний отмечает два рода признаков призвания: «1) объективные, лежащие в условиях внешней действительности, 2) субъективные, имеющие основание во внутренней жизни призываемого к священству» [1, с. 51]. Главнейшей и существеннейшей объективной причиной для принятия священного сана, по мнению

митр. Антония, является избрание Церковью. В то время как ощущаемый в сердце человека голос Божий есть «не что иное, как плод самообождения» [1, с. 52].

Оппонентами такой точки зрения выступали уважаемые отцы-пасторологи – архимандрит Киприан (Керн), протоиерей Александр Шмеман и другие видные богословы XX в. «Конечно, известная доля самообмана всегда возможна, и внутренняя трезвенность особенно необходима для рассуждения «духов»» [6], – пишет архимандрит Киприан (Керн). Но нельзя видеть призвание в чисто внешних фактах, таких как происхождение из духовного сословия, полученное духовное образование, надлежащее одобрение в способностях, успехах и поведении и даже воля местного епископа [6]. По определению священника Т. Тихомирова, «Призвание понимается как внутренний голос, ведущий к известному виду деятельности, как рожденная любовь к известной причине» [11, с. 26]. Об этом говорит и архим. Киприан (Керн), подчеркивая: «Любовь к тому делу, которое собирается делать человек, определяет и отношение к этому делу. Совершать служение с принуждением и без всякого влечения к нему заранее предопределяет это дело на бесплодность и мертвенность» [6]. Протоиерей Александр Шмеман ставит личное призвание – «внутренний голос, зовущий к священству» – на первое место. По мнению отцов-пасторологов, внешне этот внутренний зов «выражается в особой любви к храму и богослужению, во влечении прислуживать в алтаре, в заботе о храме, в интересе ко всему церковному» [12, с. 733]. В то же время, если человек посещает храм, даже прислуживает в алтаре, но при этом не испытывает от своей деятельности радости, вдохновения, а относится к этому или как к работе, он не сможет стать добрым пастырем. Именно поэтому св. апостол Павел говорит о предварительном испытании: «И таких надобно прежде испытывать, потом, если беспорочны, допускать до служения» (1 Тим. 3:10) – хотя Апостол здесь говорит конкретно в отношении диаконов, однако это вполне относится и к каждой степени священного сана, предостерегая в лице Тимофея всех епископов: «Рук ни на кого не возлагай поспешно» (1 Тим. 5:22). Из этого следует, что кандидаты в священный сан должны обладать не только призванием, но доказать свою пригодность к пастырскому служению долговременным опытом благочестивой жизни.

Вера – основа жизни и деятельности пастыря и основание всякой добродетели. Проповедуя людям Евангелие, священник и сам должен иметь «твердую непоколебимую веру в правильность своих взглядов» [1, с. 143]. Спасение – как личное для пастыря, так и его пасомых, – осуществимо только при наличии живой веры во Христа, ибо «как призывать [Того], в Кого не уверовали?» (Рим. 10:14), – вопрошает апостол Павел. Вера дает возможность богопознания и позволяет «служить Ему подобающим образом» [5, с. 154]. Схиархимандрит Иоанн (Маслов) замечает, что отсутствие твердой веры в Бога приводит к тому, что священник может «сделаться жертвою различных нежелательных влияний, неблагоприятных обстоятельств и несчастий. И в деле пастырства он будет именно тростию, колеблемой ветром» [5, с. 154]. Поэтому вера служителя Церкви Христовой должна быть разумной, со знанием ее объекта: «Я знаю, в Кого уверовал» (2 Тим. 1:12), – говорит апостол Павел. Так и каждый священнослужитель должен иметь достаточное и твердое познание богооткровенных истин, хранимых Церковью. «Себе ни-как не может доверять священник и на себя никак не должен полагаться» [7, с. 88], – пишет священник Константин Зайцев, – но на авторитет Священного Писания и на соборное мнение Церкви.

Сам о Себе Спаситель говорит: «Я есмь пастырь добрый: пастырь добрый полагает жизнь свою за овец» (Ин. 10:11). В этих словах раскрываются отличительные черты дара священства, как пишет митрополит Антоний (Храповицкий): «Пастырю дается благодатная, сострадательная любовь к пастве, обуславливающая собой способность переживать в себе скорбь борьбы и радость о нравственном совершенствовании своих пасомых, способность чревоболеть о них, как ап. Павел или Иоанн» [1, с. 18]. По мнению митрополита Антония, именно такое расположение пастырского духа и выражает самую сущность пастырского служения, а потому и является главным предметом изучения Пастырского Богословия как науки.

Священник Т. Тихомиров отмечает, что для христианина вполне естественными являются чувство скорби о своей греховности, духовная борьба и радость от ее благодатных плодов. Пастырь же переживает такое настроение не только за свою собственную душу, но и за свою паству, он «носит в душе своей все то, чем нравственно живут его пасомые, сраспинается им, сливает их духовные нужды

со своими, скорбит и радуется с ними, как отец с детьми своими. У него как бы исчезает его личное «я», а всегда и во всем заменяется «мы» [11, с. 12]. Об этом пастырском особом расположении духа пишет апостол Павел, обращаясь к галатам: «Дети мои, для которых я снова в муках рождения, пока не изобразится в вас Христос» (Гал. 4:19). Указывая на эти слова апостола, святой праведный Иоанн Кронштадтский писал в своем дневнике: «Вот образец любви пастыря к пасомым!» [10, с. 62].

Протоиерей Александр Шмеман отмечает, что Христос, чтобы спасти нас, «истощил Себя, то есть опустошил, отдал всего Себя нам, и те, кто призван продолжать Его дело, могут быть успешными только в ту меру, в какую они тоже истощают себя, отдают себя всецело делу Христову» [12, с. 736]. В этом «истощании» отец Александр видит сердцевину и содержание «пастырской духовности». Протоиерей Лев Лебедев считает, что уподобление Христу не означает «стать таким же, как Христос, тождественным Ему в святости (это было бы безумным желанием), а лишь о том, чтобы обретать, по возможности, все большее и большее подобие Ему в этом отношении. Такому стремлению, движению не может быть предела и конца, ибо бесконечна святость Спасителя! Но такое движение и стремление в душе священника непременно должно быть» [8, с. 49].

Еще одна сторона пастырской любви – Церковь. «Священник не обыкновенный человек, но ставленник Духа Святого, через которого совершается общение с Небом, причем сила его не в личных качествах, а в благодати Священства, которая дана ему Церковью» [7, с. 115]. Апостол Павел свидетельствует, что «Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее... чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна» (Еф. 5:25,27). Поэтому пастырю Церкви совершенно не допустимо иметь превратное суждение о ней, критиковать, насмехаться над некоторыми явлениями церковной жизни. Протоиерей Александр Шмеман указывает, что «уже с семинарской скамьи нас подстерегает самая страшная опасность всей нашей священнической жизни. Уже тут мы начинаем все чаще обращать внимание на «пятна» и «пороки» Церкви, видим ее главным образом в ее «социологическом», земном, административном, консисторском облики. И в нас постепенно ослабевают видение святой и непорочной Невесты Христовой, с которой во Христе

мы венчаемся в день нашего рукоположения. Нет ничего страшнее, ничего ужаснее на свете, чем «поповский цинизм», эта привычка к святому и священному, «шуточки в алтаре»» [12, с. 736–737]. По мнению отца Александра, подлинная любовь Церкви ко Христу не должна затеняться разнообразной деятельностью, «миссией», «активизмом», отчетностью, проектами – внешним, а не внутренним. Марфа не должна вытеснять Марию, избравшую благую часть. Церковь – это не здание, а люди, пребывающие во взаимной любви о Господе.

Таким образом, православное пастырство имеет основание в Личности Господа Иисуса Христа и от Него ведет непрерывную преемственность. Сущность пастырства, по мнению пасторологов, опирающихся на учение Священного Писания и святоотеческую экзегезу, состоит в посредничестве между людьми и Богом. Основанием для этого посредничества служит внутренне чувство человека, осознающего свою греховность, побуждающее его искать примирение с Богом. Священство как благодатное служение не может быть вне Тела Христова – Его Церкви. Становиться на путь пастырства может и должен лишь человек, имеющий к этому призвание, одобренный Церковью, ведущий христианский образ жизни. Священнослужитель намного ближе других христиан находится к Богу, а потому должен все силы свои направлять на стяжание добродетелей, избегать грехов, пороков, недостойных своего звания.

Источники и литература

1. Антоний (Храповицкий), митрополит. Пастырское богословие / митрополит Антоний (Храповицкий). – Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. – 325 с.
2. Антоний Сурожский, митрополит. Пастырство / сост. Л. Майданович, пер. с англ. Т. Л. Майданович. – М. : Издательский дом Никея, 2017. – 576 с.
3. Вениамин (Милов), епископ. Пастырское богословие с аскетикой / епископ Вениамин (Милов) // Азбука веры [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://azbyka.ru/otechnik/Veniamin_Milov/pastyrskoe-bogoslovie-s-asketikoj/. – Дата доступа : 12.05.2021.
4. Вениамин (Федченков), митрополит. Лекции по пастырскому богословию с аскетикой / митрополит Вениамин (Федченков). –

М. : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2006. – 352 с.

5. Иоанн (Маслов), схиархимандрит. Лекции по пастырскому богословию / схиархимандрит Иоанн (Маслов). – М., 2001. – 406 с.

6. Киприан (Керн), архимандрит. Православное пастырское служение / архимандрит Киприан (Керн) // *Азбука веры* [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Kern/pravoslavnoe-pastyrskoe-sluzhenie/1. – Дата доступа : 12.12.2019.

7. Константин (Зайцев), архимандрит. Пастырское Богословие / архимандрит Константин (Зайцев) // *Азбука веры* [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/pastyrskoe-bogoslovie-zajtsev/>. – Дата доступа : 12.12.2019.

8. Лебедев, Лев, протоиерей. Заметки по пастырскому богословию / протоиерей Лев Лебедев. – Сан-Франциско : Русский пастыр, 1999. – 159 с.

9. Пантелеймон (Агриков), схиархимандрит. Пастырское богословие / схиархимандрит Пантелеймон (Агриков) // *Азбука веры* [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://azbyka.ru/otechnik/Pantelejmon_Agrikov/pastyrskoe-bogoslovie-agrikov/. – Дата доступа : 12.05.2021.

10. Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Дневник / св. прав. Иоанн Кронштадтский; [над изд. работали: игумен Дамаскин (Орловский), протоиер. Максим Максимов, Геворкян К. В.]. – М. : Издательство «Булат», 2005. – Т. 2: 1857–1858. – 559 с

11. Тихомиров, Т. С., свящ. На приходе / священник Т. С. Тихомиров. – М. : Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2002. – 624 с.

12. Шмеман Александр, прот. Из лекций по пастырскому богословию / протопресвитер Александр Шмеман / прот. Александр Шмеман // *Собрание статей. 1947–1983*. – М., 2009.

АПОЛОГИЯ ТАИНСТВА КРЕЩЕНИЯ В ТРУДАХ ПРОТОПРЕСВИТЕРА АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА

*Иерей Артемий Щербицкий
(г. Минск, Минская духовная академия)*

Мир, в котором живет Церковь, постоянно бросает вызов к дискуссии и полемике. Постоянно возникает вопрос о роли и месте христиан в современном мире. Перед миссией стоят все те же базовые задачи. Прежде всего, это объяснение христианского вероучения всякому ищущему человеку, достойный ответ на критику, возможность продуктивного диалога с носителями иного мировоззрения. Потому христианская миссия не может не развиваться, она нуждается в творческой эволюции. В такой работе над своей богословской мыслью христианство всегда учитывало опыт апологетов и миссионеров прошлых лет. Их труды являются бесценным источником опыта и знаний в вопросе защиты своей веры. Церковь XX в. явила этому миру ряд талантливых проповедников и богословов. Многим православным, а также представителям иных христианских конфессий известен проповедник, христианский писатель и богослов протопресвитер Александр Шмеман. В своих работах отец Александр затрагивает различные темы апологии христианства, одна из них – Таинство Крещения.

Дело в том, что человек, живущий в секулярном обществе и ощущающий в себе религиозное чувство, не всегда готов к принятию богослужебной практики. Кроме того, даже в среде христиан существует индивидуалистский подход к Церкви и ее таинствам. Подобного рода проблемы являются актуальными и требуют вдумчивого поиска решений. Прежде всего, протопресвитер Александр Шмеман предлагает пересмотреть подход к таинствам Церкви, как форме индивидуального освящения человека. Наиболее яркий пример современной церковной практики – это таинство Крещения и Миропомазания. Эти таинства стали индивидуальной потребностью, маленьким праздником для семьи и крестных. Совершенно забыто, что эти таинства имеют «эсхатологическую перспективу» [1, с. 329], представляют собой «основополагающее действие passage, то есть перехода от «мира сего» в Царство Божие, – как действие, в котором мы, умирая здесь «в подобии смерти Христовой», обретаем нашу

жизнь сокровенной со Христом в Боге» [1, с. 329]. На сегодняшний день в нашей стране большая часть населения называет себя христианами. К сожалению, многие не понимают смысл таинства, через которое получили право называться православными. Также редко, осознают к чему таинство Крещение обязывает. Но евангельские слова актуальны для всякого человека, не зависимо от географических, культурных, временных обстоятельств: «Кто будет веровать и креститься, спасен будет» (Мк. 16:16). В Крещении человек получает наиболее тесные, личные взаимоотношения с Творцом. Став христианином, человек осознает, что Бог для него – это любящий Отец. В Крещении человек рождается для жизни духовной – рождается христианин. «Крещение есть таинство, в котором верующий, при троекратном погружении тела в воду с призыванием Бога Отца, и Сына, и Святого Духа, умирает для жизни плотской, греховной, и возрождается от Духа Святого и в жизнь духовную, светлую» [2, с. 543]. Вникая в сотериологический смысл Крещения, человек может увидеть, что он получил в таинстве, в меру какого возраста он должен вырасти, ему проще найти правильные ориентиры в духовной жизни. «И быть христианином разве не означает в первую очередь – хранить и постоянно усваивать в своей жизни то, что получили мы в таинстве Крещения?» [1, с. 119]. Но и такого понимания также будет недостаточно, так как необходимо таинство Крещения видеть, как таинство и торжество всей Церкви. «Это означает, прежде всего, совершение крещения Церковью, то есть при участии народа Божьего, как события, в котором Церковь создает себя переходом – Пасхой – из мира сего в Царство Божие, соучастницей решающих событий смерти и воскресения Христовых. Надлежащее совершение крещения – реальный источник и отправная точка всего литургического обновления и оживления. Именно здесь Церковь открывает себе самой свою истинную природу, постоянно обновляет себя как сообщество крещеных» [3, с. 67]. В книге «Водой и Духом» отец Александр отмечает литургический кризис, существующий в Церкви. Например, указывает на неприемлемость «частных» крестин, сокращение некоторых молитв (освящение воды, экзорцизмов и т. д.). Желание «подстроиться» под секулярный запрос человека несет деструктивный характер. «Действительно, к чему совершать эту относительно долгую процедуру, когда так легко вылить не-сколько капель предварительно освященной воды

в крещальную купель и таким образом удовлетворить людей, которые часто просят совершить требу побыстрее? В некоторых храмах даже отсутствуют крещальные купели; крещение совершают, окропив младенца несколькими каплями святой воды, считая это необходимым и достаточным» [3, с. 67]. Потому становится очевидным, что только через серьезную катехизацию и осознанное участие в таинстве можно оторваться от индивидуалистического и формального восприятия таинства. По мысли автора, «трагедия того – в основном западного – богословия таинств, которое восторжествовало и в Православной Церкви, состоит в том, что, стремясь к точным определениям, оно обособило таинства и, прежде всего, таинство крещения от Божественной Литургии. Между тем, как в раннем предании Церкви, вступление в Церковь и в ее жизнь совершалось триединым священнодействием, включившим в себя крещение, миро-помазание и Евхаристию» [4, с. 93]. Христианин знает, что Иисус Христос – Спаситель всего рода человеческого. «Бог есть любовь» (1 Ин. 4:8). Любовь – свойство Творца, образом и подобием Которого мы являемся. Господь Иисус Христос восстанавливает разорванную связь с Творцом. «По своей беспримерной любви к человеку Христос взошел на Голгофу и претерпел крестную смерть, которая примирила и воссоединила человека с Богом» [5, с. 143]. Именно любовь Христова начало и содержание Церкви. И этот дар любви христианин получает, участвуя в Божественной литургии. И чтобы всегда пребывать в любви Христовой, мы приходим на литургию, чтобы снова «облечься в любовь» (Кол. 3:14) и нести ее в мир. Божественная благодать помогает каждому христианину «сохранять единство духа в союзе мира» и возрастать в любви, по образу Пресвятой Троицы. В христианстве не приемлем магизм, таинство автоматически не принесет плодов. Бог служит нам в таинстве, но при свободном усилии человека по отношению к своему Спасителю. «В ряду церковных таинств крещение стоит хронологически на первом месте, оно есть дверь в Церковь, дающая доступ к участию в других таинствах» [2, с. 544]. И для того чтобы стать причастниками спасительного и таинственного домостроительства Божия, необходимо «войти в мир Христов, при-соединиться к жизни Христовой, стать органичной частичкой Его Церковного Тела – лишь тогда и по нашим венам побежит Его Кровь, только тогда наша плоть преобразится в Плоть Христову. Чтобы быть причастным Спасению во

Христе, нужно соединиться со своим Спасителем, нужно осуществить в своей жизни Его жизнь, пройти по Его пути, соумерев и совоскреснув с Ним. Как раз это и совершается в Крещении, когда человек сораспинается Христу, троекратно погружается в купель, спогребаясь на три дня с Господом в Его гробнице, и совоскресает с Ним для богоусыновления» [6, с. 19].

Таким образом, для того чтобы избежать профанации христианской жизни, обмирщение богослужебной жизни, необходимо обратить серьезное внимание на богословское осмысление таинств входа в церковную жизнь. По замечанию протопресвитера Александра Шмемана в литургическом действии троекратного погружения в воду крещаемый или его восприемники призваны осознавать, что в этом таинстве человек преобразуется в «новое творение», разрешаются все его грехи, соединяется в новую жизнь со Христом. Очевидно, что качественный старт духовной жизни станет хорошим основанием для внимательной и осознанной церковной жизни в дальнейшем. Соответственно, при серьезном отношении к совершению таинства Крещения будет возрастать процент тех, кто знает свою веру. Конечно, подобная тенденция только благотворно будет сказываться на активизации жизни приходов и Церкви в целом.

Таким образом, анализируя творческое наследие протопресвитера Александра можно прийти к выводу, что некоторая часть трудов богослова посвящена именно апологетике таинства Крещения перед лицом секулярного мира. В своих работах Шмеман не призывает вернуться к апостольской эпохе, но предлагает взглянуть на практику совершение таинства через призму изначального понимания богослужения. Лишь осознав и пережив богослужебный опыт вхождения в Церковь (таинство Крещения), человек сможет переживать свой духовный путь именно как церковный, а окружающий его мир, общество, семью как дар Божий.

Источники и литература

1. Шмеман Александр, протопресвитер. Богословие и богослужение. Сборник / протопресвитер Александр Шмеман. – М. : ГРАНАТ, 2017. – 464 с.
2. Олег Давыденков, протоиерей. Догматическое богословие / протоиерей Олег Давыденков. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2016. – 624 с.

3. Шмеман Александр, протопресвитер. Водой и Духом / протопресвитер Александр Шмеман. – М. : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2012. – 304 с.
4. Шмеман Александр, протопресвитер. За жизнь мира / протопресвитер Александр Шмеман. – М.: ГРАНАТ, 2018. – 152 с.
5. Иларион (Алфеев), митрополит. Таинство веры / митрополит Иларион (Алфеев). – М. : Эксмо, 2017. – 365 с.
6. Малков, П. Ю. Введение в Литургическое Предание. Таинства Православной Церкви. (курс лекций) / П. Ю. Малков. – М. : Благовест, 2005. – 108 с.

ИНАКОВОСТЬ МУЖЧИНЫ И ЖЕНЩИНЫ КАК НЕВЫРАЗИМОЕ В ПОНЯТИЯХ РАССТОЯНИЕ

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

Сотворив Вселенную, Бог Сам дал оценку всему Своему созданию: «хорошо весьма» (Быт. 1:4,12,18,21,31). И только однажды о своем творении Создатель произнес «нехорошо». Эта оценка относится к мужчине без женщины: «нехорошо быть человеку одному» (Быт. 2:18). Господь вложил в свое создание определенный порядок и гармонию, но во всей вселенной не нашлось никого и ничего, с кем бы человек мог разделить свое одиночество, никого равного (равночестного и равновеликого) человеку. И потому Господь впервые дает отрицательную оценку своему творению, сказав «нехорошо».

Что значит произнесенное Богом определение по отношению к Своему творению «нехорошо»? Может ли оно быть утверждением, что Бог сотворил человека не так как надо – плохо, с каким-то браком? В еврейском языке есть два способа выражения отрицания: [‘эйн’] и [‘ло’], как свидетельствует об этом Умберто Кассуто (Умберто Кассуто – итальянско-еврейский, затем израильский востоковед и исследователь Библии, раввин) в своей книге «От Адама до Ноаха»: «Когда я говорю, скажем, о какой-то вещи: [‘эйн давар плони тов’], употребляя слово [‘эйн’], я отрицаю, что эта вещь может быть сочтена «хорошей», но при этом не утверждаю, что она совершенно и окончательно «плохая»: может быть, она какая-нибудь «средняя». Но если я скажу об этой вещи [‘ло тов’] «– я утверждаю, что она представляет собой нечто обратное «хорошему»» [4].

В оригинальном Масоретском тексте в Бытии 2:18 употреблена отрицательная частица לֹא (lôh [lo]) [9]. Но здесь не следует понимать, что Бог что-то сотворил не так, или неправильно. Определение «нехорошо» в данном случае относится не к слову «человеку», а к выражению «быть одному». То есть человеку «нехорошо... быть одному». Поэтому Творец и создает для человека помощника – такого же, как и сам человек: «соответственного», равного ему.

Если попытаться ответить на вопрос, что значит «равного», можно заметить, что вся парадоксальность, сложность и противоре-

чивость понятия равенства обнаруживает себя уже на уровне определения в словарных статьях. Так, например, «Толковый словарь» Ожегова предлагает первое значение понятия «равенство»: «Полное сходство, подобие (по величине, качеству, достоинству) [12]. Но ни математика, ни логика не позволяют рассматривать такие категории, как «полное сходство» и «подобие», в качестве синонимов. Например, в математике треугольники могут быть подобными, но это не значит, что они будут полностью сходными и равными. По величине, качеству, достоинству они будут отличаться.

Большой Российский энциклопедический словарь определяет слово «равенство» как «отношение взаимной заменяемости объектов, которые именно в силу этой заменяемости и считаются равными» [3]. А так как общественная дискуссия начинается с вопроса о том, равны ли мужчина и женщина или нет, мы рассмотрим проблему равенства в целом.

Понятие о равенстве у нас возникает в результате применения такой логической операции, как сравнение. Так, например, очевидным является, что мужчина и женщина при обоюдном сравнении отличаются как минимум физиологически, причем отличаются глобально (менструация, вынашивание ребенка, роды, кормление грудью). В качестве менее очевидных отличий можно привести эмоционально-психологические свойства, физические способности (рост, средний индекс массы тела, мускульной тяги и т. д.).

Мужчина и женщина отличаются и родом своих традиционных занятий, и родом социальных ролей, и статистическими показателями, и физическими параметрами. Очевидно, что женщина может быть сильнее мужчины физически. Бывают женщины – кандидаты, доктора наук, профессора. Но для нас важно говорить не об отдельно взятых личностях, а о каких-либо глобальных тенденциях в целом. Есть такое понятие, как статистика средних значений. Бывает средняя статистика совершенно бессмысленная, как средняя температура пациентов по больнице. А бывает средняя статистика социальная, например, которая особенно характерна для патриархальных, индустриальных неразвитых сообществ, где женщина реже имеет высшее образование, реже избирается в органы власти и др. Эта средняя статистика отражает проблему женской дискриминации.

В настоящее время в некоторых странах (напр. Франция, Германия) практически отсутствует разница в правах между мужчиной

и женщиной. Однако есть и такие, в которых женщина и сейчас ущемлена в своих правах. Например, в отдельных странах до сих пор существует поверье, что родиться женщиной – значит навлечь несчастье на свою семью. Рождение девочки считается карой богов. В Индии, например, до сих пор существует чудовищная ритуальная традиция «сати», согласно которой женщину, у которой умер муж, сжигают вместе с ее покойным супругом на специальном погребальном костре [7].

Дискриминация как диагноз взаимоотношений между мужчиной и женщиной имеет свои параметры. В нашем современном обществе существуют такие явления, как мизогиния и женоненавистничество; гипертрофированный радикальный феминизм, или мизандрия, наряду с которыми существуют и из которых вырастают глобальные проблемы – гомосексуализм и лесбиянство.

Сам термин дискриминация происходит от латинского слова *discriminatio*, и переводится как «ущемление». «Словарь иностранных слов» понятие дискриминация определяет, как негативное отношение, лишение человека определенных прав на основании какого-либо признака, ограничение в правах, а также насилие и всяческое проявление неприязни к субъекту по причине принадлежности его к той или иной социальной группе [5].

Наряду с проблемой дискриминации существует проблема разнотолкования теории и практики. То есть в теории права у всех могут быть равные, но на практике этого может и не быть. В теории мы можем иметь одно и соглашаться друг с другом. Но на практике можем иметь другое. При том, само это другое может быть по-разному нами оценено и воспринято. Кто-то не увидит никакого противоречия с принятой теорией. А кто-то заметит противоречие, но остановится в своих суждениях на том, что мир не совершенен и закваска евангельская не сразу проявляет себя. Поэтому дискриминация, сопровождавшая человечество на протяжении всей истории, до сих пор является одной из важнейших проблем общества, которая приводит к нарушению прав человека.

Как один из примеров женской дискриминации можно вспомнить спортивные состязания Древней Греции. В Древней Греции женщинам за-прещалось не только принимать участие в Олимпийских играх, но даже смотреть или присутствовать на стадионе. В настоящее время ситуация кардинально изменилась. И на сегодняш-

ний день практически каждый Олимпийский вид спорта включает в свою программу как мужские, так и женские соревнования. Понятно, что соревноваться, например, в боксе мужчине и женщине не честно. Но, как бы то ни было, женщины не могут играть против мужчин даже в таких видах спорта, как шахматы, волейбол, баскетбол, футбол, гольф. Но если мужчина и женщина интеллектуально, ментально, психически (и прочее) равны, то почему они не играют друг против друга или в одной команде даже в подобных видах спорта?

В спорте существует проблема лиги, проблема параметров и уровней сравнения. Даже мужчины между собой в некоторых видах спорта не выступают в одинаковых лигах, например: борцы, боксеры. Поэтому существуют отборочные турниры. Есть мужские и женские лиги. Следовательно, само понятие равенство требует категории.

Существует еще и такая проблема последних Олимпиад: впервые в истории на Олимпийских играх выступили спортсмены-трансгендеры. Например, тяжелоатлетка из Новой Зеландии, которая ранее была мужчиной, устанавливающим рекорды в соревнованиях с мужчинами, выступила в женской лиге. О нем (или о ней) говорится, что за всю историю его соревнования с женщинами только он один брал золото [10].

Одна из форм дискриминации – это насилие. И мужчины, и женщины могут проявлять агрессивное поведение. Но, по статистическим данным, в нашей стране от вербального или словесного насилия чаще страдают мужчины. Также по статистике МВД в нашей стране в семейных смутах женщины в два раза чаще убивают мужчин: «Однако, по данным официальной статистики, ...членами семьи было совершено: 243 (34%) убийства женщин, 472 (66%) убийства мужчин...» [11]. В современном мире мужчины по некоторым вопросам ограничены в правах даже больше, чем женщины. А насколько далеко сегодня зашел радикальный феминизм обнаруживают высказывания некоторых феминисток, например: «Лишь когда мужественность сгинет – а она отомрет, когда попранная женственность прекратит подпитывать ее, – лишь тогда мы сочтем себя свободными» [8].

Нет в науке среди женщин докторов богословия или докторов бого-словских наук. Хотя в философии сегодня женщин кандидатов и докторов не меньше, чем мужчин. А в ряде наук по определенным

причинам мужчин даже меньше, чем женщин. Сегодня мужчины уходят из науки, в том числе и из высокой академической, именно из-за дискриминации женской. Мужчины все чаще становятся жертвами насилия и дискриминации по тем параметрам, которые были сформулированы уже когда-то давно. Это, например, доступ к детям, принуждение либо отказ от секса, ограничение в праве на труд либо, наоборот, принуждение к труду, вербальное насилие, денежное насилие. Мужчина поражен в своих правах стать после развода опекуном ребенка, так как права свободной конкуренции в борьбе за ребенка в Конституции не предусмотрено.

И если поставить вопрос о равенстве между мужчиной и женщиной 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. Они не тождественны, не взаимозаменяемы. Психосаматическая конституция мужчины и женщины отличается, в результате чего недопустимо говорить о их равенстве. О каком же равенстве между мужчиной и женщиной может идти речь, если изначально мужчина и женщина биологически различны?

Различия определяют мужчине и женщине разные взаимодополняющие социальные роли. Мы не будем в своем исследовании углубляться в проблему социального равенства. Равны ли мужчина и женщина в зарплатах, в социальных защитах, в способностях поднимать тяжести, управлять боевыми кораблями – это вторичная часть вопроса, которая возникает на другом уровне исследования проблемы. В нашем исследовании неодинаковость и неравенство полов в смысле физиологическом не игнорируются, но интерпретируются как элементы сотворенной Богом сущности человека: мужчины и женщины в своей инаковости, которая не играет никакой роли в определении равенства между мужчиной и женщиной в их богообразности и в отношениях между полами.

Понятие «равенство» – это понятие количественное. А сама по себе человечность не количественна. Человечность не может быть ни больше, ни меньше. На глобальном уровне мы отмечаем: мужчина и женщина равны в своей высшей онтологии. Мужчину и женщину в одинаковой степени можно назвать словом «человек»; как мужчина, так и женщина – в одинаковой степени образ Божий. Никто из нас не является в большей или в меньшей степени человеком.

Никто из нас не является недочеловеком или «ультра-меньшим», как учили в гитлеровской Германии. То есть мы все люди одинаково. Причем слово одинаково в настоящем контексте можно использовать лишь условно, так как слово одинаково также содержит в себе семему количественного измерения. Качественно же – мы все люди. Но каждый человек по-разному уподобляется Богу. И мужчина, и женщина в одинаковом смысле подобие Божие, но в разном качестве проявленное. И здесь мы фиксируем, что люди равны, но они также и отличны. И это отношение между равенством и неравенством диалектично.

Поэтому можно говорить, что, как личности, все люди не равны. Каждый человек уникален, все люди отличны друг от друга. Но не каждое отличие по своей сущности может ложиться в основу иерархии. Так, например, люди делятся по цвету кожи. На основании цвета кожи нельзя выстраивать иерархию. Люди делятся по полу. Но выстраивать иерархию на основании пола – это есть сексизм в плохом смысле слова. Когда же речь идет о выстраивании иерархии в семье – речь идет об установлении иерархии по принципу установления социальных связей. Онтологическое равенство не исключает инаковости.

Мужчина и женщина в своей инаковости – это собеседники с Богом и собеседники между собой. И здесь речь идет не просто о каком-то пустословии, а о гносеологической сопричастности. Бог познает человека – человек познает Бога. В своих отношениях они находятся в полнодуплексном контакте (Дуплексная связь – это связь с возможностью передачи информации между двумя субъектами или устройствами в обоих направлениях. При полнодуплексной связи данные можно передавать и принимать одновременно.). То есть связь человека и Бога – это не односторонняя связь, а цельная связь, которая обеспечивается с двух сторон. С одной стороны, Бог связан с человеком, с другой – человек связан с Богом. И это есть собеседничество.

В лингвистике приставка «со» обозначает наличие некоторой взаимосвязи и совместного действия нескольких объектов. Поэтому являясь собеседником, человек образует с Богом дуэт. Кроме того, мужчина и женщина являются собеседниками и друг с другом. Причем изначально мужчина и женщина были собеседниками с Богом не как отдельно взятые личности, а как единая полная взаимность.

Везде они обращались к Богу вместе и везде Бог говорил им: «Ты», обращаясь к двум: «Их существование – прозрачная взаимность, принадлежащая Богу. Один через другого и один в другом – таков способ принадлежать Богу, данный человеку. Бог, обращаясь к ним, пребывающим во взаимности, говорит им «ты»: «...от всякого дерева в саду ты будешь есть» (Быт. 2:16–17). Слово Божье установило эту взаимность стоящих друг к другу лицом и никогда не обращается отдельно к мужчине или к женщине, никогда их не разделяет. Таково первоначальное, потустороннее состояние» [6, 141].

Господь творит другого человека, чтоб через него человек смог познать самого себя и Бога. И здесь важно понимать, что в божественном творении мужчина и женщина не дополняют друг друга как детали какого-то одного механизма или как части этого механизма. По словам Элизабет Бер-Сижель, «каждая человеческая личность, будь то мужчина или женщина, представляет собой уникальную тотальность, виртуальную тотальность близости к Богу, уникальный взгляд на Вселенную» [2, 77]. Поэтому говорить о равенстве мы можем в свете уникальности, в свете тотальности каждой отдельно взятой личности. Мы можем говорить о равенстве, учитывая тот факт, что каждая человеческая личность, как говорит Элизабет Бер-Сижель уникальна и тотальна. Она уникальна в том смысле, что она неповторима. И она тотальна в том смысле, что она имеет взгляд на всю Вселенную. Поэтому выстраивать проблему равенства мы должны каким-то образом понимая вот эту уникальность и неповторимость каждого человека, понимая, что такого другого, как я, нет и не будет.

Дополнительность мужчины и женщины, их несходство, принципиально невозможно определить в терминах, поддающихся какому-либо измерению. Элизабет Бер-Сижель отмечает: «Инаковость, несходство мужчины и женщины – это скорее таинственное, невыразимое в понятиях расстояние, которое делает возможным межличностный диалог» [2, 78].

Почему же инаковость мужчины и женщины – расстояние, в понятиях невыразимое?

Во-первых, потому что различий между мужчиной и женщиной бесконечно много. Все люди во всем отличаются друг от друга кроме только одного фактора: они являются людьми в одинаковой степени и в одинаковом качестве.

Во-вторых, если говорить о человечности не как о субъекте, а как о предикате, о человечности – как о свойстве, то, по-видимому, она (человечность) не может ни убывать, ни прибывать. Нельзя быть человеком в большей степени или же в меньшей. Поэтому нельзя сравнивать человечность женщины с человечностью мужчины на предмет количества человечности. И даже говорить о равенстве, о большинстве или о меньшинстве какого-то параметра, при отсутствии количественных показателей и при отсутствии операции сравнения – проблематично. При отсутствии возможности сравнивать – нет возможности измерять. Чтобы выразить в понятиях инаковость мужчины и женщины, необходимо каким-то образом ее измерить. Измерение – это выяснение каких-то количественных показателей. Мы не можем измерять человечность количественно. Свойства человеческой природы не имеют измерения количественного. Количественное измерение человечности онтологически неуместно.

Все сказанное можно подтвердить словами Элизабет Бер-Сижель, что, с одной стороны, «каждый человек – это уникальность и тотальность». Каждый человек во вселенной неповторим. А, с другой стороны, – каждый человек имеет свой образ Вселенной; является по-своему отображением Божиих свойств – образом Божиим; по-своему уподобляется Богу, по-своему рефлексировывает Вселенную. То есть каждый человек уникален как образ и подобие Бога. Диалектика образа и подобия делает людей несравнимыми.

Источники и литература

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. – М.: Российское Библейское общество, 2006. – 1336 с.
2. Бер-Сижель, Э. Служение женщины в Церкви : [Пер. с фр.] / Элизабет Бер-Сижель; предисл. митрополита Сурож. Антония. – М. : ББИ, 2002. – 215 с.
3. Большой Российский энциклопедический словарь. – Репр. изд. – М. : Большая Российская энцикл., 2009. – 1887 с.
4. Джеймс Стронг. Словари и энциклопедии // Еврейско-русский словарь Стронга. Стронг для Бытие 2:18. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://bible.by/strong/1/2/18/>. – Дата доступа : 21.10.2021.

5. Дискриминация // Словарь иностранных слов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [https:// dic.academic.ru>dic.nsf/dic_fwords...](https://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_fwords...) – Дата доступа : 1.11. 2021.
6. Евдокимов, П. Н. Женщина и спасение мира: О благодатных дарах мужчины и женщины / П. Н. Евдокимов. – Мн. : «Лучи Софии», 2009. – 272 с.
7. Заметки об Индии – о древнем ведическом обряде сати... // [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [https:// realnoevremya.ru>Реальное время>...vedicheskom-obryade-sati](https://realnoevremya.ru/Реальное_время...vedicheskom-obryade-sati) – Дата доступа : 1.11.2021.
8. Лепин С, протоиерей. Катехизис феминизма // [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [https:// serge-le.livejournal.com>275556.html](https://serge-le.livejournal.com>275556.html) – Дата доступа : 24.09. 2020.
9. Лепин С., протоиерей. Не хорошо быть человеку одному // [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [https:// serge-le.livejournal.com>567417.html](https://serge-le.livejournal.com>567417.html) – Дата доступа : 21.10. 2021.
10. На Олимпийских играх впервые выступил трансгендер // [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [https:// championat.com>...news...na-olimpijskih-igral-vpervye...](https://championat.com>...news...na-olimpijskih-igral-vpervye...) – Дата доступа : 1.11. 2021.
11. Так сколько жертв... // [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [https:// pravoslavie.ru>130389.html](https://pravoslavie.ru>130389.html) – Дата доступа : 1.11. 2021.
12. Толковый словарь Ожегова. Что такое равенство? ... // [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [https:// dic.academic.ru>dic.nsf/ogegova/195702/](https://dic.academic.ru>dic.nsf/ogegova/195702/) – Дата доступа : 06.07.2021.

СЕКЦИЯ 3
АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В X–XIX ВЕКАХ

ЦЕРКОВНОЕ БРАТСТВО М. ПРОПОЙСК
МОГИЛЕВСКОЙ ГУБЕРНИИ В 1864–1868 ГОДАХ

*Архимандрит Афанасий (Соколов), кандидат богословия, доцент
(г. Минск, Минская духовная академия)*

Одним из первых общественно-церковных объединений, созданных в Могилевской губернии после событий 1863–1864 гг., стало Пропойское церковное братство. Его история совершенно не изучена. Между тем, это братство в начальный период своего существования достигло значительных успехов и показало высокие образцы внутренней самоорганизации и ответственности.

Пропойск во второй пол. XIX в. переживал не лучшие времена. В административном отношении местечко было довольно удаленным волостным центром Быховского уезда и располагалось на границе с Чериковским уездом. Пропойск, будучи в числе древнейших поселений верхнего Поднепровья, значился погостом с XII в., затем городом, замком и великокняжеской волостью в XIV–XVII вв., но с XVIII ст. приходил в запустение. Некоторому поддержанию местной экономики и торговли способствовало судоходство по реке Сож и движение по шоссе Москва – Варшава. В целом же, на фоне жизни и развития соседних уездных городов и ближайших к Могилеву местечек (таких, как, например, Шклов), Пропойск выглядел весьма скромно. В местечке проживали русские (дворяне, чиновники, разночинцы), белорусы (мещане, крестьяне) и евреи (мещане, ремесленники, торговцы).

Духовным центром для христианского населения Пропойска была соборная церковь Рождества Пресвятой Богородицы, построенная князем Александром Голицыным в 1791–1793 гг. В нач. XIX в. Пропойский приход обслуживал огромную территорию и был трехклирным. К середине века, с открытием новых приходов и строительством храмов, Пропойский приход стал объединять только жителей местечка и ближайших деревень.

Общественно-политические потрясения 1863–1864 гг. на Пропойщине не вызвали поддержки у местного населения, кроме случаев присоединения к повстанцам представителей польской по языку и культуре шляхты. В конце марта – начале апреля 1863 г. на Пропойщине (с. Летяги, с. Кульшичи) были рассеяны, а затем сдались властям повстанцы отряда Людвиг Звездовского (Топора). В их задержании участвовали и местные крестьяне.

В 1864 г. началась организация церковных братств для противодействия «враждебным притязаниям польско-латинской пропаганды, направленным к насильственному ополячению Белорусского края» [2, с. 297]. Весной 1864 г. местные священники и дворяне, получив благословение архиепископа Могилевского и Мстиславского Евсевия (Орлинского), возбудили ходатайство перед Начальником края М. Н. Муравьевым об открытии Пропойского церковного братства. Разрешение последовало 15 мая 1864 г. В числе собравшихся на организационную встречу были местный священник о. Георгий Дробовский, предводители дворянства Чериковского уезда Александр фон Бенкендорф и Быховского уезда Андрей Лоренцевич, мировые посредники князь Николай Кропоткин и Илья Лоренцевич, почмейстер Пропойской почтовой конторы Адриан Васильевич Пищелко, купец Михаил Яковлевич Коротцев и другие. Старшиною братства был избран Андрей Михайлович Лоренцевич.

Учредители братства определили изыскать средства (собрать пожертвования) на украшение, приобретение необходимой утвари, икон, книг для церкви и на духовно-просветительскую и социальную деятельность (открытие школы, библиотеки, больницы, богадельни, странноприимного дома). Первые денежные взносы поступили от самих организаторов церковного братства. Для сбора пожертвований была получена специальная книга, удостоверенная церковными и гражданскими властями, прошнурованная и скрепленная печатью. С ней священник Георгий Дробовский отправился в Санкт-Петербург и Москву. Особую поддержку Пропойскому братству оказал самый авторитетный иерарх Русской Церкви митрополит Московский и Коломенский Филарет (Дроздов). Несмотря на свою занятость и старческую немощь, святитель Филарет лично принял посланца Пропойского братства и внес денежное пожертвование из личных средств. Вскоре Пропойская церковь была украшена присланными из различных мест России иконами, свя-

щенническими облачениями, богослужебными сосудами, лампадами и подсвечниками. Церковная библиотека пополнилась книгами. Среди дарителей была известная детская писательница Александра Ишимова (ее книги для детей высоко ценил А. С. Пушкин).

Собранные средства (более 5000 рублей) позволили вплотную приступить к вопросу об организации школы (народного училища). Следует отметить, что еще в 1859 г. местный дворянин Петр Петрович Муромцев открыл в Пропойске народное училище, для которого выделил помещение в собственном доме и установил пособие учителям. В течение пяти лет училище действовало без официального открытия. С помощью Пропойского церковного братства были решены все организационные вопросы, определено и отремонтировано здание (специальный фигель) и состоялось торжественное открытие. Это событие вызвало огромный интерес во всей Могилевской губернии. Особенно удивляло многих, как это церковное братство в небольшом местечке, без влиятельных и богатых покровителей, смогло добиться таких успехов. Даже губернская пресса писала об этом столь откровенно: «...в Могилевской губернии учредилось только шесть братств, и дела братств, кроме Могилевского, несмотря на несомненную их пользу, подвигались чрезвычайно вяло и медленно; одно Пропойское братство выдвинулось вперед и постоянно все увеличивало свою деятельность» [1, с. 287].

Торжества открытия школы (народного училища) состоялись в 1868 г. и были приурочены к дате открытия братства – 12 мая. Утром в Пропойской Богородицкой церкви началось служение Литургии, которую совершил собор священников и диаконов при многочисленном стечении богомольцев. Пел хор под управлением учителя Лобова. Следует отметить, что с организацией братства в Пропойске был создан великолепный хор, один из лучших в Могилевской губернии. По окончании Литургии состоялся крестный ход вокруг храма. Затем процессия отправилась к отремонтированному флигелю, где и открылось народное училище с библиотекой.

После обеда присутствовавший на торжествах директор народных училищ губернии А. И. Глушицкий встретился с учителями и воспитанниками Пропойского народного училища. Директор задал различные вопросы ученикам, чтобы выяснить, как они усвоили содержание учебных программ. Конечно же, ученики волновались, но в целом ответы были хорошие.

Важность события – открытия Пропойского училища – участники торжеств видели в том, что дети, вне зависимости от сословного происхождения, смогут получить начальное образование, а с ним умственное и нравственное развитие.

После 1868 г. в деятельности Пропойского церковного братства начался спад. Причины такого положения пока неясны, необходим поиск архивных документов. Одной из причин может быть убывание некоторых членов братства и внутренние разногласия среди его актива. Не вполне ясная фраза содержится и в путевых заметках епископа Могилевского и Мстиславского Мисаила (Крылова) о посещении Пропойской церкви в 1897 году: «Существовавшее при соборной церкви братство, не подчинявшееся церковной власти, закрылось в 70-х годах» [3, с. 143]. Оставшиеся денежные средства братства хранились в банке, до революционных потрясений 1917 г. они так и не были использованы.

Вместе с тем, достигнутые в 1864–1868 гг. успехи церковного братства не были утрачены вплоть до установления советской власти: прихожане м. Пропойск были известны своим усердием к храму, богослужениям, а народное училище являлось авторитетным образовательным и воспитательным центром.

Источники и литература

1. Извлечение из летописи Пропойского Братства // Могилевские губернские ведомости. – 1868. – № 46.
2. Извлечение из летописи Пропойского Братства // Могилевские губернские ведомости. – 1868. – № 47.
3. Могилевские епархиальные ведомости. – 1898. – № 10–11 (Часть неоф.).

ИСТОРИОГРАФИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ПОЛОЦКОЙ ЕПАРХИИ X–XVI ВВ.

Козлова К. И.

*(г. Минск, Институт теологии им. свв. Мефодия и Кирилла
Белорусского государственного университета)*

История Полоцка и Полоцкой земли, столь отличавшаяся от других древнерусских княжеств, издавна привлекала внимание исследователей. Однако, что касается непосредственно истории Полоцкой епархии, то она не подвергалась методичному исследованию. Хотя, определенные вопросы из истории Православия на Полоцкой земле нашли свое отражение в трудах как дореволюционных, так и современных исследователей.

Рассмотрение историографии по проблеме возникновения и формирования Полоцкой епархии необходимо начать с обзора трудов представителей церковной исторической школы. Этому направлению в историографии присуща своя специфика: авторы, как правило, архиереи или представители определенной богословской школы, в процессе работы пытались найти гармоничный баланс между своей исследовательской позицией и церковной историографической традицией, основанной на подходах и методах, опирающихся на библейское откровение и каноническую практику Церкви.

Одним из наиболее фундаментальных трудов, не утратившим своего научного значения до сих пор, является «История Русской Церкви» митрополита Макария (Булгакова) в 9 томах (1857–1883 гг., переиздана 1994–1996 гг.) [15]. В этом издании изложена подробная история христианства на Руси со времен первых его проповедников и до утверждения патриаршества (1589 г.). Автор основывается на широком корпусе источников и крупном собрании фактологического материала. Как пишет в предисловии к 9 тому «Истории» составитель комментариев этого труда, Б. Н. Флоря, в тот период, когда преосвященный Макарий трудился над историей Западнорусской Церкви 2 пол. XV–XVI вв., он возглавлял Литовскую митрополию, и занимая кафедру в Вильно, изучал не только местные печатные издания, но и неизданные материалы из архива западнорусских митрополитов, а также рукописи и документы монастырей Литовской

епархии и собраний Вильно, используя их при составлении истории Полоцкой епархии XV–XVI вв. [22, с. 13].

Среди значимых работ церковных историков по теме нашего исследования также необходимо упомянуть труд профессора Е. Е. Голубинского «История Русской Церкви». В первой части подробно рассматриваются вопросы церковного управления Московской митрополии, епархиальное управление, система приходов, быт и общественное положение приходского духовенства в домонгольский период. Также, перечисляя древние города Московской митрополии, среди прочих автор называет Полоцк и приводит список храмов и монастырей, находившихся в нем в тот период [10]. П. В. Знаменский в своей работе «Руководство к Русской церковной истории» показывает состояние Киевской митрополии после ее отделения от Московской, останавливается на вопросе участия мирян в церковных делах и состоянии православия при королях Александре и Сигизмунде [13].

Исследования дореволюционных историков. Начало изучению истории Полоцкой земли и Полоцкого княжества положили польские хронисты XV–XVI вв. – Кульчинский И., Коялович В., Стрыйковский М. и Стебельский, часто смешивавшие подлинные события русских летописей с позднейшими легендами и собственными домыслами.

Более глубокое изучение истории Беларуси началось лишь в 50-х гг. XIX в., с выходом ряда работ в местных изданиях. Так, К. А. Говорский, работая в «Витебских губернских ведомостях», с 1858–1860-х гг. в неофициальной части издания опубликовал историю полоцких православных храмов со времен князя Изяслава Владимировича, а также историю Софийского Собора. Он тщательно исследовал историю христианства на белорусских землях и, в частности, в Полоцке и Полоцком княжестве, собрал сведения о полоцких епископах со времени основания Полоцкой епархии и до начала унии, описал раскопки курганов, произведенные в окрестностях Полоцка, исследования каменных крестов и кладбищ кривичей. Его книга «История Полоцкой епархии» должна была выйти в первом томе «Трудов Витебского церковно-археологического общества» в 1917 г., но помешала революция. Однако, наиболее интересные ее части были напечатаны в «Витебских губернских ведомостях» в 1858 г. [3, с. 7–9].

В 1857 г. издается первое систематизированное исследование по истории Беларуси «Обозрение истории Белоруссии с древнейших времен», составленное О. В. Турчиновичем, в котором он, кроме всего прочего, подробно останавливается на истории Полоцка и Полоцких князей. Автор дает ссылки на труды европейских исследователей, а также приводит множество малоизвестных исторических фактов, письменных источников, в том числе и утраченных к настоящему времени. Благодаря использованному в работе фактическому материалу, она оказала определенное влияние на развитие белорусской историографии XIX в. [20].

Первые обобщающие работы по истории Полоцкой земли появляются во второй пол. XIX в. В 1872 г. выходит книга профессора Императорского Московского университета И. Беляева «История Полоцка, или Северо-Западной Руси», в которой автор подробно, на обширных архивных материалах рассматривает становление Полоцкого княжества, структуры государственной и церковной власти, общественное устройство, отношения Полоцка с Великим княжеством Литовским [4].

Интерес представляет деятельность краеведа, археолога и этнографа А. М. Сементовского, который редактировал и опубликовал свои труды в восьми томах «Памятной книжки Витебской губернии». В 1890 г. вышла его работа «Белорусские древности», в которой приводятся сведения о памятниках белорусской старины Витебской губернии, в том числе памятниках эпиграфики, церковного искусства и архитектуры Полоцка и Витебска. В первом разделе автор рассматривает замчища, курганы и городища Витебского края, а во втором – древнейшие храмы и предметы сакрального искусства [19].

В том же 1890 г. вышел в свет труд «Белоруссия и Литва. Исторические судьбы Северо-Западного края», который стал итогом научных экспедиций по сбору рукописей и исторических свидетельств в Северо-Западных губерниях Российской империи, организованных П. Н. Батюшковым. Книга была написана преподавателями Киевской духовной академии, профессором Н. И. Петровым и доктором богословия, заведующим кафедрой истории Русской Церкви И. И. Малышевским, и издана под редакцией П. Н. Батюшкова. В данном труде излагается историческое прошлое Беларуси и Литвы в контексте западнорусской истории, которое рассматривается как органическая часть прошлого Северо-Западного края России [16]. Кроме опи-

сания политических событий достаточно большое внимание уделяется и вопросам церковного устройства на Белорусских землях, первым епископским кафедрам на нашей территории – Полоцкой и Туровской, истории их церквей и монастырей, и в целом устройству церковной жизни.

Важным источником по истории Полоцкой епархии является много-томное издание «Витебская старина» А. П. Сапунова, преподавателя древних языков Витебской гимназии, большую половину жизни посвятившего изучению истории Полоцка и Витебска. В частности, особый интерес для нашего исследования представляют собой первый и пятый тома [8, 9]. Особенностью трудов автора является то, что в «Витебской старине» он не только поместил разнообразные документы, но и добавил свои исторические исследования, тематически связанные с опубликованными материалами. В I томе «Старины» помещены материалы, отражающие историю Витебщины с 1021–1883 гг., среди которых находятся публикации, относящиеся к истории Витебских храмов [21, с. 230–237]. В 5 томе автор разместил много новых исторических документов по Полоцку, Полоцкой епархии, ее предстоятелям, а также по ее церковным памятникам.

Еще одно значимое имя для исследования церковной жизни Полоцкой епархии Д. И. Довгялло, белорусский и советский археограф и историк. Им было подготовлено к изданию шесть томов «Историко-юридических материалов», опубликовано достаточно большое количество статей, посвященных истории отдельно взятых монастырей и храмов Полоцкой епархии. Однако, в основном, они касались церковных памятников, построенных в XVII – нач. XIX вв. Для нашего же исследования интерес представляет его статья, напечатанная в Могилевских Губернских Ведомостях, «Черейский монастырь», в которой автор на основании различных исторических материалов восстанавливает историю этой обители, ее пожалований, а также приводит сведения, касающиеся личности и деятельности ее основателя, Смоленского епископа Мисаила [12].

Как мы видим, дореволюционные историки касались в основном истории церковной жизни либо в целом на Белорусских землях, лишь вскользь упоминая о Полоцкой епархии, либо главное внимание уделяли только ее основным городам – Полоцку и Витебску.

В современной историографии по теме, рассматриваемой нами проблемы, в первую очередь, необходимо особо выделить исследо-

вания В. А. Воронина, в которых он на основе широкого круга документов освещает различные вопросы церковной истории Полоцкой земли. Так, автор обращается к малоизученным биографиям личностей, которые сыграли немалую роль в истории Полоцкой епархии – это Полоцкий и Тверской епископ Симеон, библиотекарь Полоцкого Софийского собора иеромонах Алексей, князь Юрий Мстиславский. Важным вкладом в изучение церковной истории Полоцка стала его статья «Праваслаўныя цэрквы і манастыры горада Полацка (да 1582 г.)», в которой автор на основе большого количества документов впервые составил список всех православных церквей и монастырей города Полоцка, начиная с самых первых свидетельств их существования [6]. В еще одной своей статье «Полацкія архіепіскапы першай паловы XVI стагоддзя, посвященной полоцким архиереям, занимавшим кафедру в первой половине XVI в.», В. А. Воронин на основе опубликованных и рукописных материалов приводит биографические сведения и факты о деятельности полоцких владык, а также уточняет время занятия каждым из них епископии [7].

Из обобщающих работ по истории Полоцкой епархии необходимо отметить книгу Г. Н. Шейкина «Полоцкая епархия. Историко-статистическое обозрение», вышедшую в 1997 г. Автор прослеживает историю Полоцкой епархии, начиная со времени ее основания и заканчивая современностью. В частности, он останавливается на вопросе учреждения полоцкой епархии и деятельности ее епископов, а также упоминает о храмах и монастырях Полоцка и Витебска [23].

Нельзя обойти вниманием монографию архиепископа Витебского и Оршанского Дмитрия (Дроздова), посвященную историческим судьбам Витебской епархии. Автор обращается к истории Православия на Витебщине, административному устройству Церкви на ее территории, взаимоотношениям между государством и другими конфессиями во времена вхождения ее территории в ВКЛ [11].

Археологическое изучение Полоцкой епархии. Первая комплексная реконструкция топографической структуры посадов городов Полоцкой земли и определение топографии храмов этих городов в IX–XIII вв. по данным письменных и археологических источников была представлена в монографических работах Л. В. Алексеева. Так, важным вкладом в изучение истории Полоцкого княжества и, соответственно, Полоцкой епархии X–XIII вв. явилась его

книга, вышедшая в 1966 г., «Полоцкая земля: Очерки истории северной Белоруссии в IX–XIII вв.», в которой много места отведено городам. В этом труде представлена древняя история Полоцка, Витебска, Минска, Друцка, Браслава, упомянуты и другие города, данные о которых на тот момент были незначительными [3].

Еще один капитальный труд Л. В. Алексеева «Западные земли домонгольской Руси: очерки истории, археологии, культуры» вышел в двух книгах в 2006 г. В данной монографии автор обобщает достижения белорусских и русских исследований по изучению истории земель современной Беларуси и Западной России IX–XIII вв. Автор обращается не только к политическим вопросам развития Полоцкого княжества, но и к рассмотрению становления церковной жизни на его территории. Он останавливается на вопросах распространения христианства, образования Полоцкой епархии, истории храмов и монастырей, возведенных в городах Полоцкого княжества в IX–XIII вв. В разделе, посвященном культуре, автор рассматривает не только общие вопросы древнерусской культуры, но разбирает и во многом переосмысливает вопросы, связанные, в том числе, с сакральной архитектурой, живописью, прикладным искусством Полоцкого и других княжеств региона [2].

Серьезный вклад в изучение городов Полоцкой земли внес Г. В. Штыхов. В 1975 г. он издал книгу «Древний Полоцк IX–XIII вв.», в которой представил обобщение историко-археологического исследования Полоцка на основе большого материала археологических раскопок. В работе показана материальная культура города, рассмотрены памятники прикладного искусства, мелкой пластики, сфрагистики, эпиграфики, архитектуры и живописи, в том числе, сакрального характера [25]. В 1978 г. вышел еще один труд Г. В. Штыхова «Города Полоцкой земли (IX–XIII вв.)», в котором он обращается уже не только к археологическому исследованию Полоцка, но также излагает древнюю историю Витебска, Усвята, Браслава, Минска, Друцка, Заславля, Логойска, Копыси, Орши, Борисова. Несомненную ценность для изучения культуры и архитектуры Полоцкой епархии X–XIII вв. представляет его исследование памятников прикладного, в том числе, сакрального искусства, письменности и архитектуры [24, с. 5].

В 2019 г. М. В. Климовым в монографии «Археалагічны комплекс Лучна-1 у акрузе Полацка (XI–XVI ст.)» были опубликованы

итоги исследований памятника Лучно–1 в Полоцкой округе, который с XI по XVI вв. включал комплексы феодальных усадеб и грунтовых могильников. В процессе раскопок были найдены артефакты и отдельные уникальные находки, среди которых есть и предметы сакрального характера: коллекция мелкой церковной пластики XI–XIII вв. и крест-энколпион [14].

Что касается изучения сакральной живописи Полоцкой епархии, то с 1990 г. исследованием фресковой росписи Спасо-Преображенской церкви Спасского монастыря занимались такие реставраторы как В. В. Ракицкий, В. Д. Сарабьянов, А. А. Селицкий.

В 1992 г. вышел труд А. А. Селицкого «Живопись Полоцкой земли XI–XII вв.», в котором был дан комплексный анализ фресок не только Спасо-Евфросиниевского храма, но и Софийского собора, храмов Борисоглебского монастыря, а также Витебской Благовещенской церкви. В нем освещается история их создания, роль и место в древнерусском искусстве и т. д. [18].

Огромный вклад в изучение росписей Спасо-Преображенской церкви внес реставратор В. Д. Сарабьянов, возглавлявший работы по раскрытию ее фресок. Его монография «Спасская церковь Евфросиниевского монастыря», вышедшая после смерти автора, в 2016 г. – первое комплексное и детальное исследование памятника. Работа интересна тем, что в ней приводится не только искусствоведческое описание изображений, но их богословская и историческая интерпретация, что дает возможность проследить те основные догматические и нравоучительные мотивы, которые вкладывала в них при составлении программы росписи храма преподобная Евфросиния [17].

Таким образом, анализ историографии указывает на существенное продвижение в изучении некоторых аспектов истории Полоцкой епархии. Так, обобщение данных, накопленных в ходе археологических исследований, позволяет достаточно точно определить местоположение и возможные даты строительства многих сакральных памятников, находивших в пределах ее территории. Раскрытие, датировка и описание фресок некоторых Полоцких храмов дают представление как о характере монументальной живописи того периода, так и о тех иконографических темах, которые были наиболее популярны. Однако, целостная концепция истории средневековой Полоцкой епархии в научных исследованиях отсутствует. Это связано как с трудностями в поиске необходимого материала источников, их вери-

фикации, так и с теми задачами, которые ставили перед собой исследователи, обращавшиеся к истории христианства в Полоцкой земле.

Источники и литература

1. Алексеев, Л. В. Археология и краеведение Беларуси, XVI в. – 30-е годы XX в. / Л. В. Алексеев. – Минск : Беларуская навука, 1996. – 205 с.
2. Алексеев, Л. В. Западные земли домонгольской Руси: очерки истории, археологии, культуры : в 2 кн. / Л. В. Алексеев. – М. : Наука, 2006. – Кн. 1. – 289 с.
3. Алексеев, Л. В. Полоцкая земля в IX–XIII вв. / Л. В. Алексеев. – М. : Наука, 1966. – 295 с.
4. Беляев, И. Д. Рассказы из русской истории / И. Д. Беляев. – М. : В Синодальной Типографии, 1872. – 456 с.
5. Беляев, И. История Полоцка и Северо-Западной Руси / И. Беляев. – М. : Вече, 2017. – 352 с.
6. Варонін, В. А. Праваслаўныя цэрквы і манастыры горада Полацка (да 1582 г.) / В. А. Варонін // *Studia Historica Europae Orientalis* : науч. сб. / Респ. ин-т высш. шк. – Мінск, 2009. – Вып. 2. – С. 152–174.
7. Варонін, В. Полацкія архіепіскапы першай паловы XVI стагоддзя (біяграфічныя матэрыялы) / В. Варонін // *Silva rerum nova* : штудыі ў гонар 70-годдзя Г. Я. Галенчанкі / уклад.: А. Дзярновіч, А. Семянчук. – Вільня ; Мінск, 2009. – С. 60–67.
8. Витебская старина : в 5 т. / сост. и изд. А. Сапунов. – Витебск : Тип. Губерн. правления, 1883–1888. – Т. 1. – 1883. – XXII, 668 с.
9. Витебская старина : в 5 т. / сост. и изд. А. Сапунов. – Витебск : Тип. Губерн. правления, 1883–1888. – Т. 5, ч. 1 : Материалы для истории Полоцкой епархии с 47 отдельными приложениями. – 1888. – 650, XX с.
10. Голубинский, Е. Е. История Русской Церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://azbyka.ru/otechnik/Evgenij_Golubinskij/ – Дата доступа : 01.02.2019.
11. Дмитрий (Дроздов), архиеп. Витебская епархия : история и современность / архиеп. Дмитрий (Дроздов). – Минск : Медисонт, 2011. – 230 с.

12. Довгялло, Д. И. Черейский монастырь / Д. И. Довгялло // Могилевская старина : сб. ст. «Могилевских губернских ведомостей» : в 3 вып. / под ред. Е. Р. Романова. – Могилев, 1900–1903. – Вып. 2. – 1901. – С. 15–27.

13. Знаменский, П. В. Руководство к русской церковной истории [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Petr_Znamenskij/istorija-russkoj-tserkvi-znamenskij/. – Дата доступа: 01.02.2019.

14. Клімаў, М. В. Археалагічны комплекс Лучна–1 у акрузе Полацка (XI–XVI стст.) / М. В. Клімаў. – Мінск : «Беларуская навука», 2019. – 567 с.

15. Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Bulgakov/istorija-russkoj-tserkvi/. – Дата доступа : 01.02.2019.

16. Мегем, М. История средневековой Литвы в имперском дискурсе второй половины XIX века [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://journals.kantiana.ru/slovo/1242/3513/>. – Дата доступа : 18.08.2021.

17. Сарабьянов, В. Д. Спасская церковь Евфросиниевского монастыря в Полоцке / В. Д. Сарабьянов. – Спасо-Евфросиниевский женский монастырь, 2016. – 516 с.

18. Селицкий, А. А. Живопись Полоцкой земли XI–XII вв. / А. А. Селицкий. – Минск : Навука і тэхніка, 1992. – 171 с.

19. Сементовский, А. М. Белорусские древности / А. М. Сементовский. – СПб., 1890. – 151 с.

20. Турчинович, О. Обзор истории Белоруссии с древнейших времен / О. Турчинович. – СПб. : Типография Эдуарда Праца, 1857. – 313 с.

21. Улащик, Н. Н. Очерки по археографии и источниковедению истории Белоруссии феодального периода / Н. Н. Улащик. – М. : Наука, 1973. – 302 с.

22. Флоря, Б. Н. Комментарии / Б. Н. Флоря // Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Кн. 5. Период разделения Русской Церкви на две митрополии. История Западно-Русской, или Литовской, митрополии (1458–1596). – М. : Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. – С. 421–492.

23. Шейкин, Г. Полоцкая епархия. Историко-статистическое обозрение / Г. Шейкин. – Минск : Свято-Петропавловский собор, 1997. – 95 с.

24. Штыхов, Г. В. Города Полоцкой земли (IX–XIII вв.) / Г. В. Штыхов. – Минск : Наука и техника, 1978. – 160 с.

25. Штыхов, Г. В. Древний Полоцк / Г. В. Штыхов. – Минск : Наука и техника, 1975. – 133 с.

ЛАТИНСКИЕ МИССИОНЕРЫ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ ДО РАСКОЛА 1054 г.

Сердюк Б. В.

(г. Минск, Республиканский институт высшей школы)

Начало второго тысячелетия на белорусских землях ознаменовалось принятием христианства восточного обряда. Это событие во многом определило дальнейшее развитие культуры и генезис государственности белорусского народа. В первые годы христианизации местные жители познакомились также и с представителями западной христианской традиции. Это знакомство было связано с путешествиями пилигримов и купцов, международной политикой древнерусских князей, а также проповедью латинских миссионеров. В данной статье мы осветим наиболее ранние известия о деятельности миссионеров Западной Церкви на белорусских землях в период до раскола 1054 г.

Одно из наиболее ранних свидетельств о пребывании на белорусских землях латинских миссионеров обнаруживается в исландских сагах. «Прядь о Торвальде Путешественнике», сохранившаяся как часть «Большой саги об Олафе Трюггвасоне» повествует о непосредственной связи истории Полоцкого княжества с миссионерской деятельности исландца Торвальда.

Торвальд Кодрансон (Торвальд Путешественник) (ок. 950 – ок. 1002 гг.) родился на севере Исландии в семье мелкого землевладельца. Поступив на службу к Свейну Вилобородому будущему королю Дании, Норвегии и Англии, Торвальд принимал участие в походах викингов. Во время похода в Ирландию он впервые познакомился с христианским учением. После этого он оставил службу у Свейна и отправился в Саксонию, где на землях Гамбургской архиепископии прошел катехизацию и был крещен епископом Фридрексом.

После неудачной попытки миссии на родине, Торвальд был вынужден покинуть Исландию. В 985 г. он отправился в паломничество в Иерусалим, а затем посетил в Константинополь. Византийский император Василий II с участием отнесся к варягу-миссионеру и, согласно свидетельству саги, отправил Торвальда на Русь «к конунгам Восточного пути» в качестве своего посла. Получив верительные грамоты от императора, миссионер направился на се-

вер по Днепру. Вскоре он достиг Киева, но спустя некоторое время продолжил свой путь на север, прибыв в Полоцк в конце 980-х гг. [6, с. 167–193; 7, с. 105].

«Прядь о Торвальде» повествует, что жители Полоцка охотно внимали проповеди миссионера. Он решил поселиться в окрестностях города и основал монастырь в честь Иоанна Крестителя. Сага указывает место погребения миссионера: «под высокой горой, которая называется Древн» [1, с. 138]. Т. Н. Джаксон полагает, что под топонимом *Drafn/Dröfn* следует понимать реку в окрестностях Браслава [1, с. 139].

Современные исследования показали, что во второй пол. X в. Полоцк-ким княжеством правили скандинавы, а в окрестностях Полоцка находилось крупное поселение варягов, состоявших на службе у полоцких князей [7, с. 58]. Это скандинавское городище (совр. д. Масковичи близ Полоцка) не раз становилось объектом археологических исследований. Анализ артефактов, обнаруженных в ходе раскопок, проводимых под руководством Л. В. Дучиц показал, что значительная часть жителей поселения происходили из Исландии. Среди артефактов, хранящих рунические письма, обнаружен и ряд начертаний XI–XIII вв., имеющих непосредственной отношение к христианству латинского обряда (*Ave Maria*, *ciratio* и др.). Слово «*ciratio*» (душепопечение) имело в языке латинских миссионеров весьма важное значение, охватывая совокупность пастырских обязанностей священнослужителя. Поэтому, весьма вероятно существование в поселении неподалеку от Масковичей христианской общины латинского обряда, возглавляемой священником. Наличие в поселении священнослужителя также подтверждается находкой трех на-персных крестов с дорогой инкрустацией [3, с. 15].

Таким образом, есть основания полагать, что именно к своим соотечественникам, проживающим в варяжском поселении, обратился с проповедью Торвальд Путешественник. Среди этого контингента проповедь исландца, не владеющего славянским языком, действительно могла быть услышана. Современная белорусская исследовательница М. Н. Самонова отмечает, что успех проповеди Торвальда на полоцкой земле был во многом связан с покровительством, которое оказывал миссионеру полоцкий князь скандинав Рогволод (*Rögnvaldr*) [7, с. 106]. Успешность проповеди и культ Торвальда среди местного варяжского населения засвидетельствовал

исландский скальд Бранд Путешественник. Проходя Полоцкое княжество, он побывал на могиле своего соотечественника и составил следующую вису: «Пришел я туда, где Тор-вальду, сыну Кодрана, Христос дарует покой. Там он похоронен на высокой горе, вверх по Дравну подле церкви Иоанна... и люди почитают его святым» [2, с. 196].

Таким образом, исландскому миссионеру Торвальду Кодрансону, удалось сформировать крепкую христианскую общину в среде своих соотечественников, проживающих на территории Полоцкого княжества. Судя по находкам в варяжском городище латино-рунических памятников XI–XIII вв., данная община сохраняла свои традиции на протяжении еще нескольких столетий, пока не была окончательно ассимилирована.

В начале XI в. миссионеры Западной Церкви оставили заметный след также и в истории Туровского княжества. Конфессиональная история Туровского княжества имеет также непосредственную связь с деятельностью знаменитого латинского миссионера Бруно Кверфуртского. Бруно родился около 974 г. в семье графов кверфуртских. Желая посвятить свою жизнь служению Богу и Церкви, Бруно оставил придворную жизнь и поселиться в греко-римском монастыре свв. Алексия и Бонифация на Авентинском холме. Примерно в 1003 г. Он получил от папы Сильвестра II уникальный и неоднозначный с точки зрения канонического права титул «*archiepiscopus gentium*», который может быть переведен как «архиепископ язычников» либо «архиепископ народов». Так Бруно стал миссийным архиепископом, не имеющим определенного диоцеза, и обладающим довольно широкими полномочиями, вплоть до единоличного учреждения новых епархий и собственноручного рукоположения епископов [2, с. 61; 5, с. 354].

Около пяти лет он провел в странствиях по землям Восточной Европы, а затем отправился проповедовать среди прусских язычников. Отправной точкой его прусской миссии стала Туровская епископия – последний христианский форпост на пути в языческое Понеманье. Российский исследователь А. К. Кибинь полагает, что в выборе объекта миссии проповеднику помог туровский князь Святополк, который был непосредственно заинтересован в христианизации периферии княжества к северу от Припяти для упрочения в ней своего влияния [4, с. 87].

Согласно данным Кведлинбургских анналов, миссионерское путешествие в Понеманье окончилось трагически для архиепископа Бруно и его восемнадцати спутников. Миссионер погиб от рук язычников «на границе Литвы и Руси» («In confinio Rusciae et Lituae») [8, р. 80]. Здесь впервые на страницах источников появляется слово Литва. А. С. Кибинь отмечает, что это балтское название представлено в хронике в славянском звучании, следовательно, первоначальным источником информации о мученичестве Бруно стали северо-западные пограничные земли Древней Руси [4, с. 73–74]. Эта пограничная область вероятно была и первоначальным местом почитания мученика. Ведь неслучайно Петр Дамиани вскоре после кончины Бруно пишет, что святой мученик является небесным покровителем Русской Церкви [4, с. 76]. Согласно наиболее древним агиографическим текстам, посвященным кончине Бруно, его мощи вскоре выкупил у язычников «народ Руси». Вероятно, это сделали люди туровского князя Святополка. Мощи мученика некоторое время хранились в храме г. Берестье, однако вскоре были утеряны во время военных столкновений 1030-х гг. [4, с. 88–89].

Подводя итоги, отметим, что исторические источники хранят свидетельства о пребывании на белорусских землях двух видных миссионеров латинского обряда в период до раскола 1054 г. Скандинавские саги описывают путешествия исландского миссионера Торвальда Кодрансона, который в конце X в. обратился с проповедью к своим соотечественникам, проживающим на территории Полоцкого княжества. С историей Туровского княжества начала XI в. тесно связана деятельность миссионерского архиепископа Бруно – знаменитого миссионера Западной Церкви, погибшего на границе удела князя Святополка Владимировича и земель литовских язычников.

В целом проповедь латинских миссионеров в период христианизации белорусских земель носила эпизодический характер и не породила устойчивую традицию. Однако, довольно раннее знакомство местных жителей с христианами как восточного, так и западного обряда внесло свой вклад в формирование культурного своеобразия белорусского народа, проходившего путь становления государственности в уникальных условиях культурного и конфессионального пограничья.

Источники и литература

1. Джаксон, Т. Н. Austr í Gördum: древнерусские топонимы в древнескандинавских источниках / Т. Н. Джаксон. – М. : Языки славянской культуры, 2001. – 208 с.
2. Древняя Русь в свете зарубежных источников : хрестоматия : в 5 т. / Рос. акад. наук, Ин-т всеобщ. истории ; под ред. Т. Н. Джаксон, И. Г. Коноваловой, А. В. Подосинова. – М. : Рус. фонд содействия образованию и науке, 2009. – Т. 4 : Западноевропейские источники / Сост., пер. и коммент. А. В. Назаренко – 512 с.
3. Дучыц, Л. У. Маскавічы / Л. У. Дучыц // Полоцкий летописец. – 1993. – № 1 (2). – С. 13–18.
4. Кибинь, А. С. От Ятвязи до Литвы: Русское пограничье с ятвягами и литвой в X–XIII веках / А. С. Кибинь. – М. : Квадрига, 2014. – 272 с.
5. Назаренко, А. В. Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII вв. / А. В. Назаренко. – М. : Языки русской культуры, 2001. – 784 с.
6. Пряди истории : Исландские саги о Древней Руси и Скандинавии / пер. с древнеисландского И. Б. Губанов, В. О. Казанский, М. В. Панкратова, Ю. А. Полуэктов. Под ред. Ю. К. Кузьменко – М. : Водолей Publishers, 2008. – 320 с.
7. Самонова, М. Н. Скандинаво-славянские связи на белорусских землях в IX–XIII вв. (по письменным источникам) : дис. ... канд. истор. наук : 07.00.02 / М. Н. Самонова – М., 2014. – 145 л.
8. Annales Quedlinburgenses / Ed. G. H. Pertz. – Hannover : Impensis Bibliopoli Hahnianl, 1839.

ЗАХВАТ ИМУЩЕСТВА ЖИРОВИЧСКОГО УСПЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ В 1605–1622 ГГ. В КОНТЕКСТЕ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ЦЕРКОВНОЙ УНИИ В РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ

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

Особенностью церковной жизни в Великом княжестве Литовском было то, что фактическими владельцами большинства монастырей и церквей были частные лица, которые по-разному могли относиться как к Православию вообще, так и к находившихся в их владении церквям и монастырям. На примере семьи Солтанов можно было увидеть образец достойной заботы о Жировичском храме и монастыре. Эта забота проявлялась в обеспечении храма утварью, богослужебной литературой, необходимыми предметами интерьера и многим другим. Были и нерадивые «попечители» из-за которых прекращалось богослужение, из храмов исчезали предметы церковного убранства, сами храмы ветшали и разрушались. Ни епископы, ни митрополит фактически ничего не могли изменить. Положение таких храмов и монастырей особенно ухудшалось, когда их «владельцами» становились лица неправославных исповеданий, которые, как правило, совсем переставали заботиться о «своем» храме, который со временем приходил в полное запустение.

После провозглашения церковной унии ее распространение зависело целиком от отношения к этому вопросу фактических распорядителей церквей и монастырей – тех самых частных лиц. Если они принимали унию, то храм, помимо желания священника и прихожан становился униатским. Несогласные изгонялись, избивались, отправлялись в тюрьмы. В том же случае если попечитель храма или монастыря не принимал унию, то такие храмы и монастыри еще очень долгое время оставались православными, и некоторые из них смогли дожидаться упразднения унии в 1839 г.

Владельцы Жировичского монастыря – Иван Иванович Солтан и его двоюродный брат Даниил Давидович Солтан не приняли унию. В 1606 г. отец Даниила – Давид Солтан подписался под протестом королю виленских горожан по поводу насильственного распространения унии (7, с. 129). До 1604 г. Давид Солтан являлся

попечителем православного Симеоновского Брестского монастыря, а потом передал это право своему племяннику. Все это означало, что Жировичский монастырь, который к этому времени был одним из важнейших святых мест Православной Церкви в Великом княжестве Литовском, не станет униатским добровольно. И вот тогда произошли печальные события...

Продолжая начатое своим отцом строительство большого Успенского собора Жировичского монастыря и остро нуждаясь в дополнительных финансовых средствах, в 1603 г. Иван Иванович Солтан часть Жировичского имения (в которую не входил монастырь) сдал в аренду на четыре года Ицхаку Михелевичу, еврею из местечка Хомск (в настоящее время – агрогородок на территории Дрогичинского района Брестской области). Тот факт, что православный землевладелец идет на деловое сотрудничество с предпринимателем еврейской национальности свидетельствует об отсутствии у него каких-либо этнических или религиозных предрассудков на этот счет, широко распространенных в то время. С другой стороны, важно понимать, что Иван Солтан сдал Михелевичу в аренду не церковь с монастырем (такие случаи в истории тоже бывали), а часть своего имения, в которую входили несколько деревень, пахотные земли и луга, леса и другое экономически прибыльное имущество. Сам православный Жировичский монастырь и монастырское хозяйство остались в собственности и в непосредственном управлении Ивана Ивановича Солтана и его брата Даниила Давидовича Солтана.

6 января 1605 г. Михелевич был убит, а в убийстве обвинен Иван Иванович Солтан, который с обвинением не согласился, в то время как виновным в этом убийстве признал себя другой человек. Несмотря на это Иван Солтан от имени Слонимского старосты Льва Сапеги был вызван повесткой от 22 февраля 1605 г. в Слонимский городской суд. В повестке говорится, что основанием для судебного дела стало заявление Яна Нарушевича – ловчего ВКЛ, старости Лоздейского, опекуна имущества своих братьев Петра, Стефана, Станислава и Яна Нарушевичей, собственников имения Жаберского и местечка Хомск Пинского повета, откуда и происходил покойный Михелевич. Таким образом, Ян Нарушевич, влиятельный государственный чиновник высшего ранга, подает иск по поводу убийства своего подданного-еврея. Заседания суда, в связи с отсутствием

Слонимского старосты Льва Сапеги, возглавлял Слонимский подстароста Иван Мелешко. В судебном решении, внесенном в актовые книги, перечисляются аргументы и контраргументы представителей потерпевших и обвиняемого и его защитника. В материалах дела, которые обвинение предоставило суду, немало пробелов и слабых сторон. Самый явный из них – это отсутствие текста освидетельствования тела убитого возным Слонимского повета со свидетелями, хотя сторона обвинения неоднократно заявляет, что тело И. Михелевича было найдено в реке Щаре. В подтверждение вины И. Солтана приводятся свидетельства только брата покойного Абрама и трех шляхтичей, которым об убийстве сообщил тот же самый брат Абрам и «енерала» (аналог возного, т. е. следователя), который, осмотрев дом Михелевича, засвидетельствовал следы нападения и «свежей крови». Судья также внес в приговор заявление о том, что согласно привилею короля Сигизмунда Третьего, отцу покойного и всем его потомкам, т. е. и Ицхаку Михелевичу, были дарованы права шляхетства. Однако содержание этого привилея лишь пересказывается, точный текст его не приводится.

Все аргументы обвиняемого и его защитника были отвергнуты судом, и 5 апреля 1605 г. Иван Солтан был признан виновным в убийстве И. Михелевича, а в качестве наказания должен был выплатить огромный штраф в пользу вдовы погибшего, сумма которого в несколько раз превышал стоимость самого Жировичского имения. После обжалования в высшем Литовском трибунале это решение было не только оставлено в силе, но Иван Солтан был осужден на смертную казнь. (2, с. 60–72). Однако смертная казнь Ивана Солтана не была приведена в исполнение, поскольку представители правосудия не смогли его разыскать. 24 января 1606 г. по ходатайству Яна Нарушевича король Сигизмунд III Ваза издал баницийный лист на Ивана Солтана. Этот документ, внесенный в актовые книги Слонимского гродского суда 2 августа 1606 г., предполагал изгнание человека из страны и запрет любого общения с ним для всех жителей, что, однако, не помешало Ивану Солтану вновь подавать судебный иск в Слонимский гродский суд в ноябре 1606 г. Эти обстоятельства показывают, что решения судов в Речи Посполитой исполнялись не всегда.

Поскольку Иван Солтан не имел необходимой суммы для выплаты штрафа, для исполнения судебного решения обе части Жи-

ровичского имения, включая монастырь и церкви, были переданы вдове погибшего Эстер Михелевич. Очевидно, что Эстер Михелевич не способствовала развитию монашеской жизни в Жировичах и, вероятно, при ней православная монашеская община прекратила свое существование.

Сама Эстер Михелевич также фигурирует в документах Слонимского гродского суда в качестве обвиняемой в убийстве. 16 апреля 1605 г., через 10 дней после вынесения судебного решения по обвинению Ивана Солтана в убийстве Ицхака Михелевича, она с несколькими сообщниками «наехавши мощно гвалтом» на двор родителей господарского земянина Яна Давидовича Волковича Русаково (который по документам входил в состав Жировичского имения) Давида и Полонии Волковичей, причинили им много зла. Давида Волковича напавшие евреи сильно избили, а его супругу – Полонию Ходорковну Волкович избили, связали и увезли в арендуемый ими у Ивана Солтана двор Жировичский, забрав себе также значительное имущество Волковичей (его перечень приводится в Жалобе Волковича) [2, с. 76–80]. После долгих истязаний Полония Волкович скончалась, и ее тело евреи привезли 13 мая в Русаково. В акте освидетельствования тела Полонии Волкович, составленном Слонимским возным Ярошом Одинцом при двух свидетелях, перечисляются колотые раны и ожоги на теле убитой, нанесенные истязателями под предводительством Эстер Михелевич. В жалобе Яна Давидовича Волковича, внесенной в актовую книгу Слонимского гродского суда, без всяких оговорок указано, что Ицхак Михелевич был убит земянином и хорунжим господарским Волковысского повета Якубом Михайловичем Венцкевичем [2, с. 77].

6 августа 1606 г. Эстер Михелевич уступила свое право управления Жировичским имением бывшему Слонимскому подстаросте Ивану Мелешко, возглавлявшему судебный процесс над Иваном Солтаном и вынесшем обвинительный приговор, и отказалась от всех претензий к Ивану Солтану. В 1609 г. Иван Мелешко добился от Ивана Солтана юридической передачи права собственности на половину Жировичского имения с монастырем и церквями.

В 1618 г. Иван Мелешко передал свою часть имения Жировичи в распоряжение базилианских монахов. 16 июня 1621 Даниил Давидович Солтан уступил и свою половину Жировичского имения Лью Сапеге, а 21 октября 1621 г. Лев Сапега продал свою часть Жи-

ровичского имения Ивану Мелешко. В 1622 г. Иван Мелешко умер, и его дочь Богдана Пшеславская подтвердила все ранее оформленные ее отцом сделки и окончательно закрепила права базилиан на все имение. Так наступил более чем 200-летний перерыв в истории православного Жировичского монастыря.

Сегодня трудно до конца разобраться, что же на самом деле произошло в 1605–1609 гг. в Жировичах и насколько объективным были расследование и суд. Однако и после изучения сохранившихся документов по этому делу возникает целый ряд справедливых вопросов.

Почему суд оставил без внимания факты, подтверждавшие невиновность Ивана Ивановича Солтана и все аргументы его защитника? Мог ли судья Иван Мелешко быть заинтересованным в том приговоре, который он вынес?

С одной стороны, совмещение функций исполнительной и судебной власти в лице представителей местной великокняжеской администрации было закреплено законодательными актами Великого княжества Литовского. В гродских судах, ведению которых подлежали все уголовные дела, касавшиеся свободных людей, председательствовал городской староста, или же его заместитель – подстароста. В рассматриваемый период Слонимским старостой был канцлер ВКЛ – Лев Сапега, который часто отсутствовал в городе по общегосударственным делам, а судебные заседания, как правило, возглавлял Слонимский подстароста – Иван Мелешко. С другой стороны, такое совмещение функций в мировом развитии судопроизводства давно признано неэффективным и даже опасным. Судья, который обладает исполнительной властью, имеет гораздо больше соблазнов к небеспристрастным решениям по рассматриваемым судебным делам.

Если внимательно проследить всю цепочку событий, то получается следующая неприглядная картина. Судья Иван Мелешко, проигнорировав аргументы защиты, признал Ивана Солтана виновным в убийстве и наложил на него заведомо неподъемный штраф в пользу вдовы покойного. Для взыскания этого штрафа у осужденного Ивана Солтана было конфисковано все его Жировичское имение вместе с церквями и монастырем. Примерно через год после судебного решения «беспристрастный» судья Иван Мелешко сам становится распорядителем конфискованного у осужденного им «пре-

ступника» Жировичского имения, убедив вдову покойного передать ему это право и снять все претензии к Ивану Солтану. Еще через три года, в 1609 г., Иван Мелешко добился от осужденного им Ивана Солтана передачи права собственности на половину Жировичского имения, продолжая де факто распоряжаться всем имением. А в 1618 г., через 12 лет фактического распоряжения имением, Иван Мелешко передал монастырь и имение в распоряжение униатских монахов-базилиан, оставаясь де-юре владельцем половины монастыря. В 1621 г. еще один со-владелец монастыря де-юре – Даниил Давидович Солтан, передал право собственности на свою часть монастыря Слонимскому старосте Льву Сапеге, а он, в свою очередь, через четыре месяца передал право собственности и на эту часть также Ивану Мелешко. Сам Мелешко не успел завершить эту «сделку» до конца, скончавшись в 1622 г. После его смерти его дочь, как законная наследница, в том же 1622 г. окончательно передала право собственности на весь монастырь и имение монахам-базилианам.

Таким образом, Жировичский православный монастырь стал униатским в результате сомнительного уголовного дела, в результате которого судья, осудивший православного попечителя монастыря, своим приговором конфисковал у него монастырь, а через год сам завладел конфискованным у осужденного им «преступника» монастырем, который через некоторое время передал в распоряжение униатских монахов-базилиан.

Если мы поместим произошедшее в широкий контекст событий той эпохи в Великом княжестве Литовском, событий, то истинные причины произошедшего станут еще более ясными.

В то время наиболее активными распространителями церковной унии были униатский митрополит Киевский (в 1599–1613 гг.) Ипатий (Пощей), и его преемник на митрополичьем посту – Иосиф (Вельямин-Рутский) (1613–1637) и архимандрит Иосафат (Кунцевич). В числе первых, распоряжением короля Сигизмунда униатами был занят Виленский Троицкий монастырь, построенный на месте мученической кончины виленских мучеников Антония, Иоанна и Евстафия. Православные монахи были изгнаны и основали новый монастырь в честь Святого Духа. Далее взор распространителей унии оказался направлен на Жировичский православный монастырь.

Одним из самых влиятельных сторонников унии был Лев Сапега – канцлер Великого княжества Литовского и Слонимский старо-

ста, и его помощник – Слонимский подстароста Иван Мелешко. Лев Сапега был одним из королевских делегатов на Брестском униатском соборе 1596 г. Как было показано выше, при активном участии Сапеги и Мелешко, Жировичский монастырь вскоре был передан представителям базилианского ордена. Первым его униатским настоятелем стал уже упоминавшийся архимандрит Иосафат (Кунцевич), известный своей чрезмерной ревностью в насильственном обращении православных в унию, за что его письменно критиковал Лев Сапега. В письме к самому Иосафату Кунцевичу Лев Сапега писал: «Вместо радости, пресловутая ваша уния наделала нам только хлопот, беспокойств, раздоров и так нам опротивела, что мы желали бы лучше остаться без нее» [6, с. 126].

Очень немногие православные священнослужители и миряне были сторонниками унии с католиками. Большинство не принимало унию, считая такой путь поиска христианского единства ошибкой. Встретившись с нежеланием принимать унию, ее насадители были вынуждены прибегать к разного рода законным, незаконным и псевдозаконным методам для того, чтобы через приобретения право собственности на церковную недвижимость, изгонять православных противников унии из занимаемых ими храмов и монастырей. В случае с Жировичским монастырем был использован псевдозаконный метод: право собственности на монастырь перешло к униатам посредством судебной махинации и несовершенства судебной системы.

С 1618 (де-факто, де-юре – с 1622) по 1828 гг. – 210 лет – Жировичский монастырь находился в полном распоряжении базилианского ордена.

Для того, чтобы исторически обосновать свое появление в Жировичах, в в XVII–XVIII вв. авторами-базилианами искажались отдельные факты истории православной обители, что, к сожалению, вплоть до настоящего времени некритически воспринимается как широкой аудиторией, так и отдельными исследователями.

Во-первых, с подачи униатского митрополита Ипатия (Поцея), в сторонники унии был записан никто иной как Александр Солтан (Солтан Александрович) Жировичский – человек, обретший Жировичскую икону и построивший первый православный храм на месте ее явления. Дело в том, что в 1605 г. Ипатий Потей опубликовал послание, направленное в 1476 г. группой православных из Великого

княжества Литовского к папе римскому Сиксту IV с выражением готовности к принятию церковной унии. В список подписавшихся Ипатием Потеєм среди прочих был внесен и Солтан Александрович Жировичский. В XIX–XX вв. исследователи активно обсуждали подлинность этого послания. В 1934 г. польский католический исследователь Ян Фиалек (1864–1936) показал подложность этого документа. Как сам документ написан языком XVII в., так и в списке подписавшихся присутствуют должности и титулы, не существовавшие в 1476 г. Так, именно в этом послании Солтан Александрович впервые именуется подскарбим Великого княжества Литовского. Выше было показано, что ни в одном историческом документе Солтан не упоминается занимающим эту должность, более того сохранились упоминания других лиц, занимавших эту должность в рассматриваемый период времени.

Во-вторых, некоторые авторы XIX–XX вв., основываясь на непроверенных сведениях, утверждали, что Солтан Александрович Жировичский на определенном этапе своей жизни стал католиком. В редком издании полемического характера краковского каноника (католического священнослужителя высокого ранга) Яна Сакрана «*Elucidarius errorum ritus Ruthenici*» («Разъяснение ошибок русского обряда», вышло в Кракове в 1500 г. [1], указывается, что Солтан Александрович, хотя встречался с Римским папой, но по возвращении на родину относился к католицизму с «многой неприязнью и поношением». Такое яркое свидетельство «от противного» одного из типичных представителей ученого католического духовенства того времени, непримиримо относившегося к Православной Церкви, заслуживает достойного внимания.

В третьих, в XVII в. в ряде исторических произведений авторов-базилиан, посвященных истории явления и почитания Жировичской иконы Божией Матери, недвусмысленно указывалось на существование в XVI в. православного Жировичского монастыря. Однако уже в XVIII–XIX вв. авторы-базилиане подозрительно умалчивают о существовании православного монастыря и, обрабатывая текст своих предшественников, слово «монастырь» заменяют на «святое место». После такой «правки» читатель XVIII–XIX вв. мог и не догадываться о том, что монастырь в Жировичах был основан отнюдь не базилианами в 1618 г., а задолго до этого православной семьей Солтанов.

К сожалению, в 1621 г. Даниил Давидович Солтан, последний из православных попечителей Жировичского монастыря, согласился на юридическую передачу своих прав на него базилианской общине, которая и так к тому моменту не один год распоряжалась монастырем. Однако в соответствующем правовом документе он отмечает, что «мои предки в имении своем Жировичском в повете Слонимском находящемся, заложили и построили монастырь закону греческого и церкви две одну деревянную а другую каменную в честь Пречистой Святой Богородицы Марии, и обеспечили эти церкви и монастырь полями, лесом, лугами и подданными на вечные времена». Из всего обширного Жировичского имения Даниил Солтан оставил за собой лишь имение и деревню Сколдичи (сохранилась до наших дней, вблизи деревни Тушевичи).

На основании имущественных документов XVI – нач. XVII вв., касающихся принадлежавшего семье Солтанов православного Жировичского монастыря, можно составить представление об общем состоянии как самого монастыря, так и Жировичского имения.

Духовным центром Жировичского имения был древний (в документах «старовечный») православный мужской монастырь в честь Пресвятой Богородицы («заложена Святое Пречистое Богородицы»), в котором находилось две церкви: деревянная Успенская («заложена Успения Пречистое Богородицы») и каменная («мурованая»). В ряде исторических произведений XVII–XVIII вв. говорится, что каменная церковь была в начале XVII в. не достроена. Однако во всех документах нач. XVII в. никаких намеков на незавершенность строительства нет. Обе церкви неоднократно рассматриваются как действующие, упоминается о правах и обязанностях попечителей по отношению к этим храмам. К монастырю относилось отдельное, обособленное хозяйство («фольварк») с особыми землями и людьми. В состав этого обособленного хозяйства входили «двор монастырский Жировичский» пахотные земли, сеножати, болота, рыбные пруды, мельницы, леса большие и малые, бортные деревья (в дуплах которых разводили медовых пчел), места бобрового промысла, леса и места с правом ловли зверей и птиц, озера и реки. В документе 1572 г. также упоминается и «стадо конное з быдлом фольварковым» – табун лошадей и стада других домашних животных. В контексте феодальной системы в зависимости от владельца

Жировичского имения находились подданные («поданные тяглые и осадные, челядь невольная», то есть крестьяне, обрабатывавшие землю хозяина и платившие подати), а также бояре (слуги, выполнявшие разнообразные поручения хозяина) и слуги путные («путь» — это часть хозяйства, к которой относились животноводство, охота, рыбная ловля, сады и огороды).

Помимо монастыря и монастырского хозяйства, к имениу Жировичи принадлежал «двор Жировичский», также принадлежали деревни Верболоты (в документах иногда именуется как Верхболоты, современное название — Вержболоты), Залесье, Завершье, Литва, Стеневичи, Русаково (иногда именуется Русаки), Окунин (совр. — Окуниново), Мироним, Сколдичи (Школдичи) вместе с крестьянами населявшими эти деревни и платившими подати своему владельцу [4, с. 99].

Источники и литература

1. Elucidarius errorum ritus Ruthenici) («Разъяснение ошибок русского обряда», вышло в Кракове в 1500 г.). Sacranus J. Elucidarius errorum ritus Ruthenici / Jo. Sacranus. — S.l., s.a. (vers 1500).

2. Акты, издаваемые Виленской комиссией для разбора древних актов. Т. 28. Акты о евреях. — Вильна : типография «Русский почин», 1901. — С. 60–72.

3. Акты, издаваемые Виленской комиссией для разбора древних актов. Т. 22. Акты Слонимского земского суда. — Вильна : Типография Сыркина, 1895. — 471 с.

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

5. Жалоба Ивана Солтана на слонимских евреев, занесших моровую язву в имение его Жировичи и принадлежащие ему села / Акты, издаваемые Виленской комиссией для разбора древних актов. Т. 28. Акты о евреях. — Вильна : Типография «Русский почин», 1901. — С. 58–60.

6. Киприанович Г. Я. Исторический очерк Православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве. — Минск : Издательство Белорусского Экзархата, 2006. — С. 126.

7. Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов. Т. 1. 1470–1700. – Санкт-Петербург : Синодальная типография, 1897. – 502 с.

8. Решение по делу об убийстве Иваном Солтаном арендатора его имения Жировичи Ицхака Михелевича. 5 апреля 1605 г. / Акты, издаваемые Виленской комиссией для разбора древних актов. Т. 28. Акты о евреях. – Вильна : Типография «Русский почин», 1901. – С. 60–72.

ЖЫРОВІЦКІ МАНАСТЫР У ВАНДРОЎНЫХ НАТАТКАХ СТОЛЬНІКА П. А. ТАЛСТОГА (1697–1699)

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

Адметнай гістарычнай крыніцай з’яўляюцца нататкі вандроўнікаў. Характэрная асаблівасць вандроўнай літаратуры – спалучэнне гістарычнага, геаграфічнага, культуралагічнага матэрыялу з аўтарскімі развагамі, лірычнымі адступленнямі і асабістымі падзеямі. На старонках падобнай літаратуры ствараецца «ілюзія інтымнасці», якая далучае чытача да апісаных падзей у якасці пасіўнага, схаванага персанажа. Вандроўныя нататкі – гэта своеасаблівыя «вочы аўтара», якімі чытачу-сучасніку ўяўляецца магчымым аглядаць тое месца, якое наведваў вандроўнік, праз яго светапогляд і каштоўнасці пазнаеміцца з лакацыяй у пэўны гістарычны момант. Каштоўнасць вандроўных нататак як гістарычнай крыніцы палягае ў двух рэчышчах: суб’ектыўным (фіксацыяй назіранняў і знаёмствам з насельніцтвам у выніку асабістых уражанняў аўтара падчас вандроўкі) і аб’ектыўным (наяўны факталагічны матэрыял).

На прыклад вандроўных запісаў мяжы XVII–XVIII ст. трапіла і адна з галоўных святынь Вялікага Княства Літоўскага – Жыровіцкі манастыр. Гаворка ідзе пра нататкі расійскага службовага вандроўніка графа Талстога.

Пётр Андрэевіч Талстой (1645–1729) – дзяржаўны расійскі дзеяч і дыпламат, папчечнік імператара Пятра I, з’яўляўся адным з кіраўнікоў яго сакрэтнай службы. У 1697 г. цар паслаў ахвотнікаў у замежнае вучэнне, і граф Талстой выправіўся ў замежжа для вывучэння марской справы. Дарога ў Італію і вяртанне ў Расію праходзіла праз землі Вялікага Княства Літоўскага. Два гады, праведзеных у Італіі, зблізілі Талстога з заходнееўрапейскай культурай, сведчанне таго – дзённік яго замежнага падарожжа ў 1697–1699 гг.

Шлях Талстога з Маскоўскай дзяржавы ў Заходнюю Еўропу, натуральна, праходзіў праз Вялікае Княства Літоўскае. На землі ВКЛ, перасекшы раку Івата, дыпламат прыехаў 22 сакавіка 1697 г., а выехаў – 25 красавіка. Другі раз у ВКЛ Талстой трапіў на зваротным шляху і знаходзіўся тут з 3 па 20 студзеня 1699 г. За час праезду праз Вялікае Княства Літоўскае Пётр Андрэевіч наведваў

шмат вялікіх гарадоў (Магілёў, Мінск, Барысаў і інш.), мястэчак, манастыроў, маенткаў, шляхецкіх двароў, корчмаў. Кожнае наведванне ен фіксаваў у дзенніку, пакідаючы яго апісанне і апісанне падзей, якія з ім адбываліся. Падарожны дзеннік Талстога стаў характэрным ўзорам тых уражанняў, якія выносілі рускія службоўцы эпохі Пятра I са свайго знаемства з культурай і рэчаіснасцю Цэнтральнай і Заходняй Еўропы.

Сам дзеннік Талстога пабачыў свет толькі ў 1888 г. Яго рукапіс захоўваўся ў бібліятэцы Казанскага ўніверсітэта пад тытулам «Путешествие стольника Петра Толстого по Европе в силу царского указа от 7205 года Января 11-го дня, то есть 1697 года от Р. Х. На 161 полулистах». У крыніцазнаўстве вядомыя тры спісы дзеннікавых нататак графа Талстога: са збораў князя Пацемкіна, з калекцыі пляменніка аўтара Ф. І. Талстога, з кнігазбору маентка графаў Паніных у Дугіна. Па адным з іх, пацемкінскім, была падрыхтавана першая публікацыя ў «Рускім архіве» (1888 г.) [1], а найбольш поўнае выданне – падрыхтаванае Л. А. Альшэўскай і С. М. Траўнікавым выйшла ў свет у межах серыі «Літаратурныя помнікі» у 1992 г. [2].

Падчас праезду па Вялікім Княстве Літоўскім граф Талстой завітаў і ў Жыровіцкі манастыр. Каштоўнасць яго жыровіцкіх запісаў вызначаецца двума акалічнасцямі:

Па-першае, важным з’яўляецца асоба і светапогляд аўтара. Светапогляд тагачаснага рускага чалавека парадаксальна спалучаў у сабе як апагей магутнасці строй патрыманняльнай дзяржавы, так і паскораную вестарнізацыю краіны. Апошні фактар прычыніўся да абмежавання старога ладу жыцця, спадарожна з новым светапоглядам фарміраваліся новыя сацыяльныя структуры і новая культура. Вестарнізацыя на мяжы XVII–XVIII стагоддзя, якая прыйшла ў Расію непасрэдна з Заходняй Еўропы, устараніла перашкоды для зносін паміж мясцовымі і замежнікамі, скасавала стары пастулат аб тым, што ўсе заходнія хрысціяне былі «ерэтыкамі», праклала шлях да пачатку адэкватных міжкультурных і міжканфесійных зносін [3]. Графа Талстога можна назваць тыповым «чалавекам пятроўскай эпохі».

Па-другое, важны час візіту Талстога ў Жыровіцкі манастыр: расійскі дыпламат завітаў у абіцель як раз паміж двума досыць трагічнымі падзеямі. Жыровіцкі манастыр істотна пацярпеў падчас вайсковых дзеянняў сярэдзіны XVII ст, а таксама падчас эпідэміі

1710 г. Талстой занатаваў стан і жыцце манастыра перыяду адноснага спакою. Акрамя таго, мяжа XVII–XVIII ст. – час вялікага будаўніцтва. У гэты перыяд манастырскі комплекс набываў мураванае аблічча: Успенскі сабор ужо быў узведзены і адноўлены пасля вайны сярэдзіны XVII ст., узвышалася Яўленская царква, узводзіўся галоўны манастырскі корпус.

Падводзячы пэўную рысу, можна заключыць, што вандроўная нататка Талстога пра Жыровіцкі манастыр – важная і змястоўная крыніца па гісторыі манастыра мяжы XVII–XVIII ст.

Арыгінальны тэкст з апублікаванага дзенніка мы прыводзім у дадатку да артыкула, звернем увагу на важныя дэталі з нататкі Талстога.

У Жыровічы вандроўнік завітаў, калі ўжо вяртаўся з Еўропы 7 студзеня 1699 г. Пасля начлегу ў Дзевяткавічах Талстой прыехаў у Жыровічы (ён называе іх «Журавичи») і першае, што адзначыў: тут манастыр і вялікая каменная царква; гаворка вядзецца пра Успенскі сабор [2, с. 246]. Далей граф звяртае ўвагу на знакамітую ікону, якая знаходзілася ва Успенскім саборы, апісвае яе выгляд: маленькая, акруглая, памерам не большая за ефімок (руская назва манеты срэбнага талера) [2, с. 247], і адзначае, што ікона зробленая разным майстэрствам па камені [2, с. 247]. З гэтага вынікае, што аўтар не падзяляў альбо не ведаў пашыранай версіі нерукатворнага паходжання абраза. Талстой адзначае, што сама ікона стаяла па правы бок ад царскай брамы і была ўпрыгожаная золатам, каштоўнымі камянямі: алмазамі, яхантам, смагардам, рубінамі ў вялікай колькасці [2, с. 247]. Гэтая згадка сведчыць аб тым, што каштоўнае аздабленне шанаванай іконы пасля ліхіх гадоў вярнулася і змяшчалася побач са святым абразом.

Падчас візіту ў Жыровічы Талстой трапіў на літургію, аб чым зрабіў каштоўныя заўважкі з якіх можна даведацца аб тагачаснай літургічнай традыцыі Жыровіцкага манастыра. Ён адзначыў, што святар з дыяканам служылі на царкоўна-славянскай мове, хор спяваў на кіеўскі манер партэсам на 8 галасоў [2, с. 247]. Гэта сведчыць аб захаванні грэчаскай традыцыі ў Жыровіцкім манастыры. З іншага боку, Талстой адзначае і прысутнасць рымскай традыцыі: наяўнасць прастолаў перад святымі іконамі [2, с. 247]. Іншае сведчанне прысутнасці грэчаскай традыцыі – заўважаная вопратка манахаў, якіх, па сведчанні Талстога, у абіцелі налічвалася 50 [2, с. 247].

Пасля літургіі Талстой наведзеў намесніка манастыра ў яго келлі. Затым ен згадвае, што ў манастыры есць іншая каменная царква (гаворка ідзе пра Яўленскую царкву), дзе захоўваецца камень, на якім адбылося з'яўленне цудадзейнай іконы Божай Маці. Далей адзначаецца, што той камень таксама мае цудадзейную моц і дае аздараўленне нядужым [2, с. 247]. Гэты момант – сведчанне таго, што ў той час шанавалася не толькі ікона, але і месца яе з'яўлення.

У той жа дзень Талстой пакінуў Жыровічы, пераначаваў у Палонцы і працягнуў свой маршрут.

Такім чынам, разгледзеўшы вандроўную нататку графа П. А. Талстога 1699 г. аб наведванні Жыровіцкага манастыра, можна адзначыць наступнае:

1) Талстой пакінуў каштоўнае апісанне цудадзейнай іконы Маці Божай Жыровіцкай, яе лакалізацыі, аздаблення актуальнае па стане на 1699 г.;

2) апісанне літургічнай традыцыі Жыровіцкага манастыра сведчыць аб тым, што ў ім прытрымліваліся грэчаскага абраду (мова літургіі, традыцыя распеву, вопратка), хоць у інтэр'еры і заўважаліся элементы рымскай традыцыі;

3) нароўні з культам самой іконы на мяжы XVII–XVIII ст. бытаваў культ мясцін, звязаных са з'яўленнем іконы, у прыватнасці – каменя, які таксама лічыўся цудадзейным з магчымасцю ацяляць.

Крыніцы і літаратура

1. Путешествие стольника Петра Андреевича Толстого // «Русский архив» – М. : Университетская типография, 1888.
2. Путешествие стольника П. А. Толстого по Европе 1697–1699. – М. : «Наука», 1992. – 382 с.
3. Черникова, Т. В. Формирование нового мировоззрения в России в ходе вестернизации при Петре I / Т. В. Черникова // Вестник МГИМО-Университета. – 2018. – № 2 (59). – С. 7–25.

Дадатак

Нататка П. А. Талстога аб наведванні Жыровіцкага манастыра

Генваря в 7 день [1699 год]. Приехал обедать в Журавичи, от Деяткович 2 мили полских. В Журавичах есть монастырь унияцкой, в том монастыре церковь великая, каменная. В той церкви стоит чудотворной образ Пресвятыя Богородицы Журавицкой: икона самая малая, округлая, малым чем болши ефимка, зделана мастерством резным на камени, на аспиде. Стоит та икона на правой стороне царских дверей, украшена золотом; и камень: алмазов, яхонтов, изумрудов, лалов – около той иконы в украшении немало. Был я в той церкви во время литургии, служил обедню поп унияцкой на большом престоле в олтаре з дьяконом словенским языком. Поют там по-киевски, пели при мне во время тое литургии партес на хорах на 8 голосов. В той же церкви много поделано пред святыми иконами престолов римских. Братья в том монастыре 50 человек, все унияты; одежды носят как монахи греческаго закону; и называются те унияты базилияне, то есть закону святого Василия Великаго. И был я в том монастыре у наместника в келье. В том же монастыре есть другая каменная ж церковь; в той церкви камень, на котором явился вышеписанной чудотворной Пресвятыя Богородицы образ; и многое, сказывают, исцеление недужным от того камени бывает.

(Прыводзіцца наводле: Путешествие стольника П.А. Толстого по Европе 1697–1699. – Москва : «Наука», 1992. – С. 246–247).

ПОЛОЖЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ГОРОДЕ МОГИЛЕВЕ В 1596–1632 ГГ.

Юношев Ф. А.

(г. Минск, Минская духовная академия)

2022 год для могилевского края ознаменован 390-летьем с момента образования Могилевской епархии. Создание Могилевской епархии в 1632 г. связано, прежде всего, с изменением политического курса Речи Посполитой, произошедшим после восшествия на престол Владислава IV Вазы. Период в истории Православия в Могилеве с 1596–1632 гг. называют периодом «сиротства» поскольку для обозначенного периода характерно отсутствие канонического православного управляющего епископа.

До 1596 г. Могилев входил в юрисдикцию Полоцкой епархии. После заключению Брестской церковной унии, могилевчане отказались признавать над собой власть униатского епископа. В следующем 1597 г. на генеральном Сейме в Варшаве под давлением православных депутатов, король Сигизмунд III утвердил «Устав Божоявленского братства» созданного в 1588 г., духовным и административным центром братства избирался древнейший в Могилеве Спасо-Преображенский монастырь.

Противостояние в отношениях с королем и полоцким униатским епископом начинаются с 1599 г., после того, как Полоцкий архиепископ Герман Загорский посетил Могилев с целью ввести в нем унию.

В 1601 г. его преемник епископ Гедеон Брольницкий предпринимает повторную попытку ввести унию, на что очередной раз получил отказ горожан. После всего Г. Брольницкий направил жалобу королю на могилевское братство в которой пишет: «братчики сбирующиеся бунты чинят и владыку заклиняют...» [1, с. 256].

Конфессиональный фон в городе хорошо изображает еще такой факт, первый римо-католический костел в Могилеве был построен в 1604 г.

С 1605 г. заметно ослабление деятельности Могилевского братства, и напротив ощутимо влияния католиков. Поскольку братству приходилось существовать в трудных условиях отношениях королем и униатским духовенством. Притеснение могилевского брат-

ства и в целом православных заключалось в искусственном усилении влияния католиков и униатов.

Не имея своего архипастыря в 1605 г. могилевское братство обращается за духовным окормлением к Львовскому епископу Гедео-ну Балабану, об этом факте свидетельствует «Похвальная грамота» [2, с. 23] которую преосвященный Гедeon направил могилевским православным горожанам.

Принятие статьи «о религии греческой» на конституционном Сейме в Варшаве в 1607 г. формально уравнивало в правах православных с католиками и униатами, но в действительности православные были вне закона.

В 1618 г. полоцким униатским епископом становится Иасафат Кунцевич. В следующем 1619 г. желая посетить Могилев с целью введения в нем унии И. Кунцевич столкнулся с решительным отпором могилевского братства и мещан. При приближении И. Кунцевича, к городу по приказу магистрата горожане заперли городские ворота и угрожали применением оружия.

На «увещевания» Кунцевича, горожане кричали – «мы не для того настроили столько Церквей, чтобы нас водили на веревках в Церковь, к службе Божией...» [2, с. 346]. Согласно решению Виленского трибунала, после судебных тяжб, проведенных по инициативе И. Кунцевича, все могилевские храмы и Преображенский монастырь отходили во владения к Полоцкому униатскому епископу.

Дальнейшее положение православных горожан иллюстрирует следующий факт. На Пасху 1621 г., не имея своих церквей могилевчане собирались для богослужения на выгоне за городом близ Виленских ворот, священник Крестовоздвиженской церкви Захарий Заря совершал Литургию в плетневом шалаше. В момент причащения, отряд жолнеров разогнал молящихся, а священника увели в неизвестном направлении [3, с. 348]

В 1618–20 гг. князь Ян Богданович Огинский подарил могилевскому братству участок земли, при чем дарственная князя была оформлена в Виленском трибунальном суде, что в следствии позволило удержать собственность во владении православных братчиков. В это же время на подаренной земле было начато возведение церкви.

После заключения Брестской церковной унии 1596 г., Православная Церковь не имела юридического статуса. Оставаясь вне правового поля Речи Посполитой, православное братство и в целом

православные горожане Могилева смогли противостоять политике государства, возводить храмы не в большом количестве, но тем самым своим присутствием в городе они свидетельствовать о православной вере.

Источники и литература

1. Скворцов, А. Борьба за Православие в Могилевском крае в период сиротства могилевской паствы (1596–1632) / А. Скворцов // Могилевские епархиальные ведомости. – 1885. – № 11 (неофициальный отдел). – С. 251–260.
2. Археографический сборник документов относящихся к истории Северо-Западной Руси. – Вильно : Печатня губернского правления, 1867. – 404 с.
3. Скворцов, А. Борьба за Православие в Могилевском крае в период сиротства могилевской паствы (1596–1632) / А. Скворцов // Могилевские епархиальные ведомости. – 1885. – № 15–16 (неофициальный отдел). – С. 345–353.

БОГОСЛОВИЕ МИТРОПОЛИТА СИЛЬВЕСТРА (КОСОВА) В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ XVII В.

Немион С. В.

(г. Минск, Минская духовная академия)

Исторические события эпохи XVII ст. детерминировали магистральные направления религиозной мысли в западнорусских землях, в контексте выбора между двумя типами цивилизационных культур – *Slavia Orthodoxa* и *Slavia Latina*. (данная терминология введена в 1958 г. итальянским славистом Риккардо Пиккио). Наиболее активный и насыщенный, но, в тоже время, противоречивый и сложный этап становления религиозной мысли на западнорусских землях – это исторический период, наступивший после принятия религиозной унии 1596 г. [12, с. 55]. Изучение исторической эпохи, последовавшей после декларации унии, а также исследование влияний различных богословских доктрин на становление и развитие религиозной мысли, представляется актуальным для изучения культурного наследия западнорусского этноса и его исторического выбора. Пройдя долгие этапы, белорусско-украинская ментальность формировалась на основе цивилизационного синтеза различных культур, с постепенным созиданием собственной духовной этнокультурной самобытности. Развитие культурно-исторического этноса происходило в рамках уникального географического положения Великого княжества Литовского, а в дальнейшем – Речи Посполитой, где западнорусские земли являлись, в определенной степени, культурным «мостом» между западом и востоком. В подобной конъюнктуре, историко-философские поиски XVII ст. проходили в контексте политических противоречий и конфессиональных противостояний различных религиозно-философских доктрин. Одним из наиболее важных памятников, раскрывающих всю сложность данного периода, являются литературные труды Сильвестра (Косова) митрополита Киевского, Галицкого и всея России, епископа Мстиславского, Могилевского и Оршанского. На сегодняшний день, как представляется нам, личность митрополита Сильвестра (Косова) и его богословские труды, до конца не изучены, а прежние стереотипные мнения в отношении митрополита Сильвестра, как следствие наследия советской историографии, не объективны и не

критично восприняты в целом ряде последующих научных работ. В отдельных современных исследованиях украинской и польской историографии присутствует ангажированность и необъективность в отношении западнорусских полемистов – стремление представить их труды в релевантной конъюнктуре. Апологетическая и научно-богословская деятельность Киевского митрополита Сильвестра (Косова) нуждается в дополнительном исследовании. Прежние, некритично воспринятые многими позднейшими исследователями положения, требуют пересмотра с учетом привлечения вновь открытых источников. Таким образом, эпоха XVII в. и ее значение для Русской Православной Церкви нуждается в более глубоком историческом и богословском осмыслении.

Митрополит Сильвестр (Косов), белорус по происхождению, являлся выдающимся публицистом своего времени и влиятельной фигурой в религиозно-политической жизни Речи Посполитой. Теологические труды и полемическая литература митрополита Сильвестра имели огромное значение для сохранения православия. Научная и педагогическая деятельность владыки Сильвестра (Косова) и его реформаторские преобразования духовных школ в первой половине XVII ст. способствовали развитию высокого уровня богословского образования в западно и южнорусских землях [12, с. 61]. Благодаря апологетическим трактатам и реформам духовного образования, проведенных монашествующими Сильвестром (Косовым) и Исаией (Трофимовичем) в начале 1630-х гг. [12, с. 59], православная богословская мысль ответила на интеллектуальные вызовы католических теологов, сохранив ортодоксию и конкретизировав магистральные направления развития православной религиозной мысли как на западнорусских землях, так и в рамках вселенского Православия. Богословские литературные труды митрополита Сильвестра (Косова), оказали значительное влияние на дальнейшее развитие православной теологии XVII ст. на белорусских и украинских землях в дискурсе религиозно-философских поисков и исторического выбора между *Slavia Orthodoxa* и *Slavia Latina*.

Апологетическая деятельность и богословская литература митрополита Сильвестра (Косова): «Апологии школам киевским» (Лаврское издание, 1635), «Патерик Печерский» [18, с. 135], «Славянский Патерик», «О седми сакраментях», «Дидакалия», катехизаторские лекции первой половины XVII в белорусских духовных

школах при братствах, – сформировали ясность ортодоксальной догматики для критиков и сторонников Православной Церкви, тем самым укрепив позиции греко-славянского мира *Slavia Orthodoxa* в Речи Посполитой [12, с. 65]. Помимо вклада в реформирование богословского образования в западнорусских землях, митрополит Сильвестр способствовал развитию православной теологии и в Московском государстве, когда в 1649 г. по благословению митрополита Сильвестра в Москву к царю Алексею Михайловичу были направлены белорусские теологи Епифаний Словенцкий и Арсения Сатановский. Также необходимо отметить, что, еще будучи в сане епископа (вопреки возрастному цензу, Сильвестр (Косов) был возведен в сан епископа в 28 лет) принял непосредственное участие в создании фундаментального богословского труда – «Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви», признанного четырьмя восточными православными патриархами и определившего богословскую мысль будущих поколений, с последующим признанием издания у таких духовных светочей, как святитель Филарет Московский, преподобный Амвросий Оптинский и других святых отцов Русской Православной Церкви.

В то же самое время отдельные аспекты богословия митр. Сильвестра (Косова) и сегодня вызывают известную полемику, что подчеркивает релевантность данной темы, побуждает к проведению более глубокого богословского анализа теологии митр. Сильвестра, которая после Московского Собора 1690 г. глубоко не изучалась. В связи с этим, в нашем исследовании был проведен догматический анализ теологии митрополита Сильвестра. Для проведения исследования было структурировано и систематизировано богословие митрополита Сильвестра (Косова) в области триадологии, христологии, сотериологии, сакраментологии, эсхатологии, а также учение о Богородице (в контексте христологии). Были изучены нравственно-религиозные взгляды митрополита Сильвестра и обозначены основные аспекты его теологии, выявлены доктринальные отличия от католичества, лютеранства, кальвинизма и унитаризма. Ранее, подобные научные исследования богословия митр. Сильвестра (Косова) не проводились. Догматическое исследование западнорусского богословия крайне важно для понимания развития религиозно-философской мысли XVII ст. как на белорусских и украинских землях, так и во всем восточноевропейском регионе. Необходимо подчер-

кнуть, что из всех регионов Восточной Европы, в первой половине XVII ст. (до 1649 гг.), только на территориях белорусских и малороссийских земель велась серьезная православная богословская и образовательная деятельность. Именно в первой половине XVII в. началось системное формирование русской богословской традиции. В данном контексте, необходимо отметить, что к этому времени на православном востоке (территория бывшей Византийской империи), в силу известных причин, уже не было богословских школ, в полном смысле этого слова [1, с. 66]. Богословская наука также не развивалась. Греческая цивилизация в лице православной Византии попала под власть мусульман и православное богословие в определенной степени находилось в состоянии стагнации [1, с. 68].

Современные обвинения в конформизме и искусственном позиционировании Сильвестра (Косова), как якобы представителя цивилизационной культуры *Slavia Latina* несостоятельны и, как показало наше исследование, имеют ангажированное, полемическое происхождение и являются тенденциозными в силу историко-культурных обстоятельств его жизни. Литературные труды Сильвестра (Косова) сформировали ясность ортодоксальной догматики православной Церкви, отвергли обвинения в уклонение в протестантизм, тем самым укрепив позиции православия в Речи Посполитой в XVII в. Дополнительные исследования показывают, что митрополит Сильвестр (Косов) является соавтором ряда богословских произведений, не подписанных его именем и автором ранее не атрибутированных трудов именем Сильвестра (Косова). Выявлено непосредственное участие владыки Сильвестра (Косова) в создание фундаментального богословского труда – «Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви», а также «Лифос» (Λίθος – «Камень») под именем Евсевия Пимина в 1644 г. [2, с. 35]. Анализ литературного творчества митрополита Сильвестра (Косова) позволяет указать на его творческий подход к терминологическим заимствованиям из произведений западных богословов, однако без ущерба излагаемой православной доктрине [6, с. 44], а также использование собственных богословских терминов. Данное обстоятельство, как и соответствие взглядов митрополита православной догматике, снимает подозрения в уклонении в протестантизм (в чем обвиняли католики православных) и подтверждает правосмыслие как митрополита Сильвестра, так и ортодоксальность его ближайшего окружения.

Научно-богословская деятельность митрополита Сильвестра и его сподвижников свидетельствует об огромном потенциале развития православной богословской мысли в данный период.

Очевидно, что труды митрополита Сильвестра (Косова) в контексте XVII ст. на территории Речи Посполитой написаны в совершенно иных теологических координатах, соответствующих эпохе [6, с. 44]. Эти координаты были заданы стремлением дать четкие догматические ответы на актуальные вопросы первой половины XVII в., устранить догматические противоречия и активизировать церковную жизнь в православной митрополии. Как мы указали выше, при описании этих ответов теологическая мысль «Могилянского времени» активно пользовалась выработанными на католическом Западе методами и приемами. С католической теологией и научными методами западной академической школы, безусловно, и был хорошо знаком Сильвестр (Косов), прошедший полный курс обучения в западных коллегиях [12, с. 55]. Анализируя богословские труды владыки Сильвестра мы должны перманентно оглядываться на вопрос – где проходит та граница, которая отделяет богословие Сильвестра (Косова), которое формировалась на фоне его обширных научных знаний, (опора на святоотеческое богословие кападокийцев: Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского), от религиозности коллективной, устоявшихся в период 1630-х гг., идей и моделей богословского восприятия. Очевидно, дифференцировать и провести четкую грань является делом сложным. Яркое подтверждение широты диапазона богословской мысли Сильвестра (Косова) – полемическое произведение «Патерикон». Ниже мы излагаем (в краткой форме, учитывая ограниченные рамки доклада) некоторые результаты проведенного нами исследования религиозно – нравственных взглядов митр. Сильвестра (Косова) на основании его богословских трудов.

Наше исследование ставит перед собой цель – на основе полемических трудов и литературных памятников XVII в., объективно изучить обвинения в отношении Сильвестра (Косова) о якобы его «уклонении в протестантизм» (со стороны католических полемистов XVII в.), а также «уклонении в католицизм» (обвинения со стороны ряда современных исследователей). Задачей является подтвердить или опровергнуть утверждения, изучив и структурировав богословские воззрения Сильвестра (Косова). Ниже, мы системати-

зируем и изложим религиозно - нравственные взгляды митрополита Сильвестра (Косова) на основании его полемических трудов и проведем анализ его теологических воззрений, с точки зрения православного догматического богословия.

Триадология в богословии Сильвестра (Косова)

Общепринятая православная формулировка догмата о Пресвятой Троице в православном Катехизисе архиепископом Филаретом (Дроздовым) изложена следующим образом: «Бог един по существу, но троичен в Лицах: Отец, Сын и Святой Дух, Троица единосущная и нераздельная» [4, с. 40]. В своих трудах Сильвестр (Косов) четко придерживается данной триадологической православной формулы. Триадология ярко выражена в трудах митрополита Сильвестра (Косова) в контексте богословской критики «Братьев польских» (названных «арианами»). Сильвестр (Косов) в своих апологетических трактатах отстаивает триадологическую позицию в полемике с теологами унитарных воззрений религиозных течений XVII века, чьи принципы были осуждены еще Первыми Вселенскими Соборами в IV в. В Речи Посполитой последователями арианства являлись сторонники протестантского теолога Фауста Социна. Интеллектуальным и духовным центром социнианской доктрины была богословская Академия в белорусском городе Ракове. В арианской доктрине митрополит Сильвестр (Косов) выбирает для критики два объекта: отрицание божества Иисуса Христа, а также отрицание веры в жизнь после смерти. В первом контексте полемист излагает православное исповедание о Сыне Божьем, Который рожден раньше времени, а в рамках сотериологии рассуждает о посмертной судьбе души, при этом со ссылками на Иустина Философа [14, с. 83]. Также ссылается на Фому Аквинского и блаженного Августина. В данном контексте необходимо отметить, что в период XVII в. особенно активно развивается учение о Евхаристии, как жертву «Богу Отцу от Сына Его» [18, с. 135], на что и акцентирует внимание Сильвестр (Косов) в своих триадологических взглядах. В целом триадология в труде «Патерикоан» Сильвестра (Косова) представлена типично для Могилянской эпохи и направлена не только против позиции социниан, но и против всех антитринитариев – современных последователей арианства, не признавших Божественное достоинство Второго Лица Святой Троицы. В тоже время владыка Сильвестр (Косов) пе-

рассмотрел все основные богословские проблемы второй пол. XVI – сер. XVII в., которые противоречили православному вероучению и подчеркнул важнейшие положения православной Церкви: Троичность Бога, две природы во Христе, необходимость молитвы к святым и Богородице, соблюдение постов, полный библейский канон, важность добрых дел для достижения Спасения (в отличие о протестантской концепции *Sola fide* («только верой»)), реальность пресуществления хлеба и вина в Кровь и Тело Христа, обоснование почитания икон и мощей, необходимость молитвы за умерших. Сильвестр (Косов), отстаивая православную триадологию, выделил основные положения, противоречащие православному вероучению. Арианскими (антитринитарскими) заблуждениями и богословскими ошибками других деноминаций он называет:

- отвержение Божества Иисуса Христа;
- отвержение троичности Бога и веру во временную смерть души после смерти тела;

Кальвинистскими богословскими ошибками, по мнению Сильвестра (Косова) являются:

- отвержение ряда таинств;
- утверждение, что таинства являются только образами;
- отвержение реальности перевоплощения Святых Даров;
- учение о предопределении;
- отсутствие у человека свободной воли;
- достаточность для Спасения только веры;
- невозможность соблюдения человеком всех заповедей Господних; толкование первородного греха как врожденной склонности человека к другим грехам;
- несоблюдение поста;
- не почитания икон и святых;
- отвержение монашества;
- отвержение веры в то, что крестное знамение является защитой от злых духов. Главной лютеранской ошибкой по мнению митрополита Сильвестра (Косова) является отвержение реальности присутствия Христа в Святах Дарах.

Христология в богословии Сильвестра (Косова)

Владыка Сильвестр в своих трудах уделил особое внимание христологии. Исходя из того, что в едином Боге нет ничего акциденци-

ального, Сильвестр (Косов) подчеркивает единосущие Сына Отцу, в соответствии с православной позицией Григория Богослова: «Сын не Отец, потому что Отец один, но то же, что Отец». В частности, в произведениях Сильвестра (Косова) очень часто встречаются следующие предикаты – именование Христа как «Спаситель», «Искупитель», «Жених», «Утешитель» [18, с. 115]. В христологии Сильвестр (Косов) четко придерживается халкидонского ороса «неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно», мыслит в соответствии с посланием апостола Иоанна Богослова (1Ин.5:20), где Христос прямо назван Богом: «Сей есть истинный Бог и жизнь вечная». В этом же стихе Христос называется истинным Сыном, а в стихе 1 Ин. 4:9 Иоанн Богослов явно свидетельствует о Христе как о Сыне Единородном: «Бог послал в мир единородного Сына Своего», где наименования «единородный», «истинный» призваны показать совершенно особое отношение Сына к Отцу, которое принципиально отлично от отношения к Нему всех других тварных (сотворенных) существ. В тоже время христология Косова является определенно сотериологической. Путь к спасению в труде Сильвестра (Косова) «Патерикон» пролегает через праведные поступки (вновь в противовес протестантской позиции) и соблюдение заветов Христа. В «Патериконе», как и в других произведениях могилянской богословской традиции, часто всплывает библейская аллегория «ига Христова», что подчеркивает добровольность принятия на себя «Его бремени» [2, с. 261]. Это показательно и весьма важно в контексте дискуссий XVII ст. о свободе человеческой воли. Добровольное «несение Креста (ига) Христа» в произведениях «Могилянской эпохи» следует понимать, как типично православное учение о «синергии» божественной и человеческой воли, что подчеркивает четкую диафизитскую позицию исповедание двух природ во Христе – исповедание Христа Богом.

Сакраментология в богословии Сильвестра (Косова)

Исследование богословских литературных трудов Сильвестра (Косова) раскрывает основные аспекты его теологических воззрений относительно сакраментологии. Богословский труд «Дидакалия» специально посвящен сакраментологии, где все таинства также показаны в свете «могилянских воззрений» (в контексте «материи» и «форм»). Проводя анализ данного литературного трактата

необходимо выделить следующие аспекты. В «Дидакалии» указывается такие особенности, как поэтапное крещение младенцев (имя наречения и собственно крещения), что соответствует православной традиции. Исключаются моменты, которые могли бы нарушить сакральность таинства Евхаристии. В тоже время митрополит Сильвестр вводит новую терминологию в толкования Таинств: подчеркивает в Таинстве Исповеди выражение «духовного сыновства» и «доверии совести», а в Таинстве Крещения акцентирует «возрождение из вод». Особенно активно в богословии Сильвестра (Косова) развивается учение о Евхаристии, как жертву «Богу Отцу от Сына Его, Тело и Кровь Христа», что созвучно с современной редакцией Канона перед Причащением – первым тропарем 9 песни Канона «Христос есть, вкусите и видите: «Господь нас ради, по нам бо древле бывый, единою Себе принес, яко приношение Отцу Своему, присно закалается» [8, с. 116].

Необходимо отметить, что понимание Таинств в труде «Патерикон» также явственно христологично [7, с. 243]. В области сакраментологии Сильвестр (Косов) стоит на ортодоксальных позициях и ясно определяет доктринальные различия лютеранства, кальвинизма, унитаризма от православного вероучения. В полемическом трактате «Апологии школам киевским» владыка Сильвестр (Косов) последовательно анализирует основные доктринальные парадигмы протестантизма, критически сопоставляя их с учением православной Церкви. В области сакраментологии митрополит Сильвестр критикует взгляды Кальвина на Таинства, подчеркивая реальность Таинств: «prozwierzchowny znakie, którem obietnica łaski iest przyłączona» (Знамена свыше, связанные с обетованием благодати) [18, с. 135]. Полемизируя с протестантами Сильвестр (Косов) делает особый богословский акцент на сакраментологии: «znak widomy łaski Boey niewidomey na poświęcenie człowieka od Chrystusa Pana postanowiony» (Видимый знак–невидимая благодать Господа Иисуса Христа, данная для посвящения человека) [18, с. 136]. В сакраментологии подчеркивается на характер Причастия – на факте реального (в отличие от протестантских взглядов) проявления благодати Божьей в Таинстве Евхаристии. Далее, в своей полемике митрополит Сильвестр (Косов) категорически опровергает позицию Кальвина, а также обвинения православных якобы в уклоне в кальвинизм. И если в своем учении протестанты предлагали

сократить число Таинств до трех: крещение, Вечеря Господня (Причастие) и рукоположение (Освящение), то в ответ на данное мнение, Сильвестр отвечает: «*My zaś, według tradycyey Cerkwie Wschodniey, matki naszej, sacramentów mamy siedm*» (По традиции Матери нашей – Восточной Церкви – у нас есть семь таинств) [18, с. 137]. В данной позиции необходимо обозначить стремление Сильвестра (Косова) отвергнуть обвинения Константинопольского патриархата в симпатиях к кальвинизму в связи с кальвинистскими взглядами изложенных в «Исповедовании» под именем патриарха Кирилла Лукариса.

Сотериология и эсхатология в богословии Сильвестра (Косова)

Сотериология (др. Греч σωτηρία «спасение» λόγος «учение») – богословское учение о спасении человека – важнейшая часть в трудах Сильвестра (Косова) выражена строго в рамках православного догматического богословия. Для православной догматики тема сотериологии имеет наиважнейшее значение. Важным сотериологическим термином является «ἀπολύτρωσις,» что в переводе с греческого означает «освобождение за выкуп». По словам русского богослова В. Н. Лосского, «само понятие искупления носит чисто юридический характер: это выкуп раба, долг, уплаченный за тех, кто, не имея возможности рассчитаться, оставался в заключении» [6, с. 281]. Рассуждая о сотериологических взглядах в богословии Сильвестра (Косова) необходимо отметить, что его воззрения, как и в других богословских областях, христоцентричны. Богословская православная мысль, в данном контексте, направлена на решение двух основных задач – спасение человека и способы достижения его спасения. Важным вопросом являются эсхатологические воззрения и отношение Сильвестра (Косова) к проблеме индивидуального суда человека после смерти, а также богословское воззрение относительно перспектив душ праведников на Страшном Суде. Данная проблематика оставалась открытой для православной богословской мысли первой половины XVII в. Временной разрыв между партикулярным и Страшным Судом в греческой традиции объяснялись преимущественно путем развития идеи мытарств. В то же время представление о частном суде существовало уже в ветхозаветный период: «Легко для Господа – в день смертный воздать

человеку по делам его... и при кончине человека открываются дела его» (Сир. 11:26–27). Среди русских интеллектуалов первой половины XVII в. не было единства в вопросе индивидуального суда и посмертной судьбы праведников (не взирая на сведения патристики, например – сказание о мытарствах в «Слове о исходе души» святителя Кирилла Александрийского и в житии преподобного Василия Нового «Мытарства блаженной Феодоры»). В рамках данного дискурса Сильвестр (Косов) подробно изложил свои взгляды относительно проблематике эсхатологии: праведники после смерти наслаждаются блаженством, однако не таким полным, какое ожидает их после Страшного Суда (что досконально соответствует святоотеческим взглядам православной Церкви). Место, где пребывают праведники в ожидании последней фазы спасения, есть не до конца определенное теологами, однако они имеют возможность лицезреть Божье Лицо; души грешников лишены этого благословения, и это составляет для них большую муку. В своих трудах Сильвестр (Косов) рассуждает в контексте святоотеческих традиций и подтверждает существование индивидуального суда после смерти, что находится в соответствии православного вероучения об эсхатологии.

Мариология (в контексте христологии) в трудах Сильвестра (Косова)

От греческого *Μαρία* (Мария) и *λόγος* (логос) – учение о Пресвятой Деве Марии – Богородице. Рассматривая святоотеческую традицию, можно сказать о том, что отдельного учения «мариология», как такового в православном богословии нет, но данное направление богословской мысли может рассматриваться в контексте христологии. Первая половина XVII в. является «золотым временем» развития мариологической мысли в Речи Посполитой, что вполне закономерно на фоне попыток протестантов нивелировать значение Божьей Матери для Церкви. Особенностью мариологии XVII в. является то, что она также определенно христологична. Богородица видится прежде всего, как Заступница, Утешительница, «Королева Мира» и соучастница спасительной миссии Христа [19, s. 46]. В трудах владыки Сильвестра (Косова) имя Богородицы чаще всего фигурирует как «Святая Дева» [19, s. 47], что очевидно имеет целью подчеркнуть чистоту Богоматери и мистический характер Боговоплощения. Особое отношение митрополита Сильвестра

(Косова) к Богоматери прослеживается в поддержке популярной в первой половине XVII в. тенденции использовать имя «Мария» только для обозначения имени «Богомати» [19, s. 50]. В то же самое время особое внимание в трудах митрополита Сильвестра (Косова) приковано к Печерской иконе Богородицы. Идея о том, что Богородица является особой покровительницей Киево-Печерской обители, ее подвижников, защищает их от врагов, активно выделяет в своем творчестве и митрополит Петр (Могила). С целью акцентировать богословскую мысль на важности почитания Девы Марии, митрополит Сильвестр (Косов) включает в свой труд «Патерикон» отдельную повесть о Сергии и Иоанне, которые принесли присягу братской любви перед иконой Божьей Матери [19, s. 50]. При этом данная повесть контрастирует в общей концепции произведения – она не является собственно житием, и ее герои – это светские особы, а не Печерские монахи, что подтверждает следующее мнение – данная повесть была включена именно с целью напоминания об иконе Богоматери в Печерской обители.

В рамках мариологии необходимо отметить согласие владыки Сильвестра (Косова) с богословским мнением, о «взятии Богоматери на Небо» – учения о том, что Богородица непосредственно после смерти была взята на Небо вместе с телом, которое, следовательно, не претерпело тления. Сильвестр (Косов) однозначно и неоднократно именует праздник Успения Богоматери «Внебовзятие» [19, s. 49]. Здесь необходимо отметить разницу видения посмертной судьбы Богородицы в православной и католической традициях. Патристическая традиция Запада и Востока имеет разное мнение о посмертной судьбе Богоматери. Предание, записанное святителем Амвросием Медиоланским свидетельствует о том, что апостол Фома опоздал на похороны Богоматери и увидел, как ангелы возносят тело Богородицы на Небо. Фома усомнился в наличии тела во гробе. Для того, чтобы убедиться, гроб открыли и тела там не обнаружили. В тоже время в литургической жизни западного христианства праздник «Внебовзятия» Богоматери приобретает особый вес с XI в. и находит свое яркое отражение в искусстве – изображения «Вознесения Богоматери» и Ее «Коронации Христом», что можно встретить в скульптурном убранстве целого ряда западноевропейских храмов, а также иконописи X–XI в. Однако византийская традиция VIII ст. отмечает, что тело Богоматери только после погребения стало не-

видимым [16, с. 28]. В русских рукописях лишь в XVI ст. появляются посвященные Успению произведения, говорящие о явлении Богоматери рядом с ангелами на небе, увиденное апостолом Фомой. В XVI в. на территории Руси встречаются также одиночные изображения Богоматери. Изображение «Внебовзятие» Богоматери, а тем более – ее коронации, полностью отсутствуют в русской сакральной живописи до XVII ст. [17, с. 31]. В XVII в. идея о «Внебовзятии» широко проникает в произведения киевской интеллектуальной элиты. Тем не менее этот вопрос обойден в «Православном исповедании веры», хотя ряд православных писателей в Речи Посполитой также упоминали это учение в своих произведениях. Анализируя трактаты Сильвестра (Косова), можно сказать, что он не усматривал в богословском мнении о «Внебовзятии» Богородицы ничего, что противоречило бы православному учению в период своей эпохи.

Проведенный анализ богословских трудов Сильвестра (Косова) позволил изучить теологические воззрения владыки. В контексте задач, поставленных перед исследованием, были изучены богословские воззрения митрополита Сильвестра в области триадологии, христологии, сакраментологии, сотериологии, эсхатологии и мариологии (в контексте христологии). Проанализированы доктринальные различия с католичеством, лютеранством, кальвинизмом, унитаризмом (антитринитаризмом). Выделены аспекты протестантского богословия, которые опровергал Сильвестр (Косов) в своей полемике. В соответствии с православной догматической структурой систематизированы (структурированы) по догматическим разделам богословские воззрения митрополита Сильвестра (Косова), что в прежних исследованиях не проводилось. Как показало наше исследование, обвинения католических полемистов в отношении Сильвестра (Косова), а также ряда современных исследователей, о якобы «уклонении в протестантизм» либо «уклонении в католичество», являются необоснованными. В суждении-заклучении мы получили подтверждение об истинности суждений-посылок. В исследовании выявлена религиозная идентичность богословских воззрений митрополита Сильвестра (Косова) с апостольской традицией и учением Отцов Церкви. Невзирая на определенное влияние западного богословия, необходимо подчеркнуть, что богословские воззрения митрополит Сильвестра являются ортодоксальными (православными) и изложены в контексте православной теологии

XVII ст. Анализ сохранившихся документов и литературных памятников позволяет раскрыть основные вехи в истории формирования и развития православной религиозной мысли XVII ст. на западнорусских землях. Исследование научно-богословского наследия митрополита Сильвестра (Косова) подчеркивает литературную и апологетическую значимость трудов митрополита Сильвестра, что является крайне важным для дальнейшего современного изучения деятельности митрополита Сильвестра, в контексте дискурса историко-философских поисков и судьбоносного выбора цивилизационной культуры *Slavia Orthodoxa*.

Источники и литература

1. Апанович, К. О. Киевская митрополия и восточные патриархи после Брестской унии (1596–1632 гг.) / К. О. Апанович. – Минск : Изд-во Минской Духовной Академии, 2019. – 187 с.
2. Головащенко, С. И. Христология Петра Могилы в контексте реформ в Киевской митрополии 30–40 гг. XVII в. / С. И. Головащенко // Православие Украины и Московской Руси в XV–XVII веках : общее и различное. – М., 2012. – 377 с.
3. Документы, объясняющие историю Западнорусского края и его отношения к России и к Польше. – СПб. : в типографии Эдуарда Праца, 1865. – 658 с.
4. Дунаев, А. Г. Предисловие / А. Г. Дунаев // Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2006. – С. 40.
5. Костомаров, Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей / Н. И. Костомаров. 6-е изд. – СПб. : Лит. Фонд, 1912. – 441 с.
6. Лосский, В. Н. Догматическое богословие / В. Н. Лосский. – М. : Центр «СЭИ», 1991. – С. 281.
7. Малков, П. Ю. Введение в Литургическое Предание : Таинства Православной Церкви : курс лекций / П. Ю. Малков. 4-е изд. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2016. – 352 с.
8. Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви / митрополит Макарий (Булгаков). – Т. 6. – М. : Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994–1996. – 797 с.

9. Молитвослов. 9-е изд. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2015. – 528 с.
10. Иванова, Л. С. Рэфармацыйныя зборы ў Беларусі. Другая палова XVI–XVII ст. / Л. С. Иванова // Памяць стагоддзяў на карце Айчыны : Зборнік навуковых прац у гонар 70-годдзя Міхаіла Федаравіча Спірыдонава / Уклад. Р. А. Аляхновіч, А. І. Груша, А. Б. Доўнар. – Мінск : Беларуская навука, 2007. – С. 271–293.
11. Isichenko I. Sylvester Kosov's Exegesis (1635) : A Manifest of the Kyiv-Mohyla Counter // Kyiv-Mohyla Humanities Journal. – 2015. – № 2. – 82 p.
12. Православие. 2004. № 12-13. – 160 с.
13. Социнианство // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона : в 86 т. (82 т. и 4 доп.). – СПб., 1890–1907.
14. Иустин Философ, святой. Творения / святой Иустин Философ. – М. : Паломник, 1995. – 484 с.
15. Сказание о земной жизни Пресвятой Богородицы. [Репринт. воспроизведение изд. 1904 г.]. – М. : Пересвет, [1991]. – 378 с.
16. Фотий, епископ. Касательно православного предания о небесном переселении Божией Матери телом после Ее преславного Успения / епископ Фотий // Серафим (Алексиев), архимандрит. Два крайних воззрения в западных вероисповеданиях о Пресвятой Богородице. – Самара, 2001. – 352 с.
17. Korolko, M. Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół konfederacji warszawskiej w latach 1573–1658. – Warszawa: Pax, 1974. – 255 s.
18. Kossow, S. Paterikon albo żywoty ss. Oycow Pieczarskich / S. Kossow. – Kijów, 1635. – 655 s.

ТАЙНЫЙ УНИАТСКИЙ ЕПИСКОПАТ В ПРАВЛЕНИИ КОРОЛЯ ЯНА III СОБЕСКОГО

Пинчук Д. Н.

*(г. Минск, Исторический факультет Белорусского
государственного университета)*

Существует следующая латинская поговорка: «каждой стране – своя религия». Автор – Гийом Постель, французский философ-мистик XVI ст. Религиозное единство считалось необходимым компонентом, в деле консолидации государства. Есть основания полагать так же считал король Речи Посполитой Ян III Собеский [7, с. 459].

Король унифицирует религиозное пространство, в пользу Святого престола, но вынужден искать компромиссы, к примеру, с Киевской митрополией, одной из крупнейших христианских институций в рамках РП, на середину XVII ст., в том числе по причине, необходимости конструктивных отношений с казачеством и Российским государством. У Яна III имелись территориальные претензии к Османской империи. Война была неизбежна. Там поддержка либо нейтралитет Российского царства и казачества был бы не лишним [3, с.154]

Несмотря на наличие платформ для диалога, анализируя действия короля Яна III в отношении киевской православной митрополии, можно резюмировать, что в государстве, которое строил данный правитель православным места не было. Позиция обусловлена политическим прагматизмом государя. Во-первых, католичество фактически самая привилегированная и защищенная конфессия. Во-вторых, не исключаем, религиозную искренность части католического сегмента, для которых только наличие «схизматиков», являлось Божьей карой и источником всех бед. Помимо этого, подчеркиваю, в лице короля и части шляхты православие это:

- Источник межконфессиональных конфликтов
- Появлении оппозиции государственной линии (протесты, сеймовые дебаты, антиуниатская полемика)
- Повод для дипломатических скандалов с Российским государством и казачеством [3, с. 161].

В связи с этим одну из стратегий, направленных на дезорганизацию и ликвидацию православия на землях Речи Посполитой, вы-

двинул папский нунций Франческо Мартелли, 24 декабря 1675 г. Он предложил королю замещать вакантные православные кафедры епископатом лояльным идее унии. [7, с. 329]

Монарх Ян III Собеский творчески подошел к инициативе папского дипломата. Король стал назначать на православные епископии не просто лояльных унии доверенных лиц, а боевых соратников, обладающих дипломатическими талантами и расположением среди знати

Стратегическую важность создания единого религиозного пространства в Речи Посполитой разделял как Ян III Собеский, так и Святой Престол. Другое дело, что в планах короля было гибкое подчинения церковного института интересам государства. Такой политический вектор противоречил политической и духовной линии Папской области. Однако Римский Папа видимо допускал такой вариант, если это сулило в будущем стратегическую выгоду Святому Престолу.

Так, к примеру, львовскую кафедру занял Иоанн (в монашестве Иосиф) Шумлянский, королевский ротмистр (командир королевского кавалерийского отряда) [7, с. 111]. Монарху был полезен дипломатический опыт епископа. Шумлянский потенциально мог завоевать доверие жителей правобережной Украины. Он родился на данных землях, что уже о многом говорило в пользу данной кандидатуры [4, с. 34].

Уже 7 марта 1677 г. православный епископ Иосиф (Шумлянский) тайно перешел в униатство в ходе проведения Варшавского сейма. Ввиду поставленных перед иерархом стратегических целей, решено было не предавать «обращение» огласке [4, с. 74]. Хоть Папский нунций, настаивал на открытом свидетельстве, Ян III вынужден был не согласиться. Публичная огласка отвернула бы от ставленника, на первоначальном этапе, православную паству, знать и казачество [9, с. 15].

Таковую же стратегию, король использовал в Перемышльской епархии. 19 октября 1679 г. Ян III дарует привилегию на епископство своему племяннику Яну Винницкому, гусару королевской гвардии, потенциально хорошему дипломату. Кандидат и его семья пользовались уважением среди локальных элит Перемышльской епархии, а это один из приоритетных критериев отбора, так как в выборах епископа, как в Перемышле, так и во Львове, принима-

ла участие местная шляхта, представители братств и духовенства [8, с. 13].

Был и «печальный» в кавычках опыт. Назначение на Могилевскую кафедру епископа Феодосия (Василевича). Архимандрит Слуцкого монастыря первоначально положительно относился к идее унии, но получив привилегию от короля 1676 г. на епископство отказался покинуть ряды православных. Впоследствии король уже не допускал таких «ошибок» [1, с. 73].

Монарх сознательно выдвигал на должности опытных дипломатов и солдат, пользующихся авторитетом среди местной шляхетской элиты. Такой «багаж» теоретически исключал возможность предательства таковых. Еще недавно эти люди воевали против православных казаков (1648–1654 гг.), православного Российского государства (1654–1667 гг.). Монарший ставленник мог действовать раскованно как внутри, так и вне рамок канонического права (Люблинский собор 1681 г.). Такому человеку было легче поставить «государственное» над «духовным». Присяга королю перед хиротонией на верность унии связывала «словом чести» шляхтича [9, с. 412].

На такой основе тайный униатский епископат осуществлял сложные переговоры, например, с казачеством, укреплял позиции среди местной знати и постепенно подготовил почву для перехода вверенной епископии в унию.

Текущий механизм создал видимость свободного существования православной Церкви и сохранения привилегий таковой. Король, в свою очередь, получил практически полный контроль над православной ячейкой в Речи Посполитой. К 1891 г. в условиях дезорганизации православной Церкви, стабилизации на восточных границах и смене внешнеполитического курса – выдалась возможность публичного оглашения тайным униатским епископатом своей позиции. Естественно речи о создании параллельной православной униатской церковной институции не было. Только полная инкорпорация в состав киевской униатской митрополии. Стратегически выверенная победа короля Яна III Собеского и католической миссии.

23 июня 1691 г. в варшавском соборе св. Иоанна Крестителя епископ Иннокентий (Винницкий), Перемышльский публично исповедует униатство [8, с. 255]. Епископ Иосиф (Шумлянский), Львовский объявил о своем при-соединении 14 апреля 1700 г. в соборе св. Юра [4, с. 117] В 1702 г. Дионисий (Жабокриций), Луцкий,

ставленник короля Яна III Собеского, также осуществил религиозную конверсию в унию [2, с. 299].

Тем не менее, данная стратегия не являлась универсальной. Королю Яну III Собескому так и не удалось повернуть данный план в Могилевской епархии. Тут масса причин, одна из них личность Климента (Тризны). К моменту Гродненского сейма 1679 г., архимандрит уже более пяти лет находился непосредственно внутри православного культурного и религиозного сегмента. Он отказался тайно принимать унию. Такие личности, несомненно, были гарантом дальнейшего существования православной Церкви в Речи Посполитой [3, с. 155].

Конфессиональная политика Яна III Собеского дала свои плоды. С его смертью начался «золотой век» униатства в Речи Посполитой. По оценкам Людомира Беньковского в XVIII ст. осталось около 500 православных приходов в Могилевской и Киевской епархиях на территории Речи Посполитой, что примерно 5% от общего числа православных и униатских приходов [5, с. 781].

Источники и литература

1. Архіў уніяцкіх мітрапалітаў. Дакументы да гісторыі царквы ў Беларусі XV–XIX стст. у фондзе «Канцылярыя мітрапаліта грэка-уніяцкіх царкваў у Расіі»: Даведнік / Т. М. Паўловіч [і інш.]. – Мінск-Полацк: Сафія, 1999. – 386 с.
2. Беднов, В. А. Православная Церковь в Польше и Литве / В. А. Беднов. – Минск: Лучи Софии, 2002. – 432 с.
3. Гісторыя Беларусі: У 6 т. Т. 3. Беларусь у часы Рэчы Паспалітай (XVII–XVIII стст.) / Ю. Бохан [і інш.]; Рэдкал.: М. Касцюк (гал. рэд.) [і інш.]. – Мн.: Экаперспектыва, 2004. – 344 с.
4. Andrusiak, M. Józef Szumlański, pierwszy biskup unicki lwowski, 1667–1708: Zarys biograficzny / M. Andrusiak. – Lwów, 1934. – 212 s. – (Archiwum Towarzystwa Naukowego we Lwowie; t. 16, z. 1). – Nakładem Towarzystwa Naukowego we Lwowie.
5. Bieńkowski, L. Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce [w:] Kościół w Polsce t. 2 red. J. Kłoczowski / L. Bieńkowski. – Kraków. – 1968. – S. 781–1049.
6. Mironowicz, A. Działalność nuncjusza Franciszka Martellego w Rzeczypospolitej w latach 1675–1681 [w:] Nuncjatura Apostolska w

Rzeczypospolitej, red. T. Chynczewska-Hennel, K. Wiszowata-Walczak, Białystok, – 2012. – 329–331 s.

7. Petitfils Jean-Christian Louis XIV / Jean-Christian Petitfils. – Paris : Perrin, 2002. – 775 s.

8. Polityka Jana III Sobieskiego wobec hierarchów cerkiewnych [w:] Społeczeństwo polskie o wojsko. Studia i materiały, red. K. Maksymiuk, D. Wereda, A. Zawadzki. – Siedlce. – 2016. – 111–123 s.

9. Winnicki, I. Ustawy rządu duchownego i inne pisma / I. Winnicki. / Przemysł : Południowo-Wschodni Instytut Naukowy, 1998. – 108 s.

ВОСПИТАТЕЛЬНЫЙ ПРОЦЕСС В МОГИЛЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ (1758–1805 ГГ.)

*Иерей Виталий Наумчик, магистр богословия
(д. Бояры Пинского ра-на Брестской обл.)*

Учебный процесс в Могилевской духовной семинарии (далее – МогДС) на протяжении всего времени ее существования был тесно связан с воспитательным, приготовлением к священству пастыря, достойного священнослужителя Православной Церкви. В единстве процесса воспитания и образования руководство духовной школы видело один из основных принципов учебного процесса. Это требование не противоречило задачам, которые были заложены в формирующуюся систему государственного образования. На воспитание как один из главных принципов духовного образования особое внимание обратила императрица Екатерина II в своем «Наказе», написанном для Уложенной комиссии в 1766 г. Суть содержания «Наказа» заключалось в том, что воспитание и образование неразрывно связаны между собою и являются основанием для становления современного государства. Эта же мысль являлась главной и в учебном процессе духовных учебных заведений [12, с. 27].

Основатель МогДС архиепископ Георгий (Конисский) был первым епископом, который эти принципы применял в своей семинарии и старался никогда не упускать из виду эту важную сторону жизни единственной в конце XVIII в. духовной школы на белорусских землях. Наиболее важными качествами в учениках семинарии он считал честность, правдивость и страх Божий, который полагался в основу всей воспитательной системы [16, с. 59].

Главную роль в духовном образовании учащихся семинарии выполняла молитва, которая, безусловно, являлась и является в настоящее время важной частью духовной жизни каждого верующего, важной частью в духовно-нравственном воспитании. В конце XVIII – нач. XIX в. ни один день для учащихся МогДС не начинался и не заканчивался без молитвы. Как пишет выпускник МогДС М. Лобов «при начале и окончании каждого урока, – по крайней мере, с 1798 г., всегда читалась молитва» [15, с. 677–678]. Для поддержания молитвенного делания у учащихся МогДС с 9 февраля 1799 г. вводится новая должность – духовник, в обязанности которого входило помо-

гать воспитанникам в чтении и пении [6, с. 758–759]. Роль молитвы в духовном образовании отмечал и Устав духовных семинарий 1814 г., в котором указывалось, что небрежность в молитве считается «вв-щим злом, нежели упущение важнейших уроков» [2, с. 911].

Другую немаловажную роль в воспитании учащихся имели принцип изолированности от внешнего мира и повсеместный контроль над их жизнедеятельностью [26, с. 408]. Эти принципы были изложены еще в 1721 г. в Духовном регламенте – документе, определявшем правовое положение Православной Церкви в Российской империи. В частности, регламент запрещал отпускать учеников из стен семинарии даже к родным в течение трех лет «пока семинарист не обыхнет, пребывая в семинариуме, и не ощутит знатной пользы такого воспитания» [11, с. 62]. Причем если и проходили свидания с родственниками, то инспектор должен был быть рядом и следить за поведением воспитанника [11, с. 62–63].

Подобные взгляды на воспитание учеников в духовных школах были приняты при приемниках императора Петра I. Комиссия по преобразованию духовных школ в своем проекте от 1766 г. констатировала : «...чтобы учащиеся дети все жили в одном месте, на одних благоразумных правилах, под добрым и неопускаемым при-смотром, и всем для их содержания потребным были бы снабдены» [24, с. 263]. На основании этих принципов семинарское начальство и руководствовалось в воспитании учащихся на протяжении XVIII и последующего столетия. Так, например, святитель Георгий (Конисский) не прибегал к строгим мерам к нерадивым ученикам и требовал от семинарского начальства, чтобы оно обнаруживало к воспитанникам «прилежание должности школьной, живое показание вкуса учений и плодов их, честное и никакому подозрительству неподлежащее учительское обхождение, тихое и кроткое за вину наказание или увещание и другие подобные поступки» [17, с. 75]. Однако из-за частого отсутствия на кафедре преосвященного Георгия (Конисского) нравственно-воспитательное дело в МогДС отводилось Духовной Консистории, а ее члены не были так гуманны, как ее архиерей. Известны случаи жестокости со стороны консистории. Впрочем, в то время и семинарское начальство не отличалась особой гуманностью. Вот как об этом пишет М. Лобов: «Учеников секли за неявку в класс, за грубость учителю, за драку с товарищами, за невнимание на уроках, за опоздание в церковь» [17, с. 76]. Та-

кие примеры воспитания в МогДС не могли привести к желанным результатам — воспитать достойных пастырей, так как большинство из воспитанников уходило из духовной школы. Требовалось со стороны семинарского начальства организовать целую систему инспекции, которая способна бы была помогать ректору в контроле за учащимися семинарии, но из-за многочисленных трудностей в только что возникшей семинарии, было трудно наладить учебно-воспитательный процесс.

Подготовка священнослужителей в семинарии всегда велась на высоком уровне, так как высшее начальство предъявляло жесткие требования к нравственно-воспитательному процессу в учреждении. Так, например, указ Святейшего Синода от 7 мая 1797 г. провозгласил следующее: «Архиереи должны наблюдать, чтобы в священный сан поступали люди надежные, всякого буйства чуждые и в поведении беспорочном испытанные... наблюдая всемерно о успехе учения, а паче над благонаравием учащихся» [16, с. 59; 20, с. 606]. В следующем 1798 г. подобное же требование от Святейшего Синода было повторено с более подробными разъяснениями. Начальствующим и учащим в семинарии предписывалось, чтобы они «вкореняли в учениках всегда страх Божий, располагали бы их к трезвости и, удаляя от них грубость, обман, пьянство и ябеды, приспособляли за благовременно, каким бы образом наилучше могли они обращаться в будущее время с своими прихожанами» [16, с. 60; 21, с. 426–431].

Таким образом, вопрос о нравственности учеников всегда составлял предмет не меньших забот начальства, поэтому на практике он разрешился избранием особых лиц для надзора за поведением семинаристов. Осуществлением контроля над воспитанниками МогДС и решением различных воспитательных вопросов занимались префекты с момента открытия МогДС в 1758 г. до 1798 г., которым вверялась вся семинария и, главным образом, поведение учеников. Префект поддерживал порядок не только среди воспитанников, но и среди преподавателей. Он должен был наблюдать, чтобы учителя всегда соответствовали званиям своим и учили по конспектам, смотреть, ходят ли в свое время в классы, и с какой внимательностью преподают ученикам лекции. Для того, чтобы следить за учебным процессом преподавания, префекту необходимо было каждую неделю, хотя бы один раз присутствовать на учебных лекциях преподавателей, слушая их толкование. Префекту предостав-

лялась возможность не только слушать, но при случае даже поправлять и предлагать свои советы, а если учитель не послушает, то назначать выговоры. При осматривании классов префект должен был смотреть за опрятностью и поведением учеников, а также на обращение учителей с учениками и последних перед своими учителями [8, с. 842–843].

В конце XVIII в. в семинарии появляется еще одна инспекторская должность – вице-префект, единственная за все время существования семинарии. Эту должность занимал с 28 февраля 1800 г. по 25 сентября 1801 г. игумен Феофан (Романовский) [3, с. 383; 25, л. 3]. В его обязанности входило смотреть «как за благонравием и учением казенных воспитанников, так и за содержанием оных» [6, с. 760].

Следует отметить, что должность префекта связана с именем Ф. Прокоповича, который отводил префекту функцию контроля за поведением студентов и соблюдением распорядка дня. В обязанность префекта входило: «...насматривать, чтоб между семинаристами не было ссор, драки, сквернословия, и всякого иного бесчиния, и чтоб в уроченные часы всяк делал, что должно» [11, с. 61].

С момента основания МогДС помощниками в воспитании учащихся были учителя, которые были обязаны не только учить различным наукам, но и следить за поведением своих воспитанников (с 1798 г. их должность стала носить название «приватных учителей») [5, с. 434]. По этой причине, начальствующие и учителя проходили серьезную проверку местным епископом при назначении их в семинарию. Такие требования были определены указом Святейшего Синода от 31 октября 1798 г., которым архиереям предписывалось особо обращать внимание на личные качества наставника. Они должны быть не только искусны в науках, но и испытаны в добром поведении, чтобы «примером своим располагая юношество к трудам в науках и ко всякому благому делу, старались при всяком случае внушать им правила благонравия, служащая к охранению их непорочности» [21, с. 426–431]. Исполняя указ Святейшего Синода, владыка Анастасий (Братановский) 15 февраля 1799 г. требует от семинарского начальства «всемерно наблюдать, чтобы успевали ученики столь же в науках, как и благонравии» [6, с. 759].

В 1799 г. в помощь префекту в МогДС была утверждена должность суперинтенданта или инспектора. Они были чаще всего из

учителей, но главная их обязанность заключалась в наблюдении за нравственностью и поведением учеников [14, с. 465; 16, с. 61]. Владыка Анастасий (Братановский) отводил большое место воспитания инспектору и его помощникам. Наглядным примером может служить отрывок написанной им инструкции в 1799 г. Согласно этой инструкции инспектор определялся из учеников богословия, риторики и философии [8, с. 837]. Инспектор еще не обладал такими полномочиями в воспитательном процессе, какие ему были предоставлены после реформы учебного образования в 1808–1814 гг. В инструкции инспектора за 1799 г. мы можем также заметить, что в обязанности инспектора входило не только поддержание дисциплины среди учащихся, но и быть помощником в учебном деле: следить и проверять, как воспитанники готовятся к предметам. Причем каждый день инспектору необходимо было после обеденных занятий разъяснить ученику урок, пройденный в классе, поясняя его примерами с грамматическим разбором слов. В обязанности инспектора входило и наблюдение за учениками в вычитывании ими утренних и вечерних молитв. За нарушение дисциплины инспектору предписывалось исправлять учащихся увещанием, поставлением на колена, заставляя во время обеда есть один хлеб с водой, или по мере преступления вовсе запрещать обедать; прежние методы наказания такие как «дранияж за волосы, трепания по щекам и других непристойных образов наказания отнюдь не употреблять» [8, с. 837].

В другой «инструкции инспектора» от 13 ноября 1804 г. обязанности инспектора расширились до того, что он должен был рапортовать префекту или ректору о качестве работы учителей. Инспектору необходимо было знать, всегда ли учителя ходят в классы, когда, кто и почему в классе не был. Доносить начальству, всегда ли учителя ночуют дома или «не происходит ли каких неблагоприятностей, званию их неприличных». Инспектору предписывалось иметь ведомость всех учеников, чтобы знать, кто вновь прибыл в семинарию, а кто из нее и куда выбыл. Инспектор также следил за исполнением богослужебной практики воспитанниками МогДС. Инспектор наблюдал, чтобы в церкви все студенты богословского и философского классов читали по очереди каноны, ученики риторики и поэзии – псалтирь, высшего и среднего грамматического класса – все, что положено в часослове. В случае же «ослушных или развратных учениках» доносил семинарскому правлению [9, с. 885–889].

В помощь инспектору был дан подинспектор. На эту должность назначались учителя МогДС. Например, в 1804 г. подинспектором стал учитель низшего класса грамматики В.Н. Семеровский. Он должен был наблюдать за тем, чтобы ученики вели себя благопристойно, поддерживали порядок во время дневной и вечерней трапезы, молились и учились, вовремя ложились спать и вставали от сна, следили за порядком чистоты в классах и в спальнях комнатах, ходили в церковь на все положенные службы и стояли там чинно, с благоговением прикладывались к иконам или евангелию, следили за своей речью. Семинарское правление обязывало подинспектора проверять больных, живущих на квартирах, чтобы они не оставались без возможной помощи [7, с. 804; 8, с. 843–844].

Надзор за воспитанниками в помощь подинспектору совершал сеньор. В 1801 г. студент философии Феодор Бекаревич был назначен сеньором, в обязанности которого входило смотреть за поведением учащихся, проверять их наличие на квартирах в поздний час, чтобы «никто из студентов не пьянствовал, не волочился и не держал кто из учащихся несвойственных им вещей» [8, с. 842].

Так как при большом количестве учеников одному инспектору, подинспектору и сеньору было трудно за всем усмотреть, то существовали еще особые помощники: инспектор бursы [4, с. 409], младший инспектор, сеньор бursы и старшие, избираемые из числа учащихся старших классов МогДС. Историк МогДС М. Лобов утверждает, что помощники в соблюдении дисциплины из числа учеников были и раньше, только с единственным отличием: с кон. XVIII ст. должность сеньора стала официальной [16, с. 61]. Старшие избирались из числа лучших учеников по успехам и по поведению. Они назначались семинарским начальством, которое давало каждому довольно объемную инструкцию, что содержала весь круг их надзирательных обязанностей. Из сохранившейся инструкции, данной в 1806 г. студенту богословия Никифору Буяковичу, можно сделать вывод, что обязанности старших были довольно сложны и трудны, так как им приходилось следить за каждым шагом вверенных им учеников на протяжении всего дня и на следующее утро предоставлять отчет инспектору [16, с. 61–63].

Изначально ректор также входил в число школьной инспекции, и согласно Духовному регламенту стоял во главе «семинариума».

Должность ректора, как «дому всего управителя, верховная власть», была, прежде всего, административная, подразумевавшая экономическое, учебно-образовательное и воспитательно-педагогическое управление, с правом «всех всяким по рассуждению наказанием наказывать» [11, с. 61; 10, с. 49–50; 13, с. 650].

Таким образом, с приходом на Могилевскую кафедру епископа Анастасия (Братановского), семинарское правление впервые выстраивается по своей административной структуре, с организованной системой воспитания. С появлением административных должностей расширяется штат семинарской инспекции, со своими индивидуальными обязанностями, с единственной для всех целью – воспитание. В связи с этим стоит отметить, что организация воспитательного процесса в МогДС определялась не столько государственной политикой, сколько влиянием и заботой правящих архиереев. Благодаря опыту и знаниям местных епископов и профессорско-преподавательского состава МогДС в кон. XVIII – нач. XIX в. смогла выстроить настоящую систему воспитания в то время, когда в других семинариях она начинала только появляться после проведенной учебной реформы 1808–1814 гг.

Единство образования и воспитания – основная идея педагогической и публицистической литературы второй пол. XIX – нач. XX вв. Известный государственный деятель, правовед и писатель К. П. Победоносцев полагал, что «отделять ученье или науку от воспитания – пагубный предрассудок, в который ныне впадают многие... самое ученье – какие бы ни были программы его, не достигает своей цели, если в нем умственное образование не сливается с нравственным» [22, с. 275]. Те же мысли о единстве нравственного воспитания как главной роли в учебно-воспитательном процессе высказывали многие православные педагоги XIX в., такие педагоги как: С. Миропольский, А. Г. Ободовский, А. Ф. Афтонасьев, считавшие воспитание «венцом и головой всякого учения» [1, с. 395; 19, с. 4; 23, с. 68].

Источники и литература

1. Афтонасьев, А. Ф. Мысли о воспитании / А. Ф. Афтонасьев // Антология педагогической мысли в России в первой половине XIX века / сост. П. А. Лебедев. – Москва : Педагогика, 1987. – С. 394–402.

2. Высочайше утвержденный 30 августа 1814 г. проект Устава православных духовных училищ // Полное собрание законов Российской Империи : в 45 т. – Санкт-Петербург : Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии. – Т. XXXII : 1812–1815. – 1910. – 1135 с.

3. Горючко, П. Могилевская духовная семинария времени архиепископа Анастасия Братановского (1797–1805 гг.) / П. Горючко // Могилевские епархиальные ведомости (МЕВ). – 1905. – № 15. – С. 380–384.

4. Горючко, П. Могилевская духовная семинария времени архиепископа Анастасия Братановского (1797–1805 гг.) / П. Горючко // МЕВ. – 1906. – № 11. – С. 396–410.

5. Горючко, П. Могилевская духовная семинария времени архиепископа Анастасия Братановского (1797–1805 гг.) / П. Горючко // МЕВ. – 1906. – № 12. – С. 433–448.

6. Горючко, П. Документы к истории Могилевской духовной семинарии 1758–1810 годов / П. Горючко // МЕВ. – 1907. – № 21. – С. 751–764.

7. Горючко, П. Документы к истории Могилевской духовной семинарии 1758–1810 годов / П. Горючко // МЕВ. – 1907. – № 22. – С. 794–807.

8. Горючко, П. Документы к истории Могилевской духовной семинарии 1758–1810 годов / П. Горючко // МЕВ. – 1907. – № 23. – С. 836–851.

9. Горючко, П. Документы к истории Могилевской духовной семинарии 1758–1810 годов / П. Горючко // МЕВ. – 1907. – № 24. – С. 885–901.

10. Горячева, А.А. Ректорское попечение об условиях воспитания в духовной семинарии (на примере служения святителя Филарета (Амфитеатрова)) / А.А. Горячева // Вестник ПСТГУ IV : Педагогика. Психология. – 2009. – Выпуск 3(14). – С. 43–54.

11. Духовный Регламент всепресветлешаго, державнейшаго государя Петра Перваго, императора и самодержца всероссийскаго. – Москва : Синодальная типография, 1904. – 202 с.

12. Избранные сочинения императрицы Екатерины II (1729–1796): Наказ, педагогические сочинения, комедии и сатиры / под ред. Н.С. Карцова – Санкт-Петербург : Типо-Литография И. А. Фролова, 1896. – 192 с.

13. Лобов, М. История Могилевской духовной семинарии за первый период ея существования (1759–1814 гг.) / М. Лобов // МЕВ. – 1896. – № 24. – С. 443–455.

14. Лобов, М. История Могилевской духовной семинарии за первый период ея существования (1759–1814 гг.) / М. Лобов // МЕВ. – 1896. – № 25. – С. 465–469.

15. Лобов, М. История Могилевской духовной семинарии за первый период ея существования (1759–1814 гг.) / М. Лобов // МЕВ. – 1896. – № 35. – С. 674–679.

16. Лобов, М. История Могилевской духовной семинарии за первый период ея существования (1759–1814 гг.) / М. Лобов // МЕВ. – 1897. – № 6. – С. 49–63.

17. Лобов, М. История Могилевской духовной семинарии за первый период ея существования (1759–1814 гг.) / М. Лобов // МЕВ. – 1897. – № 7. – С. 75–81.

18. Макарова, И. Деятельность преподавателей духовных семинарий Владимирской, Костромской и Ярославской губерний. 60-е годы XVIII – первая четверть XIX вв. : дис. ... канд. ист. наук / И. Макарова. – Иваново, 2005. – 188 с.

19. Миропольский, С.И. Учитель, его призвание и качества, значение, цели и условия его деятельности в воспитании и обучении детей / С.И. Миропольский. – Санкт-Петербург, 1909. – 148 с.

20. О наблюдении епархиальным архиереем за священно и церковнослужителями, дабы они при возмущении крестьян всемерно старались отвращать от оного // Полное собрание законов Российской Империи : в 45 т. – Санкт-Петербург : Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии. – Т. XXIV : 1796–1798. – 1830. – 872 с.

21. О порядке учения в духовных академиях и семинариях // Полное собрание законов Российской Империи : в 45 т. – Санкт-Петербург : Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии. – Т. XXV : 1798–1799. – 1830. – 932 с.

22. Победоносцев, К. Воспитание характера в школе / К. Победоносцев // МЕВ. – 1900. – № 22. – С. 275–284.

23. Подгребельная, Н. И. Психолого-педагогические условия формирования мотивационно-смысловой интенции профессиональной педагогической деятельности / Н. И. Подгребельная // Вест-

ник Ставропольской духовной семинарии. – 2016. – Вып. 2 (2). – С. 59–70.

24. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской Империи. – Санкт-Петербург : Синодальная типография, 1869–1911. – Т. I. : Царствование государыни императрицы Екатерины II. 1762–1772. – 1910. – 832 с.

25. Российский государственный исторический архив (РГИА). – Ф. 802. Оп. 1. Д. 43. По рапорту Могилевского архиепископа Варлаама, с ведомости за 1807 г. о начальниках, учителях и учениках семинарии рапорт Варлаама об учителях за 1807.

26. Смолич, И. К. История Русской Церкви: в 9 кн. / И. К. Смолич. – Москва : Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994–1997. – Кн. 8 : История Русской Церкви (1700–1917): в 2-х частях. – Часть 1. – 1996. – 799 с.

ПОЛОЖЕНИЕ БЕЛОРУССКОГО ПРАВОСЛАВНОГО НАСЕЛЕНИЯ В ПЕРИОД ВОССТАНИЯ 1863 Г.

Иерей Антоний Моргун

(г. Минск, Минская духовная академия)

1863 год в истории белорусского народа навсегда останется наполненным трагическими воспоминаниями, связанными с польским «январским» восстанием, вспыхнувшим в Царстве Польском и перешедшем на белорусские земли, входившие в состав Российской империи. Зачинщиками и главными участниками мятежа были в подавляющем большинстве польская шляхта и католическое духовенство, грезившие восстановлением Речи Посполитой в границах 1772 г. В определенной части современной историографии восстание представляется как крестьянское и освободительное. Однако, по свидетельству современника, простой народ никогда не сочувствовал мятежу, а если и принимал иногда участие в нем, то только благодаря навязчивой пропаганде ксендзов или из-за страха и паники, наведенных самими повстанцами [2, с. 728].

Поддержки у белорусских крестьян в частности и мирного населения вообще повстанцы не встретили. Да и как могли поддерживать крестьяне возмущившуюся польскую шляхту, когда находясь в зависимом от нее положении, ничего доброго от своих господ-панов не видели. Не редкими были случаи, когда помещики засекали своих крестьян до смерти за какую-нибудь мелкую провинность. Помещик Слонимского уезда Вольбек запрягал своих крестьян в соху вместо лошадей и пахал ими землю. Другая помещица была весьма недовольна, когда служанка принесла ей для умывания непроцеженную воду, все же умывшись, она приказала служанке выпить грязную воду в своем присутствии. Генеральша Владычанская испекла свою кухарку в печи только за то, что ей не понравился приготовленный обед [2, с. 93]. Случаи подобного отношения панов к своим крестьянам редкостью не были.

Мятежники и сами не давали повода для сочувствия своему делу со стороны простого народа. Исторические источники, освещающие события польского восстания, свидетельствуют о весьма жестоком отношении повстанцев к мирному населению.

Подавляющее большинство мирных жителей белорусских земель, исповедуя православную веру и поэтому считая себя русскими людьми, оказывало содействие русским войскам, призванным усмирить восстание в Западном Крае. При всяком удобном случае крестьяне вооружались, чем могли, связывали повстанцев и вели их в города для передачи представителям законной власти [2, с. 76]. Такое поведение крестьян естественно вызывало ответные жесткие меры со стороны повстанцев. Но даже если принять во внимание, что совсем без жертв, при любом вооруженном противостоянии не обойтись, все же, не может не удивлять изощренная жестокость, пытки и издевательства при расправах с крестьянами, зачастую только заподозренными в связях с русскими войсками. Даже польских крестьян и крестьянок за поддержку русских военных повстанцы вешали, связывая в «братских» объятиях по два и четыре человека вместе [1, с. 337]. Пыток и всякого рода истязаний перед повешением не избегали даже женщины и дети [3, с. 417]. Бывали случаи, когда крестьяне и сельские старосты умоляли русских офицеров даже не разговаривать с ними, потому что за это их могли повесить мятежники [3, с. 72].

Для расправ над мирными жителями, противодействующими мятежникам, были созданы отряды жандармов-вешателей, которые подчинялись начальникам воеводств или уездов. Обязанностью их было вешать людей, заподозренных в противодействии восстанию или отказавшихся платить подати на нужды мятежников. Шайки жандармов-вешателей были невелики, около 40 человек, из-за чего, собственно, они избегали встреч с русскими солдатами. Такими отрядами жандармы, чаще всего пьяные, переезжали беспрестанно по дворам помещиков и ксендзов, которые щедро угощали их водкой и закусками [2, с. 424]. Наполняли ряды вешателей наиболее религиозные и беспощадные представители мятежников [1, с. 339]. Однако их религиозность, доходившая до фанатизма, несколько не мешала им вешать и резать людей. «Поляку, воспитанному в иезуитской школе, – вспоминал очевидец этих событий, – ничего не значило содрать кожу с живого человека, даже брата-поляка, вонзить кинжал в сердце мирного гражданина, отца семейства, или отравить его ядом. Ксендзу, служителю алтаря Господня, проповедующему с кафедры о человеколюбивом учении Христа, ничего не значило самому убить какую-нибудь беспомощную женщину на глазах ее

детей, повесить беззащитного старца или отравить не внемлющего их богопротивному учению» [1, с. 72.].

В числе мирных жителей, пострадавших от рук мятежников, были не только крестьяне, но отставные солдаты и офицеры, учителя и государственные служащие. Общей причиной их мученических смертей было нежелание тем или иным образом поддержать мятежников. При этом пострадавшие далеко не всегда оказывали активное сопротивление восстанию. Подтверждением этому послужит, как увидим ниже, тот факт, что большинство из них смерть настигла не в бою с оружием в руках, а в обычных, повседневных условиях жизни.

Начнем с наиболее жестоких и зверских убийств, совершенных повстанцами.

Ночью 25 июня 1863 г. повстанцами был схвачен 57-летний житель деревни Завык Белостокского уезда Матфий Иванович Матыс. Крестьянин открыто высказывал неодобрение действиям мятежников и внушал односельчанам не обольщаться их обещаниями. Связанный Матыс в лодке был привезен в деревню Самулки Бельского уезда. В местной корчме каратели выбили ему зубы и заставляли есть хлеб. После этого отвели в ближайший лес и приказали самому выкопать себе могилу. Рядом с могилой мучители закопали в землю по колени Матфея Ивановича, обложили его ветками и подожгли. Когда костер погас, Матыс хоть и обгоревший, проявлял еще признаки жизни. Тогда его бросили в приготовленную могилу и засыпали землей. Позже мятежники, очевидно желая скрыть это злодеяние, откопали тело страдальца и утопили в болоте [6, с. 304–305].

В том же селе 25 июля 1863 г. мятежниками был убит крестьянин Лаврентий Михайлович Семенчук. Ночью они ворвались в дом и стали искать его. Спавший в ту ночь в хлебном сарае Лаврентий Михайлович, проснулся от шума и, услышав польскую речь, понял, что надо спасаться. Семенчук влез на крышу сарая и попытался скрыться, но был замечен одним из повстанцев. Раненный выстрелом из ружья, крестьянин упал с крыши, но, все же, истекая кровью, попытался подняться. Сделать этого ему не дали. Подбежавшие мятежники саблями стали рубить его по голове, рукам и ногам. Изувеченного, с отсеченной нижней челюстью, они стали топтать его ногами со словами: «а то маш (а это тебе за то), шызматыку-русине – песьй сыне, что не хочешь идти с нами» [6, с. 303]. Думая, что Се-

менчук умер, мучители оставили его и ушли. Однако после стольких страданий Лаврентий Михайлович остался жив. Родной брат и соседи отвезли его в больницу города Белостока, где страдалец, после исповеди, напутствованный священником, тихо скончался.

Жестокой была расправа над сборщиком податей деревни Лишницы Брестского уезда Василием Ивановичем Светюком. Схваченный 28 мая 1863 г. шестью мятежниками из шайки Нарбута, Василий Иванович, связанный, был отправлен в село Великориту. По пути его били нагайками и жестоко мучили, а придя на место – избитого и измученного повесили на дереве возле волостного правления. При этом один из мучителей тянул повешенного за ноги вниз. Разгоряченные казнью, повстанцы собирались повесить и местного священника Луку Кухановича, которого, к счастью, не оказалось дома: он уехал в Брест. Тогда мятежники выместили свою злобу на местных жителях. Волостному старосте Евдокиму Хомичуку нанесли плетью 400 ударов, а крестьянам Ивану Светюку и Ивану Хапалюку дали по 300. Кровь, заливавшую тела страдальцев, мучители присыпали песком. После истязаний Ивана Хапалюка повесили, но, видимо уже пресытившись истязаниями, мятежники позволили крестьянам вынуть из петли еще живого односельчанина [6, с. 295–296].

Крестьянин деревни Сороки Гродненского уезда Иван Павлович Макаревич имел смелость отклонить предложение мятежников вступить в их ряды, за что и пострадал. Ночью 1 июля 1863 г. двое повстанцев увели Ивана Павловича из дому под предлогом показать им дорогу в местечко Мосты. Зайдя по пути в дом, где праздновалась свадьба, мятежники заставляли Макаревича есть со словами: «ешь, легче будет идти на тот свет» [6, с. 291]. После этого отвели Ивана Павловича в отдельную комнату, где предали мучениям. Обвязав его тело веревками, палачи привязали Макаревича за шею к стене. Страдальцу отрезали нос и уши, с обеих ног содрали кожу, оставив ее висеть полосами, разорвали правую щеку. После таких зверств Макаревича отвели за деревню, столкнули в картофельную яму и еще живого засыпали землей. Это место мятежники заровняли, чтобы скрыть следы преступления. Спустя десять дней один из жителей деревни Сороки, разыскивая спрятанное мятежниками награбленное богатство, обнаружил тело Ивана Макаревича.

Особой подлостью и низостью выделяется случай убийства неизвестного по имени крестьянина, настигнутого мятежниками недалеко от деревни Кнорид Бельского уезда. Повстанцы оскостили страдальца и уже после этого повесили на сосне. Случай этот еще долго с ужасом пересказывали местные жители [6, с. 305].

Часто причиной для смертной казни крестьянина служило то, что человек правдиво и доступно объяснял своим близким, односельчанам истинную суть польского мятежа. Ведь далеко не все представители простого народа испуганно прятались или умолкали при появлении в их местности повстанческих шайк. Однако за свое дерзновенное стремление без оружия в руках, но словом, пытаться противостоять мятежу, многие из таких ярких представителей крестьянства заплатились жизнью. Мятежники не терпели правды о самих себе, но не могли противопоставить ей ничего, а потому насилием и убийствами заставляли замолчать своих обличителей. Назовем здесь и их имена. Крестьянин деревни Клепахи, старшина Озерницкой волости Матфей Михайлович Макаревич после начала мятежа вместе со священником Озерницкой церкви Калиским и волостным писарем очень активно объясняли людям «правдивость» этой «польской панско-ксендзовской затее» [6, с. 287]. Этим навлекли на себя гнев повстанцев. 1 июля 1863 г. шайка мятежников схватила Макаревича прямо в волостном управлении и, не дав помолиться, повесила на воротах священнического дома. Самого священника дома не оказалось, что и спасло ему жизнь. Волостного писаря повстанцы тяжело избили. Крестьянин деревни Грабовца Бельского уезда волостной старшина Франц Яковлевич Фальковский навлек на себя гнев мятежников, тем, что внушал крестьянам безбоязненно служить русскому царю и не слушать повстанцев. 8 июня 1863 г. он был схвачен ими. Фальковского отвели в лес, где подвергли истязаниям и убили. Его тело было найдено зарытым в землю с петлей не шее [6, с. 295]. По схожей причине был повешен прямо на торговой площади крестьянин деревни Кончатки Гродненского уезда Алексей Васильевич Жук. Правда веревка во время казни оборвалась, и повстанцы не стали повторно казнить его. Однако Андрей Васильевич, будучи в возрасте 62 лет, все же вскоре скончался от перенесенного потрясения [6, с. 298]. Крестьянин деревни Гута Сломниского уезда Иосиф Ступчик призывал односельчан не верить повстанцам и старался открывать властям места их нахож-

дения. 22 июня 1863 г. шайка более чем в сто человек окружила деревню Гута, расставила пикеты, чтобы не дать приговоренному Ступчику бежать. Группа в 30 человек подошла к дому Иосифа, вызвав его на улицу, убийцы поинтересовались, действительно ли он тот самый Ступчик. Получив безбоязненный утвердительный ответ, повстанцы повели его за деревню. Лишь утром 25 июня крестьянин Иосиф Ступчик был найден повешенным. Причиной того, что он провисел несколько дней, очевидно, послужил запрет семейству выходить на улицу, высказанный мятежниками, в момент, когда страдальца уводили на казнь [4, л. 279]. Крестьянин деревни Довнева Белостокского уезда Адам Войтехович Лысынкевич был повешен повстанцами за то, что выдал властям двух мятежников, пришедших в деревню для агитации местных жителей [6, с. 299].

Отдельно следует отметить случаи убийства мятежниками крестьян, принадлежащих к римо-католическому исповеданию. Казалось бы, к своим собратьям по вере повстанцы должны были бы проявить милость и снисхождение. История свидетельствует об обратном. 4 июня 1863 г. от рук мятежников пострадал кузнец деревни Туросль-Костельная Белостокского уезда Франц Павлович Вавренюк. Он отказался вступить в ряды мятежников и неодобрительно высказался о мятеже. Повстанцы схватили его прямо в кузнице, связали и всячески стали истязать. Жена Франца Павловича пыталась заступиться за него, но была ранена саблей в голову. Под страхом смерти ей было приказано не мешать. Измученного страдальца палачи вывели в лес и повесили на березе. Достойно печального удивления то, что по свидетельству жены и внуков убитого, причастным к смерти Вавренюка был настоятель местного костела ксендз Моравский [6, с. 304]. 7 июня 1863 г. за преданность русскому правительству были повешены крестьяне села Добромысль Слонимского уезда Иван Фомич Минчик и Викентий Павлович Лазарчук. Последний по вероисповеданию был католик, что, однако, не мешало ему быть верным подданным, а мятежникам не помешало убить своего единоверца. Викентий Павлович был похоронен на православном кладбище Добромысля. Позже местными жителями на собственные средства посреди деревни был воздвигнут памятник в честь убиенных односельчан [6, с. 300]. Говоря о случаях, когда исповедующие католицизм жители Западного края, до смерти оставались верными законному правительству, справед-

ливым и уместным будет сказать, что были случаи, когда русские православные люди, оказывались предателями и убийцами. 28 мая 1863 г. был мучен и убит крестьянин села Собятин Брестского уезда Алексей Константинович Герасимович. Он был заподозрен в донесении властям о местоположении мятежных шаек, а также нелепо обвинен в том, что у него священником церкви местечка Милейчицы были спрятаны ножи для, того, чтобы резать поляков. Алексея Константиновича вызвали из дома служащие пана Буховецкого и, связав, повели из Собятина в Милейчицы. По пути его сильно избивали. Не дойдя до Милейчиц, измученного Герасимовича повесили на придорожной сосне. Местные жители утверждали, что в момент повешения Алексей Константинович уже был мертв от сильных побоев. Достойно сожаления то, что, из желания выслужиться перед хозяином, этот низкий поступок совершил курьер пана Буховецкого Петр (фамилия неизвестна), по происхождению русский православный человек.

Были случаи, когда мятежники убивали крестьян, не предпринявших еще никаких шагов для противодействия восстанию, но имевших для этого возможности. Повстанцы боялись еще только возможных действий таких людей и работали на опережение. Банда мятежника Рогинского была разбита русскими войсками возле селения Королев-Мост и разбрелась по Беловежской пуще. Рогинский боялся, чтобы никто из служащих в пуще крестьян и, конечно, знавших хорошо местность, не выдал укрытия мятежников или не привел к ним русских солдат. Из-за этого опасения погибли стрелки-сторожа Беловежской пущи крестьяне Подбельской дачи Брестского уезда Иероним Иванович Седун и Иосиф Климентович Седун, повешенные мятежниками из банды Рогинского в ночь с 18 на 19 августа 1863 г. Жена убитого Иеронима Ивановича Анна Седун в эту же ночь была сильно избита мятежниками и от побоев вскоре умерла. Еще один стрелок, служивший в Беловежской пуще Викентий Седун и живший в этой же местности, в эту злосчастную ночь не был дома. Мятежники вместо него повесили в сарае и сожгли его жену Анну Семеновну Седун. В эту же ночь от испуга, наведенного зверствами мятежников, скончалась 82-летняя жительница этой же местности Иустина Андреевна Панькова [6, с. 289–290]. Таким образом, за одну ночь каратели оставили после себя в небольшом селении пять трупов!

По причине подозрения и только возможности как-либо противодействовать мятежу подвергались истязаниям и убийству отставные солдаты и офицеры. Так, 16 августа 1863 г. был схвачен и подвержен мучениям унтер-офицер Альбин Иванович Волочкович, служивший в отставке Подоросским волостным писарем. Его увели в родную деревню Дорошевичи и повесили на груше в саду сельского старосты Ивана Даниловича Новицкого. Там же повесили заодно и самого Ивана Даниловича [6, с. 298]. Отставной солдат Михаил Дмитриевич Дмитриев за верность правительству 10 апреля 1863 г. был схвачен, подвергнут издевательствам и истязаниям, после чего повешен на базарной площади местечка Боцьки Бельского уезда. Такой же участи подвергся отставной фельдфебель житель местечка Рось Волковыского уезда Петр Стефанович Кузьмин. Верный военной службе, Кузьмин обучал местную молодежь военному делу. Мятежники, заинтересованные опытом настоящего военного, предлагали ему самые выгодные условия при вступлении в шайку. Однако, верный присяге, Петр Стефанович отказался. Ночью 17 августа 1863 г. он был схвачен повстанцами и повешен на одном из тополей базарной площади местечка Рось [6, с. 298]. По схожей причине пострадал и отставной майор по фамилии Хлусс (имя не известно), проживавший в местечке Цехановце Бельского уезда. Мятежники предложили ему как офицеру стать предводителем одной из шаяк. Хлусс ответил отказом, и более того предложил всем оставить мятежную затею и разойтись по домам. Ближайшей ночью майора схватили и повесили на вербе, а его служанку, ставшую свидетельницей, утопили [6, с. 305]. В местечке Новый Двор Волковыского уезда проживал отставной солдат-инвалид (слепец!) Иосиф Раткевич, заподозренный мятежниками в донесении правительству информации о местонахождении повстанцев и приговоренный ими к повешению. Иосиф был предупрежден об опасности и вместе с восьмилетним сыном успел скрыться. Не застав его дома, мятежники не стали искать. Прямо возле дома на «столах» (кóзлах), на которых распиливают доски, они повесили его жену Клару Михайловну Раткевич.

Следует сказать, что не только крестьяне и отставные военные потерпели от мятежников издевательства. Не боялись повстанцы покушаться на жизнь людей и высшего звания. 11 апреля 1863 г. на новое место службы в местечко Брянск Бельского уезда при-

был пристав 2-го стана титулярный советник Иосиф Феодосьевич Курганович, преданный слуга своего Отечества. Необходимо заметить, что в большинстве становые приставы в Западном крае в то время были поляками. Это, конечно, было выгодно повстанцам, находившим в их лице определенную помощь. Поэтому, не желая видеть в этой должности русского человека, мятежники в первую же ночь после прибытия в Брянск Кургановича, ворвались в гостиницу, где он остановился, вытащили Иосифа Феодосьевича на улицу и повесили прямо на воротах. Вместе с ним был повешен рядовой 3 разряда Новоингермаландского пехотного полка Михаил Радзинский, видимо оказавший сопротивление нападавшим [6, с. 293–294].

Как упоминалось выше, поддержку участникам мятежа оказывали поляки, состоявшие на государственной службе. Получая жалованье, награды и звания от русского правительства, чиновники-поляки во время восстания часто являлись предателями, способствуя, в том числе, и кровавым расправам над преданными Отечеству мирными жителями. Волостной староста деревни Новоселки Кобринского уезда Григорий Иванович Полетило, когда в окрестностях деревни появилась шайка мятежника Нарбута, доложил о ее бесчинствах в Кобрин Военному начальнику. Практически сразу чиновники-поляки донесли о заявлении Полетило повстанцам. 30 мая 1863 г. после праздничного богослужения в память о воссоединении униатов с Православной Церковью Григорий Иванович возвращался домой. На пути его уже поджидали повстанцы. Связав руки и накинув на шею Григория Ивановича петлю, они повели его к ближайшей вербе, на которой и повесили [6, с. 287–288].

Опасности подвергались и представители интеллигенции – учителя. Один из них народный учитель в селе Чарне Великой Бельского уезда мещанин Николай Колодко. В самом начале восстания воодушевленные мятежники, наполнившие леса графа Потоцкого в окрестностях Чарни Великой, распускали оскорбительные высказывания относительно православной веры и всего вообще русского, угрожали поражением России и т. д. Возмущенный таким поведением мятежников, Николай Колодко имел смелость успокаивать крестьян, уверяя их, что пустые заявления повстанцев не исполнятся: «не одолеть полякам русских» – говорил он. Эти-то слова и возбудили против скромного деревенского учителя страшную ненависть

панов и ксендзов. Ночью Николая Колодко повстанцы вытащили из постели, вывели за деревню и повесили на дереве. Лишь на третий день сын убитого, приехавший из Дрогичина, снял тело Николая Колодко и, опасаясь мятежников, похоронил прямо у дороги [6, с. 288–289]. По схожей причине погиб учитель народного училища местечка Лысково Волковыского уезда Фридрих Вишгольц, который воспитывал в детях и взрослых крестьянах чувство верности законному правительству и родине, а после начала мятежа призывал не верить повстанцам и не бояться их. Кроме того, недовольство учителем у помещиков-поляков вызывал и тот факт, что Вишгольц преподавание вел на русском языке. Паны всячески, и угрозами и подарками, старались склонить его к тому, чтобы он обучал детей по-польски. Фридрих Вишгольц был не преклонен. Когда в Лыскове появилась мятежническая шайка, учитель, верный своему долгу, донес об этом в Волковыск. Однако очень быстро об этом его поступке стало известно мятежникам. Вишгольца выдали предатели чиновники-поляки, служившие в Волковыске. Утром 22 апреля 1863 г. четыре вооруженных повстанца встретили Фридриха Вишгольца на торговой площади. Один из них, помещик Засулич, соскочил с коня и передал учителю какую-то бумагу, вероятно смертный приговор. Сразу после этого Засулич в упор выстрелил в Вишгольца. Тело страдальца три дня пролежало на площади. Каратели не поддавались мольбам жены и детей убитого и не давали его похоронить. Лишь на четвертый день со словами: «закопай там, где псы воют», помещик Здислав Буховец позволил вдове забрать тело и похоронить его на поле за местечком. В 1890 г. стараниями бывшего настоятеля церкви в местечке Лысково священника Л. Колосова на могиле страдальца установлен чугунный крест, и могила обнесена оградой. На возвышенном основании креста в числе прочих есть надпись: «От благодарных и признательных сердец мученику-патриоту» [6, с. 284–285].

На основании всех вышеприведенных данных, свидетельствующих о преступлениях мятежников, можно сказать с уверенностью, что Польское восстание 1863–1864 гг. в совершенно лишено той романтической окраски, которую ему пытаются предать некоторые исследователи. И, конечно, не носило оно крестьянского характера, и не являлось национально-освободительным белорусским движением.

Повстанцы имели совершенно конкретные цели и задачи – подорвать, ослабить законную власть на не только исконно польских, но и на белорусских, украинских и литовских землях, с тем, чтобы установить там свою. Мятежники и прямо называли перечисленные земли польскими, а живущих там людей не кем иным как поляками. Сохранился текст письма Константина Калиновского, из самого заглавия которого уже становятся очевидными сугубо польские националистические взгляды и устремления автора: «Письмо от Яськи-хозяина из-под Вильни к мужикам земли Польской». Вот и выдержка из этого письма: «Парни, когда сейчас Ронд Польский, подняв восстание, против москаля, дает нам землю, справедливую свободу и Веру наших Предков, когда Француз, Англичанин и весь мир идет нам помогать, когда, как широкая земля наша, народ – кто с ружьем, а кто с косой идет на извечного нашего неприятеля, москаля поганого, когда москаль от наших кос огнем бежит, или же мы, парни, сидеть будем? Мы, кто живет на земле Польской, кто ест хлеб Польский, мы, Поляки с веков вечных. Надо, наконец, и нам прийти к тому решению, что только силою да и косой добьемся справедливой свободы и веры наших дедов и прадедов» [5].

Стремление воплотить в жизнь мечту о возрождении Речи Посполитой заставляло польскую шляхту и католическое духовенство идти на вооруженное противостояние и не гнушаться при этом никакими средствами.

Источники и литература

1. Айрапетов, О. Р. Царство Польское в политике Империи в 1863–1864 гг. // Русский Сборник: исследования по истории России / Ред.-сост. О. Р. Айрапетов, Мирослав Йованович, М. А. Колеров, Брюс Меннинг, Пол Чейсти. Т. XV. – М., 2013. – 536 с.
2. Воспоминания польского повстанца // Исторический вестник. – 1892. – Т. 50. – Ч. 2. – С. 74–98. – Ч. 3. – С. 413–431. – Ч. 4. – С. 715–732.
3. Граф Михаил Николаевич Муравьев. Записки его о мятеже в Северо-Западной России // Русская старина. – 1882. – Т. 36. – Вып. 11. – С. 387–432.
4. Кобринская военно-следственная комиссия по политическим делам. Военно-следственное дело на участников восстания

1863 года // Национальный исторический архив Беларуси в г. Гродно. – Ф. 1712. Оп. 1. Д. 1.

5. Письмо от Яськи-гаспадара из-под Вильни к мужикам земли польской // Западная Русь [Электронный ресурс]. – 2010. – Режим доступа : <https://zapadrus.su/bibli/arhbib/1320-pismo-yaski-gaspadara-iz-pod-vilny-k-muzhikam-zemli-polskoj.html>. – Дата доступа : 20.09.2020.

6. Страдальцы и мученики за веру православную и народность русскую в Западной Руси, в частности, в Гродненской губернии // Гродненские епархиальные ведомости. – 1909. – № 27. – С. 271–292; № 29. – С. 293–306.

ПРОПОВЕДНИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МИТРОПОЛИТА САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО И НОВГОРОДСКОГО МИХАИЛА (ДЕСНИЦКОГО)

*Диакон Артемий Кирко, магистр богословия
(г. Минск, Минская духовная академия)*

Митрополит Михаил (Десницкий) (1761–1821) является одним из крупнейших российских богословов начала XIX ст., который имел немало-важное значение для формирования богословских взглядов таких иерархов, как, например, святителя Филарета (Дроздова), также его литературное наследие сыграло значимую роль в последующем появлении славянофильства в середине XIX в. Митрополит Михаил занимал самое высокое место в церковно-административной иерархии: руководил столичной Санкт-Петербургской кафедрой, был Первоприсутствующим членом Святейшего Синода, принимал активное участие в реформировании духовного образования, будучи в «Комиссии духовных училищ», работал главным цензором при переводе Священного Писания на русский язык в «Библейском обществе». Несмотря на крупное богословские наследие и важную роль в истории Русской Православной Церкви, жизнь, литературные труды и мировоззренческие аспекты митрополита Михаила до сих пор не освещались в отдельной монографии, или в систематическом исследовании. В тоже время существует много публикаций, всесторонне рассматривающих современников митрополита Михаила: святителей Филарета (Дроздова) и Иннокентия (Смирнова) митрополита Серафима (Глаголевского), архимандрита Фотия (Спасского) и др. В связи с этим можно утверждать, что фигура митрополита Михаила является забытой в современной церковно-исторической науке.

Настоящая статья на основе разрозненных биографических данных и фрагментарных воспоминаний пытается воссоздать образ митрополита Михаила (Десницкого) как церковного проповедника и таким образом активизировать историческую память о выдающемся архипастыре.

Матвей Михайлович Десницкий родился в 1761 г. в селе Топорково, Богородского уезда, Московской губернии. Рождение Матвея омрачилось семейной трагедией: отец, пономарь в местном храме

и кормилец семьи, скончался в день крещения младенца, старший брат тоже вскоре умер от оспы. Оставшиеся члены семьи, то есть мама, бабушка и сирота Матвей проживали в трудных материальных условиях. Как сын причетника, будучи в духовном сословии, Матвей был причислен к отцовскому месту, которое готовился занимать, обучаясь чтению и пению. Однако, когда мать представила сына архиепископу Платону (Левшину), чтобы официально занять должность пономаря и облегчить положение бедной семьи, иерарх неожиданно отправил Матвея на учебу в Троицкую семинарию [1, с. II–VIII]. В связи с этим один из жизнеописателей митрополита Михаила интересно заметил, что стоит удивиться проницательности ума архиепископа Платона, своим решением сыгравшего ключевую роль в жизни Матвея, так как в противном случае он мог бы на все оставшееся время остаться церковнослужителем на сельском приходе [2, с. 9].

Матвей Десницкий в семинарии ревностно занимался науками, постоянно считался в числе первых учеников, отличался скромностью [1, с. X; 2, с. 9]. Также во время обучения неожиданно раскрылся дар импровизированной речи, умение свободно и доступно излагать суждения, искусство вести публичные диспуты, которые в то время были популярными в духовных школах [3, с. 26].

В 1779 г. по инициативе профессоров Московского университета И. Г. Шварца и Н. И. Новикова учреждено «Дружеское ученое общество», при котором открылось «Филологическая семинария» – учебное заведение с уклоном на обучение иностранных языков. Митрополит Платон (Левшин) направил туда несколько самых способных воспитанников-семинаристов, среди которых оказался и Матвей Десницкий. Одновременно требовалось проходить богословскую программу в Московской духовной академии [4, с. 917–918]. В 1785 г. Матвей завершил образовательный путь с присуждением ученой степени от Московского университета, ввиду высоких познаний. Таким образом, открылась перспектива сделать хорошую карьеру в гражданском поприще, близкие и знакомые советовали выбрать именно этот вариант. Однако Матвей решительно пошел по духовному пути – он женился на дочери умершего настоятеля церкви Иоанна Воина, находящейся в Яки-манской части города и после хиротонии, стал его настоятелем (храм сохранился до наших дней) [1, с. XIV–XV; 2, с. 12–13].

Священник Матвей Десницкий начал пастырское служение в возрасте 24 лет, однако, несмотря на молодой и неопытный возраст, он проявил себя как ревностный пастырь, хороший хозяйственник и администратор. Тем не менее, все литературные источники в особенной степени выделяют его яркий талант проповедника.

Следует отметить, что в XVIII ст. уровень проповедничества русского православного духовенства был достаточно низким, проповеди произносились редко и зачастую в отрыве от реальных запросов верующих. Поэтому сама инициатива Матвея говорить поучения в каждое воскресенье уже являлось чем-то необычным, к этому прибавилось и то, что он умел искусно подойти к этому делу, от природы обладал незаурядным даром красноречия [4, с. 918], все это в совокупности сделало его очень заметным в Московском обществе. Биограф Николай Дмитриевич Горчаков пишет: «Михаил старался в поучениях своих быть вразумительным для всех и имел редкий дар в простых, как казалось, изречениях заключать глубокие истины» [5, с. 10]. Биография неизвестного автора (существуют основания полагать, что авторство принадлежит митрополиту Филарету (Дроздову)) 1857 г. соглашается – «Слово его было внятно и назидательно для всех сословий общества» [2, с. 14]. Первое жизнеописание 1824 г. объясняет успех проповедей священника Матвея тем, что он кроме поучений на случайные предметы, начал преподавать в храме полноценные циклы поучений на определенные темы. Например, в нескольких проповедях подробно изображалось понятие «плотского человека», потом следующий курс поучений объяснял вопрос «человека духовного», иногда подробно рассматривались отдельные эпизоды из библейской истории. Таким образом, прихожане и посетители храма с большим интересом ждали продолжения лекции на конкретную тематику в следующий воскресный день [1, с. XV–XVIII]. По версии жизнеописания Н. Д. Горчакова, такой подход был насколько успешным, что заинтересованные слушатели приезжали из других губерний, некоторые специально отлаживали срочные дела, чтобы остаться в Москве и дослушать до конца цикл поучений [6, с. 525]. Неоднократно храм посещали высокие лица с целью послушать проповедь священника Матвея [4, с. 922–923]. По признанию самого митрополита Михаила его дар импровизации слова полностью раскрылся после рукоположения в священство [7, с. 326].

Как отмечают жизнеописатели, послушать наставлений талантливого проповедника приходили даже старообрядцы, которые под воздействием аргументов молодого священника переходили в православную веру [2, с. 14–15; 3, с. 27]. Однако такое явление вряд ли следует расценивать как массовое. Данный сюжет, вставленный в биографию митрополита Михаила, представляется скорее, как панегирический элемент. В биографии Н. Д. Горчакова приводится лишь один пример обращенного старообрядца в период служения в Москве [5, с. 12].

Священник Матвей использовал каждый случай для обращения с словом назидания к пастве, проповеди произносились регулярно и не только во время литургии, но и за вечерним богослужением [4, с. 920]. Постепенно гомилетические труды систематизировались по своему содержанию и перешли в том числе в письменный формат, так появились «беседы» под общим названием «Труд, пища и покой духа человеческого», «Изображение ветхого, внешнего, плотского, нового духовного человека», «Изъяснение Соборного послания апостола Иакова» и др. Биограф 1857 г. вскользь упоминает, что священник Матвей сам составлял свои проповеди в письменном виде [2, с. 14–15].

В период Великого Поста, ввиду частых богослужений, не оставалось времени составлять проповеди, поэтому священник Матвей ограничивался краткими комментариями или читал в церкви поучения святых отцов, в особенности святителя Тихона Воронежского, но в целом не оставлял ни одной службы без назидания [3, с. 27].

Разумеется, молодой московский священник с выдающимися ораторскими способностями не мог оставаться в тени и вскоре начались шаги по карьерной лестнице. Священнику Матвею Десницкому в значительной степени помогла симпатия и поддержка со стороны митрополита Платона (Левшина), последний всегда хвалил достоинства Матвея. В частности, по случаю заключения Верельского мира со Швецией в 1790 г. в Московском Успенском соборе проходило торжественное богослужение, в ходе которого неожиданно митрополит Платон предложил произнести проповедь священнику Матвею Десницкому. Поучение оказалось весьма удачным, приятно удивленный главнокомандующий князь Александр Александрович Прозоровский пригласил проповедника в тот же день к обеденному столу, обычно в таких мероприятиях участвова-

ли только высшие духовные лица, приходские священники не удостоивались такого внимания. Также биографы пишут, что митрополит Платон отправил текст проповеди к императрице Екатерине II [2, с. 18–19; 3, с. 27–28; 5, с. 29–30]. Тем не менее, карьерное продвижение стало возможным только при следующем правителе, ввиду негативного отношения Екатерины II к выпускникам семинарий масонского «Дружеского ученого общества».

В 1796 г. по приказу государя Павла I, 35-летний священник Матвей Десницкий был переведен в Санкт-Петербург, где он назначен придворным священником при Зимнем дворце. Как замечают жизнеописатели, круг его обязанностей в новом месте значительно сузился, проповеди произносил редко, так как придворный этикет требовал каждый раз получать на это разрешение [1, с. XIX; 2, с. 20–21; 8, с. 981]. Энциклопедия митрополита Мануила (Лемешевского) «Русские православные иерархи» приводит в других источниках не встречающийся эпизод, якобы Матвей после приезда в столицу лишился своего проповеднического дара и уже не мог как прежде свободно импровизировать. Однако во время первого богослужения перемог себя и сказал поучение, после которого почувствовал, что вдохновение вернулось [7, с. 326]. Данный фрагмент отчасти противоречит традиционным биографиям и не подтвержден ссылкой на источник, поэтому, скорее всего, является авторской добавкой.

Освободившееся время священник Матвей использовал для издания собственных письменных сочинений. Действительно, как видно из словаря митрополита Евгения (Болховитинова), с 1798 г. бурным потоком началось издательство сочинений, которые представляют первое собрание его проповедей [9, с. 78–79]. Исследователь начала XX в. Михаил Адрианович Доброгаев считал, что Десницкого можно назвать лучшим проповедником того времени в Санкт-Петербурге. Две беседы, произнесенные при освящении Исаакиевского собора и в доме капитула ордена святого Иоанна Воина, своим мастерством обратили внимание всего столичного общества, в результате чего Михаил был возведен в епископы, а также за литературные труды приглашен членом Российской академии наук [8, с. 981–982, 984]. Тем не менее, данное заключение следует принимать с осторожностью, скорее, как попытку автора создать причинно-следственную связь, так как не существует высказываний современни-

«твердость Православия и преданность России, всегда ненавистная латино-польской местной пропаганде, вылилась ныне с 17 апреля 1905 года в ожесточенной злобе ко всему русскому и православному путем насилий, угроз и обольщений. Православные переносят невероятные гонения, и уже многие, особенно из смешанных семей, удаленные от Церкви, среди латинского населения, отпали от Православия. Православная Церковь должна поддерживать преданных ей. Ныне она сама должна защищать интересы свои, так как надеяться на гражданские власти нельзя, и поэтому необходимо поставить ее в такие условия, которые помогли бы ей развить свои силы к охранению Православия в крае» [2, с. 445]. По мнению Кояловича, «это только возможно с введением окружного соборного единства всех иерархов Западной России» [2, с. 445].

В связи с этим стоит отметить серьезное беспокойство протоиерея Иосифа Кояловича не только за свою Лидскую паству, но и за весь Белорусский край. Ведь после подписания императором Николаем II указа «Об укреплении начал веротерпимости» 17 апреля 1905 г. в Северо-Западном крае Российской империи развернулась небывалая по своим масштабам пропаганда римско-католической (латинской, как тогда писали) веры, сопровождавшаяся не раз шантажом, угрозами, подкупом, а порой противоправными действиями католиков по отношению к православным, в том числе поджогами и осквернением храмов, попытками срыва православных богослужений. Безусловно, что во многом это стало результатом затаенных обид за ограничения гражданских и религиозных прав поляков и католиков, введенные после восстаний кон. XVIII–XIX в. российским правительством, с которым ассоциировалась и господствующая в империи Православная Церковь. Ввиду этого между католиками и православными, мирно жившими до этого в рамках одного населенного пункта, волости, вспыхивала вражда, подогревавшаяся духом национальной польской исключительности, культивировавшимся в среде католического населения Белорусского края. В результате широкомасштабной пропагандистской деятельности клира и актива римско-католической церкви на территории белорусских губерний от православия в католичество перешло около 160 тысяч верующих [2, с. 190].

В связи с появлением такой серьезной проблемы протоиерей Иосиф Коялович видел в образовании местной митрополии одно из

средств для укрепления позиций Православной церкви, так как благодаря ее образованию решение возникавших вопросов на местном уровне могло привести к более оперативному обмену информацией между всеми епархиями Северо-Западного края, координации их деятельности и объединению усилий по своевременным ответам на вызовы текущей общественно-политической жизни.

В ходе дискуссий «совещание, признав, что вопрос о том, желательно ли в принципе учреждение митрополичьих округов, достаточно выяснен прениями, постановило разрешить вопрос условно в смысле положительном», но с рассмотрением его отдельно по каждому краю Российской империи [2, с. 442].

На последующих собраниях решались вопросы о полномочиях и обязанностях епископов, а также некоторые вопросы о церковно-приходском устройстве. В частности, протоиерей Иосиф Коялович поднимал вопрос о «восстановлении штатов, существовавших до 1872 года, так как закрытых приходов очень много, например, в городе Лиде и других местах» [2, с. 494]. Также на повестку дня выносились вопросы о порядке выборов депутатов на епархиальные, окружные и благочиннические съезды, о сроках созыва таких съездов. В протоколах Предсоборного Присутствия указано, что «обсуждением вопросов об организации управления в пределах благочиннического округа II отдел Присутствия закончил, с Божией помощью, свои занятия по подлежащим его рассмотрению вопросам об окружном и епархиальном управлении» [2, с. 611].

15 мая 1906 г. на очередном заседании 2-го отдела Присутствия протоиерей Иосиф Коялович принимал участие в обсуждении вопроса о выборах духовенства и мирян на последующий Поместный Собор. Выражая мнение значительной части местного православного духовенства, он проголосовал за одностепенные выборы для священнослужителей и трехстепенные для мирян; за необязательность утверждения итогов выборов епархиальными архиереями. Коялович участвовал также в решении вопросов об организации делопроизводства на Соборе, реформе духовной школы, о том, что «избрание епископов принадлежит собору епископов с митрополитом во главе при участии клира и мирян в указании кандидатов», что соответствовало росту в обществе в это время популярности выборного начала; а также в вопросах о церковном судоустройстве [3, с. 611].

В ходе дискуссии по вопросу организации прихода многие высказывались в том ключе, что приход должен быть организован по принципу организации православного братства, но протоиерей Иосиф Коялович был согласен с профессором Казанской духовной академии И. С. Бердниковым, который говорил, что приход намного древнее братства и является необходимым звеном в создании церковного строя, в то время как братства довольно часто играли временную роль в жизни Церкви, хотя и приносили ей значительную пользу. При этом, в основу организации прихода безусловно должна быть положена христианская любовь [3, с. 951].

Также весьма актуальной для Северо-Западного края стала тема об открытии академии в Вильне. Причиной этого опять-таки был бурный рост влияния Католической церкви и нанесение тем самым вреда авторитету Православной Церкви. Одним из противовесов этому в среде православного сообщества края мыслилось поднятие уровня пастырской подготовки местных священнослужителей. В журналах присутствия отмечалось: «Вопрос о несоответствии нынешней духовно-учебной школы был поставлен на обсуждение Предсоборного присутствия и разрешение будущего Поместного Собора. Пусть же они при решении себе вопроса не оставят своим вниманием и специальных целей пастырского служения на Западе России. Здесь же благовременно будет вспомнить завещание приснопамятного профессора М. О. Кояловича о необходимости учреждения духовной академии в Вильно» [3, с. 198]. Знаменитый историк еще в XIX в. сумел предвидеть опасность, которая надвигалась на Православие. В знак уважения к его памяти членами Присутствия было решено вынести этот вопрос на рассмотрение Поместного собора. По мысли делегатов, в том числе отца Иосифа, Виленская академия должна была стать особой, устроенной не по образцу существовавших в Российской империи духовных академий, а в соответствии с потребностями белорусских губерний стать, в первую очередь, миссионерской [3, с. 198]. Таким образом могла сбыться мечта братьев Кояловичей, к которой они шли на протяжении всей своей церковной и исторической деятельности.

Подводя итог участию протоиерея Иосифа Кояловича в работе Предсоборного присутствия 1906 г., можно констатировать, что его заслугой было введение в проблемное поле будущего Поместного собора Православной российской церкви двух наиболее важных

для православного белорусского сообщества того времени вопросов: об образовании местной митрополии и создании духовной академии для подготовки местного духовенства с высшим образованием. Однако предложения об организации митрополичьего округа на территории Северо-Западного края и создании местной духовной академии не были реализованы из-за событий Октябрьской революции 1917 г. и последовавшим за ней изменением вектора развития России и Беларуси. При этом идеи протоиерея Иосифа Кояловича и его единомышленников были реализованы митрополитом Филаретом (Вахромеевым) в конце XX века. В 1989 г. Архиерейский собор Русской Православной Церкви принял определение об образовании на основе Минской епархии Белорусского Экзархата Московского Патриархата, в который вошли в том время также Могилевская, Пинская и Полоцкая епархии (в настоящее время Белорусский Экзархат состоит из 14 епархий). В том же 1989 году была вновь открыта Минская духовная семинария, а в 1996 г. образована Минская духовная академия. Таким образом, созданная более тридцати лет назад Белорусская Православная Церковь обрела свое самоуправление, занимающееся решением внутренних вопросов, а также систему духовных школ, которые готовят священнослужителей для белорусских православных приходов и православных общин соседних стран.

Источники и литература

1. Карташев, А. В. Революция и Собор 1917–18 гг. / А. В. Карташев // Православная библиотека «Азбука веры» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://azbyka.ru/otechnik/Anton_Kartashev/revolyutsija-i-sobor-1917-18-gg/. – Дата доступа : 03.10.2021.
2. Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного присутствия (1906 г.) : в 4 т. – М.: Новоспасский монастырь, 2014. – Т. 1.
3. Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного присутствия (1906 г.) : в 4 т. – М. : Новоспасский монастырь, 2014. – Т. 2.

ДАНЫЯ МІКРАТАПАНІМІІ ДЛЯ ВЫЗНАЧЭННЯ ГІСТАРЫЧНАЙ ТАПАГРАФІІ ЛАЎРЫШАЎСКАГА МАНАСТЫРА

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

«Паглядзі на манастыр Лаўрышаўскі, які з даўніх часоў багата быў адораны маенткамі, і дзе... жыло некалькі дзесяткаў манахаў і кожны дзень славілася імя Божае» – пісаў у 1644 г. свяціцель Пётр, мітрапаліт Кіеўскі, Галіцкі і ўсяе Русі, экзарх Канстанцінопальскага трону [1, с. 574]. Адною з задач гістарычна-археалагічнага даследавання Лаўрышаўскага манастыра, самага старадаўняга па часе заснавання сярод дзеючых мужчынскіх манастыроў Беларусі (Навагрудская епархія), з’яўляецца вызначэнне межаў яго зямельных уладанняў, якія фарміраваліся з XIII ст. у выніку шматлікіх ахвяраванняў. Паколькі зямельныя планы тых часоў не вядомы, гэта задача ўяўляе пэўную складанасць для даследчыкаў.

У 2012 г. свяшчэннік А. Кацельнікаў выявіў Інвентарны вопіс Лаўрышаўскага манастыра 1601 г. [2]. Цяпер дакумент поўнаасцю апублікаваны [3, с. 97–108]. Гэта адзін з самых ранніх вядомых інвентарных вопісаў, якія адносяцца да манастыроў у Беларусі (другі пасля інвентара Слуцкага Траецкага манастыра 1494 г.). Тэкст дакумента напісаны на старабеларускай мове, і, сярод іншых звестак, ён перадае геаграфічныя назвы ў іх арыгінале (у адрозненне ад больш позніх польскамоўных пісьмовых крыніц XVII – першай паловы XIX стст.). У інвентары згадваюцца шматлікія мікратапонімы – назвы ўрочышчаў: лясоў, палеў, нават асобных дрэваў, і інш. Мікратапанімія з’яўляецца часткай гісторыка-культурнай спадчыны і, у прыватнасці, можа служыць для гісторыка-тапаграфічнай лакалізацыі мясцовасцяў і асобных аб’ектаў [4].

Паводле інвентара 1601 г. складзены рээстр мікратапонімаў, якімі былі пазначаны зямельныя ўладанні Лаўрышаўскага манастыра. Ён пададзены ніжэй. Урочышчы размеркаваны па іх прыналежнасці да паселішчаў, як гэта зроблена ў пісьмовай крыніцы. Па кожнай весцы яны змешчаны ў парадку іх з’яўлення ў інвентары, што дазваляе зручней лакалізаваць іх на мясцовасці. Спасылка на старонку

адносіцца да ўсіх мікратапонімаў, якія ў спісе пералічаны перад ёю. Напісанне мікратапонімаў, назвы і тыпы паселішчаў пададзены паводле сучасных нормаў. Месцазнаходжанне ўрочышчаў апісана так, як гэта максімальна магчыма паводле звестак у крыніцы. Калі ў дакуменце названы тып урочышча, ен падаецца і ў рэестры. У астатніх выпадках мікратапонім пазначаны як «урочышча», курсівам гэта слова вылучана ў выпадках, калі яно есць пры мікратапоніме ў інвентары. Скарочана пазначаны: м. – мужчынскі, ж. – жаночы, н. – ніякі род (граматычны); мн. – множны лік; пасля чаго курсівам паказаны канчаткі ў родным склоне, адсутнасць канчаткаў пазначана значком Ø. Аўтар выказвае ўдзячнасць філолагу В. І. Раманцову за слоўнікавую апрацоўку мікратапонімаў.

Казенныя Лычыцы, веска (Шчорсаўскі с/с, Навагрудскі р-н)

Лужышчы, – мн., -аў. Ворнае поле пад Круглым (не вызначана) сылом [3, с. 102].

Лычыцкія веснікі, – мн., -іх -аў. Урочышча.

Лядзінская, – ж., -ай. Дарога.

Лядзінскі груд, – м., -ага -а. Урочышча.

Пясчаная, – ж., -ай. Гара.

Крыжовая, – ж., -ай. Дарога да в. Гнесічы.

Глыбокая даліна, – ж., -ай -ы. Урочышча.

Русецкі могільнік, – м., -ага -у. Урочышча.

Каледзін, – м., -а. Дуб.

Гнесецкая вярэя, – ж., -ай -і. Урочышча.

Русуж лазовы, – м., -а -ага. Урочышча.

Лазовае, – н., -ага. Поле.

Самойлавіч востраў, – м., -а -а. Урочышча (заўв: не суша пасярод вады, а ўчастак мясцовасці).

Галенаваты, – м., -ага. Дуб.

Мелкі, – м., -ага. Брод у р. Валоўка.

Балавяча, – ж., -ы. Сучасная р. Валоўка.

Кугакаў, – м., -а. Лес.

Клешнын, – м., -а. Урочышча.

Рэпішча, – н., -а. Урочышча.

Сасіновіча даліна, – ж., -а -ы. Урочышча.

Лапата, – ж., -ы. Ліпа бортная [3, с. 103].

Чарнецкая, – ж., -ай. Рэчка ці возера ў Любецкай пушчы, пры воз. Лука Ерамата. [3, с. 103 – 2 разы.]

Саянкі, – мн., -Ø. Поле [3, с. 103].

Купіск, веска (Любчанскі с/с, Навагрудскі р-н)

Сукорын, – м., -а. Урочышча за р. Неман [3, с. 103 – 2 разы, 104 – 3 разы, 106].

Бродны, – м., -ага. Бор за р. Неман [3, с. 103 – 4 разы, 104 – 3 разы]. Гл. таксама: Бродзенская.

Асоўцы, – мн., -аў. Бор за р. Неман, ля мяжы з Налібоцкай пушчай, за дарогай Бродзенскай, ля Броднага бору [3, с. 103, 104].

Грамац, – м., -а. Урочышча за р. Неман [3, с. 103].

Уздзенаўскі, – м., -ага. Ез манастырскі [3, с. 103, 104]. Гл. таксама: Уздзенава, Уздзенаўская Савойтанава.

Бродзенская, – ж., -ай. 1. Дарога [3, с. 104]. 2. Прыстань на р. Неман [3, с. 104 – 3 разы].

Горкі, – мн., -Ø. Урочышча [3, с. 103].

Краманіца, – ж., -ы. Рэчка ці затока [3, с. 103, 104 – 5 разоў, 106].

Кося, – ж., -і. Урочышча [3, с. 103 – 2 разы, 104].

Услыча, – ж., -ы. Рэчка [3, с. 103, 104 – 2 разы].

Амшар Падачынскі, – м., -у -ага. Луг.

Лугавое, – н., -ога. Рэчышча. [3, с. 103].

Вісад, – м., -у. Урочышча [3, с. 104 – 2 разы].

Панкоўскі, – м., -ага. Ез манастырскі.

Сідараўскі, – м., -ага. Ез манастырскі.

Сантовіча, – м., -а. Сенажаць [3, с. 104].

Селішча, – н., -а. Затока р. Неман [3, с. 104 – 2 разы, 106]. Гл. таксама: Селіцкі.

Баблонскі, – м., -ага. Ез манастырскі [3, с. 104].

Закот, – м., -а. 1. Ез манастырскі на р. Краманіца [3, с. 104 – 2 разы]. 2. Возера манастырскае пры р. Краманіца [3, с. 104].

Згацілаў, – м., -а. Ез манастырскі пад Князевай дубровай.

Князева, Княжая – ж., -ай. Дуброва з езкамі манастырскімі на р. Краманіца.

Шахоўская, – ж., -ай. Сенажаць пры р. Краманіцы. Гл. таксама: Шахоўніца.

Калакаліннік, – м., -а. Ез манастырскі на р. Неман.

Тавар, Тавар Чарнецкі – м., -а, -ага. Возера з езкамі манастырскімі пры р. Краманіца. Гл. таксама: Таварскі востраў.

Селіцкая, – ж., -ай. Дуброва з езкам манастырскім на р. Краманіца.

Кроманьскія, – мн., -іх. Рэчышчы.

Селіцкі, – м., -ага. Ез манастырскі ля ўр. Селішча [3, с. 104].

Уздзенава, – н., -а. Возера манастырскае, затока р. Неман ва ур. Суکورын. Гл. таксама: Уздзенаўскі, Уздзенаўская Савойтанава [3, с. 104, 106].

Азярко, – н., -а. Возера на сенажаці Уздзенаўскай Савойтанавай ва ур. Суکورын.

Уздзенаўская Савойтанава, – ж., -ай -ай. Сенажаць на р. Краманіцы. Гл. таксама: Уздзенаўскі, Уздзенава [3, с. 104].

Балонне, – н., -ю. Сенажаць дворная манастырская ва ур. Суکورын, паабапал р. Краманіца [3, с. 104 – 2 разы].

Грыцкаўшчызна, – ж., -у. Сенажаць дворная манастырская за р. Неман ва ур. Суکورын.

Налібоцкая, – ж., -ай. Пушча.

Полюцка, – ж., -ай. Сасна бортная манастырская на развілцы дарог пасярод Броднага бору.

Таварскі востраў, – м., -ага -а. Участак мясцовасці ва ур. Суکورын, паблізу Балоння.

Любецкая, – ж., -ай. Пушча за р. Неман, ля Нягневіцкай пушчы.

Нягневіцкая, – ж., -ай. Пушча за р. Неман, ля Любецкай пушчы [3, с. 104].

Лука Ерамата, Лука – ж., м., -і -а. Возера з езкамі манастырскімі пры р. Чарнецкай у Любецкай пушчы, ля воз. Мерасонея [3, с. 104 – 3 разы].

Мерасонея, – ж., -ю. Возера ў Любецкай пушчы, ля воз. Лука Ерамата [3, с. 104, 105].

Хмелішчы, – мн., -Ø. Урочышча ля сенажацяў Нягневіцкіх і Любецкіх ў Любецкай пушчы.

Нягневіцкія, – мн., -іх. Сенажаці ў Любецкай пушчы.

Любецкія, – мн., -іх. Сенажаці ў Любецкай пушчы [3, с. 105]

Кашыц, – м., -а. Урочышча з сенажаццю па правы бок р. Неман [3, с. 105 – 2 разы].

Дубна, – ж., -ы. Урочышча з ліпай па правы бок р. Неман, на сенажаці Кашыцавай [с. 105 – 2 разы].

Багушэўскае, – н., -ага. Возера манастырскае за р. Неман, на сенажаці Кашыцавай.

Багушоўскі, – м., -ага. Езок манастырскі за р. Неман, у воз. Багушэўскага, ва ўр. Дубна на сенажаці Кашыцавай.

Белякоўская, – ж., -ай. Сенажаць.

Курапатына, – ж., -ы. Сенажаць.

Коскава, – ж., -а. Сенажаць.

Першкоўская, – ж., -ай. Сенажаць [3, с. 105].

Гарmanoўская, – ж., -ай. Сенажаць [3, с. 105 – 2 разы].

Несцеровіч, Несцeroўская, – ж., -а, -ай. Сенажаць [3, с. 105 – 2 разы].

Гапонава, Гапонаўская – ж., -а, -ай. Сенажаць [3, с. 105 – 2 разы].

Церабеж, – м., -а. Сенажаць.

Галодаў вугал, – м., -а -а. Урочышча, сенажаці манастырскія.

Шчорсаўская, – ж., -ай. Пушча за р. Неман з сенажаццю [3, с. 105].

Вусце, – н., -я. Затока ля р. Неман.

Селішча, – н., -а. Затока ля р. Неман.

Сукорын, – м., -а. Затока ля р. Неман [3, с. 105].

Каломва, – ж., -ы. Поле, якое адносілася да в. Купіцк, паміж палямі в. Сеннае [3, с. 106].

Шчорсы, аграгарадок (Навагрудскі р-н)

Паціпаўка, – ж., -і. Поле, за Мілашовам [3, с. 106]. Мілошава згадваецца: 1508 г. – сяло ў маентку Палоннае [5] (зараз в. Паланая, Красненскі с/с, Карэліцкі р-н), 1921 – 1939 гг. – маентак у гміне Гарадзечна [6, с. 1] (зараз аг. Гарадзечна, Ладзеніцкі с/с, Навагрудскі р-н).

Асічоўка, – ж., -і. Сенажаць.

Салянкi, – мн., -Ø. Ворнае поле пры гасцінцы да г. п. Карэлічы. [3, с. 106].

Лаўрышава, веска (Шчорсаўскі с/с, Навагрудскі р-н)

Капаніца, – ж., -ы. Рэчка. [3, с. 106].

Барацін, веска (Красненскі с/с, Карэліцкі р-н)

Шахоўніца, – ж., -ы. Урочышча. [3, с. 106].

Дадзены рэстр можа дапаўняцца і ўдакладняцца па меры вывучэння пісьмовых крыніц. Пададзеныя ў ім звесткі з’яўляюцца асновай для вызначэння гістарычнай тапаграфіі зямельных уладанняў Лаўрышаўскага манастыра да XIX ст.

Крыніцы і літаратура

1. Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви / митр. Макарий (Булгаков). – М. : Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. – Кн. 5. – 560 с.
2. Котельников, А., священник. Вклады в Лавришевский монастырь от основания (ок. 1250 г.) до принятия унии в 1596 г. / свящ. А. Котельников // Богослов [Электронный ресурс]. – 2012. – 23 ноября. – Режим доступа : <https://bogoslov.ru/article/2973415> – Дата доступа : 08.11.2021.
4. Маслюкоў, Т. В. Інвентар Лаўрышаўскага манастыра 1601 г. / Т. В. Маслюкоў // Гістарычна-археалагічны зборнік. – Мінск : Беларуская навука, 2020. – Вып. 35.
5. Маслюкоў, Т. В. Беларускія мікратапонімы ў польскамоўных дакументах XVII ст. / Т. В. Маслюкоў // Беларусіка = Albaruthenica [матэрыялы II Міжнароднага кангрэса беларусістаў]. – Мінск : ННАЦ імя Ф. Скарыны, 1997. – Кн. 6 : Беларусь паміж Усходам і Захадам. Ч. 2. – С. 170–171.
6. Мянжынскі, В. С. Дакументы з Метрыкі ВКЛ у серыі кніг «Памяць» – гісторыка-дакументальных хронік гарадоў і раенаў Беларусі канца 80-х – 90-х гг. XX ст. / В. С. Мянжынскі // METRICIANA. Даследванні і матэрыялы Метрыкі Вялікага Княства Літоўскага. – Мінск, 2003. – Т. 2. – С. 182–203.
7. Навіцкі, Б. К. Да 30-годдзя з дня ўтварэння Красненскага сельскага Савета дэпутатаў / Б. К. Навіцкі // Сайт ДУК «Карэліцкая раенная бібліятэка» [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу : <https://bit.ly/3EV07Vt> – Дата доступу : 08.11.2021.

СЕКЦИЯ 4
АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В XX ВЕКЕ

ПРОТАІЕРЭЙ АЛЯКСАНДР КОЎШ (1884–1943):
СТАРОНКІ ЖЫЦЦЯ І ДЗЕЙНАСЦІ

*Горны А. С., кандыдат гістарычных навук
(Гродна, Гродзенскі дзяржаўны ўніверсітэт імя Янкі Купалы)*

У міжваеннай Заходняй Беларусі імя святара Аляксандра Каўша было вядома бадай кожнаму праваслаўнаму беларусу. Але сёння яно рэдка сустракаецца нават у гістарычных творах і даследаваннях. Забіты ў часы Другой сусветнай вайны, святар не пакінуў нам мемуараў ды шматтомных разважанняў, але пакінуў напамін, што лес беларускага пастыра ў XX стагоддзі – гэта лес пакутаў і ахвяраў. І вось прыйшоў час у поўнай меры прасачыць гэты лес і прыдчыніць яшчэ адну старонку гісторыі Праваслаўнай Царквы на Беларусі ў навейшы час.

Будучы святар нарадзіўся 2 жніўня 1884 г. у весцы Рыдзялі Верцілішскай воласці Гродзенскага павета ў праваслаўнай сялянскай сям’і. Усяго сям’я Коўш мела дзесяць дзяцей, але многія з іх памерлі яшчэ ў дзяцінстве. Гэты лес мог напаткаць і маленькага Аляксандра – маці ўжо рыхтавалася яго пахаваць – але смерць на гэты раз абмінула іх дом [1, с. 5].

Пасля заканчэння мясцовай школы, настаўнікі накіравалі Аляксандра, як даволі здольнага і добрасумленнага юнака, на навучанне ў Свіслацкую настаўніцкую семінарыю. Скончыўшы семінарыю ў 1904 г., ён, кажучы сучаснай мовай, быў “размеркаваны” настаўнікам у мястэчка Дамачава Брэсцкага павета (некаторыя біёграфы Каўша сцвярджаюць, што ён працаваў настаўнікам на Століншчыне, што падаецца нам памылковым) [2, с. 32]. Адпрацаваўшы абавязковыя чатыры гады ў мясцовым народным вучылішчы, ён вырашыў пакінуць гэтыя мясціны і пераехаць у Люблін. Магчыма на такое рашэнне маглі паўплываць цяжкія матэрыяльныя ўмовы, якія адчуваў малады настаўнік у пачатку сваёй кар’еры. У Любліне Аляксандр скончыў бухгалтарскія курсы і ўладкаваўся ў аддзяленні Рускага дзяржаўнага банку на пасаду канцылярскага чыноўніка (праз тры

гады ен ужо стаў рахунковым чыноўнікам другога разраду) [3, с. 79]. Напачатку Першай сусветнай вайны банкаўскае аддзяленне разам з усімі супрацоўнікамі было эвакуіравана ўглыб Расіі. Аляксандр Коўш першапачаткова жыў у Маскве, потым у Рязані, Славянску, Майкопе. Пасля цяжкага бежанскага жыцця і ўсіх рэвалюцыйных ліхалеццяў, ен вырашае вярнуцца дамоў, на Гродзеншчыну, якая ў гэтыя часы ўжо стала, паводле Рыжскага мірнага дагавора, часткай тэрыторыі польскай дзяржавы.

Рашэнне прыняць духоўны сан і звязаць свае жыццё з Богам, А. Коўш магчыма прыняў падчас знаходжання ў эвакуацыі. Маральная дэградацыя і духоўны секулярызм, якія панавалі ў расійскім грамадстве часоў рэвалюцыі, прымусалі многіх бачыць у Царкве і хрысціянстве апошні паратунак. Асабліва гэта датычылася інтэлігенцыі, прадстаўнікі якой прымалі святарскі сан, каб канчаткова парваць з былымі ідэямі і перакананнямі. Так, напрыклад, у 1918 г. святаром стаў вядомы расійскі філосаф і эканаміст Сяргей Булгакаў. Такі ж самы лес абраў для сябе і Аляксандр Коўш. У 1921 г. епіскапам гродзенскім Уладзімірам (Ціханіцкім) ен быў рукапаложаны ў сан іерэя.

У міжваеннай Польшчы праваслаўнае духавенства ў 1920-я гг. знаходзілася ў дастаткова цяжкіх умовах працы. Ужо той факт, што праваслаўным святарам было складана атрымаць польскае грамадзянства, адлюстроўвае іх няроўнае становішча адносна прадстаўнікоў іншых канфесій. Не маючы пашпарту, многія святары дэпартаваліся польскімі ўладамі ў СССР, дзе яны пасля сталі ахвярамі сталінскіх рэпрэсій. Вядомы беларускі палітык В. Рагуля ў сваіх успамінах прыгадваў, што “...праваслаўнае святарства было пад падазрэннем і наглядам паліцыі” [4, с. 11]. Духавенства ўсе часцей пачало далучацца да нацыянальнага руху украінцаў і беларусаў, каб хоць нейкім чынам абараніць свае правы і правы сваіх прыхаджанаў.

Ва ўмовах глыбокага крызісу Праваслаўнай царквы ў Польшчы, частка свяшчэннікаў, грунтуючыся на прынцыпе саборнасці, вырашыла наблізіць царкву да патрэбаў і жаданняў простага народа. У іх кагорце быў і святар Аляксандр Коўш. Яго першым месцам службы быў прыход у в. Дзецяловічы ў Ваўкавыскім павеце, куды ен быў прызначаны 27 снежня 1921 г. [5, арк. 610]. Тут ен упершыню сутыкнуўся з усімі цяжкасцямі праваслаўных беларусаў. Таму ў

сваіх казаннях святар заклікаў сялянаў змагацца за свае правы, не забываць родную мову, адчыняць беларускія школы і супрацьстаяць пранікненням паланізацыі. Святар у гэты час таксама пазнаеміўся з некаторымі дзеячамі беларускага руху. У госці да яго прыязджалі беларускія дэпутаты польскага парламента П. Мятла і П. Валашын, а вядомы беларускі сенатар і абаронца Праваслаўнай Царквы В. Багдановіч чытаў у мясцовай царкве “Апостала” па-беларуску [1, с. 6]. Знаемства з беларускімі палітыкамі прадвызначыла далейшы лес святара. Калі ў 1925 г. у Вільне пачаў стварацца Беларускі Кааператыўны банк, айцу Аляксандру, як спецыялісту ў банкаўскай сферы, была прапанавана пасада бухгалтара. Беларускі рух меў тады даволі абмежаваную колькасць вопытных фінансавых работнікаў, і таму Коўш прыняў гэтую прапанову, нягледзячы на свой духоўны статус. Але пры гэтым ён не пакідаў царкоўнага служэння: яму быў перададзены занябаны прыход у віленскім прадмесці Сніпішкі, дзе ён за некалькі месяцаў аднавіў і адрэмантаваў прыхадскі храм, які падчас Першай сусветнай вайны быў ператвораны ў электрычную станцыю. Акрамя гэтага айцец Аляксандр з 1926 г. пачаў выкладаць Закон Божы для навучэнцаў Віленскай беларускай гімназіі [5, арк. 630].

Праца ў Беларускім Кааператыўным банку вымагала збліжэння з дзеячамі Беларускай сялянска-работніцкай грамады (БСРГ). Менавіта праз гэты банк БСРГ атрымлівала грашовыя сродкі для сваёй дзейнасці з СССР. Некаторыя лідары гэтай беларускай партыі былі ў адзін час і сябрамі камуністычных арганізацый, напрыклад Б. Тарашкевіч, П. Валашын, Р. Астроўскі і інш. Зараз цяжка сказаць, якую ролю ў БСРГ адыгрываў святар Аляксандр Коўш, дый увогуле ці быў ён сябрам гэтай партыі. Службоўца II аддзелу Генеральнага штабу польскага войска ў “Кароткім нарысе беларускага пытання” выказваў даволі супярэчлівыя думкі наконт гэтага: “Што датычыць рэлігійных спраў, то... Грамада імкнулася выкарыстаць Царкву ў сваіх мэтах. Прыхільнікі царквы выказваліся супраць аўтакефаліі праваслаўя ў Польшчы і імкнуліся да стварэння г. зв. Жывой царквы, інструменту бальшавікоў. У гэтай справе адкрыта дзейнічаў сенатар Аляксандр Уласаў, а патаемна – поп Аляксандр Коўш, камуніст. Ён быў адначасова адным з дырэктараў (дырэктарам банка быў Р. Астроўскі – *А. Г.*) і скарбнікам Беларускага кааператыўнага банка ў Вільні, дзякуючы чаму меў вырашальны ўплыў на падзел крэдытаў

для асобных беларускіх арганізацый. Коўш меў вельмі шырокія кантакты з праваслаўным святарствам на правінцыі і, такім чынам, быў значнай для БСРГ асобай” [6, с. 256].

Аднак польскія спецслужбы валодалі нязначнай і спрэчнай інфармацыяй на гэты конт і таму трохі падмалявала асобу А. Каўша, зрабіўшы з яго камуніста ды абнаўленца. Наўрад ці праваслаўны святар быў актывістам кампартыі. Забягаючы наперад, зазначым, што ў 1939 г., пасля далучэння Заходняй Беларусі да БССР, савецкія ўлады арыштоўвалі многіх былых дзеячаў КПЗБ і КПП як шпіенаў, але Аляксандр Коўш застаўся на свабодзе. А вось яго сувязі з сенатарам Уласавым хутчэй за ўсё мелі месца ў рэальнасці. Апошні ў сярэдзіне 1920-х гг. наладзіў трывалыя кантакты з метадысцкай царквой, якая прафінансавала некаторыя праекты беларускага руху, у тым ліку і БСРГ. Верагодна пры пасярэдніцтве Уласава, Коўш пазнаеміўся з некаторымі метадыстамі і згадзіўся прыняць удзел, разам з А. Луцкевічам, у перакладзе Бібліі на беларускую мову. Магчыма частка перакладу вядомага гельсінфурскага беларускамоўнага выдання Новага Запавету 1931 г. належыць як раз такі пярэ ацца Аляксандра.

У студзені 1927 г. па ўсёй Заходняй Беларусі адбыліся арышты прыхільнікаў Грамады. Аляксандр Коўш як галоўны бухгалтар банку, непасрэдна звязанага з “грашымі для партыі” таксама быў арыштаваны. Некаторы час сядзеў у віленскай турме Лукішкі. Затым разам з астатнімі дзеячамі БСРГ быў этапіраваны ўглыб Польшчы – у турму Вронкі. Аднак у сакавіку 1927 г. Каўша вызваляюць пад заклад да прыговора суда. Ён вяртаецца ў Вільню, дзе і працягне сваю грамадска-царкоўную справу.

У Вільне вызвалены святар даведаецца, што епіскап Феадосій пазбавіў яго прыхода ды ўвогуле забараніў адпраўляць усе літургічныя службы. Засталася толькі месца настаўніка ў Віленскай беларускай гімназіі [5, арк. 630]. У гэты час А. Коўш збліжаецца з групай В. Багдановіча, якая выступае супраць палітызацыі царквы і аўтакефаліі. У выдаваемым Багдановічам часопісе “Праваслаўная Беларусь” ён пад псеўданімам “Вукол” змяшчае артыкулы пра кааперацыю, у якіх падкрэслівае вялікае значэнне апошняй у грамадскім і эканамічным жыцці. Але супрацоўніцтва з Багдановічам было нядоўгім. У пачатку 1928 г. варшаўскі мітрапаліт Дзянісій, каб прыняць удзел у парламенцкіх выбарах, пры дапамозе польскіх

ков митрополита Михаила знавших непосредственную причину его посвящения в сан епископа.

Карьерный рост священника Матвея омрачился семейной трагедией. Все трое детей умерли еще в младенческом возрасте, вскоре после смерти последней дочери в 1799 г. скончалась и сама супруга [1, с. XIX–XX; 2, с. 21; 10, с. 405]. По желанию императора Павла, Матвей принял монашеский постриг с именем Михаил, через несколько дней возведен в сан архимандрита. 20 июля 1802 г. состоялась хиротония 41-летнего архимандрита Михаила (Десницкого) в епископа Старорусского, викария Новгородской митрополии. В качестве архиерея Михаил также проявил себя самым активным образом, в частности, продолжал каждое воскресенье произносить проповеди в кафедральном Софийском соборе г. Новгорода [1, с. XXII]. По замечанию М. А. Доброгаева, будучи викарием, епископ Михаил по своим дарованиям и литературным трудам уже далеко опережал многих иерархов Российской Церкви [8, с. 984]. Разумеется, он не мог остаться без дальнейшего карьерного роста.

18 декабря 1803 г. последовало назначение Михаила епископом Черниговским и Нежинским, 18 ноября 1806 г. возведение в сан архиепископа. На новом месте он продолжал часто проповедовать, изумляя глубиной и красноречием своих поучений. Как выразился генерал-губернатор Малороссии Алексей Борисович Куракин – «Черниговское городское общество, быв подвижно нравоучительными и трогательными проповедями, сказываемыми преосв. Михаилом стекается для слушания их и в зимнее время» [11, с. 275]. Некоторые биографы отмечают, что Михаил перестал составлять проповеди в письменном виде – ввиду многочисленных обязанностей в архиерейском сане ему не оставалось свободно времени для книжной деятельности [1, с. XXIX; 11, с. 275–276]. Однако, по версии М.А. Доброгаева, целый ряд сборников творений Михаила, вышедших позже, были составлены на основе проповедей, сказанных в период управления Черниговской епархией [12, с. 5]. Разумеется, в таком случае лично Михаилом или через помощника поучения должны были записываться.

26 марта 1818 г. архиепископ Михаил в возрасте 57 лет был возведен сан митрополита Санкт-Петербургского, Эстляндского и Финляндского. Через несколько месяцев к титулу архиерея добавилось еще и «Новгородский» ввиду того, что данная епархия была

временно передана на управление митрополитам столичной кафедры. Несмотря на огромную территорию деятельности, митрополит Михаил продолжал произносить проповеди почти каждый воскресный и праздничный день. За годы пастырского служения он заработал авторитет интересного, живого и проникновенного оратора [1, с. XXXIII–XXXIV; 2, с. 37–39]. Даже зимой послушать его поучений приходило так много верующих, что они не могли помещаться в Благовещенской церкви Александро-Невской Лавры, поэтому толпились в двух обширных залах, примыкающих к храму. Для решения этой проблемы митрополит Михаил решил построить храм во имя сошествия Святого Духа, однако не успел завершить строительство: работы начались в 1819 г. и закончились в 1822 г., когда ее освятил уже его преемник – митрополит Серафим (Глаголевский) [13, с. 42–43]. После непродолжительной болезни митрополит Михаил скончался 24 марта 1821 г. [2, с. 43–45].

В общей численности литературное наследие митрополита Михаила насчитывает около 500 печатных проповедей. Собрание его творений издавалось один раз при жизни в 1820 г. в количестве 10 томов, и три раза после смерти: в 1821, в 1822–1824 и в 1854–1857 гг.

В историографии значатся несколько исследователей, давших краткую характеристику гомилетическому наследию митрополита Михаила. Все они сходятся на общем мнении, что проповеди не отличаются высоким ораторским искусством, но они простые, понятные, согреты теплым христианским чувством, назидательные для широких масс слушателей, как образованных и преуспевших в духовном развитии, так и нет [3, с. 25–32; 14, с. 115; 15, с. 426–428].

В заключение можно подытожить, что все современники митрополита Михаила, последующие его биографы и авторы мемуаров отмечают особенный дар проповедничества, который в значительной мере помог ему в карьерном росте от приходского священника к первоиерарху Русской Православной Церкви. Не выявлено резко негативных сообщений в сторону проповеднической деятельности Михаила, кроме отдельных замечаний о погрешностях мистического характера, свойственных выпускникам масонской Филологической семинарии. С критической точки зрения можно отметить: во-первых, не все изданные «беседы» корректно называть таковыми по своему содержанию; во-вторых, поучения митрополита Ми-

хаила для современного читателя утомительные по растянутости слога, содержат множество синонимических выражений и оборотов речи, которые представляются излишними, встречаются места, где автор ведет одну мысль на протяжении 20–30 печатных строк. Тем не менее, по содержанию проповеди митрополита Михаила глубоко христианские, назидательные, драгоценны как исторические памятники и до сих пор актуальные для современного общества.

Источники и литература

1. Беседы в разных местах и в разные времена, говоренные Членом Святейшего Синода и Комиссии Духовных Училищ, покойным Михаилом, Митрополитом Новгородским, Санкт-Петербургским, Эстляндским и Финляндским, и Свято-Троицкой Александро-Невской Лавры Архимандритом и Кавалером. – СПб. : Типография Иос. Иоаннесова, 1824. – Т. 9. – С. I–XLIII [1–43].

2. Очерк жизни Михаила, митрополита С.-Петербургскаго, Новгородскаго, Эстляндскаго и Финляндскаго. – Москва : В Типографии Ведомост. Московск. город. полиции, 1857. – 47 с.

3. Историко-статистические сведения о С. Петербургской епархии : в 10 вып. – Санкт-Петербург : Издание С. Петербургского епархиального историко-статистического комитета, 1869–1885. – Вып. 8. – 1884. – 513 с.

4. Доброгаев, М. А. Михаил (Десницкий), Митрополит С. Петербургский и Новгородский, бывший архиепископ Черниговский / М. А. Доброгаев // Прибавление к Черниговским епархиальным известиям. – 1893. – № 23. – С. 912–925.

5. Горчаков, Н. Д. Некоторые черты из жизни Михаила, митрополита Новгородского и С. Петербургского и избранные мысли из последних пас-тырских бесед его об освященном храме и молитве, о святых иконах и об алтаре / Н. Д. Горчаков. – М. : Типография Августа Семена при Императорской медико-хирургической академии, 1842.

6. Горчаков, Н. Некоторые черты из жизни Михаила, митрополита Новгородского и С. Петербургского / Н. Горчаков // Москвитянин. – 1842. – Ч. 1. – № 2. – С. 525–528.

7. Мануил (Лемешевский), митрополит. Русские православные иерархи: 992–1892: в 3 т. / митрополит Мануил (Лемешевский). –

М. : Издание Сретенского монастыря, 2002–2004. – Т. 2 : Иоанн – Симеон II. – 2003. – 606 с.

8. Михаил (Десницкий), Митрополит С. Петербургский и Новгородский, бывший архиепископ Черниговский // Прибавление к Черниговским епархиальным известиям. – 1893. – № 24. – С. 981–989.

9. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви : в 2 т. – Санкт-Петербург : Типография Ивана Глазунова, 1827. – Т. 2. – 333 с.

10. Письмо императора Александра Первого к княгине Софии Сергеевне Мещерской // Русский архив. – 1886. – Кн. 11. – С. 403–408.

11. Черниговские иерархи / [архиепископ Филарет Гумилевский] // Труды Киевской духовной академии. – 1860. – Ч. 2. – С. 273–280.

12. Михаил (Десницкий), Митрополит С. Петербургский и Новгородский, бывший архиепископ Черниговский // Прибавление к Черниговским епархиальным известиям. – 1894. – 1 января. – № 1. – С. 1–14.

13. Павлов, А. М. Описание Свято-Троицкой Александро-Невской Лавры, с хронологическими списками особ, погребенных в церквях и на кладбищах Лаврских / Андрей Михайлович Павлов. – Санкт-Петербург : Типография А. Бородина и комп., 1842. – 151 с.

14. Чистович, И. А. Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия / Иларион Алексеевич Чистович. – Санкт-Петербург : Синодальная типография, 1894. – 381 с.

15. Филарет (Гумилевский), архиепископ. Обзор русской духовной литературы (862–1863) : в 2 кн. / архиепископ Филарет (Гумилевский). – Санкт-Петербург : издание книгопродавца И. Л. Тузова, 1884. – Кн. 2 : (1720–1863). – 1884. – 511 с.

УЧАСТИЕ ПРОТОИЕРЕЯ ИОСИФА КОЯЛОВИЧА В ПРЕДСОБОРНОМ ПРИСУТСТВИИ 1906 г.

*Диакон Владимир Джежора, магистр богословия
(г. Минск, Минская духовная академия)*

История начала XX в. наполнена эпохальными событиями, многие из которых обусловили серьезные изменения в жизни человечества. Соперничество ведущих мировых держав, приведшее к Первой мировой войны, завершилось крушением четырех крупнейших империй того времени: Российской, Германской, Австро-Венгерской и Османской, и последовавшими за ним серьезными изменениями на политической карте мира. Эти события в дальнейшем стали одной из главных предпосылок Второй мировой войны. Однако все эти события были напрямую связаны с масштабным процессом модернизации всех сторон жизни общества, в том числе и общественного сознания. Постепенно происходит его секуляризация, роль церкви (католической на Западе, православной на Востоке) ослабевает с каждым днем по причине нехватки ее авторитетных представителей в обществе, подчинения государственному аппарату, невысокого образовательного уровня большей части священно- и церковнослужителей, значительного количества подогревавшихся в прессе и кругах интеллигенции провокационных фактов, что снижало авторитет имевшихся церковных институтов и порождало недоверие к Церкви и, наоборот, приводило к распространению политических партий, имевших в основе своей идеологии атеизм.

В Российской империи первым признаком такого состояния общества стала революция 1905–1907 гг., уже с начала которой правительственными кругами стали предприниматься различные по своему характеру попытки удержать народ в состоянии спокойствия. Среди таких мер стоит отметить указ императора Николая II «Об укреплении начал веротерпимости», датированный 17 апреля 1905 г., а также Высочайший манифест об усовершенствовании государственного порядка, обнародованный 17 (30) октября 1905 г. Предпринятые шаги по демократизации власти не обошли стороной и Православную Российскую Церковь. Назревавшие уже давно в российском обществе настроения о необходимости возврата к патриаршеству и, соответственно, созыва Поместного собора, на котором

бы решились основные проблемные вопросы внутренней и внешней церковной жизни, наконец были поддержаны правительством и нашли отражение в организации Предсоборного присутствия 1906 г. как своего рода предвестника Поместного собора Православной российской церкви 1917–1918 гг.

Целью настоящего исследования является изучение участия в деятельности Предсоборного присутствия делегации Литовской епархии, которая поднимала вопросы, актуальные для Северо-Западного края Российской империи, то есть территории современной Республики Беларусь, которые в дальнейшем сформировали проблемное поле будущего поместного собора. Актуальность исследования обусловлена необходимостью учета исторического опыта реформирования Православной российской церкви в ходе ведущейся сегодня работы по совершенствованию церковных институтов.

Основным методом исследования стал анализ содержания журналов и протоколов заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного присутствия 1906 г. Одним из участников Присутствия, который активно высказывался по основным, животрепещущим вопросам белорусской религиозной жизни, был протоиерей Иосиф Коялович, брат известного историка М. О. Кояловича, в то время Лидский благочинный, настоятель Лидского Михайловского собора. Будучи одним из авторитетнейших деятелей Православной церкви на территории белорусских губерний, в ходе заседаний Присутствия он стал выразителем настроений значительной части белорусского духовенства. Следовательно, его мнение может достаточно достоверно иллюстрировать позицию местных священнослужителей при подготовке к Поместному собору.

По словам выдающегося российского общественного деятеля, богослова и историка Церкви, последнего обер-прокурора Святейшего Синода Российской империи, а затем министра вероисповеданий Временного правительства профессора А. В. Карташева, «повелительным толчком к этой подготовке (подготовке к заседаниям Предсоборного присутствия – *прим. авт.*) была первая, предупреждающая революция 1905 года. Сам К. П. Победоносцев вынужден был тогда запросить всех епархиальных епископов высказаться о желательных реформах в Русской церкви» [1]. Реакция на запрос со стороны духовенства была быстрой. Уже к концу того же 1905 г. было составлено 5 томов ответов и предложений со стороны раз-

личных институций и священнослужителей Православной российской церкви. Рост революционных настроений в различных слоях общества привел к подписанию императором манифеста 17 октября 1905 г., который даровал России конституционный строй с народным представительством. Церковь, в свою очередь, получила от российского самодержца обещание, что обретет свой представительный орган в лице Собора, также напрямую духовенству было указано готовиться к Собору. Для этой подготовки в январе 1906 г. Святейший Синод созвал особую совещательную коллегия под названием «Предсоборное присутствие». «В состав ее приглашался обширный круг компетентных лиц (до 50 человек): епископов, ученых протоиереев, светских профессоров духовных академий и университетов, общественных деятелей и публицистов. «Предсоборное присутствие» работало с энтузиазмом в течение всего 1906 года в атмосфере сочувствия церковно-общественного мнения», – пишет А. В. Карташев [1].

Открытие Высочайше учрежденного Предсоборного присутствия состоялось в среду 8 марта 1906 г. и, по сложившейся православной традиции, началось с Божественной Литургии в Синодальной церкви во имя Семи Вселенских Соборов, после которой был совершен молебен Святой Троице [1]. По окончании всем присутствовавшим на Литургии и молебне был предложен чай, после чего все участники направились в зал заседаний Святейшего Синода. В состав Присутствия вошел также и «протоиерей соборной церкви города Лиды, Виленской губернии, И. Коялович» [1, с. 10]. В начале работы к собравшимся членам Предсоборного присутствия обратились с приветственным словом его председатель, митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский, первенствующий член Святейшего Синода Антоний (Вадковский) и обер-прокурор Синода А. Д. Оболенский, было принято ответное обращение всех собравшихся с благодарственной телеграммой к императору Николаю II и «все члены Присутствия записались на отделы, в которых они желали бы работать» [1, с. 18].

Протоиерей Иосиф Коялович начал свое участие в заседаниях 2-го отдела Присутствия 13 марта, где было начато обсуждение вопроса об учреждении митрополичьих округов. Этот вопрос очень серьезно волновал и его самого, и все православное белорусское сообщество. Отец Иосиф, так же как и многие другие члены При-

сутствия, был согласен с высказываниями академика Е. Е. Голубинского, который развил мысль о том, что «каноническим порядком церковного строя должен быть такой, чтобы епископ каждого губернского города стоял во главе епископов уездных городов своей области» [2, с. 427]. Опираясь на это высказывание, протоиерей Иосиф Коялович «указал на особенную пользу образования митрополичьего округа в Северо-Западном крае в целях большего объединения местного православного населения и для установления единообразных способов пастырской и миссионерской деятельности в крае» [2, с. 427].

Спустя два дня, на следующем заседании Присутствия, состоявшемся 15 марта, Коялович выступил в защиту православных в Северо-Западном крае. На высказывание профессора Н. С. Суворова о том, что есть края, где существует дух сепаратизма и поэтому Церковь не должна заниматься политикой, отец Иосиф заметил, «что опасениям профессора Суворова противоречит жизнь Западного края (Белоруссии), где православный – синоним русского и где таким образом Православие является связующим звеном», и снова высказал мысль о необходимости создания митрополии в Северо-Западном крае [2, с. 441]. В ходе обсуждения вопроса он, характеризуя особенности религиозной жизни белорусских земель, обусловленные ходом местных общественно-политических движений во второй пол. XIX – нач. XX в., добавил: «...опасения, как бы с введением митрополичьих округов не проявилось на окраинах стремление к сепаратизму и автономному отделению от связующего единства Православия, ни в каком случае не могут быть приложимы к Северо-Западному краю, в котором в настоящее время при неблагоприятно сложившихся обстоятельствах крайне необходимо церковное объединение с восстановлением древней митрополичьей кафедры в городе Вильне, с окружным Собором из иерархов соседних епархий: Могилевской, Полоцкой, Минской, Гродненской и Литовской, для рассмотрения и оживления дел местной Церкви. Западнорусский народ всегда тяготел к единству с Россией и свято хранил идеал Православия, и страдал за него» [2, с. 445]. Приведя в качестве примера твердости и непоколебимости в вере и служении Отечеству подвиг священников Конопасевича, Прокоповича, Рапацкого, Страткевича, Гомолицкого, а также мирян, пострадавших за свои убеждения от повстанцев в 1863 г., он подчеркнул, что

уладаў стварае “Праваслаўнае дэмакратычнае аб’яднанне” з мэтай адцягнуць частку галасоў ад Багдановіча ды іншых беларускіх арганізацый. У шэрагах гэтага аб’яднання мы сустракаем прозвішча і протаіерэя Аляксандра. Ен нават стаў рэдактарам першага і апошняга нумару часопіса “Народная ніва”, які выдавала Варшаўская кансісторыя з разліку на выбары адразу на трох мовах – рускай, украінскай і беларускай. Набліжаўся суд над БСРГ, і, магчыма, страх турмы зноў пераадоліў айца Аляксандра, што прымусіла яго зрабіць крок насустрач лаяльным праўрадавым групам. На судзе, які адбыўся ў лютым 1928 г., з Каўша былі зняты ўсе абвінавачванні. Дарэчы ў яго абарону выступаў усе той жа Вячаслаў Багдановіч, які, нягледзячы на ідэйныя разыходжанні, вельмі добра адклікаўся аб святары і падкрэсліваў, што ведае яго як чалавека “дзельнага, працавітага і беражлівага”.

Пасля суда протаіерэй Аляксандр працягнуў сваю культурную і царкоўную працу з новым імпэтам. Са згоды віленскага духавенства ен час ад часу служыць набажэнствы для беларускіх гімназістаў у напаўразбуранай Пятніцкай царкве – самай старажытнай праваслаўнай святыне горада Вільна, пабудаванай яшчэ ў XIV ст. вялікай княжной Марыяй Яраславаўнай, жонкай князя Альгерда. Дзякуючы старанням Каўша, храм быў адноўлены і на некалькі гадоў стаў фактычна адзіным месцам ва ўсёй Польшчы, дзе можна было пачуць беларускамоўную службу і казанні. Але ў міжваенны час Пятніцкая царква не мела ўласнага прыхода і была прыпісана да Мікалаеўскай царквы, якая размяшчалася непадалек [7, с. 128].

У гэтыя часы айцец Аляксандр таксама пачаў актыўна займацца выдавецкай і асветніцкай працай. У канцы 1920-х гг. уся праваслаўная грамадскасць Польшчы чакала царкоўнага Сабора, на якім планавалася канчаткова вырашыць ўсе злабадзеныя праблемы царквы. Гэта падштурхнула многіх праваслаўных дзейчых актывізаваць сваю дзейнасць, каб паспець выказаць уласны пункт гледжання па царкоўным пытанні. З 1 верасня 1928 г. пад рэдакцыяй айца Аляксандра пачаў выходзіць “царкоўна-народны” двутыднёвік “Беларуская зарніца”. “Праваслаўная царква, як і кожная іншая, не павінна служыць матар’ялам для палітычных і партыйных эксперыментаў. – пісаў святар у сваім першым праграмным артыкуле. – Справа ўпарадкавання Праваслаўнай Царквы зьяўляецца правам выключна саборнага розуму і нашага праваслаўнага сумень-

ня” [8]. Закранаючы праблему беларусізацыі царквы, айцец Аляксандр падкрэсліваў, што царкоўна-славянская мова павінна застацца мовай багаслужэнняў, а казанні ды выкладанне ў школах Закону Божага неаходна праводзіць па-беларуску. У часопісе акрамя ўласных артыкулаў А. Каўша таксама змяшчаліся нарысы, прысвечаныя гісторыі царквы, павучальныя апавяданні для моладзі, афіцыйныя дакументы мітраполіі і пераклады (напрыклад, на беларускую мову быў перакладзены твор М. Бярдзьева “Царства Божае і царства кесара”). Усяго выйшла 13 нумароў “Беларускай зарніцы”. У маі 1929 г. часопіс, верагодна з-за фінансавых цяжкасцяў, перастаў выдавацца, пакінуўшы значны след у заходнебеларускім культурным жыцці як трэцяе беларускамоўнае праваслаўнае выданне.

У 1930 г. айцец Аляксандр стаў віцэ-старшыней Цэнтральнага Беларускага праваслаўнага камітэта, мэтай якога было аб’яднаць намаганні праваслаўных беларусаў у барацьбе супраць паланізацыі Праваслаўнай царквы ў Польшчы. Але праца ў камітэце і сяброўства з яго кіраўніком Ф. Вернікоўскім шмат чым каштавалі святару. Ен пачаў паступова аддаляцца ад свайго сябры Р. Астроўскага, і той адразу пераўтварыўся ў яго заклятага ворага. Былы дзеяч Грамады ды дырэктар кааператыўнага банку, Астроўскі стаў цяпер лаяльным паланафілам і ў сваім часопісе “Голас праваслаўнага беларуса” імкнуўся ўсялякім чынам дыскрэдытаваць былога калегу. Існуе версія, што карані гэтага канфлікту ўзыходзілі яшчэ да часоў іх сумеснай працы ў банку. Коўш, як галоўны бухгалтар, хутчэй за ўсё ведаў пра пэўныя махінацыі Астроўскага з грашовымі сродкамі. Апошні ж, магчыма, баяўся, што святар, пазбавіўшыся яго кантролю, у вызначаны момант перастане маўчаць і з дапамогай паклепаў ды сваіх сувязяў у епархіі спрабаваў адсунуць айца Аляксандра далей ад Вільні. Коўш быў пазбаўлены пасады законанаستاўніка беларускай гімназіі ды пераведзены святаром у віленскую Мікалаеўскую царкву. Але тут ен не паспеў нават адслужыць першую літургію. У “Голасе праваслаўнага беларуса” было змешчана “Открытое письмо” у якім быццам бы “прихожане Виленской Свято-Николаевской церкви” абураліся новым прызначэннем Каўша. У рэшце рэшт у верасні 1932 г. віленскія духоўныя ўлады перавялі святара ў веску Норуца (Ласіцы) Пастаўскага павета, дзе ен стаў настояцелем мясцовай царквы. Фактычна гэта была ссылка. Тагачасны праваслаўны часопіс “Царква і народ” паведамляў: “У дзень ад’езду на вакзале

прадстаўнікі ад беларускіх праваслаўных арганізацый, моладзь і студэнства шчыра развітываліся з любым пастырам, якога запэўнялі, што – вытрымаюць і перамогуць” [9, с. 13]. На сваім новым месцы службы айцец Аляксандр не мог займацца ні грамадскай, ні выдавецкай справай, але, як і раней, прамаўляў казанні па-беларуску і стварыў царкоўны хор, які спяваў беларускія духоўныя песні. Гэта прыйшло недаспадобы польскай адміністрацыі і ен у 1937 г. быў вымушаны пераехаць у в. Кастыкі Вялейскага павета.

У Вільню айцец Аляксандр вярнуўся толькі ў канцы 1939 г., калі гэты горад савецкімі ўладамі ўжо быў перададзены Літве. Зноў пачаў служыць у Мікалаеўскай царкве, каля яе і жыў, у кватэры настаяцеля Бяляева. У 1940–1941 гг., ужо ў савецкай Літве, ен уладкуецца на пасаду галоўнага бухгалтара Літоўскага дзяржаўнага банка, разам з вядомым ксяндзом Адамам Станкевічам будзе кіраваць беларускай секцыяй Чырвонага Крыжа. Што датычыцца апошніх гадоў жыцця Аляксандра Каўша, то яны выглядаюць даволі супярэчлівымі і таямнічымі. Паводле пашыранай сярод гісторыкаў версіі, восенню 1941 г. святар перабяраўся ў Мінск, дзе працаваў у выдавецкім адзеле мясцовай епархіі. Потым ен атрымаў прыход у в. Плешчаніцы Лагойскага раёну, які фактычна аднавіць з нуля. Насуперак загаду нямецкай адміністрацыі, айцец Аляксандр таемна хрысціў і вячаў яўрэяў, рызыкуючы сваім жыццём. За гэта ў 1943 г. ен быў арыштаваны гестапа і расстраляны ў мінскай турме. Па сведчанню відавочцаў адпывалі айца Аляксандра ў царкве мінскага Спаса-Праабражэнскага манастыра [2, с. 35].

Крыніцы і літаратура

1. Луцкевіч, Л. Аляксандр Коўш / Л. Луцкевіч. – Вільня: Рунь, 1999. – 12 с.
2. Кулажанка, Л. Жыцце і пакутніцкая канчына протаіерэя Аляксандра Каўша (1884–1943 гг.) / Л. Кулажанка // Роля асобы ў жыцці і дзейнасці хрысціянскіх цэркваў Беларусі ў XX стагоддзі. – Мінск, 2000. – С. 32–36.
3. Памятная книжка Люблинской губернии на 1912 г. – Люблин : Губернская типография, 1911. – 319 с.
4. Рагуля, В. Успаміны / В. Рагуля. – Мінск : ВЦ “Бацькаўшчына”, 1993. – 96 с.

5. Archiwum Akt Nowych (AAN). – Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Warszawie. – Sygn. 1242.
6. Кароткі нарыс беларускага пытання. – Мінск : Логвінаў, 2009. – 396 с.
7. Адамковіч, А. Беларусы ў Літве: учора і сёння. Кн. II / А. Адамковіч. – Вільня, 2016. – 364 с.
8. Ад Рэдакцыі // Беларуская Зарніца. – 1928. – № 1. – С. 1–2.
9. Хроніка // Царква і народ. – 1933. – № 1. – С. 13–15.

МИНСКОЕ ДУХОВНОЕ УЧИЛИЩЕ. 1840–1917 ГГ. ИСТОРИЯ И СМОТРИТЕЛИ

Новгородский И. Э.

(г. Минск, Минская духовная академия)

Духовное образование в Российской империи состояло из семинарии и академии, где вместе учились студенты как средней, так и высшей ступени образования.

Проведенная в 1808 г. реформа духовных заведений императором Александром I положила начало к реформированию Минской духовной семинарии, но в связи с тем, что в это время было наполеоновское нашествие, проведение реформы было невозможно, так как здание, принадлежавшее семинарии было захвачено. Занятия начались лишь в 1813 г. в феврале.

Собрать преподавателей и учеников было сложно, здание было в очень плохом состоянии, библиотека разграблена, а те книги, что были спрятаны под полом отсырели из-за времени и влаги. «Вместе с тем архиепископ Серафим старался помочь пострадавшим от разорения: при первой возможности выплачивал задолженную зарплату учителям, помогал ученикам возместить убытки из случкой казны» [1, с. 9].

В 1816 г. минскую кафедру возглавил епископ Анатолий (Максимович), который в 1817 г. проводит реформу образования, которая была принята в 1808 г. «Состоявшая до этого из восьми классов духовная школа теперь разделялась на три учебных заведения: 1) приходское училище, объединявшее два начальных класса; 2) уездное училище, включавшее высший и низший грамматические классы и 3) собственно семинария с тремя отделениями – низшим, средним и высшим» [1, с. 10]. Помимо этого, приходские училища должны были подчиняться уездными, а они в свою очередь управлению семинарии, управление семинарии же подчинялось академическому.

Уездное духовное училище было открыто 22 сентября 1817 г. и было перенесено частично в Минск в 1840 г., но так как места не хватило на всех учащихся, было принято решение, о содержании только 15 студентов.

В связи с тем, что у училища не было отдельного здания, оно находилось вместе с семинарией до декабря 1881 г., однако здание

для него было приобретено в 1872 г., в котором располагалась почтовая контора в связи с договоренностью арендодателя, а также с отсутствием здания для почтовой конторы.

Минское духовное училище развивалось с самого момента его основания. Происходило это развитие путем съезда училищного совета, на котором обсуждались важные вопросы. В начале эти заседания были очень редкими, в связи с тем, что училище находилось в одном здании с семинарией, затем, когда училище стало отсоединяться от семинарии заседания стали более частыми. К примеру, можно привести некоторые из выписок о заседаниях училищных съездов.

Смотрители для духовных учебных заведений избирались епархиальным епископом из тех кандидатов, которые избирались съездом духовенства или же, семинарским правлением, если съезд духовенства не предоставил достойных кандидатов. Ставленник на эту должность должен был иметь степень кандидата или степень магистра богословия. На эту должность могли выбрать также и студента семинарии, который безукоризненно исполнявший должность учителя в училище, в течение шести лет.

С 7 января 1852 г. – кандидат богословия Иван Андреевич Пигулевский – педагог. Сын священника Минской епархии. Выпускник Минской духовной семинарии, кандидат Санкт-Петербургской духовной академии (1847–1851). был в должности смотрителя примерно по 2 сентября 1869 г. (других данных нет). Инспектором был Семен Тимофеевич Сулковский.

С 2 сентября 1869 г. [3, с. 256–257] – Смотритель: Иван Иванович Моисеев, им. мед. в пам. уем. польск, мят. 1863–1864 г. педагог. Сын дьячка Орловской губернии, выпускник Орловской духовной семинарии, Киевской духовной академии (1859), кандидат богословия. После окончания академии назначен инспектором и учителем 2-го Орловского духовного училища. С 1862 г. преподаватель гражданской истории в Минской духовной семинарии; с 1864 г. библиотекарь. Являлся смотрителем примерно до 6 сентября 1873 г. (других данных нет).

С 6 сентября 1873 до 17 января 1874 г. – Смотритель: и. д. Иосиф Августиневич Высоцкий. православный, 1846 г.р, Окончил Санкт-Петербургскую Духовную Академию, в службе с 1867 г.

С 17 января 1874 г. по 1882 гг. – Аггей Никодимович Горбаче-

вич. Кол. Ассес., Кандидат Санкт-Петербургско духовной академии, – педагог. Выпускник Минской духовной семинарии и Санкт-Петербургской духовной академии (1865), кандидат богословия. По окончании академии назначен инспектором и учителем Оршанского духовного училища. В 1866 г. назначен преподавателем педагогики в Минскую духовную семинарию, а в июне 1867 г. учителем географии (с 1868 г. и педагогики) в Минское женское духовное училище. С 1869 г. преподавал в семинарии латинский язык. С 1870 г. преподавал педагогику в Минской женской гимназии.

С 1883 по 1907 гг. – Священник Иван Адамович Борковский. Помощник его, Надв. Сов. Константин Феодосьевич Виторский. В 1904 г. помощник сменился на колл. сов. Василий Васильевич Перепечин и являлся им до 1910 г.

С 1907 по 1917 гг. – Иван Ефимович Зенкевич. Помощник: колл. сов. Василий Васильевич Перепечин. С 1911 помощник сменился им стал в. сов. Александр Минович Черноуцан до 1915 г. В 1917 г. помощник снова меняется и им становится Иван Михайлович Никольский.

Источники и литература

1. Щеглов, Г. Э. Знаменитые выпускники Минской духовной семинарии : биографический справочник / автор-составитель священник Гордей Щеглов. – Жировичи : Минская духовная семинария, 2016.
2. Минские епархиальные ведомости за 1868 г. – 1869. – № 10.
3. Минские епархиальные ведомости за 1869 г. – 1870. – № 19.
4. Минские епархиальные ведомости за 1870 г. – 1871. – № 17.

ПРОБЛЕМАТИКА ПРЕПОДАВАНИЯ РУССКОЯЗЫЧНЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДИСЦИПЛИН В ПОЛЬСКИХ ГОСУДАРСТВЕННЫХ ШКОЛАХ ПО МАТЕРИАЛАМ ГАЗЕТЫ «СЛОВО»

Маслов И. С.

(г. Минск, Минская духовная академия)

Вопросы организации народного образования широко освещались еще в периодических изданиях XIX ст. в Российской империи. После Первой мировой войны образовавшееся молодое Польское государство со всей серьезностью отнеслось к проблеме неграмотности населения, для искоренения этого недостатка и поддержания всей системы образования расходовалась значительная часть государственного бюджета. В итоге к 1930-м гг. вся страна оказалась покрыта густой сетью начальных, средних и профессиональных школ. Вполне успешно действовали и различные высшие учебные заведения. Государственные власти пристально следили за надлежащим уровнем учебного и воспитательного процессов, за внедрением современных на то время методов педагогики, также за компетенцией и квалификацией педагогов. Системно разработанные образовательные стандарты предусматривали обязательное преподавание Закона Божия в низших и средних школах.

Учитывая ассимиляционную политику польских властей, направленную на восточные области государства, встает вопрос об успешности преподавания Закона Божия на русском языке для православных детей в польскоязычных государственных учебных заведениях. Данная публикация, на основе материалов православной церковно-общественной газеты «Слово» пытается обозначить проблематику православного «законучительного» дела во Второй Речи Посполитой.

В подавляющем большинстве государственные общеобразовательные школы в стране являлись польскоязычными. Православная молодежь, которая была почти исключительно русскоязычной, фактически не имела альтернативы, поэтому в государственных начальных школах и гимназиях попадала в чуждую для нее католическую атмосферу. Большинство учителей, трудоустроенных Министерством Народного Просвещения принадлежали католическому веро-

исповеданию. Такие обстоятельства позволяли педагогам создавать свою атмосферу в общеобразовательных учреждениях: повесить католические иконы, приглашать на богослужение, различные молебны и школьные мероприятия исключительно католических священников, организовать чтение католических молитв перед и после уроков, своими разговорами непосредственно влиять на ум маленьких детей и подростков [2, с. 2–3].

Редакция газеты «Слово» часто оправдывалось, что, не смотря на недостатки, «аномалии и шероховатости» в образовательной системе Польского государства она на всю голову выше советского воспитания, где коммунисты обрабатывают молодежь идеями безбожия. В целом варшавская периодика была настроенная очень враждебно к идеям коммунизма и социализма, поэтому относилась ко всем реформам Советского Союза резко отрицательно, не жалея красноречивых эпитетов. Например, выпускники советских общеобразовательных школ назывались «красными волчатами», «пионерами с сожженной совестью и жаждой насилия, разрушения и убийств». В противовес в Польше основные законы государства гарантировали гражданам свободу религиозной жизни, предусматривали обязательность преподавания Закона Божия в школах, следовательно, признавали за Церковью право руководить в определенной степени надлежащим воспитанием детей. Государство со своей стороны принимала ряд мер и расходовала крупные суммы на постановку воспитательного дела в школах [12, с. 2]. В начальные школы и гимназии приглашались учителя православного вероисповедания, чаще всего местные священники. В учебной документации они назывались «законоучителями», уроки Закона Божия определены как «законоучительное дело» или «законоучительство» [13, с. 1].

С другой стороны, система начального образования отличалась рядом недостатков. Прежде всего, сеть начальных школ далеко не удовлетворяла потребностям всего населения. Часто на территории современной Беларуси наблюдалось явление, когда на три деревни, расположенные одна от другой на 2–3 километра, имелась лишь одна начальная школа. При этом она располагалась в тесном, крестьянском доме. Классная комната, в которой согласно правилам элементарной школьной гигиены, могут разместиться 20–30 детей, представляла собой «жужжащий улей, ибо детворы набирается в нее значительно больше». То есть, количество начальных школ в

деревнях и даже в городах было неудовлетворительно, имеющиеся оказались значительно перегружены количеством детей. В результате этого, в 1932 г. более полмиллиона детей в возрасте от 7 до 14 лет оказались за бортом повсехных школ [8, с. 1].

В свою очередь в средних школах в Польском государстве не чувствовалось недостатка, однако регулярно раздавались голоса о необходимости реформировать гимназии, преимущественно с целью повысить уровень знаний, так как опыт показал, что далеко не все выпускники средних школ, получившие аттестат зрелости, обладают достаточной подготовкой для поступления в высшие учебные заведения страны [8, с. 1].

Редакция газеты зафиксировала, что иногда преподавание Закона Божия православными священниками встречало необъяснимые препятствия. Например, в 1931 г. в Ковельском и Дубенском уездах (современная Украина), в самых образцовых школах имени профессора Игнатия Мостицкого не преподавался Закон Божий православным учащимся. Данная ситуация происходила при наличии в городе шести православных священников, которые имели как соответствующее образование, так и опыт. В других городских гимназиях преподавание им разрешалось, однако в вышеуказанных учреждениях директор отказывал им, несмотря на то, что никаких видимых препятствий не наблюдалось, все документы были в порядке. Таким образом, сотни детей остались без Закона Божия, что вызвало раздражение родителей и общественный резонанс [3, с. 3].

Следует отметить, что материалы газеты «Слова» показывают, что далеко не только Православная Церковь воспринималась как оппозирующая сторона к государственной власти Польши. Со всем не меньше работу правительства критиковало и католическое духовенство в периодических изданиях, находящихся под крылом управления Католической Церкви. В 1931–1932 гг. во Второй Речи Посполитой запустилась крупная реформа народного образования. В процессе принятия законодательных актов правительство попыталось перевести школьное образование в сторону светской модели образования, так как в государственных уставах, предписывающих работу средних и начальных школ, были изъяты пункты о необходимости религиозного воспитания. Обеспокоенный нововведениями католический епископат опубликовал особый мемориал, призывающий чиновников обратить внимание на необходимость сохранения

законодательного пункта об обязательном религиозном воспитании в школьной программе. Православная периодическая печать тоже высказывалась, что воспитать лояльного и сознательного гражданина может только то учебное заведение, где применяется развитие религиозного чувства молодых людей. Обращалось также внимание, что сохранение религиозных дисциплин в школах очень важно в связи с коммунистической пропагандой Советской России [9, с. 1].

Наверно самая больная точка в вопросе Закона Божия для детей русского населения стал вопрос о языке преподавания в государственных школах. Польское государство, организуя свой внутренний строй по образу демократических западных европейских держав признала за аксиому, что обучение молодого поколения должно проходить на их родном языке, который еще назывался «материнским». В целом в данную эпоху стало почти невозможно встретить противников этого взгляда – законодательство и административная практика во всех демократических государствах регулировали вопрос о преподавании Закона Божия в публичных учебных заведениях на данном принципе свободы.

Последние наиболее громкие инциденты нарушения этой свободы произошли еще до Первой мировой войны, на территории западных частях Польского Царства, входивших тогда в состав Пруссии. Здесь школьное начальство приняло решительные меры к тому, чтобы школьникам-полякам преподавать Закон Божий на немецком языке. Дело дошло до школьных забастовок, массовых протестов и репрессий. Одно время на весь мир стало известно имя маленького городка в Познанской области – Вжесны, где немецкое школьное начальство проявило особую жестокость в осуществлении этой меры. Протест польского общества против этого насилия был тогда поддержан во многих странах, в том числе правительством Российской империи [4, с. 3].

Тем не менее, подобные явления в начале XX ст. были скорее исключениями. Например, в Российской империи преподавание во всех школах велось на русском языке, но в начальных школах применялись местные языки, например, в том же Царстве Польском некоторые предметы читались на польском языке. Закон Божий повсеместно преподавался исключительно на родном языке учащихся. Отступления от этого правила были немногочисленными и несистематическими.

Возрожденная Вторая Речь Посполитая также прописала в своем законодательстве о необходимости соблюдения правил свободы в преподавании Закона Божия. Например, в Конституции 1921 г., в ст. 110 говорится: «Польские граждане, принадлежавшие к меньшинствам по их национальности, вероисповеданию – имеют равное с прочими гражданами право на свой счет учреждать школы... свободно пользоваться в них своим языком и отправлять обряды своего вероисповедания». В соответствии с вышеперечисленным «Временные правила об отношении Польского правительства к Православной Церкви» от 30 января 1922 г. в ст. 18 установили: «Правительство озаботится, чтобы преподавание Закона Божия для учеников православного вероисповедания в публичных учебных заведениях было обязательно, а также, чтобы это преподавание происходило на родном языке учащихся» [11, с. 1].

Таким образом, становится очевидно, что законодательство приговорило свободный доступ к преподаванию Закона Божия на русском языке, однако на практике местные чиновники часто действовали по своим личным соображениям. Также проблематику усугубило обстоятельство, что в реалиях межвоенной Польской Республики еще не до конца закончился процесс национальной самоидентификации, поэтому крупные группы населения неточно или совсем неправильно представляли к какой национальности они принадлежат и какой язык для них является родным. Особенно это касалось областей, где язык был смешанный, например, русско-белорусский, польско-белорусский. Во-вторых, многие граждане белорусско-русского происхождения в целях карьерных возможностей, зачастую при устройстве на государственную службу указывали в анкетных данных, что они якобы являются носителями государственного языка и принадлежат польской национальности. В таком случае их дети обучались Закону Божию на польском языке.

Тем не менее, таких случаев насчитывалось сравнительно не так много. Чаще всего проблему преподавания религиозных дисциплин на русском языке вызывали попытки со стороны разного рода школьных властей заменить меньшинственный язык для православных детей на государственный. Например, в 1920-х гг. довольно распространенной была тенденция требовать польского языка в преподавании Закона Божия на том основании, что дети обучаются в школе с польским языком обучения, из чего следует, что родители автоматически

выражают согласие на обучение их детей на польском языке по всем предметам, включая Закон Божий. Такой взгляд на ситуацию образуется из того положения, что родители, согласно законодательству, имеют право отдать ребенка в школу национальных меньшинств, или имеют право корпоративно построить такую школу, однако вместо использования такого права они отдают детей в польскую школу. Такое явно искусственное толкование законодательства встретило энергичное сопротивление родителей, так как далеко не в каждой местности имелись действующие школы национальных меньшинств, об их создании в сельской местности даже не могли идти и речи по материально-финансовым причинам. Благодаря широкому резонансу среди православного общества и некоторых депутатов сейма подобные попытки постепенно стали угасать [14, с. 1].

На место вышеуказанного административного приема наступил другой метод. Школьное начальство в разных местностях начало указывать на то, что законы национальных меньшинств в Польше не признают права пользования русским языком, раздавались также голоса о том, что русского меньшинства в Польше и вовсе не существует. Такие соображения исходили из национальной идеологии некоторых польских представителей, утверждавших, что на территории государства можно признать существование белоруссов, украинцев, других народов, однако нельзя ставить знак равенства между этими национальными группами и русским самосознанием. По этой причине якобы нет законных оснований допускать преподавания Закона Божия на русском языке. Так как этот язык нужно устранять, а родители не заявили о своем желании, чтобы закон Божий преподавался на другом языке национальных меньшинств, то будет логично, если дисциплина перейдет на государственный язык. Однако и это своеобразное толкование законодательства не смогло воплотиться в жизни [15, с. 1].

Последняя попытка ударить по русскоязычному преподаванию религии пришлось на начало 1930-х гг. Местные школьные власти начали требовать от всех учеников иметь учебники по Закону Божию на польском языке на том основании, что нормативы государственных школ предписывают пользование учебной литературы только на государственном языке. Разумеется, преподавание с польскоязычными учебниками не могло проходить на русском языке, таким образом, обходным путем достигалась аналогичная цель.

Следует отметить, что все вышеперечисленные инициативы исходили исключительно от местных школьных властей: учителей, руководителей учебных заведений, инспекторов народных школ, в редких случаях – кураторов школьных округов. Центральная власть в лице Министерства Исповеданий и Народного Просвещения лишь наблюдала за происходящим, полагая, что напрямую не следует вмешиваться в такие конфликты. Редакция газеты «Слово» считала, что подобные сведения не становились известными Министерству [10, с. 1]. Однако современные исследования глубоко анализирующие процессы церковно-государственных отношений в межвоенной Польше показывают, что иерархия власти в государстве была выстроена достаточно организовано, почти каждый шаг местных чиновников подробно расписывался разными инструктажами Министерства, которые передавались через органы-проводники законодательной власти, например, школьные кураторы округа, школьные инспекторы округа и т.п. [1, с. 155–234]. По этой причине трудно поверить в информационный вакуум Министерства Народного Образования и скорее всего тут следует признать пассивную позицию высшей школьной власти, которая создает видимость ее непричастности. К этому следует добавить и тот факт, что газета «Слово» как официальный орган Священного Синода Польской Церкви всегда характеризовала деятельность высших государственных институтов в лояльном тоне.

Непростая общественно-политическая ситуация вокруг преподавания Закона Божия отразилась в том числе на мотивации православных священнослужителей в деле преподавания. Клирики, исполняющие обязанность законоучителей, встречались с невежеством и нежеланием православных детей обучаться. На первых беседах обнаруживалось, что дети не знают самых главных молитв, нередко даже не умеют правильно креститься. Дополнительную трудность часто составляли трудные отношения с руководителем школы. Последний выносил свои требования, согласовать которые порой представлялось затруднительно, также в большинстве случаев директор относился весьма скептически к православному священнику как педагогу и к его методам преподавания Закона Божия. С последним критическим замечанием отчасти согласилась и редакция газеты «Слово», заметив, что дело преподавания религии еще требуется поставить на должный уровень в смысле обще-

педагогическом и методическом, в противном случае «нынешнее положение грозит отсталостью, за чем последует еще большее пренебрежение от педагогов государственных школ». Все вышеперечисленные трудности приводили к тому, что немало законоучителей не выдерживали сопротивления и опускали руки, искали любого удобного случая передать дело преподавания другому лицу [5, с. 1].

Таким образом, материалы церковно-общественной газеты «Слово» показывают, что, не смотря, на серьезное отношение Польского государства к школьному образованию и заявленные в конституции права и свободы национальных меньшинств, православное законоучительное дело испытывало серьезные трудности на протяжении всего межвоенного периода. Перед 1939 г. редакция газеты «Слово» признала, что преподавание Закона Божия в стране так и не стало нормализованным. За двадцать лет не был должным образом организован институт штатных православных законоучителей. Преподавание религиоведения в государственных школах оценивается по одному злоту за один учебный час, что очень мало, законоучители не зачисляются в штат учреждения, работают только на контрактной основе, вследствие этого они не пользуются никакими правами социального обеспечения: ни в отношении болезни, ни в отношении пенсионного возраста, ни в сохранении от автоматического увольнения. Учителям предоставляется самим изыскивать для себя средства передвижения при поездках по школам. Равным образом не отпускаются никаких сумм на организацию инспекции преподавания Закона Божия. Все перечисленное приводило к недостатку педагогических кадров, к понижению общего уровня преподавания дисциплины, которая важная не только для Церкви, но и для общества в целом [6, с. 1].

Источники и литература

1. Навіцкі, У. І. Змена канфесіянальнай палітыкі дзяржавы ў 20–30-я гг. XX ст. / У. І. Навіцкі // Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.) / В. В. Грыгор’ева [і інш.]; навук. рэд. У. І. Навіцкі. – Мінск : ВП Экаперспектыва, 1998. – С. 155–234.
2. Правдин, П. Спор об имуществе Мелецкого духовного училища / П. Правдин // Слово. – 1932. – 23 февраля. – № 8. – С. 2–3.

3. Родители учащихся в повшихных шк. № 2 и № 4 в Ковеле и прихожане. Не позволяют преподавать Закон Божий // Слово. – 1931. – 1 ноября. – № 21. – С. 3.
4. Еще к вопросу о преподавании Закона Божия // Слово. – 1934. – 4 ноября. – № 66. – С. 3.
5. В преддверии законоучительского года // Слово. – 1938. – 28 августа. – № 35. – С. 1.
6. Православные дети и уроки религии // Слово. – 1938. – 14–21 августа. – № 33–34. – С. 1.
7. В кружке религиозного просвещения // Слово. – 1932. – 3 января. – № 1. – С. 1.
8. О реформе школы // Слово. – 1932. – 14 февраля. – № 7. – С. 1.
9. Еще о новой школе // Слово. – 1932. – 28 февраля. – № 9. – С. 1.
10. О языке преподавания Закона Божия // Слово. – 1932. – 29 мая. – № 22. – С. 1.
11. В кружке религиозного просвещения // Слово. – 1931. – 6 декабря. – № 26. – С. 1.
12. Zet. Знамение времени / Zet // Слово. – 1931. – 8 августа. – № 8. – С. 2.
13. Благослови, Господи! // Слово. – 1931. – 6 сентября. – № 13. – С. 1.
14. После молебна // Слово. – 1936. – 6 сентября. – № 32. – С. 1.
15. Священник и учитель // Слово. – 1936. – 20 сентября. – № 34.

УЧРЕЖДЕНИЕ НАРОДНОГО КОМИССАРИАТА ЮСТИЦИИ И ЕГО ФУНКЦИИ ПО ОТДЕЛЕНИЮ ЦЕРКВИ ОТ ГОСУДАРСТВА

*Иерей Виктор Куличенко, магистр богословия
(г. Минск, Минская духовная академия)*

В 1917 г. в России произошел октябрьский переворот, в результате которого к власти пришли коммунисты. Особенностью коммунистической партии являлся ярко выраженный богоборческий антирелигиозный характер. Главная причина — это атеистическая идеология, принципиально отвергавшая религию. Неудивительно, что сразу после своего прихода к власти коммунисты начали широкомасштабную и бескомпромиссную борьбу с религией. Самый сильный удар обрушился на Русскую Православную Церковь, как доминирующую на территории России.

С 1917 по 1946 гг. в состав Совета народных комиссаров РСФСР входил орган, который отвечал за организационные и функциональные вопросы системы правосудия — Народный комиссариат юстиции. 25–26 октября 1917 г. состоялся II Всероссийский съезд Советов рабочих, солдатских и крестьянских депутатов, который одним из своих декретов и учредил Наркомюст. Вновь созданному в 1917 г. органу предписывалось устранить старую и соорудить новую юстицию и новую советскую правовую систему в целом [1, с. 9].

Также Наркомюст решал задачи, которые ранее относились к компетенции Сената верхней палаты Парламента Российской империи — Государственного совета Российской империи. А именно составление и опубликование декретов, и кодификация законов [2, с. 84].

В Беларуси в это время складывалась аналогичная ситуация. I Съездом рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов Белоруссии (2–4 февраля 1919 г.) была принята и установлена верховная власть съезда Советов Белоруссии (по Конституции Социалистической Советской Республики Белоруссии). Между Съездами же верховную власть брал на себя Центральный Исполнительный Комитет (ЦИК), который являлся главным контролирующим, распорядительным и законодательным органом. Уже 5 февраля 1919 г. в структуру ЦИКа вошли Большой и Малый Президиумы [3, с. 112].

На II съезде Советов ССР Белоруссии (14–20 декабря 1920 г.), были внесены поправки в Конституцию ССР Белоруссии (ССРБ). Теперь, в соответствии с дополненной Конституцией, ЦИКом образовывался Совет Народных Комиссаров (СНК). Он стал главным управляющим органом ССРБ. Управление же осуществлялось вновь созданными 15 народными комиссариатами. В их состав входил и Народный комиссариат юстиции. Его структура и задачи, в более полном и конкретном виде, определялись особым Положением от 1922 г. Таким образом, видно, что формирование органов юстиции ССРБ зависело от путей формирования органов власти и управления ССРБ [4, с. 71–76]. Одной из функций Наркомюста ССРБ, являлось руководство и наблюдение за проведением отделения Церкви от государства (в Наркомюсте создали ликвидационный отдел, который занимался уничтожением РПЦ).

Новое общественно-политическое устройство будущего советского государства предполагало и новую государственно–конфессиональную политику. Первым законодательным актом в этой области стал Декрет Совета народных комиссаров РСФСР «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» 1918 г., который имел последствия для всех стран будущего Советского Союза [5, с. 861]. Данным документом устанавливалось, полное изменение модели государственно-церковных отношений, а также обозначался принцип отделения церкви от государства. Кроме того, церковные организации лишались статуса юридического лица. Впрочем, гражданам оставлялось следующее право: ст. 3 «каждый гражданин может исповедовать любую религию или не исповедовать никакой». То есть право на «свободу совести и религии». Выше упомянуто о последствиях принятия данного Декрета, и уже 11 января 1922 г. в БССР принимается аналогичный Декрет СНК «Об отделении церкви от государства и школы от церкви».

Принятая в 1919 г. на VIII съезде РКП(б) Программа определяла пути создания новой системы государственно-конфессиональных отношений. Программа предполагала «вытеснение религии из общественной сферы для полного отмирания религиозных предрассудков путем целенаправленной политики». Важным направлением Программы стало «разрушение связей между эксплуататорскими классами и организацией религиозной пропаганды». Идеология РКП(б) предполагала то, что борьба с «религиозными предрассуд-

ками» является одним из направлений борьбы пролетариев с буржуазией.

Конституция ССРБ от 1919 г. закрепляла еще достаточно либеральные подходы к реализации свободы совести: ст. 7 «в целях обеспечения за трудящимися действительной свободы совести, церковь отделяется от государства и школа от церкви, а свобода религиозной и антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами». То есть граждане, в соответствии с текстом Конституции, имели право реализовывать индивидуальную свободу совести в частной и публичной сферах общественной жизни. В частной сфере – иметь личные религиозные убеждения, в публичной – исповедовать веру и свободно вести религиозную пропаганду. Так продолжалось до 1929 г.

1929 год ознаменовал перемены в религиозной политике. В результате работы XIV Всероссийского съезда Советов изменилась 4 статья Конституции РСФСР, в которой говорилось о свободе религиозной пропаганды. Выражение «свобода религиозной пропаганды» заменялось на «свобода отправления религиозных культов». Формулировка теперь выглядела так (Конституция БССР 1937 г): ст. 99 «Свобода отправления религиозных культов и свобода антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами» [6, с. 30].

Верующие с этого времени лишались прав публичного исповедания своей веры. Пропаганда и использование религиозных символов открыто запрещалось. Исповедание веры допускалось лишь в рамках культовых действий. А это значит только там, где это нужно делать – в строго установленных местах. Свобода совести ограничивалась не только на индивидуальном уровне, но и на коллективном уровне ограничение свободы совести затронуло верующих. Предполагалось вытеснение религиозных организаций из общественной жизни общества. Всего этого достигали законодательно: религиозные организации лишались правоспособности (Декретом «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»). Религиозные организации бесосновательно лишались прав юридических лиц и теперь оставалось урегулировать вопросы об их имуществе. В 20-е – нач. 30-х гг. XX в. издавались Циркуляры ЦИК БССР о землепользовании религиозных культов, о регистрации религиозных обществ, о пользовании и страховании молитвенных зданий, о кон-

фискации церковных ценностей и др. [7, с. 77–81]. А в Инструкции НКВД и НКЮ «По вопросам, связанным с осуществлением декрета об отделении церкви от государства в БССР» 1928 г. указывали местной власти на то, что все религиозные объединения и организации в БССР должны исполнять лишь религиозные функции. То есть они не могли иметь прав на собственность, на судебные, карательные, налоговые функции. Также теперь религиозные организации не могли выдавать документы, такие как мандаты, удостоверения и др. Создавались списки с именами участников общин и служителей культа, которые подавались в органы местной власти.

Таким образом, мы видим, что при изменении подхода к религиозной политике, изменилась и политика в области осуществления свободы совести.

Устранение Новой экономической политики и коллективизация усилили эти процессы. Результатом этого стало Постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» от 8 апреля 1929 г. Данное постановление еще более усилило ограничение деятельности верующих в публичном плане. Также окончательно установилось верховенство государства над религиозной сферой [8, с. 29–45]. Большая часть из 68 статей данного постановления относилась к трем направлениям государственно-религиозных отношений в СССР: 1) о регистрации религиозных объединений; 2) о государственном контроле деятельности этих объединений; 3) о использовании изъятого церковного имущества. Теперь вводился запрет религиозно агитировать и вести религиозную деятельность за пределами культовых зданий. Впрочем, дозволялось посещать больных и умирающих, но на это требовалось специальное разрешение.

Также запрещалось, например, создавать группы для религиозного обучения. Кроме того местные власти могли осуществлять контроль за управляющими органами общин и устранять оттуда нежелательных членов. Если органы власти считали, что кандидат в священнослужители является «нежелательным», то они могли отклонить его кандидатуру.

Таким образом, создавалось новое тоталитарное государство, которое не терпело присутствия инакомыслия с официальной идеологией. Русская Православная Церковь оказалась в положении полной зависимости от государственных органов. Идеологическая

политика Советской власти по отношению к Церкви выражалась в проведении антирелигиозной агитации и пропаганды, ставившей такие задачи как разъяснение верующим несостоятельности религии с точки зрения науки, накопленных человечеством знаний о природе и обществе. В Беларуси партийными и комсомольскими организациями предпринимались самые различные формы и методы антирелигиозной пропаганды: лекции, доклады, диспуты, в которых раскрывалась «контрреволюционная» роль церкви. Само существование религии в советском обществе опровергало учение марксизма. А деятельность верующих существовала только на разрешительном принципе. Несмотря на использование разнообразных форм в области церковной политики Советской властью на Западе России большинство населения оставалось верующим. От религии отошла лишь небольшая часть партийных и советских активистов, интеллигенции, молодежи, представлявших актив Союза безбожников. Основная масса населения по-прежнему отправляла религиозные обряды и посещала храмы.

Источники и литература

1. ОБ УЧРЕЖДЕНИИ СОВЕТА НАРОДНЫХ КОМИССАРОВ (СНК) (Декрет II Всероссийского съезда Советов) // История советской конституции: сборник документов : 1917–1957 / АН СССР, Ин-т права им. А. Я. Вышинского; [отв. ред. Д. А. Гайдуков, В. Ф. Коток, С. Л. Ронин]. – М. : Изд-во АН СССР, 1957. – С. 9.
2. Материалы Народного комиссариата юстиции РСФСР. – М., 1918-1922. – Вып. 1. Первый всероссийский съезд областных и губернских комиссаров юстиции. – С. 84.
3. О ЦЕНТРАЛЬНОМ ИСПОЛНИТЕЛЬНОМ КОМИТЕТЕ (ЦИК) (Конституция Советской Социалистической Республики Беларуси) // История советской конституции: сборник документов : 1917–1957 / АН СССР, Ин-т права им. А. Я. Вышинского; [отв. ред. Д. А. Гайдуков, В. Ф. Коток, С. Л. Ронин]. – М. : Изд-во АН СССР, 1957. – С. 110–113.
4. КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. – М. : Политиздат, 1983. Т. 2. – 606 с.
5. Декрет Совета народных комиссаров РСФСР «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» // Свод законов Рос-

сийской Социалистической Федеративной Советской Республики. – Т. 1. – М., 1988 г. – С. 861.

6. Конституция (Основной Закон) Белорусской Советской Социалистической Республики. – Минск : БЕЛПАРТИЗДАТ ЦК КП(б) Б, 1937. – 32 с.

7. Довгяло Н. В. Законодательные основы политики БССР в области религии в 1924–1939 годах / Н. В. Довгяло // Вестник Полоцкого государственного университета. Серия А, Гуманитарные науки. Новополоцк. – 2012. – № 1. – С. 77–81.

8. Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 года «О религиозных объединениях» // Хронологическое собрание законов, указов Президиума Верховного Совета и постановлений Правительства РСФСР. – М., 1959. – Т. 2 : 1929–1939. – С. 29–45.

ВЗГЛЯДЫ «БЕЛОРУССКОЙ АВТОКЕФАЛЬНОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ» НА ЦЕРКОВНУЮ ИСТОРИЮ

*Гронский А. Д., кандидат исторических наук
(г. Минск, Минская духовная академия)*

Белорусская автокефальная православная церковь (БАПЦ) как ничего не значащая реальность оформилась на Западе лишь после Второй мировой войны. Однако историю белорусской автокефалии заинтересованные лица относят в далекое прошлое. Стоит подробно проанализировать историю белорусской автокефалии, которая представлена на сайте БАПЦ, что может говорить о том, что данная версия истории разделяется самими автокефалистами [5]. В статье прямо указано: «История нашей Родины, а с ней и история Белорусской Православной Церкви и Ее пути к автокефалии начинается со второй половины X века». При этом на тот момент не существовало ни территории с названием «Белая Русь» (оно появилось позже), ни лиц, являющимися носителями белорусского самосознания (они появились еще позже). Белорусская автокефальная церковь как национальная могла появиться лишь тогда, когда появляются носители национального самосознания, что невозможно сказать о X в. Тем не менее, этот вопрос решается просто: необходимо разделить восточных славян по дополнительным критериям. Так, якобы «создателей» Белой Руси – кривичей, ильменских славян, дреговичей и радимичей предлагается объявить северными славянами, которые уже одним своим «северным» происхождением якобы должны отличаться от остальных восточных славян.

Появление христианства на будущих белорусских землях предполагается с приходом миссионеров, которые путешествовали вместе с купцами: «Когда же появлялись христианские миссионеры, можно допускать, что уже тогда в нашем крае были основаны общины христианских верующих». Интересно, что это допущение необходимо для создания более-мене стройной концепции борьбы за автокефалию Церкви в Средние века. Без допущения о наличии христианских общин до крещения Руси автокефальная концепция теряет относительную стройность. Гипотетические первые общины христиан в Полоцком княжестве предлагается рассматривать как некое «свое» христианство. Однако, про наличие таких общин в

первой половине X в. источники молчат. Автокефалистами это объясняется просто: пришла «беда, которая стерла народную память прошлых веков и ее возможные записи». Этой бедой оказались варяги – первый упоминаемый в летописи князь Полоцка Рогволод, а после и Владимир, будущий Креститель, который «кроваво захватил Новгород», «завоевал Полоцк», «а вслед захватил другие нынешние белорусские, украинские и частично русские земли». То, что Владимир был сыном великого князя киевского и Новгород достался ему по воле отца, без всяких «кровавых захватов», автор автокефальной концепции, похоже, не догадывается, или попросту игнорирует имеющиеся данные. Владимир якобы начал искать способ объединить покоренные земли, поэтому решил принять христианство из Византии, где Церковь подчинялась императору, а «подчинение церкви государству было Владимиру на руку». То есть, Владимир, получается, принял некое другое христианство, не то, что было распространено в гипотетических христианских общинах Полоцка. Отрицательный образ Владимира Святого формируется указанием на то, что он как был до крещения жесток с подданными, таковым и остался после крещения. В качестве примера приводится утверждение, что «крещение произошло не в результате миссионерской деятельности, а за короткое время и на него население загонялось войсками или местными властями». Объясняется, почему Православие получило название русская вера. Оказывается, поскольку варяги назывались русью, то и веру, которую они принесли из Византии, стали называть русской. Автор не проливает свет на то, что же стало с теми христианскими общинами, которые появились в Полоцке до официального крещения Руси.

Помимо сайта БАПЦ можно встретить и иные подобные заявления. Например, один из авторов предлагает вспомнить «вспомнить неопровержимые доказательства существования христианства на этих землях уже в X веке – задолго до массового и далеко не миролюбивого крещения Руси князем Владимиром» [2]. У автора данного утверждения явно присутствует проблема с пониманием хронологии. Доказательства наличия христианства на белорусских землях в X в. действительно присутствуют. Но этот X в., оказывается, был «задолго до <...> крещения Руси». Если учитывать, что Владимир Креститель родился в X в., крещение Руси произошло также в X в., получается, что задолго о этого, реального X в.

существовал какой-то другой, сугубо белорусский автокефальный X в.?

В 992 г. в составе Русской (Киевской) митрополии появилась Полоцкая епархия. Этот факт проинтерпретирован с автокефальных позиций. В Полоцкой земле Церковь, «обособленная в Полоцкую епархию», помогала «в государственном строительстве» [5]. С точки зрения данной концепции, «обособление» в Полоцкую епархию произошло по причинам «местных настроений и интересов», а также зависимости Церкви от местных князей. Совпадение полоцких княжеских и церковных интересов, как предполагает автор, дало возможность появления «полоцкой государственной идеи», которая, «конечно, должна отразиться и в создаваемых в местных монастырях летописях», якобы сгоревших в 1812 г. в Москве. Однако о «полоцкой государственной идее» ничего не известно. Полоцкие летописи, по всей видимости, действительно существовали и погибли в одном из московских пожаров. Но автор гибель летописей ставит в вину российским властям, которые якобы сознательно уничтожали информацию о «полоцкой государственной идее»: «неким чудом при чужой опеке более горят и гибнут документы, что касаются прошлого нашего [то есть белорусского – *А. Г.*] края». Эта идея, по утверждению автора, была не только идеей, а «практическим духовным объединением народа, которого зря искал Владимир». Существование «полоцкой государственной идеи» иллюстрируется и тем, что Полоцк долго и успешно оборонялся от Киева. В самом деле полоцкие князья часто воевали и с великими князьями киевскими, и с другими ветвями Рюриковичей. Но про «долгую и успешную оборону» Полоцка говорить все же не стоит. Так, в 1069 г. киевским князем Изяславом из Полоцка был изгнан правивший там Всеслав Брячиславович. В 1083 г. будущий киевский, а тогда черниговский князь Владимир Мономах совершил разорительный поход на Полоцк. В 1127 г. киевский князь Мстислав Великий совершил поход на Полоцк и заменил правившего там князя. А в 1130 г. выслал полоцких князей в Византию, посадив на полоцкий престол своего сына. И только разорение Киева монголами в 1240 г. дало возможность Полоцкому княжеству заявить о прежних «империалистических стремлениях». Однако в реальности Древняя Русь того периода жила обычной средневековой жизнью, в которой не существовало национальных идей и попыток этнического самоопределе-

ния, а внутренние княжеские распри объяснялись не национальными мотивами.

Митрополит Киевский и всея Руси Кирилл III, подолгу находившийся в Новгороде и Владимире-на-Клязьме, рассматривается автокефалистами как служащий «захватническим интересам Владимирского княжества». О борьбе великих князей литовских за создание отдельной митрополии в своем княжестве упоминается вскользь, но говорится, что Константинопольский патриархат не желал создания еще одной митрополии, что дало повод обвинить последующих митрополитов Киевских и всея Руси в «предательской деятельности в пользу усиливающейся <...> Москвы», поэтому Православная Церковь в Великом Княжестве Литовском «оказалась под вражеским руководством».

Отдельно выделяется период правления митрополита Фотия. Причем, события подаются достаточно оригинально. Оказывается, «вредительская наглость» митрополита Фотия «перешла все границы», после чего великий литовский князь Витовт выгнал из Киева митрополичьего наместника и его помощников, захватил «собранное ими добро» и подчинил себе города и вотчины, которыми владела митрополичья кафедра. Естественно, в чем заключалась «вредительская наглость» митрополита, автор не объясняет. На самом деле все было более тривиально. Витовт хотел иметь собственного православного митрополита, т.к. этого требовали княжеские амбиции. Он заставил западнорусских епископов написать обращение к патриарху с просьбой об отдельном митрополите для Литовского княжества, после чего выгнал митрополичьего наместника. Сам митрополит отправился к Витовту, «чтобы успокоить» его, но по приказу литовского князя был ограблен и возвращен в Москву [6]. Так что обвинение во «вредительской наглости» стоит адресовать Витовту, а не митрополиту Фотию. Константинополь не согласился на отдельного литовского митрополита, после чего в 1515 г. под нажимом Витовта литовским митрополитом без согласия патриарха был объявлен Григорий Цамблак. Однако вскоре Витовт осознал, что угроза со стороны Польши более реальна, чем со стороны Москвы, поэтому в 1520 г. отдельная митрополия перестала его интересовать, а митрополит Фотий вновь получил контроль над западнорусскими епархиями. Самовольное объявление Григория Цамблака митрополитом рассматривается автокефалистами как «первый шаг

к автокефалии» [5]. Инициатива назначения собственного митрополита исходила не от духовенства или православных мирян, а от князя-католика Витовта, преследуя единственную цель, которая была политической, а отнюдь не духовной. Стоит отметить, что автокефалия восточнорусских епархий также зародилась не без вмешательства светского лица – великого князя московского, созвавшего собор епископов. Но собор был созван не из-за желания князя иметь «личного» митрополита, а по причине перехода в унию правившего тогда митрополита Иссидора.

После окончательного разделения бывшей Русской (Киевской) митрополии на две, пишет автор истории борьбы за автокефалию Б. Данилюк, Москва получила собственную Церковь, а «на Литве же и Украине наступила почти полуторавековая устойчивая эпоха Литовской, а в сегодняшнем значении Белорусской Православной Церкви», закончившаяся в 1686 г. [5].

О некой мифической белорусской митрополии пишут и другие сторонники автокефалии или унии. Например, журналист С. Абломейко [1, с. 92]. Но в реальном прошлом «самостоятельной белорусской митрополии» не существовало. До середины XV в. существовала единая для всех русских земель Киевская (Русская) митрополия. Ее возглавляли митрополиты Киевские и всея Руси. Термина, связанного с белорусскими землями, в титуле митрополитов не было. В сер. XV в. Киевская митрополия разделилась по причине политического давления со стороны великих литовских князей-католиков и униатской политики, проводимой в Великом княжестве Литовском Римской курией. Попытки назначать отдельных митрополитов были и ранее, но они заканчивались возвращением к единству. Константинопольские патриархи того времени старались не удовлетворять просьбы великих князей литовских, желавших контролировать православных митрополитов и стремившихся к разделению митрополии. Кризис единства случился в середине XV в., когда появилась новая отдельная Киевская (западнорусская) митрополия, включавшая в себя западные земли Древней Руси и Литву. То есть никакой «белорусской митрополии» в то время не существовало.

На самом деле первая попытка обособиться в белорусскую Церковь произошла не в Средневековье, а в 1922 г., однако успехом не увенчалась. Такой же формальностью была следующая попытка в 1927 г., когда даже был издан устав автокефальной Церкви,

который подразумевал лояльность советской власти, в том числе «решительно осуждая и не допуская у себя контр-революции» [9, с. 4]. Нужно отметить, что нет никаких доказательств того, что эти попытки были желанием большинства населения иметь «нерусскую» Церковь. Третья попытка произошла в начале Великой Отечественной войны. Некоторыми она воспринимается как объявление автокефалии [4, с. 52]. Однако автокефалии снова объявлено не было, т.к. белорусские православные иерархи делали все, чтобы сохранить каноническое единство. Нужно сказать, что инициаторами автокефалии выступали немецкие оккупационные власти и белорусские коллаборационисты. Уже в 1941 г. немцы определились с религиозной политикой, которая заключалась в поддержке «развития религиозного движения, его дроблении и использовании для помощи оккупационной администрации» [8, с. 7]. Коллаборационисты также были заинтересованы в появлении автокефалии, желая через нее привить чувство того, что «судьба нашего края теперь тесно связана с судьбой немецкого народа» [7, с. 19]. Сами же сторонники автокефалии не видели ничего неестественного в том, что автокефалия навязывается оккупантами и коллаборационистами без учета мнения как духовенства, так и мирян. В частности, В. Волатич (псевдоним В. Пануцевича) указывал, что «национал-социалистическая идеология Германии в своей сути была антихристианской, склонной к неоязычеству или религиозной индифферентности» [3, с. 83]. Тем не менее оккупанты и сотрудничавшие с ними белорусские националисты ставили своей целью «возродить религиозную жизнь на большевистских пепелищах и противопоставить ее Москве» [3, с. 84], поскольку, по мнению В. Волатича, большевики использовали Православную Церковь «как одну из главных сил для сопротивления немецкой инвазии». Именно поэтому, как пишет В. Волатич, немцы не имели другого выхода и были вынуждены организовать независимую Православную Церковь, «которая стала бы инструментом в немецких руках, так как русская церковь в руках большевиков» [3, с. 83–84]. Церковный Собор, собранный немцами для объявления автокефалии, не имел представительства от некоторых епархий по причине того, что делегаты были настроены против автокефалии. Так, восточно-белорусские и западно-российские территории не получили представительства на соборе, от Смоленщины присутствовал всего 1 делегат, а осталь-

ные 110 представляли Минскую и Новогрудско-Барановичскую епархии. Но даже эти делегаты проголосовали за то, что канонически автокефалия объявляется с согласия всех поместных Церквей, в том числе и Московского патриархата, что автоматически не давало возможности ее легитимного провозглашения [3, с. 108–109]. Интересны и характеристики белорусского автокефального духовенства. Митрополита Пантелеймона – главу фиктивной белорусской автокефалии – оценивали как «неисправимого, стойкого и при этом политически сформированного русофила и борца за единство Российской империи независимо от власти, что правила в Москве» [3, с. 87]. А сама формально появившаяся структура оценивалась также не радужно для националистов: Белорусская Автокефальная Православная Церковь «оформилась как русская, с мощным анти-белорусским характером», имевшая целью «через церковь удерживать общность пространств бывшей “единой неделимой России”», а также «удержать Белоруссию в нераздельности с великим конгломератом России – с одной стороны – или Советским Союзом – с другой». Оценка низового духовенства также была однозначной: оно оказалось «проникнуто идеологией “великой России” и в этом направлении не отличалось от чисто русского элемента» [3, с. 112]. По мнению В. Волатича, белорусские коллаборационисты в период 1941–1944 гг. жили в условиях «немецкой оккупации, большевистской и польской диверсий и русского церковного засилья» [3, с. 117]. С отступлением немцев православные иерархи уехали в эмиграцию, где сразу же вошли в состав Русской Православной Церкви за границей. Лишь в 1948 г. националистически мотивированные белорусские эмигранты с помощью украинских автокефалистов создали малозначимую и никем не приданную церковную структуру.

Таким образом, история белорусской автокефалии, которую транслируют заинтересованные лица является по большей части мифологической, реальность показывает отсутствие базы для создания автокефалии. Все попытки объявления автокефалии стоит признать сугубо политическим проектами, которые не имеют отношения ни к религиозности, ни к духовности в целом.

Источники и литература

1. Абламейка, С. Мой Картаген. / С. Абламейка. – [Без места]: Радые Свабодная Эўропа / Радые Свабода, 2015. – 316 с.
2. Вараб'еў, У. Остановить канонизацию разрушителя белорусской церкви и учреждение праздника торжества РПЦ / У. Вараб'еў // Глобальная платформа для ваших кампаний Change.org. URL: <https://www.change.org/p/белорусский-экзархат-белорусская-православная-церковь-московского-патриархата-минская-митрополия-остановить-канонизацию-разрушителя-белорусской-церкви-и-учреждение-праздника-торжества-рпц> (Дата обращения : 20.09.2021).
3. Волаціч, В. [Пануцэвіч В.] Беларуская аўтакефальная праваслаўная царква (выбраныя часткі) / В. Волаціч [В. Пануцэвіч] // Адзін Госпад, адна Вера, адзін Хрост / Уклад., прадм. А. Любіча ; бібл. Л. Юрэвіча. – Мінск : Кнігазбор, 2007. – С. 65–132.
4. Гарошка Л. Праз навалыніцы й нягоды / Л. Гарошка // Адзін Госпад, адна Вера, адзін Хрост / Уклад., прадм. А. Любіча; бібл. Л. Юрэвіча. – Мінск : Кнігазбор, 2007. – С. 45–54.
5. Данілюк Б. Гістарычны шлях да аўтакефаліі Беларускае Праваслаўнае Царквы / Б. Данілюк // Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква. URL: <http://www.belapc.org/litaratura/gistarycny-slah> (дата обращения : 20.09.2021).
6. Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1 / А. В. Карташев // ВикиЧтение. URL: <https://religion.wikireading.ru/158307> (дата обращения : 21.09.2021).
7. Лавреенко, Л. В. Попытки создания Белорусской Автокефальной Православной Церкви в 1941–1942 гг. / Л.В. Лавреенко // Православная Церковь Беларуси в годы Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.) : Сб. мат. круглого стола. Брест. 3.03.2009. – Брест : БрГУ им. А. С. Пушкина, 2009. – С. 19–22.
8. Самосюк, Н. В. Германская церковная политика на оккупированной территории СССР / Н. В. Самосюк // Православная Церковь Беларуси в годы Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.) : Сб. мат. круглого стола. Брест. 3.03.2009. – Брест: БрГУ им. А. С. Пушкина, 2009. – С. 7–9.
9. Устав союза православных старо-церковнических общин, в своей совокупности образующих Белорусскую Автокефальную Православную Церковь. – Минск, 1927. – 14 с.

**МИТРОПОЛИТ ФИЛАРЕТ (ВАХРОМЕЕВ)
КАК РУКОВОДИТЕЛЬ БЕЛОРУССКОГО ЭКЗАРХАТА
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ (1989–2013)**

Демидов А. С.

(г. Минск, Минская духовная академия)

К 1989 г. на территории БССР существовала одна православная епархия – Минско-Белорусская, которую с 1978 г. возглавлял митрополит Филарет (Вахромеев). Образование Белорусского Экзархата Русской Православной Церкви на основе Минской епархии произошло на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви, который проходил 9–11 октября 1989 г. в Свято-Даниловом монастыре города Москвы.

Значимость постановки темы научной проблемы заключается в том, что исследование двадцатичетырехлетнего служения митрополита Филарета в качестве руководителя Белорусского Экзархата Московского Патриархата нужно для усвоения исторического этапа развития Белорусской Православной Церкви с 1989 по 2013 гг., подведения итогов деятельности первого Патриаршего Экзарха Беларуси и научного описания выявленных проблемных аспектов.

Обобщение результатов двадцатичетырехлетнего служения митрополита Филарета в качестве руководителя Белорусского Экзархата Московского Патриархата окажет содействие в объективном позиционировании роли первого Патриаршего Экзарха Беларуси и послужит практическому использованию этого многоценного опыта на современном этапе развития Белорусской Православной Церкви.

Поэтому, возникает необходимость изучения и научного осмысления личности митрополита Филарета как руководителя Белорусским Экзархатом Русской Православной Церкви. Научное исследование этого вопроса позволит получить итоги, которые могут быть востребованы не только со стороны церковно-научной общественности, но и иметь практическое применение в сфере церковного делопроизводства, а также послужат информационно-аналитическим компонентом для предмета «История Белорусской Православной Церкви» как в духовных школах Белорусской Православной Церкви, так и в светских учебных заведениях Беларуси.

Служение митрополита Филарета (Вахромеева) в качестве руководителя Белорусского Экзархата Московского Патриархата в период с 1989 по 2013 гг. не являлось до настоящего времени предметом отдельного всестороннего исследования в отечественной историографии, несмотря на то неопределимое значение, которое имело создание этой церковной структуры под руководством митрополита Филарета для возрождения и становления православия в Беларуси после атеистических гонений на Церковь Христову в годы советской власти.

Вместе с тем существует ряд работ, на страницах которых явно или косвенно нашло отражение служение митрополита Филарета (Вахромеева) в качестве руководителя Белорусского Экзархата Московского Патриархата в период с 1989 по 2013 гг.

Среди основных направлений многогранной сферы служения митрополита Филарета в Беларуси необходимо выделить следующие: деятельность митрополита Филарета в качестве руководителя Белорусского Экзархата Московского Патриархата по возрождению Православия в Беларуси; деятельность митрополита Филарета в качестве руководителя Белорусского Экзархата Московского Патриархата по взаимодействию Белорусской Православной Церкви с государственными структурами Беларуси; деятельность митрополита Филарета в качестве руководителя Белорусского Экзархата Московского Патриархата по налаживанию диалога Белорусской Православной Церкви с традиционными религиозными организациями Беларуси.

Сфера сотрудничества Белорусской Православной Церкви с государственными структурами Беларуси нашла отражение в информационно-аналитическом сборнике «Церковь, государство, общество», составленным кандидатом богословия иереем С. Рогальским и изданном 10-летию подписания в 2003 году Соглашения о сотрудничестве между Белорусской Православной Церковью и Республикой Беларусь [1].

С марта 2003 года действует официальный сайт Белорусской Православной Церкви (<http://www.church.by>), на котором можно найти сведения о событиях, которые происходят в Белорусском Экзархате Московского Патриархата [2].

Из приведенного историографического обзора следует, что, хотя служение митрополита Филарета (Вахромеева) в качестве руково-

дителя Белорусского Экзархата Московского Патриархата в период с 1989 по 2013 гг. в той или иной степени затрагивалось в работах многих авторов, но ни в одной из них деятельность митрополита Филарета в качестве руководителя Белорусской Православной Церкви в период с 1989 по 2013 гг. не подвергалось всестороннему исследованию и не было описано в полной мере.

Среди научных работ, защищенных по данной теме можно отметить следующие:

1. Уровень бакалавриата – иерей Дмитрий Сильванович «Гомилитическое наследие Почетного Патриаршего Экзарха Беларуси митрополита Филарета (Вахромеева)», защищенное в Минской духовной семинарии (2020).

2. Уровень магистратуры – диакон Николай Повный «Архипастырское служение митрополита Филарета (Вахромеева)», защищенное в Институте теологии Белгосуниверситета (2021).

Для написания статьи была проведена архивная эвристика в Архиве Минского епархиального управления (МЕУ).

В архиве хранятся дела со сведениями о Белорусском Экзархате Московского Патриархата за годы своей деятельности. При написании работы были просмотрены и проанализированы архивные дела, относящиеся к теме исследования, за 1989–2013 гг.

Источники по теме исследования можно условно разделить на законодательные, делопроизводственные и статистические.

Законодательные источники представляют собой:

- Закон Республики Беларусь о свободе совести и религиозных организациях от 17 декабря 1992 года (№ 2054-XII) [3].
- Закон Республики Беларусь от 31 октября 2002 года (№ 137-3) [3].
- Соглашение о сотрудничестве между Белорусской Православной Церковью и Республикой Беларусь; а также Программы сотрудничества Белорусской Православной Церкви с государственными структурами Беларуси, которые были разработаны на основе Соглашения.

Стоит отметить, что Соглашение и Программы были разработаны на основе Конституции Республики Беларусь и в соответствии с международными нормами, регулирующих взаимоотношения государства и Церкви в демократическом обществе. Тексты Соглашения и Программ были напечатаны в сборнике документов «Сотрудниче-

ство государства и Белорусской Православной Церкви в Республике Беларусь» [4].

Делопроизводственные источники представлены сведениями о служении митрополита Филарета (Вахромеева) в качестве руководителя Белорусского Экзархата Московского Патриархата Белорусского Экзархата Московского Патриархата в период с 1989 по 2013 гг. Сведениями об этой деятельности архипастыря сформированы в архивные папки по годам. Все дела включены в одну опись, номеров дел не имеется.

Некоторые архивные папки с указанными источниками находятся в архиве Минского епархиального управления в стадии формирования, некоторые из них еще не прошиты и листы в них не пронумерованы. Поэтому в основном сведения о служении митрополита Филарета (Вахромеева) в качестве руководителя Белорусского Экзархата Московского Патриархата в эти годы приходилось брать из периодических изданий и косвенных источников.

К статистическим источникам относятся отчетные данные в виде таблиц, которые содержат информацию о количестве приходов, храмов и монастырей; числе священников, диаконов и монахов. Эти отчеты хранятся в архиве Минского епархиального управления. Они были частично опубликованы в историко-статистическом очерке протоиерея В. Назарова «Белорусский Экзархат», изданному к юбилею 1025-летия Крещения Руси [5].

Также отдельной графой можно выделить воспоминания людей, кто пересекался с митрополитом по жизни. А также – многочисленные научные труды самого владыки Филарета (публичные выступления на мероприятиях, приветственные речи по случаю торжеств, доклады на конференциях).

Таким образом, источники по теме исследования многообразны и репрезентативны, что позволяет с достаточной степенью достоверности выявить основные направления многогранной сферы служения митрополита Филарета в Беларуси в период с 1989 по 2013 гг.

За двадцать четыре года служения митрополита Филарета (Вахромеева) в качестве руководителя Белорусского Экзархата Московского Патриархата произошло возрождение церковно-приходской жизни в Беларуси, налажено сотрудничество Церкви с государством в различных сферах деятельности, установлены толерантные взаимоотношения с традиционными конфессиями Беларуси.

Деятельность митрополита Филарета как первого Патриаршего Экзарха Беларуси является важной вехой в истории Православия в Беларуси, которая еще не получила всестороннего научного осмысления и оценки в отечественной историографии, что и обуславливает актуальность исследования.

Материалы исследования могут быть использованы при написании обобщающих трудов по истории православия в Беларуси на современном этапе развития, а также истории всего Московского Патриархата; при разработке учебных пособий, общих лекционных курсов, как для средней школы (по предмету обществоведения), так и для высших учебных заведений. Их можно использовать для популяризации исторических знаний в средствах массовой информации, краеведческой работе. Всестороннее изучение конструктивных взаимоотношений между белорусским государством и Белорусской Православной Церковью, сложившихся в Беларуси в период с 1989 по 2013 гг., могут быть использованы специалистами, занимающимися проблемами взаимодействия Церкви и государственных структур в социально значимых сферах на соответствующих центральных и местных уровнях государственной власти.

Стоит отметить, что престиж Белорусской Православной Церкви был повышен на значительный уровень путем преобразования Минско-Белорусской епархии в Белорусский Экзархат Московского Патриархата благодаря такой выдающейся личности в истории Беларуси как митрополит Филарет (Вахромеев), который с любовью и заботой опекал свою верующую паству и неустанно трудился на протяжении сорока трех лет во благо Белорусского Отечества и его Богоспасаемого народа.

Источники и литература

1. Церковь, государство, общество: информ.–аналит. сборник / автор-сост. иерей Святослав Рогальский. – Мн.: Братство в честь св. Архистратига Михаила, 2013. – 137 с.
2. Официальный портал БПЦ [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://church.by>. – Дата доступа: 24.10.2021.
3. Национальный правовой интернет-портал Республики Беларусь [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://pravo.by/document/?guid=3961&p0=V19202054>. – Дата доступа: 24.10.2021.

4. Сотрудничество государства и Белорусской Православной Церкви в Республике Беларусь: сб. док. / Под общ. ред. Бройко А.В. Сост. Алешко А.И., Мовсесян С.Г. [и др.]. – Мн., 2004. – 88 с.

5. Белорусский Экзархат: ист.-статист. очерк / Назаров В., протодиакон // Церковь, государство, общество: информ.–аналит. сборник – Мн.: Братство в честь св. Архистратига Михаила, 2013. – С. 122-137.

СЕКЦИЯ 5.
АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО
РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

НЕТРАДИЦИОННЫЙ ВЗГЛЯД:
ПАРАДОКС РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

*Семенов Н. С., кандидат философских наук
(г. Минск, Институт теологии им. свв. Мефодия и Кирилла
Белорусского государственного университета)*

Поскольку наука уже и сама стала почти предметом культа, продолжая, впрочем, оставаться (но уже, скорее, в маргинальном смысле) и предметом критики, начну со спорного, но любопытного. Так, Вейль в своих «Тетрадах» отмечала: «Предметом науки является не истина, но прекрасное. Истина же – предмет философии» [1, с. 244]. При этом «греческая наука была основана на благочестии, а наша – на гордыне. Есть у современной науки свой первородный грех» [1, с. 245]. Соглашаясь с этим суждением или нет, но ныне мы уже, пожалуй, имеем дело не то что с пост-, а с пост-пост-современной наукой.

Чтобы не соблазняться этими интеллектуальными побрякушками, скажем просто очевидную вещь: сегодняшняя наука уже нечто иное, чем она была при своем рождении или конституировании в руках таких гениев, как Галилей, Ньютон, Дарвин и т. д. Речь, видимо, уже не может идти просто о смене парадигм (Т. Кун) или научно-исследовательских программ (И. Лакатос). Можно подозревать некие радикальные сдвиги в самом внутреннем существе науки, что не укладывается в понятную схему перехода от одной научно-исследовательской программе к другой (или другим). Что же стоит отметить в связи с этим? Хотя бы следующее.

Во-первых, небывалый симбиоз науки и технологии, который сам по себе требует особого рассмотрения. Во-вторых, наука как уже не только коллективное предприятие, а коллективно-компьютеризованное сообщество и сотворчество. В-третьих, наука теперь везде и во всем, то есть вторгается во все; и чуть ли не вытесняет прочие значимые сферы деятельности (по крайней мере в их традиционном значении и облике: искусство, политика, экономика, фи-

нансовая система). В-четвертых, несмотря на это всеприсутствие, все больше пронизывающее и сферу повседневности, быта, можно говорить о ее растущем отчуждении от большинства людей (в этой связи отметим своего рода «суррогатную» природу так называемого популяризаторства). И в этом смысле, это в-пятых, – она же способна подпитывать сегодня какой-то новый вид суеверия.

Короче, в силу этого тотального проникновения науки и технологии возникают новые формы коммуникации и, соответственно, новые формы политики, искусства, самой экономики и даже религии (нетрадиционная, сциентистски ориентированная). Новые формы – или просто одна новая тотальная форма Власти. Как говорят особо дерзкие футурологи, возникает и новая форма самого человека... если это все еще будет существо, которое окажется возможным именовать человеком. Не перейдет ли сама наука в новое цифровое измерение и существование, не нуждаясь больше в человеческой субъективности (в которой всегда будут негативно сказываться «человеческие факторы», то есть человеческие ограничения)? В состоянии, когда тотальный Искусственный Интеллект и Наука станут в сущности одно, наконец-то упразднив раз и навсегда столь тягостное для нас (или нынешних интеллектуалов) субъект-объектное тождество-и-различие?

Ибо, в отличие от искусства, наука, кажется, действительно способна функционировать ради самой себя, поддерживая сама же и свой собственный рост. То есть уже не для людей и ради людей – в этой возможной грядущей своей суверенности, где будут свершаться открытия иного порядка, нежели ориентированные на собственное человеческое разумение. Не для нас этот «монстр», вырвавшийся на волю в самостоятельный полет. Есть авторы, которые полагают, что самосознание с его рефлексивной мощью здесь уже не будет высшей точкой развития. Но что-то иное, скрытое от нас. Следовательно, надо пересмотреть ту нехитрую типологию подходов к технологии (и науке), которую в свое время предложил И. Барбур в своей известной работе [2]. Кратко коснемся ее.

Давая общее определение технологии как применения организованного знания для решения практических задач упорядоченными системами людей и машин, он подразделил эти подходы на три группы: технология как освободительница (с различением различных видов благ, которые она приносит); технология как угроза (с

рассмотрение ряда негативных ее следствий); и технология как орудия власти (поскольку технологии суть социальные построения и редко бывают нейтральными, ибо в сами их замыслы уже заложены какие-то цели. Это последнее предположительно и можно пересмотреть – в том смысле, что уже не социальное определяет технические перспективы, а, напротив, технология неким образом воздействует и трансформирует само социальное.

Но где же наш «парадокс религиоведения»? Религиоведение притязает быть наукой. Но это наука, являющаяся в силу самого своего предмета одним из последних бастионов против агрессии самого научного духа; той научной экспансии, которая склонна все располагать по «ведомству науки»; той научной экспансии, которая и является отчасти ответственной за знаменитое «расколдование» мира, провозглашенное еще М. Вебером. Я сказал: в силу самого своего предмета. Какого? Исходя из самоопределения феноменологии религии, это прежде всего исследование и анализ религиозного опыта, во всей его специфичности и несводимости (не просто нередуцируемости, но и ускользание от так называемой «алгоритмической сжимаемости»).

Все это иначе заставляет и позволяет ставить такую старую проблему, как соотношение разума и веры (в качестве примера такого достаточно спорного опыта можно сослаться на работу Ст. Вшолека [3]); религиозного и научного самосознаний и их все еще недостаточно раскрытой диалектики. Здесь стоит вспомнить как раз гегелевскую «Феноменологию духа», в которой одновременно в своем определенном аспекте была рассмотрена диалектика, к примеру, рабского и господского [4, с. 99–105]. Но не случайно, что завершается эта «Феноменология духа» именно рассмотрением религии (естественной, художественной, откровения) с непосредственным переходом (у него) к абсолютному знанию.

Источники и литература

1. Вейль, С. Тетради / С. Вейль. – Санкт-Петербург, 2019. – Т. 3. – 603 с.
2. Барбур, И. Этика в век технологии / И. Барбур. – Москва : Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея. – 2001. – 380 с.

3. Вшолек, С. Рациональность веры / С. Вшолек. – Москва : Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея. – 2001. – 145 с.
4. Гегель, Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель. – Санкт-Петербург, 1992. – 441 с.

ГРЕЧЕСКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: ЧЕЛОВЕК КАК УНИВЕРСАЛЬНОЕ В ИНДИВИДУАЛЬНОМ

*Данилов А. В., доктор философии, кандидат богословия
(г. Минск, Институт теологии им. свв. Мефодия и Кирилла
Белорусского государственного университета)*

Наибольшее сходство между религиями достигается там, где сам человек воспринимается «местом» явления божественного: не та или иная его функция, но человек как таковой. Прежде всего, следует сказать, что опыт божественного не относится ни к внечеловеческому, ни к каким-то определенным сторонам человеческого мира. Не утрачивая свою религиозную ценность, прежние религиозные символы божественного уступают в эллинистическую эпоху место антропоморфному божеству.

Сам человек становится превосходной мыслительной формой и образом опыта божественного, потому что он является универсальным, общим для всех культур и одновременно совершенно конкретным ориентиром. Хотя это, по сути, просматривалось и на прежних ступенях религиозного опыта, но направление рефлексии теперь меняется: человек начинает изучать, что значит воспринимать мир специфически человеческим образом. Хотя такой подход кажется нам чем-то само собой понятным, но далеко не всегда он прослеживается в истории, как можно было бы предположить.

В первом приближении, это означает нечто негативное: человек не может абстрагироваться от себя и своего образа восприятия, когда он воспринимает действительность. Он всегда занят собой и примеряет действительность под себя. Без него самого мир не понимаем, а только воспринимаем, насколько человек ощущает его своими специфическими средствами. Даже когда он подключает между собой и действительностью разного рода аппараты, даже когда он обнаруживает непредставимо крохотные частицы материи в камере Вильсона или наблюдает под электронным микроскопом, все равно эти объекты должны быть восприняты его естественными органами чувств и затем интерпретированы разумом.

Какова действительность «в себе», то есть независимо от человеческого наблюдения, нам неизвестно. Правда, мы можем дистанцироваться от актуальных наблюдений и на их основании сделать

вывод о состоянии мира. Но, во-первых, это не что иное, как своего рода экстраполяция воспринятых единичных данных за пределы актуального наблюдения, а во-вторых, эта «действительность» возникает не независимо от нас, мы не воспринимаем то, как мир в себе «действителен» без наблюдателя, но воспринимаем его как его образ, символическую конструкцию в нашем сознании. Через такое понимание развивалась история философии. При этом философия поставила вопрос об истине как о том «в себе» вещей, в котором истина схватывается. Не как вещи являются нашему восприятию, но как они действительно есть «в себе». И когда человек в определенном религиозном опыте воспринимает божественное в образе зверя и испытывает тем самым чувство непрístupной чуждости как его существенный признак, то здесь божественное воспринимается человеческим взором во всей его чуждости человеку. Человек сознает себя отчужденным от Бога. Однако это не остается на переднем плане религиозной мысли, а словно забывается.

Ближе к специфически человеческому опыту переживания, когда божественное воспринимается в одном из аспектов человеческой действительности, как это просматривается в образе богини-матери. Однако, хотя божественное вроде бы принимает здесь человеческий облик, но это отнюдь не полноценный образ человека: выделяются только отдельные аспекты, которые особым образом могут наличествовать у человека.

Соответственно, при попытках художественного воплощения такого опыта речь не идет о том, чтобы показать самого человека особо подходящей формой явления божественного. Поэтому гиперболлизировано изображаются те части тела, которые стали особыми символами религиозного опыта, тогда как другие части могут практически сводиться на нет, отсутствовать. Различные фигуры «безобразных Венер» ледникового периода служат тому очень ярким примером. В то время как груди и таз особо подчеркиваются, остальные части тела и безликая голова отходят на задний план. Речь идет не о восприятии божественного в специфически человеческом образе, но скорее об интерпретации одной конкретной функции, играющей роль в жизни человека. Это видно по относительной взаимозаменяемости символов. Функция кормления наглядно представлена как полными грудями женщины, так и символом коровы, дающей молоко (ср. египетскую богиню Хатор).

Как только человек осознает проблематику своего способа восприятия и тем самым закрывает для себя путь «наивного» отношения к действительности, которым, как он считал, можно постичь сущность вещей, тогда меняется также основание его религиозного опыта. Он начинает размышлять о том, что означает специфически антропоморфная форма мышления не только касательно восприятия материальной действительности, но и касательно религиозного опыта.

В истории религий последствия такого изменения точки зрения можно выразительно проиллюстрировать на двух примерах. Поскольку человек при восприятии действительности интерпретирует невозможность абстрагироваться от себя самого как непреодолимую противоположность между бытием и сознанием, он чувствует себя роковым образом, захваченным в плен ошибочных представлений. Он ощущает себя заключенным в свое человеческое существование как в исключаящую возможность побега темницу. Из разговоров своих стражей он скорее подозревает, чем знает, что за окружающими его стенами должно быть еще что-то иное. Он видит сквозь зарешеченные окна неизвестные формы вдали, однако не может коснуться их непосредственно своими руками, почувствовать их запах, ощутить их вкус на языке. Они навсегда остаются недоступными ему. Даже само и без того неясное знание вещей «извне» и «в себе» предопределяется особой формой его восприятия как трехмерный расчлененный ячейками решетки мир и рассыпается на не стыкуемые осколки.

Хотя мы и знаем, что «извне» есть еще что-то иное, что должно быть «в себе» вещей, но то, что мы актуально воспринимаем, это мир, как он нам является, а не то, каков он есть в себе. На этом фоне становится вполне понятно, когда индийская религиозность заявляет, что наш опыт мира основан на иллюзии. Все есть «майя», кажимость, скрытая под непроницаемым покровом действительность. Тогда религия вполне может объявить себя единственным путем постепенного и кропотливого спасения человека от состояния слепоты и подведения его к сущему в себе, свободному от всяческих сбивающих с толку отношений вещей, то есть к абсолютному. Но это возможно только через последовательное снятие человеком самой формы своего мышления, через «разсамоствление», с помощью чего он освобождает свое сознание от разнообразных контекстов,

допускающих только искаженный, специфически ограниченный опыт действительности.

Греческое решение заключается в противоположной оценке человеческого существования. Также и здесь человек чувствует дистанцию к действительности мира, но при этом он стремится включить ее в свою форму мышления. Греческая религия особым образом попыталась интерпретировать человека не только как одно существующее среди многих. Нет, человек есть цель всего земного развития, он – вершина пирамиды материального бытия, соприкасающаяся с духовным бытием и частично принадлежащая к нему. Его способ восприятия не дополняет другие и не является по отношению к ним конкретно ограниченным. Напротив, он объемлет собой все другие. А человек обладает в своем духе особой способностью универсального отношения к действительности. Из этих высказываний следует вывод о его духовном принципе, именуемом душой: она есть как бы все. В трактате «О душе» приводится меткая формулировка философии Аристотеля (384–322 гг. до н. э.): «Некоторым образом душа есть все сущее. В самом деле, все сущее – это либо воспринимаемое чувствами, либо постигаемое умом, знание же есть в некотором смысле то, что познается, а ощущение – то, что ощущается. Но в каком смысле – это надо выяснить. Итак, знание и ощущение разделяются по предметам: знание и ощущение в возможности относятся к предметам в возможности, знание и ощущение в действии – к предметам в действительности. Способность ощущения и познавательная способность души в возможности тождественны этим предметам, первая – тому, что ощущается, вторая – тому, что познается. Душа необходимо должна быть либо этими предметами, либо их формами; однако самими предметами она быть не может: ведь в душе находится не камень, а форма его. Таким образом, душа есть как бы рука: как рука есть орудие орудий, так и ум – форма форм, ощущение же – форма ощущаемого» [1, с. 439–440].

Итак, мир – представление в душе, причем мир изоморфен душевным представлениям. Следовательно, воспринимаемый мир является конструкцией сознания. Главная отличительная способность человеческой души – разум, который может быть, как бы всем. «Ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью. Ведь действующее

всегда выше претерпевающего и начало выше материи. В самом деле, знание в действии есть то же, что его предмет. Знание же в возможности у отдельного человека, но не знание вообще, по времени предшествует [знанию в действии]. Ведь этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит. Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно» [1, с. 435–436]. Разум «правилен», а восприятие и воображение могут быть и неправильными. Бог, по Аристотелю, есть всевышний Ум, и человеческий ум причастен Ему.

Хотя человек всегда остается конечным человеком, но он превосходит собственную конечность в своем духе, охватывающем совокупность вещей и трансцендирующем к божественному. Если человек не просто одно существующее среди прочих, а своего рода средоточие мира, то его специфический способ восприятия никоим образом не может быть произвольным. Само по себе человеческое восприятие уже сообщает нечто о мире и его основаниях. Мир «вещей в себе» отнюдь не рассматривается как противоположность человеку, но находится в более глубоком отношении к нему, чем можно было ожидать. Следовательно, человек скорее нападет на след своей тайны, когда он интерпретирует человеческое восприятие не как иллюзию, а считает его подходящей формой всякого отношения к действительности. Человеческое начало не является чем-то внешним миру, но тем, что лежит в основании всей действительности.

Поэтому вовсе не удивительно, когда греческая религиозность на своем самом отрефлектированном уровне (например, у Гесиода и Гомера) воспринимает божество не в образе материального предмета или животного, но в человеческом облике. Это касается не только высших божеств, но всего пантеона, вплоть до многочисленных промежуточных созданий, располагающихся в более непосредственной близости к силам природы, чем олимпийские боги. Это вовсе не странно и не неразумно, когда повсеместно, где бы человек ни переживал божественное, будь то в мягком ударе морской волны, шелесте деревьев или журчании родника, оно является ему в человеческом облике (например, океаниды, дриады или наяды).

О новом изменении основной установки свидетельствует осмеивание и критика всего подобного как наивного антропоморфизма. Когда греческий философ Ксенофан (ок. 570–475 гг. до н. э.) сомневается в этих верованиях, исходя из абстрактного понятия Бога,

то тем самым выражается общая переоценка человеческого бытия. Человек теперь уже не считается вершиной бытия и «мерой всех вещей», в соответствии с которой следовало бы интерпретировать так же опыт божественного. Его положение подчиненное. Он подчинен чему-то иному. В случае с Ксенофаном этим иным является новое понятие Бога, отодвигающее божественное на недоступное человеческому опыту расстояние. А в период (французского) Просвещения XVIII в. нередко этим иным становилось новое понятие природы, соотносившее человека с безликим принципом материальности.

Но когда человеческий способ представления божественной действительности сводится только к проекции, с помощью которой происходит не что иное, как недопустимый перенос человеческих атрибутов на анонимную действительность, то не распознается или теряется скрывающаяся за таким представлением основная проблема человеческого восприятия действительности. Концепция проекции была сформулирована Фейербахом (1804–1872), пожалуй, в угоду преувеличенно оптимистической оценке естественнаучных возможностей.

Однако греческая мысль не просто считала человека вершиной пирамиды бытия, но толковала его также как ускользающее в бездонные глубины существо. Когда Софокл (497/496–406 гг. до н. э.) восклицает: «Много в природе дивных сил, но сильнее человека – нет» (Антигона, 334–335) [2], то мы сталкиваемся здесь с тем, что именно должно вести европейское мышление вместе с христианской традицией к совершенно новым берегам. Положим, это не просто случайность, что божественному для его высшей формы откровения «требуется» человек, а человек воспринимается как зеркало божественного. Тогда нам открывается совсем новое измерение религиозного опыта: при обращении на самого себя человеку требуется осознание собственной бездонности, чтобы прикоснуться к божественному. Вместе с Августином Иппонским многие христиане Древней Церкви повторяли: «Великая бездна есть сам человек (*grande profundum est ipse homo*)» [3, col. 702]. В сущности, самого человека распознается нечто божественное, а божественное открывает свое лицо, являясь в человеческом образе.

О подобном уже догадывалась греческая религиозность, лицезря божественное в образе человека. Идеализированное совершенство

человеческого бытия она понимала лишь исходя из божественного. И наоборот, она созерцала божественное лишь в его отраженном образе человеческого совершенства. Это глубинное основание того, почему человек стал центральной темой греческого искусства, и почему оно изображало божественное в образе совершенного человека. «Греки не могли созерцать возвышенное иначе, чем в образе высшего проявления жизни» [4, S. 70]. Такое совершенство выражается уже в благородных пропорциях тела и вообще в его красоте. Этой идеей также обосновывается, почему греческие боги часто изображались обнаженными: совершенство формы решаящее, одежда мешает его проявлению. Там, где речь идет о духовной форме, становящейся наглядной, но, однако, не отдаваемой на откуп чувственности, человек должен быть способен проникать взглядом сквозь все несущественное.

Но когда на последней ступени красота полностью сбрасывает с себя всю мешающую ей грубую материальность, она являет себя как дух или душа, то есть как тот принцип, которым мраморная глыба, от которой отсечено все лишнее, обретает красоту. Божественное проявляется в человеке через способность человека распознавать божественное, потому что человек особым образом причастен ему. Тем самым человек не безосновательно и не неправомочно «проецирует» вовне (на мир) божественное в человеческом образе, открывает его в нем. Для христианского мышления такая постановка вопроса вполне приемлема, потому что человек обязан своим возникновением не какому-то случаю, но намеренно сотворен Богом. При этом Бог сотворил его по Своему образу и наложил на него особую печать. Потому человек, обращаясь внутрь себя, может узреть Бога.

На этом чрезвычайно комплексном фоне становится понятно, почему религиозный опыт в целом антропоморфен и почему при определенных условиях эта общая форма опыта и мышления может обособиться, чтобы открыть божественное в его внутреннем отношении к сущности человека.

Источники и литература

1. Аристотель. О душе / Аристотель // Аристотель. Сочинения в четырех томах. – Т. 1. – М. : Мысль, 1976. – С. 369–450.

2. Софокл. Драмы / Софокл; пер. Ф. Ф. Зелинского. – М. : Наука, 1990. – 608 с.
3. Augustinus Hipponensis. Confessionum libri XIII / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina . – Tomus XXXII. – Paris : J.-P. Migne, 1841. – Col. 659–868.
4. Kleinknecht, H., Art. Theos / H. Kleinknecht // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / Hrsg. Kittel, G. – Bd. III. – Stuttgart : Kohlhammer, 1938.

МНОГОМЕРНАЯ МОДЕЛЬ BASIC Ph В ПАСТЫРСКОЙ ПРАКТИКЕ

*Иерей Роман Артемов, магистр философских наук,
магистр психологии
(г. Минск, Минская духовная академия)*

Большинство запросов, с которыми сталкивается священник, относится к области кризисной психологии. В пастырском богословии не так много упоминаний о практике сопровождения и помощи прихожанам, которые оказались в кризисных ситуациях. В кризисную психологию входит такое понятие, как модель BASIC Ph, которая призвана помочь человеку найти ресурс для выхода из кризиса. В данной статье мы рассмотрим возможность использования этой модели в рамках пастырской практики.

Многомерная модель BASIC Ph

В 1990-х гг. М. Лаад создал многомерную модель BASIC Ph, целью которой было определение ресурсов для выживания в кризисной психологической

Согласно этой модели у каждого человека есть шесть ресурсных моментов, которые могут способствовать преодолению кризисной ситуации.

I. Вера (Belief and values)

II. Эмоции (Affect and emotion)

III. Общение (Social)

IV. Воображение (Imagination)

V. Рассудительность (Cognition and thought)

VI. Физическая активность (Physiology and activities)

Постараемся последовательно разобрать данные ресурсы и проанализировать их с точки зрения пастыря, которому необходимо взаимодействовать с человеком.

Вера (Belief and values)

Данный ресурс, является, доминирующим для священника, он прекрасно понимает, как с ним работать и использовать, на чем его базировать. Если человек является практикующим христианином, то тогда этот ресурс базируется на вере в Бога и они со священником являются единомышленниками. В таком случае возможность опоры

на этот ресурс делает реальным выход из кризисной ситуации более безболезненным.

Но, часто бывает так, что образ веры человека не совпадает с образом веры пастыря, бывает так, что человек является теистом (Теизм – религиозное течение, которое характеризуется отсутствием приверженности к конкретной конфессии, человек говорит, что Бог у него в душе), эзотериком, или просто никогда не вдавался в вопросы отношений с Богом, но при этом этот ресурс у него сильный, или он верит в себя. В таком случае взаимодействие пастыря с таким человеком может быть затруднено ввиду различий в образе веры. Но это не значит, что оно невозможно. Священник может проявить определенное терпение и опираться на этот ресурс в том ключе, в котором видит его сам человек, если, конечно, нет резкого этического и вероучительного конфликта внутри самого пастыря. Ведь каждый священник находится в четкой границе, данной им ставленнической присяги.

Эмоции (Affect and emotion)

Этот ресурс раскрывается через открытое чувствование: страх, плач, скорбь, смех и т. д. Человеку важно дать возможность почувствовать свою проблему, свой кризис. Священнику необходимо помочь своему прихожанину или прихожанке вылить свои эмоции. Не стоит останавливать или сдерживать человека в его эмоциях. Необходимо терпеливо сопровождать человека в его чувствованиях. Этот ресурс может дать человеку чувство очищения, освобождения, а также утолить боль внутри самого человека. В пастырской практике, однако, необходимо грамотно направлять человека в его чувствовании, так как есть вероятность деструкции в некоторых эмоциональных проявлениях. С точки зрения аскетики, негативные эмоции не должны иметь выход в открытом виде, ведь это разрушительно не только для человека, но и для его близких. Священнику необходимо научить человека перенаправлять деструктивные эмоции в созидательные.

Общение (Social)

Данный ресурс очень мощный и проявляется в необходимости человека в социальном общении, в причастности к определенной группе, в желании быть полезным. Для таких людей важно быть

частью чего-то социального. Также этот ресурс выражается в том, что есть люди, с которыми человеку хочется делиться и разговаривать.

В рамках данного ресурса таким человеком может стать священник. Если пастырь это смог понять, то отношение к человеку должно быть трепетным и внимательным. Также важно для человека найти еще людей в его окружении, которые могут усилить этот ресурс, либо найти для него подходящую социальную группу.

Воображение (Imagination)

Человек в этом ресурсе находит успокоение в своем воображении. Он может уходить в грезы или мечты, которые будут призваны затормозить переживание боли, или вообще вытеснить переживание. С точки зрения кризисной психологии этот ресурс также можно развивать и с ним работать, но в пастырской практике этот ресурс мы не можем использовать и выстраивать на нем работу с человеком, так как это не соотносится с православной аскетикой и пастырским богословием. Есть опасность ухода человека от реального переживания или уход человека в грезы.

Рассудительность (Cognition and thought)

Этот ресурс требует сбора информации, точных формулировок, установок что делать и алгоритмов решения вопросов. В этом случае священнику необходимо общаться с человеком не расплывчатыми высказываниями, а точными и четкими фразами, которые призваны разъяснить человеку, что происходит с ним и как это преодолеть. Можно предложить человеку алгоритм действий, но следует избегать излишней директивности.

Физическая активность (Physiology and activities)

В этом ресурсе человеку важно использование различных телесных практик, которые призваны снять стресс и переживание напряжения. В этом ключе священнику сложно взаимодействовать с человеком, так как применение релаксационных или сензитивных практик невозможно в пастырской практике. Но знать несколько экстренных телесных методик пастырю было бы не лишним, которыми можно воспользоваться в момент взаимодействия, чтобы успокоить или сконцентрировать человека.

Важным моментом взаимодействия священника с людьми, которые находятся в кризисной ситуации, является глубокая эмпатия и работа на уровне переживаний. В первую очередь необходимо дать понять человеку, что с ним происходит. Объяснить, что его реакции не являются исключительными, а ближе к естественным именно в этой ситуации, успокоить и дать ощущение близости.

Следующим моментом должна быть работа по поиску смысла. Особенно это актуально при взаимодействии с людьми, переживающими утрату, либо острую кризисную ситуацию.

Кризисная психология говорит о принципе времени от 48 до 72 часов, именно в этом промежутке желательно оказывать психологическую помощь, чтобы избежать капсуляции травмы. Священник зачастую не может выдержать этот принцип ввиду того, что обращение к пастырю за помощью происходит уже намного позже этого срока. В таком случае пастырь уже, скорее всего, будет иметь дело с травмой, которая закапсулировалась и методы взаимодействия с человеком необходимо будет корректировать с учетом этого явления.

Многомерная модель BASIC Ph, которая призвана помочь человеку в переживании кризисной ситуации может быть адаптирована к пастырской практике современного священника. При этом она не может быть в полной мере реализована ввиду определенных догматических, канонических границ, в которых находится священник. Однако, при правильном подходе данная модель может быть неоценимым помощником для священника при взаимодействии с людьми, которые находятся в кризисной ситуации.

Источники и литература

1. Лаад, М. Как справиться с кризисом или бедствием (Шаг за шагом): Теория, практика и способы вмешательства / М. Лаад, Э. Хадоми. – Израиль : Центр предупреждения стресса (CSPC) [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.silk-highway.org/ru/stepGuide.aspx>. – Дата доступа : 18.08.2010.

2. Пергаменщик, Л. А. Концепция самовосстанавливаемости: теоретические подходы и практические возможности / Л. А. Пергаменщик // Ананьевские чтения – 2008: Психология кризисных и экстремальных ситуаций: междисциплинарный подход: Материалы

научно-практической конференции. – Санкт-Петербург, 21 – 23 октября 2008 г. / СПбГУ / Под ред. Л. А. Цветковой, Н. С. Хрусталевой. – Санкт-Петербург, 2008 – С. 318–319.

РЕЛИГИЯ В ПУБЛИЧНОЙ МЕДИА-КОММУНИКАЦИИ

Коденев М. М., магистр теологии

(Минск, кафедра апологетики Минской духовной академии)

Раскрыть тему взаимоотношения религии и медиа в одном небольшом докладе, естественно, не возможно. В этом небольшом сообщении я постараюсь не столько решить какую-то теоретическую проблему, сколько набросать общий план исследований в теме медиа и ключевые вопросы, которые обсуждаются сейчас в науках о религии. Тема медиатизации религии является одной из самых актуальных в последнее время. Основных причин, как минимум две: все более растущая информатизация общества, экономики, политики и культуры и пандемия, covid-19, которая заставила весь мир иначе взглянуть на привычные, повседневные способы и инструменты коммуникации.

Религия и медиа не представляют собой два совершенно разных института. С одной стороны, религия и сама претендует быть «медиатором» между сферами сакрального и профанного. С другой, медиатизация современного общества означает не только количественное увеличение информации, но и то, что именно на публичном характере опосредованной медиа коммуникации основывается социальность «воображаемых сообществ» (Б. Андерсон). Публичный характер медийных процессов выполняет некоторые функции религии – структурирует и объясняет мир, солидаризирует и интегрирует индивидов. Некоторая богословская критика претендует на то, чтобы выдавать медиа и СМИ как «религию» секулярного общества. Однако, на наш взгляд, такой подход основан на необоснованно широком понимании как религии, так и медиа.

Хотим обратить внимание на другую характерную черту современности – секулярность. Тема секуляризации не входит в фокус данного доклада, но именно этот процесс создает фон, на котором трансформируется и поле религиозного и поле медийного. Под секуляризацией мы понимаем (не вдаваясь в подробности разных процессов секуляризации) не поражение религиозного мировоззрения в борьбе с атеистическим мировоззрением. Секуляризация – это не исчезновение религии, но, скорее, по концепции П. Бергера, утрата религией центрального положения как института, определяющего

и легитимирующего социальную реальность. Появление альтернативных равнозначных интерпретаций мира и индивидом самого себя и есть черта секуляризации. Медиа, транслирующие и порождающие такие альтернативные концепции являются одновременно и признаком секуляризации и ее следствие. С другой стороны, религия не исчезает из публичного пространства, не «приватизируется», т. е. не уходит в сферу лишь частного выбора (хотя, как мы увидим в дальнейшем, это одна из основных черт современной медийно опосредованной религиозности). Религия продолжает оставаться частью пространства публичного обсуждения, а также важным элементом культурной идентичности национальных сообществ. Питер Людвиг Берген, Хосе Казанова или Родни Старк, каждый по-своему оспаривали тезис о секуляризации и о «приватизации религии». Религия, на наш взгляд, действительно не исчезает из пространства публичной коммуникации. Но вопрос заключается в том, в какой мере медиатизация трансформирует ее. С одной стороны, именно благодаря публичным медиа и массовой медиа-коммуникации религия вновь становится частью коммуникативной реальности сообщества. Однако, лишь те религиозные события, которые растиражировало сми становятся частью нашей действительности. О религии судят и знают благодаря сми и популярным медиаплатформ. И тут заключается, по мысли Стига Хьярварда, опасность для религии: религия перенимает логику, темпоральность, динамику и способы коммуникации медиа. Иными словами, религия не может больше игнорировать медиа-среду, но при этом вынуждена следовать логике медиа. Если верна максима Маршала Маклюэна «The Medium is the Message» (то есть форма медийной передачи важнее содержания сообщения), то встает вопрос – остается ли медийная религия равной религии «в реале»? Меняются ли традиционные способы религиозного провозвестия (например, проповедь или дискуссия) в медиа? Как уже сказано выше, религия вынуждена подстариваться и под темпоральность медиа: от религиозных блогеров требуется регулярно обновляться, оставаться в повестке и быть актуальными. Они не могут не выходить с определенной частотностью и регулярностью и не реагировать на актуальную медийную повестку. Как сказала Анна Ноймайер, мы многое делаем в онлайн из того, что делаем и оффлайн, но делаем это иначе [6, с. 834]. Вопросы можно продолжать ставить – появляются ли благодаря медиа новые спо-

собы передачи религиозного содержания или коммуникации верующих? Уникальны ли они, или они, в свою очередь переносятся «оффлайн» и влияют на традиционные формы коммуникации, принятые в религиозной традиции? Трансформируются ли религиозные ритуалы, при переносе в медийное пространство? Ряд вопросов можно продолжить.

Выделяющейся чертой современной медиатизации религии, как мы сказали, является появление равнозначных религии социальных институтов, претендующих на вынесение суждений о религии. Религиозные институты теряют контроль над передачей верований и практик – цитирует Стига Хьярварда (одновременно и критикуя коллегу) Мия Левхейм [3, с. 78]. И могут делать это публично. Это порождает новую проблему медиатизации религии: проблему авторитетности суждения. Медиа могут порождать новый, медийных авторитетов и экспертов. Контролировать их выбор тем, и содержание их сообщений, а так же соответствие их образа религии самопониманию религиозной традиции сами религиозные институты уже не могут. Но для медиа все же важен собственный меседж и своя логика коммуникации, возможно отличная от той, которую хотела бы задать в массы религиозная традиция. В сообщениях сми религия становится частью других, нерелигиозных информационных процессов и сообщений. Поэтому следует констатировать, что хоть религия и не пропадает из массовой коммуникации, но все же вынуждена следовать логике медиа. Но медиа нужна актуальность, конкурентные новости, скандалы и экзотика. Так, контекст сообщения, в который попадает религия сильно трансформирует ее собственную стратегию самопрезентации.

Хайди Кэмпбэлл, отмечая, что традиционные религиозные институты уже перестают играть роль ключевых авторитетов, пишет: «В результате индивиды начинают считать себя самодостаточными в определении того, что значит быть «религиозным», не полагаясь на традиционные институты» [2, с. 127]. Использование же социальных сетей для религиозной коммуникации «может поддерживать индивидуальные интерпретации религиозных верований и практик», – делает вывод и Стиг Хьярвард [4, с. 71]. Это подводит нас к следующему виду современной медийной трансформации религии: потребность в секуляризированном мире выстраивания личной траектории религиозного. И если религия и существует в публичной

медиа коммуникации, то меняется содержание запроса к ней: чаще современного индивида интересуют темы, связанные с его субъектностью, самопониманием, саморазвитием, идентичностью. Религия онлайн вполне удовлетворяет современным запросам: быстрый и легкий доступ не ограниченный физическими препятствиями, доступность и удобство получения духовных услуг, многообразие предложений, постоянное обновление «контента», анонимность и персонализированность предложений.

Итак, мы видим, что медиа в современном мире во многом определяет доступ к религии. Игнорировать медиа религиозные институты не могут. Но рискуют необратимо измениться, подчинившись структуре передачи информации медиа. Да, именно благодаря медиа религия снова в нашей информационной повестке дня. Но одновременно же медиа и предоставляет альтернативные точки зрения и альтернативные интерпретации религиозных сообщений. Поэтому хоть медиа и дает религии новое публичное присутствие, но оно же и создает ситуацию плюрализации и индивидуализации в отношении религиозных традиций. Религиозные институты теряют контроль над своим содержанием, темами и символами (например, в рекламе). Экспертная оценка событий или фактов, относящихся к религии, теперь осуществляется и не религиозными социальными институтами и в контексте не религиозных тем. Возрастающая в медийном поле конкуренция между традиционными институтами и новыми авторитетами в интерпретации религии может привести как к улучшению качества сообщений, так и к снижению уровня профессиональных суждений о религии. Речь идет не только о том, что о религии теперь возможно судить непрофессионально, но и о том, что сообщение на большую аудиторию с разными запросами и фоновыми знаниями вынужденно упрощает сообщение. Однако, стоит отметить, что именно благодаря медиа религия обретает новую аудиторию и новые формы взаимодействия как внутри религиозных сообществ, так и в коммуникации с внешним миром. В медийной среде можно реализовать то, что в реальной коммуникации не получается по физическим или материальным причинам. Поэтому, следует заключить, что медиатизация религии продолжится и будет следовать логике современного мира, а вот смогут ли религиозные институты максимально использовать все преимущества медиа – покажет время.

Источники и литература

1. Кэмпбелл, Х. К вопросу о религиозно-социальном формировании технологии / Х. Кэмпбелл // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2020. – Т. 38. – № 2. – С. 124–158.
2. Левхейм, М. Медиатизация религии: критическая оценка / М. Левхейм // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2020. – Т. 38. – № 2. – С. 76–97.
3. Хьярвард, С. Три формы медиатизированной религии: изменение облика религии в публичном пространстве / С. Хьярвард // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2020. – Т. 38. – № 2. – С. 41–75.
4. Linderman, A. G. Approaches to the Study of Religion in the Media / A. Linderman // New approaches to the Study of Religion. – Volume 2 Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches. – De Gruyter, 2008. – P. 305–320.
5. Neumaier, A. Religion, Öffentlichkeit, Medien Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie / A. Neumaier // Handbuch Religionssoziologie. – Herausgeber D. Pollack, Wiesbaden : Springer Fachmedien, 2018. – S. 833–859.

ДЗОГЧЕН-ОБЩИНА НАМКЯ НОРБУ В МИНСКЕ: ПРОБЛЕМА ИДЕНТИФИКАЦИИ

Шатравский С. И., кандидат богословия

*(г. Минск, Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла
Белорусского государственного университета,
Минская духовная академия)*

После захвата Тибета армией Мао Цзэдуна в 1950 г. и последовавшего бегства Далай-ламы XIV и его сторонников в Индию в 1959 г., буддизм ваджраяны начинает более активно распространяться в странах Запада благодаря деятельности тех или иных тибетских мастеров. Часто эти учителя проповедовали традиции конкретных школ тибетского буддизма, создавая на Западе группы последователей, пытающихся воспроизвести в точности учение, ритуалы, организационные формы, культуру и быт этих школ так, как это было в Тибете. Однако среди появившихся на Западе групп, декларировавших себя как приверженцев тибетского буддизма, были и такие, чьи взгляды формировались либо благодаря усилиям разрозненных тибетских учителей, либо тех, чья принадлежность той или иной традиционной школе тибетского буддизма вызывает определенные вопросы. В отношении некоторых таких групп иногда возникают сомнения, можно ли их вообще считать буддийскими. Одним из примеров последней является Международная Дзогчен-община, созданная тибетцем Чогьялом Намкаем Норбу (1938–2018) и состоящая главным образом из конвертитов – исповедующих нетрадиционное для их места проживания религиозное учение. Эту группу с определенной оговоркой можно отнести к транснациональной коммуникативной сети тибетского буддизма [11, с. 167–168]. Прежде, чем перейти к рассмотрению Дзогчен-общины в Беларуси, необходимо прояснить само понятие «дзогчен» в его обычном употреблении в Тибете.

Дзогчен как практики работы с сознанием в ваджраяна и религии бон

В тибетской традиции понятие «дзогчен» можно встретить как минимум в двух несколько разных контекстах, хотя смысл этого понятия одинаков. Дзогчен, как и синонимичное ему понятие ати-йога,

является наивысшей практикой старейшей из школ тибетского буддизма – Ньингма и восходит к ее основателю гуру Падмасамбхаве, которого тибетцы называют Вторым Буддой. Тибетские буддисты называют дзогчен драгоценным учением, сердечной сущностью школы Ньингма, путем Великого Совершенства [3, с. 7–8]. Одновременно с этим дзогчен – это вершина учений и практик религии бон [14, с. 146], существовавшей в Тибете задолго до прихода туда буддизма и, как считают последователи этой религии, был дан основателем религии бон Шенрабом. Таким образом, в обоих случаях дзогчен это высшая точка двух разных религиозных учений, их сокровенная сущность.

Иногда, особенно в трудах исследователей буддизма XIX–XX вв., можно встретить мнение, что тибетская ваджраяна строится в первую очередь на магических практиках и состоит главным образом из мантр-заклинаний. Однако это не так, и основным в ней является работа с сознанием. Именно поэтому учение дзогчен (ати-йога) пользовалось в странах распространения ваджраяны наибольшей славой. Цель практик дзогчена – «войти в переживание состояния за пределами рассудочного мышления, состояние созерцания <...>. В Дзогчене дается прямое введение во внутреннее состояние личности посредством объяснения изначальной основы бытия, представляющей собой исконное состояние всех существ» [6, с. 27]. Человеческий ум ограничен пространством и временем. Однако за его пределами есть нечто, называемое «природой ума» («изначальной основой», «основой всего») – буддисты постоянно используют эти понятия, рассказывая о своем учении. Это истинное состояние ума, не скованное никакими рамками. Таким образом, разграничиваются два уровня сознания: мысль и природа мысли (ментальное и супраментальное). Тем не менее, даже самые глубокие теории касательно этого не могут дать человеку знание его истинной природы. «Различение ординарных и неординарных уровней сознания непосредственно связано с практическим осуществлением высшей метафизической ценности, находящейся за пределами ума и реализуемой посредством различных медитативных методов» [1, с. 81–82]. Изначальное состояние нельзя схватить с помощью дискурсивного мышления, на этом уровне проблему можно лишь сформулировать. Далай-лама XIV пишет, что три внутренние тантры (то есть относящиеся к тантрам высшей йоги) – маха-йога, ану-йога и ати-йога –

«содержат методики обнаружения тончайшего уровня сознания посредством растворения более грубых слоев сознания и энергий, благодаря чему йогин входит в глубокое состояние сознания за рамками различения полярных крайностей добра и зла, грязи и чистоты и тому подобного. Тогда он способен превзойти мирские условности, основанные на этих крайностях» [2, с. 132].

Как и учение сутр (тхеравада) и тантр (ваджраяна), дзогчен рассматривается с точки зрения трех принципов – основы, пути и плода. Основой является изначальное состояние каждого существа, изначальное чистое, но с временными загрязнениями. «Состояние Основы всех явлений едино и фундаментально чисто, но от знания или неведения его во время прохождения Пути зависят два Плода: освобождение в нирване или перерождение в сансаре» [8, с. 20].

Путь подразделяется на три взаимосвязанных части – воззрение, созерцание (практика медитации) и поведение. Под воззрением понимается отказ от каких-либо суждений, так как понятия, даже самые глубокомысленные, запутывают человека в сети двойственности. Созерцание дается учителем, и поэтому в дзогчене важнейшей практикой является гуру-йога или «соединение с учителем». Цель практики созерцания – «успешно воссоединять все свои действия с состоянием присутствия» [6, с. 65], или же, говоря другими словами, целью является «осознание себя на супраментальном уровне» [1, с. 89]. Поведение это состояние, при котором все, что появилось, самоосвобождается. Это значит, что «в момент, когда возникает мысль, за ней не следуют, но остаются в состоянии чистого присутствия без суждений. Мысль растворяется сама, без всякого усилия со стороны практикующего. Тот же принцип применяется к восприятию, страстям и т. д.» [8, с. 71]. Таким образом, путь должен привести к постоянному пребыванию на супраментальном уровне сознания.

Что касается плода, то под ним понимается либо перенос сознания в момент смерти в нужное измерение (для практиков с низшими способностями), или же достижение высшей нирваны (для наиболее способных).

В традиции бон тоже существуют практики дзогчен, которые, как утверждают сами бонцы, абсолютно тождественны с дзогченом ваджраяны. Таким образом, состояние освобождения и способы его достижения, описанные выше, являются общими для обеих традиций. По крайней мере, бонские учителя дзогчена апеллируют к

опыту буддийских мастеров, ссылаясь на них как на действительных авторитетов. Хотя некоторые исследователи считают, и не без оснований, что это учение, как и многое другое, было заимствовано бонцами у буддистов.

Особенности учения дзогчен в интерпретации Н. Норбу

Тибетец Намкай Норбу (1938–2018) в начале 60-х гг. прошлого века по приглашению известного итальянского тибетолога и востоковеда профессора Джузеппе Туччи переехал в Италию и стал преподавателем тибетского и монгольского языков в университете в Риме, затем в Неаполе. Обнаружив среди своих слушателей интерес не только к языкам, но и к религиозным тибетским практикам, Н. Норбу с сер. 1960-х гг. начинает давать наставления в учении дзогчен, приобретая все больше и больше последователей среди западной публики. В нач. 1970-х гг. была создана Международная Дзогчен-община. Однако понимание того, что такое дзогчен, у Н. Норбу весьма заметно отличается от представленного выше.

Н. Норбу считает, что учение дзогчен возникло там совершенно независимо от буддизма в глубокой древности. Согласно его взглядам, дзогчен буддийской и бонской традиций не отличаются друг от друга ни терминологией, ни принципами. Поэтому, отвечая на вопрос что такое дзогчен, Норбу не проводит четкого различия, о какой традиции идет речь. С таким подходом можно согласиться. Но в описании Н. Норбу присутствуют некоторые вещи, с которыми, на мой взгляд, не согласились бы ни буддисты, практикующие дзогчен, ни бонцы. Эти вещи, тем не менее, служат обоснованием деятельности самого Н. Норбу.

Проповедуя дзогчен на Западе, Н. Норбу представляет его как уникальную практику, помогающую раскрыть каждому человеку его истинное изначальное состояние. Практика эта, по его словам, безотносительна к той культуре, к религиозным традициям, в которых она возникла. Например, Н. Норбу пишет следующее: «Учение Дзогчен – это не философия, не религиозная доктрина, не культурная традиция...» [6, с. 8]. Или: «Дзогчен – это не школа, и не секта, и не религиозная система. Это просто состояние знания, которое учителя передали, не связывая себя какими-либо рамками сект или монашеских традиций...» [6, с. 12]. Подобного рода утверждения встречаются в его работах очень часто.

Российский буддолог А. И. Железнов, критикуя позицию Н. Норбу, отмечает следующую тенденцию: если Н. Норбу в ранних работах чисто механически говорит о высоком положении учения дзогчен, то в более поздних он вполне осознанно и с настойчивостью стремится обосновать свои взгляды относительно высшей природы и универсальности дзогчена. Одна из причин этого, как считает А. И. Железнов, связана с установкой Н. Норбу на западную публику, ожидающую некой экзотики. Однако не исключено и желание действительно «убедить все школы буддизма, что Дзогчен не просто «высокое учение и даже самое высшее», но и что «эти школы должны признать, <...> что Дзогчен даже слишком высок, он за пределами способности обычных индивидуумов...», а также «что Дзогчен сверхтайное учение»» [4, с. 60]. Аналогично дзогчен был представлен и на рекламном объявлении во время приезда в Минск ламы Нима Дагпа Ринпоче, настоятеля бонского монастыря Латри (Восточный Тибет), основавшего общину «Шен Чен Линг» в Минске [12, с. 145].

Тексты Н. Норбу полны спорных высказываний, которые естественно должны возникать при попытке придать учению дзогчен универсальный характер. Так, для привлечения западного человека, незнакомого с буддизмом и боном, Норбу пишет: «Чтобы практиковать Дзогчен совсем не обязательно изучать теорию религиозной или философской традиции» [6, с. 50], обосновывая это тем, что интеллектуальный путь неполон и относителен, а все философские системы в силу скованности нашего ума рамками двойственного видения ошибочны. В дзогчене же основой является недвойственное состояние, и войти в него можно лишь с помощью практики. Также часто встречается следующее утверждение: «В Дзогчене учатся принимать на себя ответственность, не следуя правилам. Человек, придерживающийся правил, похож на слепого, который нуждается, чтобы его кто-то вел. Поэтому говорят, что в Дзогчене практикующий должен раскрыть глаза и обнаружить свое состояние, чтобы не зависеть больше ни от кого и не от чего» [6, с. 64]. Итак, следовать правилам или придерживаться той или иной философии является ограничением, заключением себя в рамки и потому чуждо учению дзогчен. Тем не менее, все уже сказанное не мешает Норбу утверждать в другой его работе, что «Воззрение Дзогчен – это Воззрение системы Мадхьямика-Прасангика, конечная цель учения Будды и

высшее направление среди буддийских философий...» [8, с. 12]. А раз это «конечная цель учения Будды», то как это знание «может родиться в любом человеке, будь он индуистом, христианином, мусульманином и т.д.»? [8, с. 33].

Дзогчен-община в Беларуси

Прежде чем рассказать о последователях Н. Норбу в Беларуси, стоит отметить, что функционирование подобных групп – их учение, форма организации общины, их религиозные практики – мало чем отличается от подобных групп как на постсоветском пространстве, так и на Западе. И вопрос их идентификации, вынесенный в заголовок статьи, не касается только лишь Беларуси. Сам гуру оставил ряд общих указаний касательно устройства общины, и эти указания соблюдаются всеми. Однако могут быть какие-либо местные нюансы в том, как организована повседневная жизнь адептов дзогчена в интерпретации Н. Норбу в той или иной стране, но это, скорее, будет зависеть от личной активности лидеров или наиболее ярых поклонников учения.

Отличительная особенность функционирования белорусской Дзогчен-общины в сравнении, например, с российскими, заключается в отсутствии официальной государственной регистрации. В 2017 г. проводилось небольшое полевое исследование этой группы в Минске [12, с. 147–154], и во время беседы один из ее представителей сказал, что регистрация им просто не нужна. В России же Дзогчен-общины регистрируются как общественные организации в соответствии с вышеописанной установкой Норбу на то, что дзогчен это не религия [10, с. 166–167]. Ну а в том, что община занимается религиозной деятельностью, нет никаких сомнений. Это приводит к тому, что у российских адептов Н. Норбу есть два устава, один официальный, используемый при государственной регистрации общественной организации, второй – внутренний, тайный, для постоянных членов группы. «Зарегистрировав свою общину в качестве общественной организации, они оказались в противоречивой ситуации: осмысляют ритуальные практики и посвящения, даваемые Норбу, именно как формы религиозной жизни, но заявленный на муниципальном уровне устав общественной организации не предполагает религиозной деятельности. Данное противоречие и привело к тому, что подлинный устав Дзогчен-общины, в котором

отражена ее структура и принципы организации, учитывающие ритуальную деятельность, используется в качестве внутреннего устава, не представленного в пакете регистрационных документов» [9, с. 111].

Следующий заслуживающий особого внимания момент: общение с минскими адептами дзогчена показало отсутствие у них каких-либо миссионерских посылов. Несмотря на то, что исследователь не раскрывал себя как исследователя, а представлялся интересующимся буддизмом и желающим вступить в группу, на контакт представители общины (если ее можно так назвать – скорее это достаточно разрозненные люди, не всегда часто и охотно общающиеся друг с другом, не говоря уже о внешних) шли без особой охоты. Информацию о местах собрания и практиках приходилось буквально выпытывать. По мысли Е. А. Островской подобная конспирация является следствием наличия нескольких уставов [9, с. 111]. На титульных страницах большинства книг Н. Норбу содержится следующее или похожее обращение: «Эта книга предназначена для тех, кто получил от учителя передачу содержащихся в ней практик. Настоятельно просим не распространять ее за пределами указанного круга людей и обращаться с ней с предельным уважением» [7, с. 2]. Для сравнения, в цитируемой ранее книге о дзогчене Далай-ламы на титульной странице говорится: «Авторские права на русский перевод не защищены. Разрешается копирование и воспроизведение с целью распространения любыми средствами, для блага всех существ» [3, с. 4].

С другой стороны, описанное выше нежелание общаться с незнакомыми объясняется закрытостью большинства практик группы для непосвященных. Нам было четко сказано, что поскольку мы не прошли инициацию от учителя, нет смысла приглашать нас в места, где они совершают практики.

Удивительным моментом оказалось то, что посвящение не обязательно получать при личной встрече с учителем. Его можно получить через интернет-трансляцию, о времени проведения которой сообщается на сайте. Причем такое посвящение ничем не будет отличаться от полученного лично от Н. Норбу. Ну а желание видеть лично учителя возникает по причине человеческой слабости и эмоциональности. Вообще подобная практика возникает с 2005 г. [13, с. 43], до этого получить инициацию можно было только у Н. Норбу

непосредственно во время его визитов в страны, где было много его адептов [9, с. 112]. Следует отметить, что после смерти Н. Норбу в 2018 г., возникла проблема для конвертации новых членов, поскольку простое прослушивание записей посвящающих мантр, даже читаемых самим гуру, не является реальной инициацией. В прежних практиках онлайн-посвящений крайне важным моментом было то, что сам Н. Норбу подключался к прямой трансляции в прямом эфире. Право инициировать осталось у его сына, получившего передачу учения от отца, но тот, живя в Италии и будучи занятым в IT-сфере, как минимум не намерен посвятить все свои усилия для продолжения существования Дзогчен-общины, хотя и дает единичные посвящения тем, кто его навещает и просит об этом.

Самоидентификация последователей Н. Норбу

Самоидентификация приверженцев Дзогчен-общины бывает разная. Е. А. Островская, исследовавшая ее в Санкт-Петербурге в конце 90-х, писала, что все члены питерской общины осознают себя буддистами [9, с. 111], но одновременно с этим повторяют за своим учителем, что «это не религия и не буддизм» [10, с. 167]. По свидетельству Е. С. Куваевой, «руководитель челябинской общины категорично отверг причастность его и руководимых им людей к буддизму» [5, с. 51], в отличие от екатеринбургских адептов.

Минские последователи дзогчена на вопрос «считаете ли вы себя буддистами?» прямого ответа не дали, сказав, что дзогчен – это традиция, которая их захватила, это очень глубинные переживания и, поэтому, они собираются и танцуют вместе танец Ваджры. Они сказали, что слушают Далай-ламу XIV, но главное – это их личные глубинные переживания, причем каждый лично к идет по этому пути, а не совместно, поэтому, мол, трудно что-то пояснить другому. Однако, прямого ответа, что они буддисты, не было [12, с. 152]. На старом сайте группы, сейчас недоступном, было сказано, что «Дзогчен это скорее не религия, а высочайшая, открытая для всех, дорога к духовной реализации» [12, с. 148] – это повторение того, о чем говорил Н. Норбу.

Выводы

Перед нами, безусловно, новодел, не являющийся продолжением или копированием какого-либо традиционного тибетского уче-

ния. Строго терминологически вряд ли можно назвать данную общину сектой, в том смысле, что сам гуру не отделялся от какой-то конкретной традиции, называя себя то буддийским, то бонским учителем, но безотносительно какой-либо четко обозначенной школы. Основанная им община не имеет ни структурной, ни организационной преемственности со школами тибетского буддизма или религии бон. Дзогчен-общину, основанную Н. Норбу, можно отнести скорее к восточным неокультам. Культовая инновация заключается, в первую очередь, в попытке придать традиционной тибетской практике особую уникальность, универсализировать ее, вынеся за рамки религиозной традиции, сделав отдельной самостоятельной школой, приемлемой для всех, желающих «духовно самореализоваться».

Источники и литература

1. Вязниковцев, А. И. Об основах философии сознания в традициях Ваджраяны и Дзогчена / А. И. Вязниковцев // Тибетский буддизм: теория и практика. – Новосибирск : Наука, 1995. – С. 80–95.
2. Далай-лама XIV. Мир тибетского буддизма / Далай-лама XIV. – С-Пб. : «Нартанг», 1996. – 227 с.
3. Далай-лама о Дзогчене. Учения Пути великого совершенства. – М. : Цасум Линг & Институт Общегуманитарных Исследований, 2002.
4. Железнов, А. И. О тибетских традициях в бурятском буддизме / А. И. Железнов // Тибетский буддизм: теория и практика. – Новосибирск : Наука, 1995. – С. 54–79.
5. Куваева, Е. С. Буддизм на Урале в конце XX – начале XXI вв. на примере Свердловской области / Е. С. Куваева // [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/36421/1/m_th_e.s.kuvaeva_2015.pdf – Дата доступа : 19.12.2021.
6. Норбу, Н. Дзогчен. Состояние самосовершенства / Н. Норбу. – 1989. – 176 с.
7. Норбу, Н. Состояние дзогчен и семдзин со слогом ПХЭТ. Транскрипт устного учения, переданного в Меригаре в августе 1994 г. / Н. Норбу. – Изд-во Шанг Шунг, 2011. – 45 с.
8. Норбу, Н. Шестнадцать вопросов Учителю Дзогчена / Н. Норбу. – Мн., 1998. – 80 с.

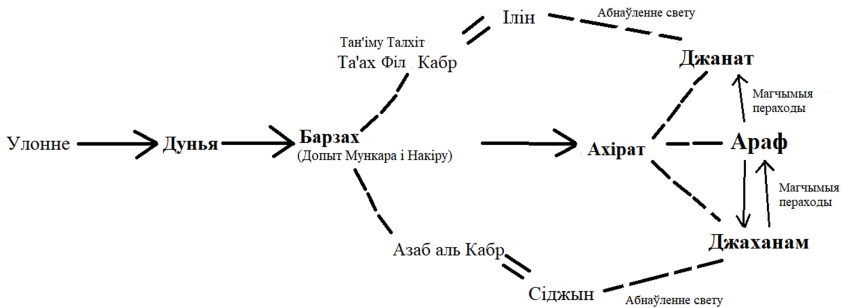
9. Островская, Е. А. Буддийские мирские общины Санкт-Петербурга / Е. А. Островская // Социологические исследования. – 1999. – № 3. – С. 107–113.
10. Островская, Е. А. Буддийские общины Санкт-Петербурга / Е. А. Островская. – СПб. : Алетейя, 2016.
11. Островская, Е. А. Онтология религиозного конфликта: транснациональная коммуникативная сеть / Е. А. Островская // ХОРА. Журнал современной зарубежной философии и философской компаративистики. – 2009. – № 1 (7). – С. 166–176.
12. Шатравский, С. И. К проблеме классификации общин буддистов-конвертитов / С. И. Шатравский // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. – 2018. – № 2. – С. 141–164. DOI: 10.14515/monitoring.2018.2.07.
13. Шатравский, С. И. Цифровые технологии в Международной Дзогчен-общине / С. И. Шатравский // Религия и медиа: «новая нормальность»: Тезисы докладов Всероссийской (национальной) научной конференции с международным участием (Москва, 9–10 декабря 2021 г.) / Сост. М. В. Шилкина. – М. : Свято-Филаретовский институт, 2021. – С. 42–44.
14. Notz Klaus-Josef. Das Lexikon des Buddhismus / Klaus-Josef Notz. – Fourierverlag, Wiesbaden, 2002.

ПАРАЎНАЛЬНЫ АНАЛІЗ ІСЛАМСКАЙ І ХРЫСЦІЯНСКАЙ ЭСХАТАЛОГІЙ

*Ражкоў А. А., бакалаўр тэалогіі
(г. Мінск, Інстытут сацыялогіі НАН Беларусі)*

Перш чым правесці параўнальны аналіз двух эсхаталагічных сістэм, варта было б апісаць кожную з дадзеных сістэм паасобку, але з-за рэгламенту дадзенай канферэнцыі апісанне будзе адсутнічаць, у сувязі з чым рэкамендуецца звярнуцца да іншых публікацыях аўтара па дадзенай тэматыцы. Але каб спрасціць ўспрыманне наступнага матэрыялу, ніжэй будуць прыведзены графічныя схемы, якія ілюструюць пасмяротны лес у дзвух разглядаемых эсхаталагічных сістэмах.

Схема 1 – Схематычнае прадстаўленне замагільнага шляху мусульманіна



Складзена па: [4; 5; 8; 9; 10; 12; 15; 16; 20].

Так ці інакш, мы можам канстатаваць факт таго, што ісламская і хрысціянская традыцыі маюць падобныя элементы ў сваіх эсхаталагічных вучэннях. Пры дэталевым разглядзе двух эсхаталагічных сістэм выяўляюцца кардыяльныя адрозненні, якія нівелююць знешняе агульнае падабенства. Аднак, каб гэтыя адрозненні былі больш відавочнымі, варта параўнаць дзве эсхаталагічную сістэмы ў выглядзе табліцы, а пасля даць кароткі каментар на значнасць гэтых адрозненняў.

Схема 2 – Фармалізацыя шляху замагільнага жыцця ў хрысціянскай эсхаталогіі



Табліца 1 – Параўнанне асноўных пунктаў хрысціянскай і ісламскай эсхаталогіі

	Хрысціянства	Іслам
Умовы, неабходныя для атрымання ў спадчыну жыцця вечнага	Важны дзеі і вера, але судзіць будзе Госпад паводле сумлення (намераў)	Важнасць прытрымлівання тром складнікам: ісхану (адчуванне пастаяннага прысутнасці Бога), Іману (інтэлектуальная аснова веры) і ісламу (знешняя праява рэлігійнасці). Канчатковае рашэнне за Алахам, які судзіць будзе паводле намераў
Дыхатамія пасмяротнага свету (да суда і пасля суда)	Прысутнічае	Тэарэтычна павінна адсутнічаць, але з-за змены якаснага статусу прысутнічае

Стан чалавека пасля смерці да суда	Праходзіць прыватны суд толькі над душой, які вызначыць умовы чакання душы ўсеагульнага суда. Магчыма існаванне папярэдніх выпрабаванняў (мытарствы/чысцеча).	Праходзіць прыватны суд над душой/асаблівым целам, які вызначыць умовы чакання душы ўсеагульнага суда. Сам суд прадстаўлены ў выглядзе выпрабаванняў (допыт анелаў/7 дзвераў)
Стан чалавека пасля смерці да суда, але пасля прышэсця Месіі	Праходжанне прыватнага суда і папярэдніх іспытаў. У праваслаўі гэта чаканне змякчанае скасаваннем Шэола	Праходзіць прыватны суд над душой/асаблівым целам, які вызначыць умовы чакання душы ўсеагульнага суда. Сам суд прадстаўлены ў выглядзе выпрабаванняў (допыт анелаў/7 дзвераў)
Стан чалавека пасля суда	Уваскрасенне па плоці. Праходжанне ўсеагульнага суда (над душой і абноўленым целам). Наступствы для душы і цела	Уваскрасенне па плоці. Праходжанне ўсеагульнага суда (над душой і абноўленым целам). Наступствы для душы і цела
Наяўнасць прамежжавых пасмяротных абласцей	Адсутнічаюць (тэорыя Лімба нерэлевантная)	Існуе Араф
Скасаванне пекла	У праваслаўі скасуецца Шэол пасля Уваскрэсення Хрыстовага (у каталіцызме толькі саслабляецца	Тэарэтычна магчыма скасаванне па сканчэнні некаторага часу пасля Суда

Магчымасць пераходу з аднаго рэгіёна ў іншы	Адсутнічае, за выключэннем вываду праведнікаў з Шэолу	Пасля суда магчымыя двухбаковыя пераходы з Арафа (у рай і пекла) і аднабаковыя (у рай) з пекла. Пераходы з раю немагчымыя
Наяўнасць прыватнага суда	Прысутнічае	Прысутнічае
Характарыстыка пекла	Месца максімальнага аддалення чалавека ад Бога. Будзе існаваць вечна. Можа разумецца як стан душы. Звязаны з сымбولىкай агню	Месца максімальнага аддалення ад Алаха. Іерархічна упарадкаваны бездань, звязаны з сымбولىкай агню. Можа быць скасаваны
Характарыстыка раю	Гарманічна уладковае Царства. Вечнае па характарыстыках. Акцэнт на духоўнай ласцы	Гарманічна уладкованы іерархічна сад. Вечны па характарыстыках. Акцэнт робіцца на цялесных задавальненнях, але вышэй за іх стаяць духоўная ласка
Час і пасмяротнае жыццё	Часу пасля суда не будзе, бо надыдзе вечнасць	Час будзе, але ў параўнанні з зямным будзе зменены
Стаўленне да апакатастасісу	Не прымаецца, за выключэннем асобных пратэстанцкіх дэнамінацыяў	Тэарэтычна магчымы

Складзена па: [27; 13].

Дадзеная сістэматызацыя паказвае, што прынцыповыя адрозненні ў багаслоўі ісламу і хрысціянства прысутнічаюць, калі параўноўваць ісламскае асерадненае багаслоўе з праваслаўным багаслоўем, у той час як калі параўнаць ісламскую эсхаталогію з эсхаталогіяй Рымскага Касцёла, то можна заўважыць нашмат больш

падабенстваў. Але трэба таксама адзначыць, што мусульманскі містыцызм – суфізм – мае больш падабенстваў менавіта з праваслаўным веравучэннем. Аднак, чым жа выкліканыя такія прыныцыповыя адрозненні двух эсхаталагічных сістэм?

1) Пэўныя цяжкасці ў вызначэнні анталагічнага статусу чалавека ў ісламскім барзаху. Цяжкасці гэтыя выкліканыя тым, што вобласці барзаху, у якія трапляюць людзі пасля прыватнага суда – Сіджын і Ілін – з’яўляюцца часткай матэрыяльных і створаных раю і пекла, але сам барзах не тычыцца Дуны, з’яўляючыся трэцім станам быцця ў ісламскай анталогіі. Супярэчнасць гэтую ўдасца зняць толькі ў тым выпадку, калі прызнаць, што душа з’яўляецца больш тонкай, але ўсе-такі матэрыяй, а пекла і рай былі створаны першапачаткова не як Дуня, але як барзах, г.зн. больш тонкая матэрыя;

2) Калі хрысціянская эсхаталогія і антрапалогія цягнуцца да сістэмы: Быцце – Іншабыцце – Новае-Быцце (сума абноўленага быцця і іншабыцця), то ісламская імкнецца да схемы: Быцце 1 (ва ўлонні) – Быцце 2 (Дуня) – Быцце 3 (Барзах) – быцце 4 (Ахірат як абнаўленне сумы Дуны і барзаху);

3) У праваслаўнай эсхаталогіі Уваскрасенне Хрыстова змяняе кардынальна анталогію быцця, скасуючы Шэол, з-за чаго праваслаўная эсхаталогія не мае негатыўны полюс Іншабыцця. У каталіцкай эсхаталогіі Уваскрасенне Хрыстова балансуе стан іншабыцця, робячы яго падобным да ісламскага барзаху (бо да Евангелічных падзей ніхто не мог патрапіць ва «Ўлонне Абрагана», акрамя рэдкіх выключэнняў). Ісламскі прыход Ісы не змяняе анталогію ісламскай эсхаталогіі. Выклікана гэта тым, што ў хрысціянстве ўся прырода чалавецтва была заражаная першародным грахам і яе трэба было выратаваць, у той час як у ісламе чалавек проста забыўся свайго сапраўднага бога і яму трэба нагадаць пра Алаха [13];

4) Канцэпт прадвызначэння прыводзіць да таго, што зло пачынае разумецца не як плод свабоднай волі індывідаў, але як стварэнне Алаха, з-за чаго Джаханам і Ібліс (як і чалавецтва) з’яўляюцца толькі прыладамі ў справе ўстанаўлення Джаната, якія пасля выканання сваёй ролі страчваюць сэнс і могуць больш не выкарыстоўвацца;

5) У рамках ісламскага багаслоўя прысутнічае асаблівае разуменне душы і духу. Душа – нафс – мае ў сабе не колькі ўнутраны нематэрыяльны складнік чалавека, колькі сукупнасць яго

індивідуальних якасцяў, якія фарміруюць асобу. Таму гэтае слова можа азначаць цэласную асобу. Але варта адзначыць, што ў нафсе ўсе добрыя ўласцівасці з'яўляюцца калектыўнымі, таму, калі ў суфізму і ірфану (шыіцкі гнозіс [1; 17]) ідзе гаворка пра падаўленне «нафсу», то ідзе гаворка менавіта пра падаўленне «негатыўных» якасцяў (што ўключае ў сябе нават жывельныя інстынкты, пачуццёвае ўспрыманне, якія павінны былі бы тычыцца да цела), якія фарміруюць індывідуальнае «я». Але нафс можа быць здабываем і відазмяняецца, таму, у цэлым, ен выходзім (есць падабенства з нішэянскім «звышчалавекам»). Вобраз «непаслухмянага каня» адсылае нас да уяўленняў Платона аб запрэжцы [2]. Рух жа (дух) разумеецца як «Унутраняя душа» чалавека, якая звязвае чалавека з Алахам (можа разумецца таксама як анел ахоўнік). Нафс падпарадкоўваецца Руху і ен з'яўляецца цалкам незалежным ад матэрыі. У гэтым сэнсе адмаўленне ад нафса на карысць Руху і есць тое самае адмаўленне ад негатыўнай індывідуальнасці на карысць агульнага добрага караню – Руху – які і набліжае чалавека да боскага. Менавіта Рух з'яўляецца інтэлектуальным цэнтрам чалавека, які прымае аманат (абавязак здзяйсняць рэлігійныя дзеянні), а значыць ад якога ідзе Іман (вера). Рух робіць чалавека чалавекам. Нафсам ж валодаюць і жывелы, але паколькі ў нафсе ўтрымлівацца індывідуальныя ўласцівасці чалавека, то можна казаць аб тым, што ісламская антрапалогія ўключае ў сябе адухоўленае цела (цела і нафс), якое прыдбаецца духам (Рухам), які для ўсяго чалавечага роду адзіны. У хрысціянстве ж інтэлектуальны цэнтр зрушаны як раз на душу, а дух з'яўляецца той часткай души, якая звязвае Творцу з яго стварэннем, надаючы яму магчымасць богапазнання і паўстаць на шлях тэасісу. Таксама асоба разумеецца як сукупнасць цела, души і духу. Інтэлект у хрысціянстве звязаны з асобай, у ісламе ж інтэлект з'яўляецца надіндывідуальнай уласцівасцю. Гэта прынцыповае адрозненне і ўплывае на адрозненне эсхаталагічных сістэм, дзе нафс можа існаваць пастолькі, паколькі існуе цела (таму становіцца і неабходным існаванне асаблівых цел ў барзаху). А добрыя або грэшныя нафсы залежыць ад таго, у якой ступені ен падпарадкоўваецца інтэлекту.

Як мы можам бачыць, корань адрозненняў ісламскай і хрысціянскай эсхаталогіяў ляжыць у іншых галінах ведаў, такіх як антрапалогія, пнеўматалогія, анталогія, апакаліптыка і г. д. Прынцы-

повыя адрозненні на вышэйакрэсліных узроўнях ўплываюць у далейшым на ўсе астатняе вучэнне, што пашырае спектр адрозненняў паміж двума рэлігійнымі сістэмамі. Гэта, у сваю чаргу, пацвярджае, што хоць іслам і хрысціянства маюць паміж сабой агульны карань і гэта прасочваецца ў шэрагу тэзісаў, якія тычацца этыкі і іншых абласцей вучэнняў, аднак пры больш глыбокім і дбайным аналізе апынаецца відавочным, што дадзеныя сістэмы маюць занадта значныя адрозненні.

Можна таксама засведчыць, што ісламская артадоксія з'яўляецца больш блізкай да каталіцкай багаслоўскай думкі, у той час як суфізм з'яўляецца больш блізім да праваслаўнай думкі. Шыізм і асобныя напрамкі шыіцкага гнозісу набліжаюцца максімальна да хрысціянскага вучэння, аднак маюць шэраг адрозненняў, якія з'яўляюцца фундаментальнымі.

Крыніцы і літаратура

1. Брокгауз-Ефрон // Большая советская энциклопедия : в 66 т. (65 т. и 1 доп.) / гл. ред. О. Ю. Шмидт. – М. : Советская энциклопедия, 1926–1947.
2. Гайденко, П. П. Апокалиптика, хилязм и эллинская философия / П. П. Гайденко // netda.ru [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу : <https://web.archive.org/web/20030718203808/http://www.netda.ru/belka/nauka/gaidenko.htm> – Дата доступу : 12. 07. 2021.
3. Грудем, У. Систематическое богословие: Введение в библейское учение / У. Грудем [Перевод с английского: Т. Г. Батухтина, В. Н. Генке] – СПб: Мирт, 2004. – 1454 с.
4. Ислам : энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прооров. – М. : Наука. Гл. ред. вост. лит., 1991. – 315 с.
5. Священный Коран // quran-online [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: <https://quran-online.ru/> – Дата доступу: 06. 08. 2021
6. Французов, С. А. Православная энциклопедия / С. А. Французов – М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006–2021. – 60 Т.
7. Хортон, С. Систематическое богословие / С. Хортон – М. : LIFE, 1999. – 936 с.
8. Aal. S. Al-Kutub as-Sittah / S. Aal – London : Darusalam, 2008. – 2754 p.

9. Abdul-Rahman, M. S. Tafsir ibn Kathir / M. S. Abdul-Rahman – Manila : MSA, 2009. – 30 V.

10. Bearman, P. Encyclopaedia of Islam, second edition / P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth // BRILL [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2> – Дата доступа : 06. 08. 2020

11. Bernstein, A. E. Hell and Its Rivals: Death and Retribution among Christians, Jews, and Muslims in the Early Middle Ages / A. E. Bernstein – Ithaca : Cornell university press, 2017. – 408 p.

12. Lange, Ch. Paradise and Hell in Islamic Traditions / Ch. Lange – Cambridge : University press, 2015. – 380 p.

13. Larson, W. Jesus in Islam and Christianity: Discussing the Similarities and the Differences / W. Larson // Missiology: an international Review – 2008. – vol.36 – P. 327 – 341

14. Maps of Heaven and Hell // Cornell University Library [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://digital.library.cornell.edu/?_id=1449594869690&f%5Bcollection_tesim%5D%5B%5D=Persuasive+Maps%3A+PJ+Mode+Collection&f%5Bsubject_tesim%5D%5B%5D=Heaven+and+Hell&per_page=50&sort=latest_date_isi+asc%2C+title_tesi+asc&view=gallery – Дата доступа : 04. 08. 2021

15. Punishment of the grave (Azab-e-Qabr) / Quran and Its message [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://quransmessage.com/articles/grave%20punishment%20FM3.htm> – Дата доступа : 28.09.2021.

16. Richard, C. M. Encyclopedia of Islam and Muslim World / C. M. Richard, S. A. Arjomand. M. Hermansen – New-York : Macmillan Reference USA, 2003. – 1000 p.

17. Sobhani, J. Doctrines of Shi'i Islam: A Compendium of Imami Beliefs and Practices / J. Sobhani – London : I.B.Tauris, 2007. – 264 p.

18. Sweeney, J. M. Inventing Hell : Dante, the Bible, and Eternal Torment / Swenney, J. M. – New-York : Jericho books, 2014. – 208 p.

19. The catholic encyclopedia // New Advent [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.newadvent.org/cathen/> – Дата доступа : 27. 09. 2021.

20. The Quranic Arabic Corpus // Qur'an [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://corpus.quran.com/> – Дата доступа : 11.08.2021.

21. Thomae de Aquino. Summa Theologiae / Thomae de Aquino // Corpus Thomisticum [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.corpusthomisticum.org/sth0000.html> – Дата доступа : 01.01.2021.

ИЛЛЮЗИИ ПАМЯТИ В НЕТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Денисов П. П.

(г. Минск, Минская духовная академия)

Процессы памяти включены в различные системы психики. Также их влияние распространяется и на возникновение когнитивных искажений. Связано это с тем, что функции памяти ограничены и склонны либо к забыванию информации, либо к ее изменению и новой интерпретации. Соответственно данные особенности могут порождать эффекты, вызывающие искажения мышления. Приводится несколько феноменов, распространяющих свое влияние на область сектантства и нетрадиционной религиозности.

1. Ложные воспоминания

Психологов и нейробиологов долго интересовал вопрос о точности воспоминаний. В одном из современных опытов был дан ответ группой ученых, поставивших эксперимент на мышах. Во время исследования мыши помещались в две клетки. В первой клетке были созданы спокойные условия без каких-либо потрясений. После размещения в ней животного его мозговые рецепторы помечались специальным образом. Через некоторый период времени мышь перемещали во вторую клетку, где попеременно в ее мозг давались разряды тока. Одновременно с разрядами у животного активировали зоны, ответственные за память о первой клетке. Еще через некоторый промежуток времени мышь снова помещали в безопасную зону. Однако животное начинало испытывать страх, хотя током его уже не били. С помощью данных действий у мыши была сформирована ложная память.

Впервые эффект ложных воспоминаний был обнаружен при исследовании свидетельских показаний в судебных областях. Им занималась Элизабет Лофтус. Ее исследования показали, что запоминание человеком событий имеет не фиксированный характер. Память воспроизводится, а затем реконструируется под действием различных обстоятельств. Базовым механизмом работы здесь может служить когнитивный диссонанс. В случае несоответствия человек будет подстраивать случившуюся ситуацию под текущие

знания и убеждения. К примеру, воспоминания человека в детском и взрослом возрасте об одном и том же событии могут существенно отличаться друг от друга. Мозг всегда ищет более легкие пути для запоминания информации. Поэтому чаще всего запоминаются не частности, а общие моменты ситуации. У запоминаемого события всегда есть субъективная и объективная сторона. Наиболее простым методом разрешения конфликта для психики будет подстройка к субъективной оценке под случившееся событие.

Лофтус и Палмер доказали с помощью ряда экспериментов то, что память подвержена реконструкции. В первом эксперименте студентам необходимо было посмотреть видеоролики, где изображаются аварии автомобилей. После ролика студентам давался ряд вопросов о скорости машин. В вопросах ученые специально заменяли формулировки для разных групп участников. В одном случае вопрос ставился с использованием слов «машины налетели друг на друга», а в другом «соприкоснулись друг с другом». В первом случае студенты оценивали скорость машин на 9 километров выше, чем во втором. Второй опыт описывал похожую процедуру, однако участникам опыта спустя неделю задавали дополнительный вопрос о том, помнят ли они разбитое стекло в эпизоде аварии. Та группа, где формулировка описывала столкновение машин как «налетели», не только преувеличивала скорость, но и добавляла несуществующую деталь (разбитое стекло, которого не было). Оказалось, что даже формулировка вопроса влияет на восприятие и фиксацию события в памяти.

Также на формирование ложных воспоминаний влияют и другие механизмы памяти:

1. *Инфляционное (раздутое) воображение* – заключается в способности психики принять воображаемое событие, объект либо ситуацию за реальное.

2. *Интерференция или смешение воспоминаний* – связанная информация может запоминаться как целостная картина. Воспоминания из разных контекстов могут накладываться друг на друга.

3. *Ретроспективное предубеждение* – тесно взаимосвязано с эвристикой доступности. Часто встречающаяся либо повторяемая многократно информация способна оказывать влияние на ее усвоение как истинную, либо ложную. Люди зачастую уверены в результатах эксперимента, когда он уже проведен и считают полученные детали предсказуемыми.

4. *Конформность воспоминаний* – память способна искажаться под влиянием социального окружения. Индивид стремится подстраивать свои воспоминания под реакцию окружения.

5. *Эмоциональное искажение* – память подвергается эмоциональному искажению. Чем больше эмоций индивид получит в процессе восприятия события, тем более искаженной информация будет храниться в воспоминаниях.

Ложные воспоминания зачастую выступают как составная часть многих когнитивных искажений. Они входят в сложный комплекс иллюзий, искажающих восприятие индивида. Среди множества новых религиозных движений наиболее ярко данный феномен будет проявляться в культах и сектах восточной ориентации, где разделяются понятия о вере в реинкарнацию, существование прошлых жизней и т. д. Такого рода убеждения укрепляются за счет иллюзий частотности, предвзятости подтверждения и других. Принимая на веру утверждения о том, что существование прошлых жизней реально, индивид будет иметь склонность подтверждать это убеждение поиском соответствующей информации, существованием частных случаев и так далее. Приверженность какой-либо группе также будет порождать конформное восприятие, где вера в определенные принципы передастся человеку имплицитно. Под воздействием данного комплекса иллюзий ему не составит труда создать ложные воспоминания о своих прошлых жизнях и их деталях.

Подобный механизм существует и в движениях, верящих в существование НЛО и действие внеземных цивилизаций. В результате опросов испытуемые склонны представлять и воспроизводить ложные воспоминания о похищениях, опытах, которые над ними якобы проводили пришельцы.

2. Эффект Манделы

Данный феномен является разновидностью ложных воспоминаний, которые носят коллективный характер. Он состоит в совпадении у нескольких лиц воспоминаний, которые противоречат реальным фактам.

В 2009 г. проводился эксперимент, который затрагивал изучение ложной памяти. В ходе исследования рассматривалась память людей, знакомых с часами на Центральном вокзале Болоньи. Часы были повреждены во время взрыва бомбы в Болонье в августе 1980

г. Опыт показал – 92% опрошенных ложно вспомнили, что часы остались такими же какие они есть сейчас с момента взрыва. Хотя в реальности часы были отремонтированы вскоре после инцидента. Спустя годы они были вновь остановлены и установлены на время взрыва в память о событии.

Позже в 2013 г. на различных онлайн платформах набирало популярность обсуждение смерти африканского политического деятеля Нельсона Манделы. Большая часть людей была убеждена в том, что политик скончался в 1980-х гг. в тюрьме. Причем они могли вспоминать детали этого события. Однако на самом деле деятель был освобожден в 1990 г. и скончался в 2013.

Такому несоответствию между коллективным разумом и реальностью есть несколько объяснений:

1. *Ложная память* – воспоминания в мозге неустойчива, подвижна и поддаются внешнему воздействию. Человек может вспомнить какое-то событие как реальное, потому что он представил его очень ярко. Воспоминания могут искажаться под действием внушений либо определенным образом поставленных вопросов.

2. *Эффект конформизма* – состоит в изменении человеком мышления и поведения в соответствии с групповыми требованиями.

3. *Особенности восприятия* – с этой точки зрения эффект может вовсе не приниматься. Изначально человек уже запоминает неправильную информацию. К примеру, член группы может быть не осведомлен о каком-либо событии, однако изначально запомнит искаженную информацию, которая передается в его коллективе.

Эффект активно оказывает свое влияние на общество, политику, коллективы. Возникающая дезинформация может приниматься как факт, если она разделяется большей частью общества либо группы. Ложные воспоминания одного индивида будут влиять на воспоминания других людей. В свою очередь, это может привести к ложному восприятию какого-либо события у всей группы.

Феномен в очередной раз демонстрирует действие коллективных идей на разум отдельно взятого члена группы. В нетрадиционной религиозности данный эффект может служить фундаментом для манипулятивных действий руководителей групп. Лидер либо группа, опираясь на данные особенности восприятия могут создавать ложные воспоминания у коллектива, внедрять несуществующие идеи, искажающие действительность.

3. Ретроспективное искажение и «проклятие знания»

Подобного рода иллюзии возникают тогда, когда люди в ретроспективе (например, после того, как результат известен) переоценивают то, что они знали (или могли бы знать) в предвидении. Первый эксперимент был проведен Барухом Фишхофом в 1975 г. Участники опыта должны были предсказать исход визита президента Никсона в Пекин и Москву. После того как событие произошло у испытуемых было собрано мнение по поводу прошедших событий, которые уже были известны. Выяснилось, что большинство из них стало давать другие оценки своего варианта. Участники пытались описать его так, будто уже знали, как событие бы произошло. Механизм данного искажения связан с особенностями работы человеческой памяти. В области медицины специалисты могут склоняться к тому, что можно было бы предсказать ход болезни, уже после того как пациент умер. Спортсмену либо учителю сложно поставить себя на место ученика, так как он думает, что не был таким как подопечный, искажая собственные воспоминания.

Данная иллюзия стоит в тесной связи с другим отклонением – так называемым «проклятием знания». Искажение заключается в том, что более информированному человеку крайне сложно становиться на позицию менее информированного индивида и смотреть на какую-либо проблему его глазами. Более информированный будет считать, что человек, который обладает меньшим знанием, уже имеет необходимую информацию и компетенции для понимания.

Впервые эффект был описан Камерером, Левенштейном и Вебером. Они исследовали экономические проблемы и решили опровергнуть мысль о том, что более информированные участники рынка будут в выигрышном положении по отношению к менее информированным участникам рынка. Они описали ситуацию, где из-за непонимания менее информированного человека, участники второй категории оказывались в проигрышном положении. Это происходит в случаях, когда индивид, обладающий большей информацией, считает, что человек с меньшей информацией обладает ею в равной степени с ним. Отсюда рождаются причины недопонимания различных социальных групп либо отдельных людей. Преподаватель со своей позиции может рассказывать лекцию, и ему будет казаться, что все понятно. Однако студенты ничего не поймут, так как мате-

риал, к примеру, очень сложен для восприятия, так как они не обладают должным знанием.

Рассуждая о сектантстве, можно отметить, что порой из-за сложности подаваемого проповедником традиционной религии материала, его слова могут быть неправильно интерпретированы. В результате чего может образоваться какое-либо движение внутри религиозного течения. Либо же на отдельном уровне человек в виду сложности материала сам для себя так объяснит вероучительный вопрос, что в итоге станет носителем сектантских идей.

Данные эффекты лишь отчасти раскрывают проблему искаженного мышления и когнитивных иллюзий в сектантстве. В настоящем исследовании они рассмотрены лишь в общих чертах. Изучение указанных феноменов помогает понять природу возникновения нетрадиционной религиозности на более глубоком уровне.

Источники и литература

1. Camerer, Colin; George Loewenstein & Mark Weber. The curse of knowledge in economic settings: An experimental analysis // Journal of Political Economy. – 1989. – Vol. 97. – P. 1232–1254.
2. De Vito S., Cubelli R., Sala S.D., Collective representation elicit widespread individual false memories / S. de Vito, R. Cubelli, S.D. Sala // Cortex journal. – 2009. – Vol. 45. – P. 686–687.
3. E. F. Loftus & J. C. Palmer, Reconstruction of automobile destruction: An example of the interaction between language and memory // Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior. – 1974. – Vol. 13. – P. 585–589.
4. Fischhoff, B., and Beyth, R. «I knew it would happen»: Remembered probabilities of once-future things // Organizational Behaviour and Human Performance. – 1975. – Vol. 13. – P. 1–16.
5. Ramirez, S., Liu, X., Lin, P. A., Suh, J., Pignatelli, M., Redondo, R. L., Ryan, T.J., & Tonegawa, S. Creating a false memory in the hippocampus // Science, 341(6144). – 2013. – P. 387–391.
6. Rüdiger F. Pohl, Cognitive illusions. Intriguing phenomena in thinking, judgment and memory / F. Pohl Rüdiger. – NY. : Routledge, 2017.
7. Солсо, Р. Когнитивная психология / Р. Солсо. – СПб. : Питер, 2011. – 589 с.

ТРУД И БОГАТСТВО В ВЕТХОЗАВЕТНОМ И НОВОЗАВЕТНОМ ИУДЕЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Жадько А. Р.

*(г. Минск, Институт теологии им. свв. Мефодия и Кирилла
Белорусского государственного университета)*

Отличительной особенностью иудаизма являлось и является то, что все сферы жизни, в том числе и хозяйственно-экономическая, определяются религиозными установлениями, изложенными в Торе [3].

Иудаизм в целом и его социально-экономическая этика основаны на представлении о Боге-Творце, Который управляет миром, любит Свое творение и непрестанно заботится о нем. Поэтому иудеи в основном занимали активную жизненную позицию: нужно делать все возможное для совершенствования земного мира. Судьба его оказывается в руках деятельных активных людей, а не созерцателей. Грехом считались: пассивность, равнодушие или воздержание от действий, необходимых с точки зрения нравственности.

В раннем иудаизме, в отличие от позднего, где появляются идеи о воздаянии за гробом и всеобщем воскресении мертвых, не было четко разработанного учения о загробной жизни, но раввины учили, что та душа, которая выполнила на земле все, что ей было предназначено, то есть улучшила часть окружающего мира, найдет успокоение после смерти. Улучшить – означало добросовестно выполнять свои земные обязанности: честно трудиться, быть хорошим гражданином и семьянином.

У евреев считалось большим грехом роптать на жизнь и быть вечно ею недовольным, так как жизнь считалась великим благом и даром Творца, и потому при любых обстоятельствах следовало благодарить и благословлять Бога. Однако это совсем не значит, что иудейская религиозная традиция была нечувствительна к вопросам социального неравенства, бедности и несправедливости. Она воспитывала стойкость перед лицом испытаний и запрещала зависть к более удачливым собратьям (Втор. 5:21).

Для иудейской религии важной чертой с одной стороны было благоговение перед жизнью с одной стороны и отсутствие внятного, развитого учения о посмертном бытии, с другой стороны. Поэтому

основное внимание было приковано к этому, земному бытию, а не к потустороннему. Евреи считали, что даже один час земной жизни лучше, чем вся потусторонняя вечность, потому что только в этой жизни через покаяние и добрые дела есть возможность приблизиться к Богу.

В результате такого воззрения на земную жизнь воздаяние за праведность мыслилось не когда-то потом, после смерти, а здесь и сейчас. Богатство воспринималось как поощрение, а бедность связывалась с грехами, ленью и нерадивостью. Эта мысль настолько прочным штампом врезалась в сознание иудеев, что во времена Христа, в ее правильности никто не сомневался, хотя Сам Господь неоднократно подчеркивал, что праведность и даже жизнь человека не зависит от изобилия его имения (Лк. 12:13–15).

В книге Бытие Бог представляется вечным Творцом, создающим Вселенную. Глубокое уважение к труду красной нитью проходит через все книги Библии. Заповедь о труде предназначена для всех людей.

Трудолюбие становится важной религиозной добродетелью, поскольку отражает послушание воле Божьей и следование заповеди. Праздность, напротив, осуждается как игнорирование этой заповеди. Человек в раю, еще до грехопадения, был призван к созидательному труду, к тому, чтобы продолжить делание Самого Творца Вселенной, «сотрудничать» с Ним в развитии Божественного замысла о мироздании. Человек ответственен за землю. Это значит, согласно талмудической традиции, что в человеке изначально заложено отвращение к даровому благосостоянию. Собственность может быть только трудовой. «Хлебом позора» называли еврейские мудрецы неправедное богатство [3].

Книга Бытия повествует нам и о богатстве праведного Авраама, праотца евреев. Авраам «был очень богат скотом, серебром и золотом» (Быт. 13:2). Его сын Исаак стал «весьма великим», обладая многочисленными стадами, множеством пахотных полей, колодцев и прочих благ (Быт. 26:13). Иаков также «сделался весьма и весьма богатым» (Быт. 31:43). Библия не осуждает всякий хозяйственный расчет и умение организовывать экономическую жизнь. Напротив, она всячески подчеркивает, что многие праведники и патриархи Ветхого Завета были богатыми и влиятельными людьми. Но свое богатство они не связывали с человеческим преуспеянием, с жела-

нием устроиться получше в этой жизни, а с надеждой на Бога, с желанием жить по Его заповедям и следовать Его воле.

Главная заповедь Торы о любви к Богу и ближнему включает также запрет посягательства на имущество ближнего (Втор. 5:21). «Не крадите, не лгите и не обманывайте друг друга»: «Не обижай ближнего твоего и не грабительствуй» (Лев. 19:11–18)».

Главная мысль о труде и богатстве, которая четко прослеживается в заповедях Бога – это умение делиться с неимущим ближним материальными благами: «Когда будете жать жатву на земле вашей, не дожинай до края поля твоего, и оставшееся от жатвы твоей не подбирай, и виноградника твоего не обирай дочиста; оставь это бедному и пришельцу» (Лев. 19:9–10).

Библия представляет Бога, как защитника всех слабых и обездоленных: «Тебе предается бедный; сироте Ты помощник» (Пс. 9:35) Поэтому правам сирот, малоимущих, вдов, и странников придавалось большое значение.

Рабов среди евреев было сравнительно мало, поскольку еврейская община рассматривала как акт сострадания избавление своих попавших в беду собратьев из рабского состояния [5].

В многочисленных установлениях Торы, посвященных идеальному социально-экономическому устройству еврейского общества, можно выделить еще несколько важных принципов, помимо выше-названных:

1. Создание равных начальных возможностей для всех сынов Израилевых. Каждое колено получило землю согласно жеребьевке, кроме левитов.

2. Осуществление праведного суда (Исх. 21:24–25). При этом особое внимание обращалось на недопустимость злоупотреблений со стороны богатых и власть имущих в суде (Исх. 23:5).

3. Милосердие и благотворительность, запрет наживаться за счет ближнего. К такому «грабительству» относилось и ростовщичество.

4. Защита прав трудящихся: «Плата наемника не должна оставаться у тебя до утра» (Лев. 19:13).

5. Индивидуальный подход к нуждам каждого бедного «дай ему... смотря по нужде его, в чем он нуждается» (Втор. 15:8).

6. Заповедь о субботнем отдыхе людей и домашних животных, заповедь о юбилейном годе, когда земле давался отдых [3].

Но на практике заповеди Торы часто не соблюдались. Социальное неравенство и расслоение общества постепенно усиливается, и многим становится понятно, что одной из основных причин бедности является эксплуатация чужого труда и ненасытная человеческая алчность. Богачи, наживающиеся на бедах ближних, не только осуждаются, но и проклинаются.

Неправедное богатство приравнивалось к идолопоклонству. Нечестивых богачей, взяточников, ростовщиков, угнетателей бедных, вдов и сирот бичуют в своих пламенных проповедях пророки Амос, Иеремия, Иезекииль, Софония, Аввакум, Михей.

Например, пророк Иеремия пишет: «Как клетка, наполненная птицами, дома их полны обмана, через это они и возвысились, и разбогатели, сделались тучны, жирны, преступили даже всякую меру во зле, благоденствуют и справедливому делу нищих не дают суда. Неужели Я не накажу за это? говорит Господь» (Иер. 5:27–29).

Многие пророки предсказывали, что одной из причин грядущего Вавилонского плена являются социально-экономические пороки общества. До Вавилонского плена каждый иудей чувствовал себя членом целого, членом своего народа, где вина каждого оборачивалась приростом к общей вине. Личное благополучие зависело от благополучия народа в настоящем и будущем [2]. Поэтому то, что простые евреи притерпелись к несправедливости, насилию и злу со стороны богатых, царившему в обществе, усугубляло их вину, по мнению, пророков в очах Божиих.

Стремясь объяснить стремительное обнищание народа, в эллинистических правящих кругах периода возвращения из Вавилонского плена, появляется идея, что причиной бедности является именно лень и грехи.

Лень как причина бедности впервые упоминается в изречениях учительных книг Библии. Особенно часто – в книге притчей Соломоновых, составлявшейся многими авторами в течение сотен лет после царствования Соломона. Вот, к примеру, одно из таких изречений: «Ленивая рука делает бедным, а рука прилежных – обогащает» (Притч. 10:2) Вот другое: «Не люби спать, чтобы тебе не обеднеть, держи открытыми глаза твои, и будешь досыта есть хлеб» (20:13) [4].

Анонимные авторы таких назиданий, скорее всего, принадлежали к правящим и торговым сословиям Иудеи. Они стремились объ-

яснить беднякам, что богатства и благосостояния можно достичь собственным тяжелым трудом, а не ждать его как подарок от Бога.

Книга Притчей Соломоновых – одна из последних в христианском каноне Ветхого Завета, была сформирована окончательно в период особо сильной эллинизации Иудеи. Поэтому можно предположить, что идея лени, как источнике бедности, могла прийти в иудаизм из других источников, в частности греческих и египетских.

В эллинистическую эпоху многие иудеи покидали родину и уезжали в Египет и другие страны античного мира. Образовалась Александрийская, и другие еврейские диаспоры в крупных городах античного мира. Это было сознательное переселение, так как те, кто мечтал быстро разбогатеть на ростовщичестве, не могли себе позволить этого на родине. Еврейский закон строжайше запрещал ростовщичество среди соплеменников, так как наживаться на бедах ближнего считалось позором, но среди иноплеменников-язычников это допускалось. Вот почему в еврейских диаспорах, а впоследствии и в Римской империи торговля и ростовщичество процветало, и евреи уже в античном мире начинали стойко отождествлять с ними.

Грехи перед Богом и людьми – еще одна из причин бедности, которая появляется в библейских и талмудических источниках того же времени. И появление ее есть, вероятно, следствие взаимных культурных влияний в эллинистическом мире. Одна из Соломоновых притч гласит: «Не допустит Господь терпеть голод душе праведного, стяжание же нечестивых исторгнет», другая же утверждает, что грешников преследует зло, а праведникам воздастся добром (Притч. 13:21) [4].

Для эллинистического времени, когда уже хорошо развита коммерческая деятельность, уместно экономическое толкование последней притчи. Тех, кто соблюдает заповеди, ждет богатство, тех же, кто выбрал грешный путь, ждет разорение и бедность, причем награда и наказание придут здесь и сейчас, а не в ином мире. Как раз об этом и сказано в Псалтири: «Я был молод и состарился, и не видал праведника оставленным и потомков его, просящими хлеба» (Пс. 37:25) [4].

Мы говорили выше о том, что во времена Христа эти идеи были настолько популярны, что в их правоте никто не сомневался. Богат – значит праведен. Господь решительно опровергает подобные воззрения, например, в притчах о безумном богаче, о богаче и Лазаре.

Если библейские источники не указывают, за какие именно грехи перед Богом и людьми человек может быть наказан бедностью, то талмудические авторы (позднее II–IV вв. по Р. Х.) уже выделяют такой грех, а именно – отказ богатого в помощи бедному [4].

Надо сказать, что у иудеев было предписание закона, касающееся благотворительности. В иудаизме она именуется словом «цдака», что буквально переводится как «праведность» или «справедливость». Уже из одного этого видно, что благотворительность у евреев – это не акт милости, а прямая религиозная обязанность. Более того, объем и характер благотворительности четко прописаны в еврейских законах – вплоть до того, какую часть пашни правоверный еврей должен оставлять несжатой для пропитания бедняков. Обычный размер цдаки в денежном выражении составляет одну десятую часть доходов. Даже бедняк, сам получающий цдаку, обязан и давать ее, кроме случаев крайней бедности. Таким образом, цдака – это своего рода налог на бедных [1].

Эксплуатация бедных, как причина обнищания населения, лишь усилилась, особенно при эллинистических (после 4 в. до Р. Х.), а затем и римских (с I в. до н. э.) правителях.

Бен-Сира, иерусалимский учитель мудрости II в. до Р. Х., отмечал в своей книге, что социальная пропасть между богатыми бедными стала теперь столь широкой, что нет никакой возможности ее преодолеть (Бен-Сира 13:2–5). Осуждая угнетение бедных, мудрец наставляет богатых землевладельцев не обманывать их и не лишать бедных источников их скромного проживания. Если же они обеднели или обнищали, им следует помочь [4].

Со II в. по Р. Х. талмудисты основной причиной обнищания населения, начинают считать именно римскую оккупацию: конфискацию земель и имущества, ограбление населения, продажа в рабство должников и их семей.

Несмотря на то, что основной темой проповедей и притч Господа Иисуса Христа была тема приближения Царствия Небесного, покаяния и примирения с Богом, Его слова и поступки не были чужды социальной окраски. Главный конфликт между Ним и священниками Иерусалимского храма разгорелся именно на торгово-экономической почве. Вспомним изгнание торговцев из храма. По сути, Иисус вскрыл коррупционную схему правящего клана первосвященников Анны и его зятя Каиафы, позволявшую им беззастен-

чиво наживаться на паломниках, вовлекая их в дополнительные расходы.

Господь Иисус, защищая интересы простых людей, по сути, бросает вызов всей этой системе грабежа и унижения верующих, тем самым наживая Себе смертельных врагов в лице правящего клана первосвященников. Изгнание торговцев из храма было вызовом системе и очень смелым поступком, который вверг правящую саддукейскую верхушку сначала в шок, а затем в озлобление и ненависть. Рассыпанных денег и изгнанных торгашей и менял они Иисусу простить не могли никак, и потому именно после этого они решили убить Его.

Разоблачение алчных и богатых нечестивцев продолжили апостолы Христовы и учителя Церкви, что затем ярко отразилось в новозаветной литературе, а в более поздний период – в христианской традиции.

Говоря об отношении к труду и богатству в новозаветную эпоху, в целом, можно сказать, что в иудейской культуре прослеживается одна общая мысль – в еврейском народе не должно быть бедности, но не должно быть также сердечной привязанности к богатству. Иудейское общество было призвано быть государством социальным, заботящимся о счастье и благополучии всех его членов без исключения [3].

Главным условием благосостояния были праведность и трудолюбие. Это составляло т.н. «мир Господа» – «Шалом Адонаи».

Однако на практике заповеди Торы часто не исполнялись и игнорировались.

В эпоху Царей, а затем в эллинистическую и римскую эпоху социально-экономическая эксплуатация простых людей только усилилась. Правящие классы иудейского общества пытались убедить простых людей, что виной всех их несчастий являются они сами, так как ленивы и грешны. В эпоху Иисуса Христа в народе бытовала очень распространенная идея о том, что богатство – это признак благословения Божия за праведную жизнь, а бедность – наказание за грехи. Естественно, что образ жадного, алчного богача, готового даже на преступления против ближнего, который нам рисуют евангельские притчи и талмудическая литература, далек от идеала праведности.

Сам Господь Иисус, а позднее Его ученики и церковная традиция всегда решительно отстаивали идею социальной справедливо-

сти и экономического равноправия всех членов общества. И хотя христианство во времена апостолов формально не выступало за решительную отмену рабства в Римской империи, его учение о том, что все люди равны перед Богом в своем достоинстве, что христиане – и богатые, и бедные – братья друг другу, что рабовладельцам нельзя насильничать в отношении рабов, а рабам красть и портить имущество хозяев – делало, по сути, идею рабства невозможной.

Христианство, наследуя иудейскую традицию, также внесло в античный мир понятие широкой благотворительности, защиты прав неимущих, вдов и сирот, научило, что значит братская взаимовыручка и настоящая забота о бедных.

Источники и литература

1. Аронов, Н. Филантропия как закон / Никита Аронов // Электронный журнал Филантроп [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://philanthropy.ru/cases/2010/08/30/2807/> – Дата доступа : 04.11.2021.

2. Грановская, Р. М. Психология веры / Рада Михайловна Грановская. – СПб. : ИЦ «Питер», 2010. – 480 с.

3. Коваль, Т. Б. Религия и экономика. Труд, собственность, богатство // [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://avidreaders.ru/book/religiya-i-ekonomika-trud-sobstvennost-bogatstvo.html>. – Дата доступа : 23.04.2020.

4. Фурман, Ф. О филантропии древних евреев: словами Закона и устами Пророков / Фридрих Фурман // [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://fictionbook.ru/author/fridrih_furman/o_filantropii_drevnih_evreev_slovami_zak/read_online.html. – Дата доступа : 23.04.2020.

5. Чериковер, В. Эллинистическая цивилизация и евреи / Виктор Чериковер. – СПб. : ИЦ «Гуманитарная Академия», 2010. – 640 с.

СЕКЦИЯ 6 АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ЦЕРКОВНО-ПРАКТИЧЕСКИХ ДИСЦИПЛИН

ЭЛЬВИРСКИЙ СОБОР (306 г.): ИСТОРИЯ И ВЛИЯНИЕ ЕГО КАНОНОВ НА ПОСТАНОВЛЕНИЯ СОБОРОВ В ЗАПАДНОЙ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ

*Протоиерей Николай Болоховский, кандидат богословия
(г. Минск, Минская духовная академия)*

Эльвирский Собор (лат. Concilium Eliberritanum) состоялся в городе Эльвира в древнеримской провинции Бетика (лат. Hispania Baetica). Эта провинция находилась на юге Пиренейского полуострова на территории современных областей Андалусии и Эстремадуры (Испания), и Алентежу (Португалия). Сам город Эльвира в настоящее время вошёл в границы испанского города Гранада.

Собор прошёл в первой четверти IV в., приблизительно в период с 300 по 316 гг. Точная дата проведения Собора неизвестна. Исследователи приводят разные данные, касающиеся времени созыва Эльвирского Собора. Например, Луи Дюшен [5, с. 159–174] считал, что Собор мог состояться до гонений Диоклетиана на христиан в 300 г. или после этих гонений, но до 316 г., когда умер епископ Цезареавгустинский (Сарагосский) Валерий, бывший участник этого епископского собрания. Карл-Йозеф Гефеле и Альфред Уильям Дейл [7, с. 212; 4, с. 33–34] считали, что Эльвирский Собор мог состояться в 306 г. В доказательство они приводят сведения о том, что гонения Диоклетиана на христиан в Испании прекратились в мае 305 г. после отречения Диоклетиана и Максимиана и прихода к власти Констанция I Хлора, верховного правителя Испании. Кроме того, известно, что главному участнику Собора святителю Осию, епископу Кордубскому (256–359 гг.), после 307 г. было затруднительно присутствовать на Соборе, т.к. он вынужден был сопровождать императора Константина Великого в качестве одного из его личных советников.

Исследователи называют его одним из трёх важных соборов (вместе с Арльским (314 г.) и Анкирским (314 г.)), которые предшествовали I Вселенскому Собору (325 г.). По количеству участников

и авторитету принятых постановлений эти соборы выходят за рамки локальных или провинциальных соборов.

В работе Эльвирского Собора приняли участие девятнадцать епископов [7, с. 214–215]¹ и двадцать четыре пресвитера (в некоторых рукописях указывается двадцать шесть пресвитеров). Из них, семнадцать пресвитеров сопровождали своих епископов в Эльвиру, а прочие девять представляли своих отсутствующих на Соборе епископов. Среди участников упоминаются также диаконы и миряне. «Епископы и пресвитеры сидели, диаконы и народ стояли» [3]. Это были иерархи и клирики не только из провинции Бетика, но и из соседних провинций: Карфагеника (лат. Hispania Carthaginiensis), Лузитании (лат. Lusitania), Таррагоны (лат. Hispania Tarraconensis) и Галлеции (лат. Gallaecia) [7, с. 214]. Собор был созван по предложению Осии, епископа Кордубского (256–359 гг.). Его имя присутствует на втором месте среди участников этого Собора. Но председательствовал на Эльвирском Соборе Феликс, епископ Акциса (совр. Кадис). Согласно преданию, этот город был первой епископской кафедрой в Испании во II–III вв. [7, с. 253–254].

Собор принял 81 канон. Хотя встречается мнение, что некоторые каноны из-за авторитета этого Собора были приписаны ему позже. Например, Морис Мейн считал, что Эльвирскому Собору принадлежат лишь первые 21 правила [8, с. 361–387]. Все каноны регламентируют внутреннюю жизнь христианской общины и нравственное поведение христиан.

Особенностью Собора является строгость его правил. Так, в ряде случаев канонами запрещается давать святое Причастие согрешившим христианам даже в «*articulo mortis*» (т.е. при смерти). Это следующие правила: 1 (христианин, принесший жертвы идолам), 2 (если крестившиеся фламины² (члены жреческой коллегии) вновь будут

¹Феликс Акцийский (совр. Кадис), Осия Кордубский (совр. Кордова), Сабин Гиспаленский (совр. Севилья), Камеримн Тукцитанский (совр. Мартос), Секундин Кастулонский (совр. Кастулон), Синагий Эпагренский (возможно совр. Агилар-де-ла-Фронтера), Пард Ментезанский (совр. Ла-Гуардия-де-Хаэн), Флавиан Эльвирский (совр. Гранада), Кантоний Урцитанский (совр. Альмерия), Либерий Эмеританский (совр. Мерида), Валерий Цезареавгустинский (совр. Сарагоса), Децент Легионский (совр. Леон), Меланций Толетанский (совр. Толедо), Ианнуарий Фибуларии (возможно совр. Калаорра), Винцент Оссонобский (совр. Фару), Квинтиан Элборенский (совр. Эвора), Сукцес Элиокрока (совр. Лорка), Евтихиан Баститанский (совр. Баса), Патриций Малацитанский (совр. Малага).

²Лат. *flamines* – зажигающие огонь.

участвовать в языческих культах или играх), 6 (виновный в убийстве с помощью колдовства или волшебства), 7 (если христианин повторно согрешит блудом), 8 (женщины, оставившие своих законных мужей и сожительствующие с другими мужчинами), 12 (христиане, которые подвергали сексуальному насилию своих или чужих детей или занимались проституцией), 18 (епископы, пресвитеры и диаконы, виновные в сексуальной распущенности), 63 (женщина, которая забеременела в прелюбодеянии и, затем, сделала аборт), 66 (виновные в кровосмешении), 71 (педофилы, которые растлевают мальчиков) и 75 (ложно обвиняющие епископа, пресвитера и диакона). Некоторые исследователи в строгости правил видят влияние новацианства.

Французский исследователь Луи Дюшен считал, что некоторые постановления Собора, заканчивающиеся словами «не давать причащения даже в конце жизни»³, «не следует понимать в том смысле, что испанские епископы обрекали виновных, которых касалось такое постановление, проклятию, ни даже в том смысле, что церковь вовсе исключала их из своей среды: она допускала их, но в положении низшем, в положении кающихся. Она отказывала им лишь в полном внешнем прощении, предоставляя самому Богу принять их раскаяние» [1, с. 386].

Некоторые правила, принятые на Эльвирском Соборе, встречаются в соборных постановлениях других Поместных Церквей. Например, правило 21-е, где сказано: «Если кто-либо, живущий в городе, не посещает церковные службы в течение трех воскресений, то пусть этот человек будет отлучен на короткое время, чтобы, таким образом исправился» [7, с. 233]. Подобная норма издаётся, в последствии, на Сардикийском Соборе в 343/344 г. (правило 12-е) и на VI Вселенском (правило 80-е) в 692 г. В другом правиле, 27-м, было определено: «Епископ или кто-либо из клира могут проживать совместно лишь с сестрой или дочерью, которые сохранив целомудрие, посвятили себя Богу. Никто из жен, не связанных с ними (клириками) родственными узами, не должны пребывать» [7, с. 236]. Считается, что этим каноном осуждался синейсактизм или практика «духовного брака», когда мужчина и женщина, принявшие обеты целомудрия, жили вместе под одной крышей⁴. Чаще всего женщина

³Nec in finem dandam esse communionem.

⁴Ещё раньше практика «духовного брака» была осуждена на Антиохийском Соборе в 268 г.

переезжала в дом мужчины, где они проживали, как брат и сестра, соблюдая обет целомудрия. Женщин, вступивших в «духовный брак» называли *subintroductae* (введенные тайно), *agapetae* (возлюбленные) или *syneisaktoi* (приведенные в дом вместе). Позднее, практика «духовного брака» была неоднократно запрещается на соборах. Так, Анкирский Собор издал по этому поводу 19-е правило, а I Вселенский Собор в 325 г. своим 3-им канонem и вовсе распространил дисциплину, выраженную в 27-м правиле Эльвирского Собора, во всей Церкви: «Великий собор без исключений положил, чтобы ни епископу, ни пресвитеру, ни диакону, и вообще никому из находящихся в клире не было позволено иметь сожительствующую в доме жену, кроме матери, или сестры, или тетки, или тех только лиц, которые чужды всякого подозрения» [2, с. 30].

Правило 30-е, постановило, что те, кто в юности совершил грехи против целомудрия, не должны быть рукополагаемы в иподиаконы и в другие степени священства. «Если окажется, что они были уже рукоположены, тогда они должны быть отстранены от занимаемой должности» [7, с. 237]. Это требование, приписываемое Эльвирскому Собору, впоследствии встречается в 9-м и 10-м правилах Неокесарийского Собора (315/319 гг.), состоявшегося на Востоке Римской империи, и в 69-м правиле святителя Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской (330–379 гг.).

Правило 65-е Эльвирского Собора воспрещает клирику, продолжающему жить с женой-прелюбодейкой, причащаться⁵. Это требование содержится, также, среди решений Неокесарийского Собора. Его 8-е правило говорит следующее: «Если жена некоего мирянина, прелюбодействовав, обличена будет в том явно, то он не может прийти в служение церковное. Если же по рукоположении мужа впадет в прелюбодейство, то он должен развестись с нею. Если же сожительствует, то не может касаться служения, ему порученного» [2, с. 124].

Эльвирский Собор был первым из соборов ранней Церкви, который осудил аборт, что отражено в канонах 63 и 68⁶. В правиле 63 сказано: «Если женщина забеременела в прелюбодейании, а затем

⁵Правило 65: «Если священнослужитель знает о прелюбодейании своей жены и продолжает жить с ней, он не должен причащаться даже перед смертью, чтобы не создавалось впечатление, что тот, кто должен быть примером хорошей жизни, потворствовал греху» [7, с. 257].

⁶Правило 68: «Если оглашаемая зачала в прелюбодейании и, затем, задушила (дите), она может быть крещена только при приближении смерти» [7, с. 258–259].

сделала аборт, она не может более причащаться, даже в случае приближения смерти, потому что, она согрешила дважды» [7, с. 256]. Последующий Собор, состоявшийся в городе Анкира, приравнял аборт к детоубийству (детогубительству) и смягчил наказание таким женщинам. В правиле 21-м этого Собора сказано, что «прежним определением возбранено было причащение Святых Таин до кончины» [2, с. 122], но стремясь к снисхождению, Собор определил десятилетнюю епитимию.

На Эльвирском Соборе был также издан ряд правил, касающихся таинства крещения. Так, 42-е правило предписывает крестить только тех, кто имеет добрую репутацию и прошёл оглашение в вере в течение двух лет. Принять крещение оглашаемый мог и раньше, «если серьёзно заболел» [7, с. 242 и 245]⁷. Такая же дисциплина существовала на Востоке Римской империи. Она нашла своё отражение в канонах 45, 46 и 47 Лаодикийского Собора (ок. 360 г.).

Согласно 38-му правилу Эльвирского Собора, крестить человека, кроме священнослужителей, мог и благочестивый мирянин. В каноне сказано следующее: «Верный, который не отрекался от веры и не был двоебрачным, может окрестить катехумена, находящегося в смертельной опасности, если они находятся в морском путешествии или если поблизости нет церкви. Если (новокрещенный) выживет, он должен пойти к епископу для возложения на него рук» [7, с. 242].

Правило 48-е Эльвирского Собора запрещало взимать плату за совершение таинства крещения. Другим, 28-м правилом, Собор запретил епископам принимать пожертвования у тех «кому не разрешено причащаться» [7, с. 237].

Среди правил Собора можно указать 43-е, которым предписывалось праздновать Святую Пятидесятницу, 62-е, запрещавшее крестить «гонщиков на колеснице или пантомим», или 36-е, запрещавшее делать священные изображения в церквях: «Не должно быть в церкви картин, чтобы то, что чтут и чему поклоняются не изображалось на стенах»⁸. По всей видимости, отцы Эльвирского Собора, приняли данные каноны с целью оградить свою паству от различных видов языческой практики и от искаженного представления об иконопочитании.

⁷39 и 42 правила Эльвирского Собора.

⁸Canone 36: “Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur” [7, с. 240].

Особое место занимают каноны 26, 32 и 33 Эльвирского Собора. Эти каноны впоследствии вошли в кодексы, принятые церковными властями в Западной Римской империи и, как следствие, в Римско-Католической Церкви. На Востоке они изначально были отвергнуты.

Так, правило 26-е установило пост в субботу. Эта норма получила своё распространение в некоторых Поместных церквях на Западе Римской империи. Вследствие этого, в Римско-Католической Церкви вплоть до принятия новой редакции Кодекса канонического права в 1983 г. предписывался пост и воздержание в субботу. На востоке Римской империи пост в субботу, за исключением Великой субботы, был запрещён, т.к. суббота считалась праздничным днём. Запрет поститься в субботу содержится в следующих канонах, вошедших в Книгу правил: 64-е правило святых апостолов, 55-е правило VI Вселенского Собора и 49-е, 51-е правила Лаодикийского Собора. Так, в 64-м правиле святых апостолов сказано: «Если кто из клира усмотрен будет постящимся в день Господень, или в субботу, кроме одной только (Великой Субботы), – да будет извержен. Если же мирянин, да будет отлучен» [2, с. 24].

Из содержания следующего правила, 32-го, видно, что в Церквях Испании к началу IV в. сложилась каноническая практика, когда диаконы, в случае крайней нужды, могли принимать покаяние⁹ и предоставлять причастие кающимся грешникам: «Всякий, кто впал в смертную погибель из-за греха, должен искать покаяния у епископа, а не у пресвитера, говорится в каноне. В случае крайней болезни пресвитер может предложить причастие или может поручить это диакону» [7, с. 238].

В течение многих веков в Римско-Католической Церкви оформилась своя практика служений таинств и священнодействий диаконами. Она отлична от той, которая имеется в Православной Церкви. Так, в Римско-Католической Церкви диаконы могут совершать таинство крещения, ассистировать во время заключения церковного брака, причащать верных, председательствовать в богослужении и молитвах верных, руководить похоронными обрядами и погребением. Это особенно проявилось в документах II Ватиканского Собора (1962–1965 гг.). На наш взгляд начало этой практике было положено ещё во времена Эльвирского Собора.

⁹ Но не отпускать грехи.

Наиболее противоречивым с точки зрения канонического права Православной Церкви выглядит канон 33-й Эльвирского Собора. Впервые в истории Церкви этим правилом вводится насильственный целибат для священнослужителей и клириков Церкви. В каноне 33-м определяется следующее: «Епископы, пресвитеры, диаконы и другие лица, занимающие служение, должны полностью воздерживаться от супружеских отношений со своими женами и от рождения детей. Если кто-либо не подчиняется, он должен быть отстранен от духовной должности» [7, с. 238–239]. Через малое время, Арльский Собор (Галлия) в 314 г., который также считается важнейшим среди соборов, состоявшихся в Западной части Римской империи, издал канон 29-й, где также подтверждается каноническое определение Эльвирского Собора об обязательности целибата для священнослужителей.

Обязательный целибат не сразу был принят в Церквях Западной части Римской империи. В Римско-Католической Церкви он стал обязательным для епископов, пресвитеров, диаконов и субдиаконов лишь в 1139 г. согласно решениям II Латеранского Собора (каноны 6 и 7). На Востоке он был изначально отвергнут. Это отразилось в канонах 5-м и 51-м святых апостолов, 13-м правиле VI Вселенского Собора, 4-м правиле Гангрского Собора (сер. IV в.). Так, в правиле 5-м святых апостолов постановлено: «Епископ или пресвитер, или диакон да не изгонит жены своей под видом благоговения. Если же изгонит, да будет отлучен от общения церковного; и оставаясь непреклонным, да будет извержен от священного чина» [2, с. 12–13].

Правила Эльвирского Собора с течением времени были внесены на Западе в различные сборники канонов. Они встречаются в Испанском (*Hispana*) или Исидоровом сборнике (VI–VII вв.) [6, с. 197], который оказал заметное влияние на формирование последующих канонических кодексов на Западе Европы.

Источники и литература

1. Дюшен Луи. История древней церкви : пер. с 5-го фр. изд. под ред. проф. И. В. Попова и проф. А. П. Орлова. Т. 1–2. – Москва : Путь, 1912–1914. – Т. 1. – 1912.
2. Каноны или Книга правил, святых апостолов, Святых Соборов, Вселенских и Поместных, и святых отцов на русском языке //

Общество святителя Василия Великого. – Санкт Петербург, 2000. – 431 с.

3. Эльвирский Собор // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона : в 86 т. (82 т. и 4 доп.). – СПб., 1890–1907.

4. Dale A.W. The Synod of Elvira and Christian Life in the Fourth Century. – London : Macmillan and Co. 1882. – P. 33–34.

5. Duchesne L. Le concile d'Elvira et les flamines chretiennes // Melanges Renierю. – Paris, 1887. – P. 159–174

6. Ferme Brian Edwin. Introduzione alla storia delle fonti del diritto canonico. I – II Diritto Antico fino al Decretum di Graziano. – Mursia, Pontificia Universita' Lateranense, 1998.

7. Hefele C.J. Histoire des Conciles d'apres les documents originaux. – Paris, letouzey et ane, editeurs, tome I, premiere partie, 1907. – 632 p.

8. Meigne M. Concile ou collection d'Elvire? // RHE. – 1975. – Vol. 70. – P. 361–387.

ДУХОВНЫЙ РЕГЛАМЕНТ 1721 Г. КАК ИСТОЧНИК СУДЕБНОГО ПРАВА РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

*Иерей Сергей Пинчук, магистр богословия
(г. Минск, Минская духовная академия)*

После смерти патриарха Адриана в жизни Православной Церкви наступили значительные перемены. При Петре I был запущен процесс самого масштабного реформирования административного устройства Церкви, направленного на строгое подчинение ее существующей светской вертикали власти. Церковь становилась фактически одним из органов государственного управления. Это означало, что ломалась и пересматривалась вся устоявшаяся система церковной администрации. У Церкви, как организации, появлялся новый глава – монарх, причем, если ранее государство в виде своего верховного управителя также могло значительно влиять на церковную жизнь, то теперь в Русской Церкви это верховенство светской власти облекалось в официальные формы и противостоять ему было уже невозможно.

Самые масштабные изменения – это упразднение патриаршества и создание Духовной Коллегии, которая впоследствии была переименована в Святейший Правительствующий Синод. Создание новых органов управления Церковью оказало существенное влияние на церковное судоустройство и во многом изменило систему обжалования судебных решений Церкви.

В 1721 г. Петром I был издан закон, получивший название «Духовный Регламент». Документ был составлен архиепископом Феофаном Прокоповичем, который сумел вложить в закон концепцию видения церковного устройства Петром I. Протоиерей Георгий Флоровский, оценивая значение ученого архиерея для Петра I, отмечал: «В Феофане Петр нашел понятливого исполнителя и истолкователя своих пожеланий и мыслей, не только услужливого, но и угодливого. Феофан умел угадывать и договаривать не только недосказанное, но и недодуманное Петром. И умел не только досказывать, но и подсказывать» [8, с. 84].

Главной темой Духовного Регламента стало упразднение патриаршей власти и создание специального совещательного органа по управлению Церковью под властью монарха. Этот совещательный орган в тексте назывался Духовной коллегией или Соборным Ду-

ховным Правительством. На первом своем заседании коллегия была переименована в Святейший Синод [9, с. 243]. В документе создание Коллегии обосновывается, в основном, преимуществами соборного управления, которые заключались, по мысли автора, в значительном уменьшении возможности воздействия на решения высшего органа управления путем давления на отдельных его членов. «И се тому ж подобно, что Коллегиум свободнейший дух в себе имеет к правосудию: не тако бо, яко же единоличный правитель гнева сильных боится; понеже и причины проискивать на многих, а еще разностатейных особ, не тако удобно есть, яко на единого человека» [2, с. 12].

Стиль документа меньше всего можно отнести к стилю официального нормотворчества. Он написан, скорее, как идейный трактат, нежели как закон. Известный канонист А.С. Павлов отмечает, что Духовный Регламент является не только законодательным актом, но и литературным памятником. Так, документ «...содержит в себе разные проекты, например об учреждении в России академий, а нередко впадает в тон сатиры. Таковы, например, места о власти и чести епископской, об архиерейских визитациях, то есть объезде архиереями своих епархий, о церковных проповедниках, о народных суевериях, разделяемых и духовенством» [4, с. 134].

В отношении церковного судопроизводства Духовный Регламент не менее категоричен, чем стиль его написания – он ломает всю существующую каноническую систему Православной Церкви на Руси. Формально документ не упраздняет каноны, но все его содержание говорит о том, что с настоящего времени необходимо руководствоваться не древними церковными правилами, а новым законодательным актом. Автор документа предлагает епископам изучать каноны: «Должны суть Епископи иметь всяк у себя соборы Вселенские и Поместные, и что во оных заповедано, как их же самих чину, так и всему клиру должное, знать гораздо, что не может быть без прилежного и частаго чтения» [2, с. 25]. Читать каноны предлагается на трапезах: «У всякаго при его трапезе чтение было канонов себе надлежащих, и разве тое могло б иногда отставатися во дни великих праздников, или при гостях достойных, или за иную некую вину правильную» [2, с. 25]. На этом упоминание древних церковных законов в документе фактически прекращается. Так Духовный Регламент стал главным законом в Русской Церкви, который, если не полностью упразднил действие церковных канонов, то явно стеснил их значимость.

Упразднив патриаршество, документ упраздняет и высшую апелляционную судебную инстанцию – патриарший суд. Эти функции он перекладывает на суд Духовного Коллегиума, который закрепляется как суд 2-й инстанции.

В Регламенте делается попытка реализации принципа равенства всех перед судом. Так, в качестве преимуществ соборного управления указывается, что даже руководитель такого органа будет подлежать независимому суду, в то время как соборный суд епископов над своим патриархом фактически невозможен: «Еще и сие угодие Церкви и Государству от такового Соборнаго Правительства будет, что в нем не токмо один некто от соседателей, но и сам Президент или Председатель подлежати имать суду своего братии, то есть то-муже Коллегиум, аще бы в чем знатно погрешил, не так как деется, где один самовластный пастырь владеет: ибо он не похошет от подручных себе Епископов судитися» [2, с. 14].

Упоминается, однако, и традиционный инструмент осуществления высшего церковного правосудия – Вселенский Собор, однако констатируется фактическая невозможность такого созыва: «От чего деется, что на злаго такового единовластителя нужда есть созывати Собор Вселенский, что и с великою всего отечества трудностию, и с не малым иждивением бывает, и в нынешния времена (когда восточные Патриархи под игом Турским живут, и Турки Нашего Государства вяще, нежели прежде опасаются) отнюдь мнит-ся быти невозможно» [2, с. 15].

Таким образом, Духовный Регламент не только упраздняет возможность созыва Собора Вселенского для осуществления Высшего суда, но также косвенно упраздняет и значение Вселенского патриарха как одной из высших апелляционных судебных инстанций для разрешения церковных споров.

Высшее правосудие отдается власти Духовной Коллегии: «Да весть же всяк Епископ, каковый он ни есть степенем, простой ли Епископ, или Архиепископ, или Митрополит, что он Духовному Коллегиум, яко верховной власти, подчинен есть, указов онаго слушать, и определением его довольствоваться должен. И того ради, аще что имать на брата своего другаго Епископа, обидим от онаго, подобает ему не самому мститися, ниже клеветами, ниже повестьми, хотя бы и истинныя были, грехов его, ниже поущением сильных неких лиц духовных или мирских, наипаче да не дерзает недруга

своего Епископа предавать анафеме; но обиды своя да предлагает доношением Духовному Коллегиум, и тамо суда себе два просит» [2, с. 43]. Таким образом, в качестве суда 1-й инстанции над епископом предусматривается Духовный Коллегиум.

В следующем пункте говорится конкретно о возможности апелляции в Духовный Коллегиум низшего духовенства: «Тому и сие следует, что всякому архимандриту, игумену, строителю, приходскому священнику, тако ж и диаконом и прочиим причетникам свободно и вольно просить у Духовнаго Коллегиум суда на своего епископа, аще кто в чем от него знатно изобижен будет. Тако ж, аще кто судом епископа своего не довольствуется, вольно ему чинить провокацию, си есть, переносить дело на суд Духовнаго Коллегиум; и епископ таковым на себе челобитчикам и истцам должен сию свободу попускать, и не удерживать их, ниже угрожать, ниже, по отшествии оных к Духовному Коллегиум, печатать или грабить дома оных» [2, с. 44]. Таким образом, Духовный коллегиум представляется для духовенства судом 1-й инстанции в случае жалоб на своих епископов, а также судом 2-й инстанции в случае, если истец не согласен с решением епископского суда.

Субъектами апелляции в данном случае являются архимандриты, игумены, строители, приходские священники, диаконы и причетники. Статья указывает, что они имеют право в случае недовольства своим епископом переносить дело на суд Духовного Коллегиума. Вместе с тем епископ не должен каким-либо образом препятствовать осуществлению такого права. Однако, предписывается давать «немалое наказание» для тех, кто составляет ложные доносы, или обращения в Духовный Коллегиум «всуе»¹⁰. Вид наказания, а также критерии, которыми должны обладать обращения, чтобы считаться действительными, в документе не раскрываются. На практике случалось, что духовенству достаточно сложно было доказать свою невиновность и неправоту епископа, что приводило к еще большим прещениям в отношении священнослужителей. Так, 3 июля 1721 г. в Синод поступило прошение иеромонаха Иустиниана Казакевича «о великих обидах», причиненных ему Переяслав-

¹⁰ «Но дабы сие не подало многим вины к безстрашию и презорству своих пастырей, уставить Духовное Коллегиум немалое наказание на тех, которые бы ложным доношением пастырей своих требовать дерзнули, или всуе от суда Епископскаго на суд Духовнаго Коллегиум учинили б провокацию» [2, с. 44].

ским епископом Кириллом Шумлянским и Глуховским протопопом Алексеем Калитовским. Казакевич был придворным иеромонахом Цесаревны и Великой Княжны Екатерины Алексеевны. Он обвинял епископа в незаконном изъятии денег, рукоприкладстве через своих приближенных, незаконном лишении сана и заключении под стражу в монастырь. Однако никто из ответчиков не подтвердил показания Казакевича. За клевету на епископа Синод присудил Казакевича отослать под строгий присмотр в Симонов монастырь, откуда последний сбежал. За побег осужденному был вынесен новый приговор «послать его в Чернигов к архиепископу Иродиону для заключения в какой-нибудь монастырь его епархии, с предписанием держать его в монастыре безвыходно во всегдашних трудах и за новые непотребства наказывать»¹¹. Конец этого дела был неизвестен, так как Казакевич снова сбежал.

Духовный регламент устанавливал также ответственность епископов за предоставление недостоверных сведений о состоянии

¹¹ «В жалобе Св. Синоду он писал, что во время поездки его в Киев в 1719 г., по поручению Цесаревны, для осмотра устроявшейся пещеры и церкви во имя св. Великомученицы Екатерины, и для передачи от нее денежного пожертвования, случившийся в то время в Киеве Переяславский епископ Кирилл ласкательством пригласил его в свою епархию, насильно поставил наместников в своем монастыре, и, взяв у него в долг 100 рублей цесаревнинных денег, не доплатил 20 рублей, а чтобы удержать у себя эти 20 рублей, велел выгнать его из монастыря, дав веру клевете какой-то вдовы Игнатьевой или Игнатьихи, будто он, Казакевич, при ней поносил епископа Кирилла. Когда же он Казакевич, по изгнании из монастыря, поехал в Глухов искать у гетмана суда на епископа, люди Кирилла настигли его на дороге, избili, ограбили и привели обратно к архиерею, который принудил дать письменное отречение от своих претензий в отношении к нему, архиерею. Далее Казакевич жалуется, что когда он, получив свободу от епископа Кирилла, приехал в Глухов к гетману с целью жаловаться на помянутую Игнатьиху, то здесь, в то время, как он разминивал деньги у одной польки, его схватили ратушные ходоки и за то, что он не дал им денег, отвели к Глуховскому протопопу Алексею Калитовскому, а протопоп отнял у него и коня, и воз со всем имуществом и бумагами, так что он принужден был в одном кафтане пешком идти в Путивильский монастырь; дорогой наколот себе ногу и заболел; во время его болезни игумен Глуховского монастыря, бывший в 1721 г. уже Белгородским епископом, Епифаний, пригласив его, Казакевича, в свой монастырь будто бы для излечения, забил в колодки и отправил к епископу Кириллу. Тут начались для него новые и будто бы ничем незаслуженные оскорбления со стороны архиерея. Кирилл нарядил суд над ним под своим председательством, осудил и растриг, и закованного отправил в заключение в Золотоношский монастырь. После побега из монастыря в Глухове он снова был схвачен людьми архиерея на улице и в третий раз попал в его руки. Кроме того,

епархии. Назначение наказания предполагалось по результатам судебного разбирательства, на которое вызывался сам допустивший нарушение епископ¹². Таким образом, Духовная Коллегия брала на себя функции не только апелляционного суда, но и надзорной инстанции, которая была правомочна проверять на предмет законности и обоснованности решения епархиальных судов.

В 1722 г. в дополнение к Духовному Регламенту было издано «Прибавление о правилах притча церковного и чина монашеского». Этот документ содержал в себе уставы, регулирующие деятельность приходского духовенства и монашества. Имелись в нем и нормы, отсылающие к апелляционному судопроизводству. Так, п. 24 документа говорит: «А буде священник или диакон, за вышепомянутое, или за иное некое преступление, лишен своего сана от Архиерея, пойдет по миру в лице священническом или диаконском, и служить священная станет: такового поймав, присылать в Святейший Правительствующий Синод, а из Синода отослан будет к мирскому суду. Вольно же и самому Архиерею отослать такового к мирскому суду, где пристойно» [7, с. 587]. Вероятно, что идея законодателя в данном случае заклю-

епископ велел отнять у него и остальные деньги, и, отправляясь в Переяславль, велел держать под стражею до пересылки в Переяславль. Только содействие некоторых лиц помогло ему избавиться от новых притеснений со стороны архиерея. Жалуясь на все эти обиды, Казакевич просил Св. Синод вытребовать и дело и лиц, прикосновенных к нему, в Петербург, «для истиннейшаго правосудия», и возвратит ему все взятые у него пожитки. Св. Синод предписал исследовать дело Киевской Консистории, под наблюдением Киевского архиепископа Варлаама Вонатовича. Ответчики Кирилла не подтвердили показаний Казакевича. В доказательство правоты епископа и вздорного характера Казакевича, они представили следователям письменное отречение самого Казакевича от своих притязаний в отношении к епископу, данное им в Переяславле, и переписку, происходившую во время Глуховских походов Казакевича, между Переяславским архиереем и Глуховским игуменом, из которой видно, что Казакевич действительно был схвачен в Глухове ратушными ходоками, и расстрижен своим архиереем, по приговору Переяславской Консистории и на основании Соборных правил» [5, с. 390–392].

¹²«Наконец должен будет всяк Епископ дважды в год (или как укажет о сем Коллегиум) присылать до Коллегиум рапорты, сиесть извещения о состоянии и поведении Епархии своей, все ли добре, или некое неисправление есть, которого он переставить не может. А хотя б все добре было, то обаче должен Епископ известить в Коллегиум, что слава Богу все добре. Но если бы известил, что все добре, и отинуду бы показалось, что нечто в Епархии его деется суеверное, или и явно богопротивное; Епископ бы, ведая тое, утаил и до Коллегиум не донесл; то самого его позовет на суд к себе Коллегиум, и, по довольном уличении, подвержен его наказанию, яковое уставлено будет» [2, с. 44–45].

чается в желательности Синодальной проверки выносимых архиереями решений о лишении сана тех или иных священнослужителей. Право архиерея самому направлять такого священнослужителя в суд ограничивается фразой «где пристойно». Представляется, что речь идет о таковых случаях, очевидность которых не вызывает никаких сомнений, то есть если решение местного архиерея в мирском суде не будет вызывать подозрений в обоснованности и объективности. Таким образом, установленный порядок открывает возможности для объективной проверки решений архиереев в Синоде.

В отношении епископов, согласно предписаниям Духовного Регламента, терялась возможность апелляционного обжалования в церковном суде. Однако, суд Духовной Коллегии не являлся для них единственной судебной инстанцией. Духовный Регламент закрепляла, что в случае обиды от «господина некоего сильного» епископ или «меньший» служитель церковный вправе обратиться в Сенат или Юстиц-Коллегию. [2, с. 83]. Юстиц-Коллегия представляла из себя высший апелляционный суд Российской империи¹³. Эта высшая судебная апелляционная инстанция являлась исключительно светским органом.

Регламент допускает возможность обращения в Юстиц-Коллегию, а затем в Сенат всех церковнослужителей. Однако обязательное условие подобного обращения – предварительное обращение для разрешения дела в Духовный коллегиум. Вместе с тем можно предполагать, что Юстиц-коллегия и Сенат не являлись апелляционной судебной инстанцией по всем категориям дел. Документ говорит, что поводом к обращению должна быть обида «от господина некоего сильного». При этом, предварительное обращение в Духовную Коллегию необходимо для того, чтобы представители этого высшего церковного органа представляли обиженную сторону в указанных государственных органах. Вероятнее всего, речь здесь идет о гражданских, в т.ч. и апелляционных делах между сугубо церковнослужителями или церковнослужителями и представителями государства или дворянства, не касающихся сугубо канонических

¹³ Юстиц-коллегия — высший апелляционный суд Российской империи по уголовным и гражданским делам, существовавший с 1718 по 1786 гг. Юстиц-коллегия в России была организована в одно время с другими петровскими коллегиями на базе старых московских судебных приказов. При проведении губернской реформы 1775 года было принято решение о закрытии коллегий. Ее функции были распределены между губернскими судами на местах и Правительствующим сенатом. [1, с. 578].

вопросов. Так, в 1721 г. в Синод поступило прошение священника Белозерского уезда Ивана Григорьева о разрешении ему жаловаться в Юстиц-Коллегию на Белозерского судью Матвея Леонтьева и подьячего Михаила Проживина за неправильное требование ими двух сыновей его для учебы на Петровские заводы. Синод решил «препроводить просителя в Юстиц-Коллегию с указом о рассмотрении его жалобы»¹⁴.

Церковный суд, войдя в состав государственной судебной машины, получил в свое распоряжение государственные механизмы для обжалования и проверки судебных решений судов. В инструкции обер-прокурору, изданной в 1722 г., говорилось о необходимости донесений прокурорам коллегий о решениях судов¹⁵. Таким образом, проверка судебных решений, в том числе и церковных судов, должна была осуществляться еще и обер-прокурорами Синода.

Принятие в 1721 г. Духовного Регламента – это начало новой вехи в развитии канонического права Русской Церкви. Документ регламентировал многочисленные положения, связанные с каноническим устройством и управлением в Церкви, в том числе в рамках судоустройства и судебно-процессуального права. Особенностью Духовного Регламента явилась его полная независимость от древних церковных канонов. В документе лишь несколько раз употребляются ссылки на древние канонические правила, при этом не в качестве нормативного регулирования конкретных судебно-процессуальных отношений, а скорее в виде абстрактной рекомендации.

Упразднив патриаршество, Духовный Регламент упраздняет и

¹⁴ Доводы священника Григорьева заключались в том, что судья розыскных и судных дел Леонтьев и подьячий Проживин, требовали у него в ученье двух сыновей, состоявших уже в причетниках и при том в таких летах, что младшему из них было уже 34 года. Кроме того Леонтьев и Проживин держали Григорьева в тюрьме, вынуждая у него подписку в том, что он представит своих детей, а впоследствии, когда священник поехал на них жаловаться в Петербург, описали в казну его дом и пожитки [6, с. 422–423].

¹⁵ «Фискалы в Коллегиях и надворных Судах должны доносить о всем своим Прокурорам: а земских судов фискалы в земских судах. А ежели в тех судах не будут следовать и праведно исправлять: то доносить в Коллегиях и надворных судах Прокурорам же, о чем где надлежит. А ежели Прокуроры по тем доношениям будут мешкать взысканием чрез положенное время, или манить, о том должны фискалы доносить Обер-фискалу, а Обер-фискал Генералу Прокурору. А ежели и Обер-фискал не донесет, или станет мешкать в том; то прямо Генералу Прокурору доносить и на Обер-фискала» [3].

высшую апелляционную судебную инстанцию – патриарший суд. Эти функции он перекладывает на суд Духовного Коллегиума, который закрепляется как суд второй инстанции.

В Регламенте делается попытка реализации принципа равенства всех перед судом. В качестве преимуществ соборного управления указывается, что даже глава органа по управлению Церковью будет подлежать независимому суду, в то время как соборный суд епископов над своим патриархом фактически невозможен. Упоминается и традиционный инструмент осуществления высшего церковного правосудия – Вселенский Собор, однако констатируется фактическая невозможность реального его созыва.

Источники и литература

1. Большой юридический словарь / Сост. А. Я. Сухарев, В. Е. Крутских. – М. : Инфра-М., 2003. – 1054 с.
2. Духовный регламент. – М. : Синодальная типография, 1856. – 198 с.
3. Инструкция обер-прокурору Св. Синода // Азбука веры [Электронный ресурс]. – 2013. – Режим доступа : <https://azbyka.ru/otechnik/pravila/instruktsija-ober-prokuroru-sv-sinoda/>. – Дата доступа : 25.10.2021.
4. Павлов, А. В. Курс церковного права / А. В. Павлов. – Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. – 545 с.
5. По прошению иеромонаха Иустиниана Казакевича о великих обидах, причиненных ему Переяславским епископом Кириллом Шумлянским и глуховским протопопом Алексеем Калитовскими : 3 июля 1721 г. // Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего синода. – СПб., 1868. – Т. 1 : 1542–1721. – № 356 – С. 390–392.
6. По прошению священника Белозерского уезда Суцкаго стана Чужбольской волости, церкви Рождества Пресв. Богородицы, Ивана Григорьева, о дозволении ему жаловаться в Юстиц-Коллегии на Белозерского судью Матвея Леонтьева и подьячаго Михаила Проживина за неправильное требование ими двух сыновей его в ученье на Петровские заводы : 11 июля 1721 г. // Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего синода. – СПб., 1868. – Т. 1 : 1542–1721. – № 376. – С. 422–423.

7. Прибавление о правилах притча церковного и чина монашеского // Полное собрание законов Российской империи. Собрание Второе. 1825–1881 гг. / под ред. М. М. Сперанского. – СПб. : Тип II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. – Т. 6. – 782 с.

8. Флоровский Г., протоиерей. Пути русского богословия / протоиерей Г. Флоровский. – Париж, 1937. – 351 с.

9. Цыпин В., протоиерей. Каноническое право / Протоиерей В. Цыпин. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2009. – 987 с.

К ВОПРОСУ О ЮРИДИЧЕСКО-ПРАВОВОМ ПОЛОЖЕНИИ СВЯТОГО ПРЕСТОЛА В МЕЖДУНАРОДНОЙ ПОЛИТИКЕ

*Иерей Дмитрий Каврига, лицензиат канонического права
(г. Минск, Минская духовная академия)*

При определении круга субъектов международного права и объема их правосубъектности ключевой является концепция суверенитета. На современном этапе развития международного права правовая доктрина трактует суверенитет как неотъемлемое свойство национальных государств. Зачастую из этого делается общий вывод о том, что только национальные государства являются полноправными субъектами международного права.

Теория международных отношений ставит на первое место суверенитет субъектов как ключевой фактор определения их правосубъектности. Из этого делается общий вывод о том, что только национальные государства являются полноправными субъектами международного права и участниками международных отношений.

История Святого Престола, верховного органа Римско-Католической Церкви и суверенного субъекта международного права, свидетельствует об обратном. Являясь полноценным участником системы международных отношений, Святой Престол представляет особый интерес для исследователей с позиций определения природы его правосубъектности, верховенства духовного аспекта над политическим, использования исторически сложившихся форм коммуникаций, нюансов протокола и подготовки кадровых дипломатов.

На сегодняшнем этапе развития общества, когда национальные государства и их руководство не всегда может оперативно решать возникающие кризисные ситуации, религиозный фактор играет все большую роль при принятии политических решений.

При этом на международной арене католическая Церковь представлена в лице суверенного государства Ватикан, которое является общепризнанным субъектом международного права. Однако часто происходит путаница понятий «Святой Престол» и «Ватикан», когда речь заходит о каких-либо политических аспектах деятельности в отношении Римско-Католической Церкви.

Поэтому в настоящем небольшом исследовании предлагается кратко рассмотреть вопрос о юридическо-правовом положении

Святого Престола и его роль в принятии политических решений на международной арене.

Когда в публикациях и работах речь заходит о Католической Церкви, то Престола термины «Ватикан» и «Святой Престол» зачастую отождествляют, как если бы между ними отсутствовали различия. Однако оба этих института выполняют различные функции, как в политической, так и религиозной сферах. Святой Престол представлен на международной арене и поддерживает дипломатические отношения с другими государствами, в то время как город-государство Ватикан является своеобразным фоном для деятельности Святого Престола, территориальным подтверждением его суверенитета [1, с. 4].

Суверенитет – часто используемый как синоним независимости – в общественном сознании ассоциируется с государством, в связи с чем, по общему представлению, считается присущим исключительно государству или, по крайней мере, всегда подразумевает контекст государственности. Однако история Святого Престола свидетельствует, что это не так.

В христианском мире, в колыбели международного права, на заре его становления суверенитет являлся теологической концепцией: по своему происхождению он мог быть только духовным. «Вся власть – от Бога» – на протяжении столетий это утверждение было аксиомой: вся, не только правовая, история Европы со времен расцвета христианства основана на ней [9, с. 162–163].

В этом отношении и международное право зарождалось и развивалось как философское начало, сначала толкующее теологическую концепцию суверенитета, затем, с образованием и усилением Священной Римской империи, пересматривающее и критикующее ее и, в конце концов, отвергнувшее ее как единственно верную [9, с. 164].

Суверенитет Святого Престола – духовный по своей сути: у него, в отличие от территориального суверенитета государств, нет материальной основы (земли, монарха, народа и т. п.), его источником является идея в чистом виде, христианское учение [1, с. 5].

Поскольку идею невозможно уничтожить – ей можно только противопоставить другую идею, – вполне можно утверждать, что объективно духовный суверенитет неисчерпаем, то есть практически вечен. Следовательно, Святой Престол – единственный су-

веренный субъект в международном праве, который в принципе не может утратить суверенитет. Территориальный суверенитет Святому Престолу также не чужд, свидетельством тому – история Папской области [3, с. 6–7].

Территориальный суверенитет Святого Престола отличается от территориального суверенитета государств. В то время как в государстве земля наделяет ее обитателей суверенитетом, территориальные владения Святого Престола, наоборот, воспринимают суверенитет от последнего. Таким образом, суверенитет в зависимости от источника может быть духовным и территориальным. Территориальный суверенитет присущ всем современным национальным государствам [3, с. 7].

В обиходе термин «Святой Престол» используется повсеместно и часто без учета нюансов.

Для уяснения взаимосвязи Святого Престола и личности Папы Римского обратимся к Дж. Кунцу, который проводит историческую аналогию и подчеркивает, что «фигура Папы Римского соотносится со Святым Престолом, как фигура британского монарха соотносится с концепцией британской Короны: первая является конкретным воплощением второй» [11, с. 310].

В. Н. Садченко высказывает идентичное мнение, что Святой Престол – прежде всего, абстрактное понятие, существующее безотносительно к конкретным персоналиям и организационным структурам, – это и высшая духовная власть Церкви, и одновременно сама Церковь [3, с. 8].

Распространенной является мысль, что в понятие Святого Престола вкладываются все три значения – как общей концепции, персонализации и организационной структуры.

Так, канон 361 Кодекса канонического права 1983 г. определяется, что «под выражением «Апостольский Престол» или «Святой Престол» ... подразумевается не только Римский Понтифик, но также и Государственный секретариат, Совет по Внешним делам Церкви и другие учреждения Римской курии...», Конгрегаций, судов и иных учреждений, устройство и правомочия которых определяются законом [2, с. 421].

Для международного сообщества важно, что Святой Престол – это центр Вселенской Католической Церкви, во главе которой стоит Святой Отец, преемник Святого Петра. Именно с этим центром ка-

толицизма международное сообщество имеет дело с эпохи Средневековья и до настоящего времени. Святой Престол как центральная административная организация Римско-Католической Церкви, ее бюрократический аппарат осуществляет непосредственную международную деятельность, как-то подписание от имени Святого Престола международных договоров Государственным секретарем Святого Престола, руководящим работой Римской курии [5].

Как отмечалось ранее, город-государство Ватикан появился благодаря подписанию Латеранских соглашений 1929 г. Говоря о юридическом статусе документа, важно понимать, что его подписали Святой Престол и Италия как два абсолютно независимых субъекта международного права [10, с. 579–582].

При этом, суверенитет Папы является первоначальным, то есть не дарованным, а исходящим из текста самого Священного писания. Город-государство Ватикан обеспечил Понтифика материальной независимостью – территорией, но суверенитет Ватикану даровал сам Понтифик [6, с. 310–312].

Необходимо понимать, что сам по себе термин «Святой Престол» объединяет в себе две сущности – религиозную и политическую. Религиозная – это Римско-Католическая Церковь, с ее разветвленной сетью епархий по всему миру. Политическая – это Государственный секретариат, который проводит внешнюю политику страны посредством Второй секции по отношениям с государствами и ряда нунциатур и папских представительств за рубежом. Оба института находятся в непосредственном подчинении Понтифика (Латеранские соглашения (Inter Sanctam Sedem Et Italia e Regnum Conventiones Initae Die 11 Februarii 1929). – Ст. 12.).

Город-государство Ватикан, на территории которого располагаются административные здания Секретариата, в свою очередь, стоит отдельной формацией под управлением специального органа – Губернаторства с Председателем во главе. Юридическая специфика внешнеполитической деятельности Святого Престола тесно переплетена с понятием канонического права, согласно нормам которого существует центральный орган Католической Церкви [4].

Юридическая специфика внешнеполитической деятельности Святого Престола тесно переплетена с понятием канонического права, согласно нормам которого существует центральный орган Католической Церкви.

Стоит отметить, что прерогатива Святого Престола представлять Римско-Католическую Церковь и одновременно город-государство Ватикан обусловлена исключительно догмами, закрепленными за Святым Престолом в каноническом праве. На практике город-государство Ватикан является членом международных организаций и подписывает посредством Святого Престола международные договоры [2].

Таким образом, международная правосубъектность должна быть каждый раз отнесена к действительному адресату юридических норм (в зависимости от ситуации – Святому Престолу, Римско-Католической Церкви или городу-государству Ватикан).

Следует отметить, что священный статус Католической Церкви распространяется не только на священнослужителей и сотрудников Ватикана, но также и на недвижимые объекты, которые обладают иммунитетом и прочими юридическими гарантиями [7, с. 294–295].

Исходя из вышеизложенного, мы можем сделать следующие выводы:

1. В период становления суверенных государств и формирования новых отношений католических государей со Святым престолом последние стремились окончательно избавиться от структур средневековой системы и в политических вопросах обеспечить себе максимальную независимость от папы. Тем не менее дипломатическими путями Святой престол продолжал оказывать влияние па текущие политические события, поэтому европейским правителям было весьма выгодно сохранять свои дипломатические миссии при папском дворе, Папы были вынуждены согласиться с политической независимостью светских государей.

2. Приведенное выше обстоятельство обусловило дальнейшее развитие папской дипломатической службы: абсолютизму католических правителей, протестантской реформе и наступлению ислама папа отныне мог противопоставить лишь только искусство дипломатии. В ответ на вызов времени дипломатия Ватикана проявила незаурядную гибкость. Прямое вмешательство во внутренние дела европейских дворов уступило место закулисной интриге и методам тайной дипломатии.

3. В Вестфальском мирном договоре 1648 г., впервые был сформулированы положения о постоянной дипломатической службе. Значительный вклад в их разработку внесла папская дипломатия.

К этому времени ее структура уже практически ничем не отличалась от структуры дипломатической службы других государств. Вестфальский мир не привел к полному торжеству светской дипломатии на европейской арене. Соперничающие друг с другом католические правители по-прежнему пытались обеспечить себе поддержку Рима. Однако прежняя роль папства в принятии важных решений, касающихся политической жизни континента, была ограничена.

5. В Европе эпохи Просвещения борьба монархов с верховенством Римской курии, ее вмешательством во внутренние дела суверенных государств, влиянием иезуитов и клерикализмом разворачивалась под знаменем юрисдикционализма, то есть признания за светской властью права контролировать взаимоотношения между национальной Католической Церковью и Святым Престолом. В более широком смысле юрисдикционализм означал невмешательство Церкви в дела государства. На этой основе были разработаны новые концепции суверенитета, ставшие ключом к пониманию отношений между Церковью и государством в XVIII в. [8, с. 119–124];

6. Представление о «двух властях» – светской и духовной – окончательно утратило популярность. Новая светская политическая теория исходила из концепции неделимости суверенитета. Возможными считались только одна – светская власть и один государственный суверенитет – светский, а не церковный.

В результате утверждения принципа государственного суверенитета на первый план в папской дипломатии вышло ее светское, а не религиозное начало. Международный статус папской дипломатической службы тоже претерпел существенные изменения. Правители государств согласились признать внешнеполитический и светский аспект дипломатической миссии папского нунция. Отныне он считался представителем суверенного государства. В то же время церковный характер миссии, предусматривавший право на вмешательство во внутренние дела государства, более не признавался [10, с. 312–314].

Источники и литература

1. Дьяченко, С. В. К вопросу о международной правосубъектности Святого престола / С. В. Дьяченко // Моск. журн. междунар. права. – 2006. – № 3 (63). – С. 4–16.

2. Кодекс канонического права. – М. : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. – 624 с.
3. Садченко, В. Н. Специфика Святого Престола как участника международных отношений / В. Н. Садченко // Гуманитарные и юридические исследования. – 2014. – № 2. – С. 6–18.
4. Соглашения между Святым Престолом и Международным Сообществом // Официальный сайт Апостольской нунциатуры в Республике Беларусь [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://nunciature.catholic.by/ru/mizhn-supolnasc/pahadnienni-supolnasc.html>. – Дата доступа : 01.12.2020.
5. Участие Святейшего Престола в работе ООН: док. ООН A/RES/58/314 // Организация Объединенных Наций [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.un.org/ru/documents/ods.asp?m=A/RES/58/314>. – Дата доступа : 01.12.2020.
6. Araujo, R. J. A Forerunner for International Organizations: The Holy See and the Community of Christendom: With Special Emphasis on the Medieval Papacy / R. J. Araujo, J. A. Lucal // Journal of Law and Religion. – 2004–2005. – Vol. 20. – № 2. – P. 305–350.
7. Araujo, R. J. The International Personality and Sovereignty of the Holy See / R. J. Araujo // Catholic University Law Review. – 2001. – № 50. – P. 291–360.
8. Aroney, N. Subsidiarity, Federalism and the Best Constitution: Thomas Aquinas on City, Province and Empire / N. Aroney // Law and Philosophy. – 2007. – № 26. – P. 161–228.
9. Dias, N. Roman Catholic Church and International Law / N. Dias // Sri Lanka Law Journal. – 2001. – № 13. – P. 107–136.
10. Géraud, A. The Lateran Treaties: A Step in Vatican Policy / A. Géraud // Foreign Affairs. – 1929. – Vol. 7. – № 4. – P. 571–584.
11. Kunz, J. L. The Status of the Holy See in International Law / J. L. Kunz // The American Journal of International Law. – 1952. – Vol. 46. – № 2. – P. 308–314.

ИЗМЕНЕНИЕ ПОЗИЦИИ АНГЛИКАНСКОЙ ЦЕРКВИ ПО ВОПРОСУ ОРДИНАЦИИ ЖЕНЩИН В ПЕРИОД 1919–1976 ГГ.

*Иерей Артемий Кокош, магистр богословия
(г. Москва, Сретенская духовная академия)*

Исторически одна из наиболее близких к Православию Церквей – это Англиканская Церковь, в которой сохранились три степени священства (епископ, пресвитер и диакон), при этом эта Церковь, будучи отделенной от Римской Католической Церкви, избежала некоторых догматических ошибок католичества. С учетом этого, в XIX и начале XX вв. эта деноминация казалось настолько близкой к Православию, что всерьез обсуждались перспективы и условия возможного воссоединения Православной и Англиканской Церквей [13, с. 317]. Однако во второй пол. XX в. Англиканская Церковь стала стремительно имплементировать в свое учение различные светские идеи, в том числе идею женской ординации, – и, таким образом, стремительно отдалилась в своем учении от Православной Церкви [12]. С учетом этого, представляется интересным на примере решения о женской ординации проследить, как изменялось в XX в. вероучение Англиканской Церкви.

Общий обзор решений Ламбетских конференций по вопросу женского церковного служения в Англиканской Церкви представлен в статье иер. А.В. Постернака [14]. В настоящей статье предлагается сосредоточить внимание на заключениях богословских комиссий, которые исследовали вопрос о допустимости женского священства в Англиканской Церкви.

Самое раннее заключение по этому вопросу было подготовлено в 1919 г. комиссией, которая была назначена Кентерберийским архиепископом в преддверии Ламбетской конференции 1920 г. Полное название отчета комиссии – «Разрешения и ограничения, которые регулируют вопрос женского духовенства в жизни Церкви, статус и полномочия диаконисс» [10]. Уже из названия видно, что комиссия собиралась, главным образом, в связи с планами по возрождению в жизни Англиканской Церкви чина диаконисс. Отметим, что в этот период далеко не во всех странах женщины обладали избирательным правом – например, в США женщинам предоставили право

голосовать на выборах в 1920 г., а в Англии – только в 1928 г. Основной вывод Комиссии 1919 г. состоит в том, что в Священном Писании и в истории Церкви не найдено ни одного свидетельства допуска женщин к священству. Если не принимать во внимание крайние еретические направления и секты, христианство не знает женщин-священников. Впрочем, это не означает, что женщины не обладали властью в Церкви – история знает и игумений, и диако- нисс, и монахинь, и другие формы женского служения в Церкви.

Проводя богословский анализ вопроса о женском священстве, комиссия 1919 г. рассматривает свидетельства Нового Завета и констатирует, что благовестие Христово направлено в равной степени как к мужчинам, так и к женщинам. С другой стороны, все апостолы были мужчинами, Тайная Вечеря была совершена только в присутствии апостолов. Из этих и других свидетельств комиссия делает вывод, что есть функции и обязанности, которые Господь предназначил мужчинам и не предназначил женщинам [10, р. 2–3]. В частности, управление Церковью, служение Слова и совершение таинств вверено мужчинам. Священное Писание свидетельствует, что и женщинам были даны духовные дарования, в частности, дар пророчества, однако в Писании нет свидетельств того, что такой дар позволял женщинам совершать публичное служение учителя, пресвитера или епископа. Тем не менее, в Писании есть примеры, когда женщины давали частные наставления в вере (Деян. 18:26). Также комиссия указывает, что довольно рано в Церкви появился чин диа- конисс. Интересно, что ряд известных апостольских указаний, ко- торые говорят о подчинении женщины мужчине (1 Тим. 2:11–15; 1 Пет. 3:6), комиссия толкует как общепринятый способ раввини- стической экзегезы, который не имеет отношения к возможности включения женщин в состав духовенства.

Комиссия также обращает внимание на указание апостола Павла, что во Христе стираются все границы, в том числе грани- цы полов (Гал. 3:28). Однако комиссия полагает, что эти границы в земных условиях не исчезают, – напротив, каждый пол обладает своими уникальными дарованиями и призванием к служению, хотя во Христе различия полов и будут преодолены [10, р. 4].

На основании заключения комиссии Ламбетская конференция 1920 г. приняла решение о возрождении чина диаконисс, при этом конференция подчеркнула, что это для женщин единственный чин,

который имеет печать апостольского одобрения [7, р. 20]. Кроме того, Ламбетская конференция 1920 г. утвердила перечень обязанностей диаконисс, которые не включали возможности служения Святым Тайнам.

Примечательно, что решение о невозможности допуска женщин к священству подтвердила в 1935 г. еще одна богословская комиссия Англиканской Церкви. Комиссия 1935 г. делает следующий вывод: «По итогам всестороннего рассмотрения истории и современного состояния Церкви мы не считаем возможным рекомендовать допуск женщин к священству» [1, р. 8–9]. При этом важно, что в заключении этой комиссии богословские причины отходят на второй план – и главной причиной итоговых рекомендаций комиссии являются практические трудности, с которыми столкнется Церковь в случае одобрения женского священства.

К вопросу о женской ординации Англиканская Церковь вернулась в 1966 г. Вновь архиепископом Кентерберийским была создана богословская комиссия, при этом были названы 4 причины, по которым вопрос о женском священстве принят к рассмотрению, несмотря на предшествующие решения Ламбетских конференций [11, р. 10–11]:

1) женская эмансипация: женщины уже наравне с мужчинами занимают практически все профессии, поэтому возникает вопрос, должны ли женщины иметь возможность посвящения в священный сан.

2) сам дух времени ставит перед нами этот вопрос: должен ли человек, только из-за того, что он родился женщиной, быть ограждаем от священнического служения, даже если она верит, что имеет призвание, способности и профессиональную квалификацию для такого служения?

3) неспособность Церкви предоставить адекватное церковное служение женщинам и, в более широком смысле, всем мирянам.

4) нехватка священства, особенно в городах.

Комиссия 1966 г., как и комиссия 1919 г., разбирает свидетельства Священного Писания и Предания по этому вопросу, также затрагиваются психологические, экуменические и другие аргументы. Первичный набор фактов не меняется – Священное Писание и история Церкви по-прежнему не содержат указаний на возможность женского священства. Тем не менее, оценки фактов меняются.

Так, например, комиссия заключает, что практически все указания апостола Павла о статусе женщин продиктованы скорее традициями того времени, нежели богословскими причинами.

В заключении комиссии 1966 г. появляются уже и аргументы за женское священство. Фактически все они сводятся к изменениям в общественной жизни и необходимости удовлетворить запросы сегодняшнего дня [11, р. 28–29]. Для удобства объединим все аргументы комиссии в пользу женской ординации в три группы:

1. Мир изменился: Англиканской Церкви необходимо ввести женское священство, чтобы ответить на вызовы современности. Запрет женского священства в прежние времена был обусловлен общим мнением о «неполноценности» женщин, что с современной точки зрения, очевидно, не так. Кроме того, в прежние времена священство часто ассоциировалось с властью и авторитетом – сейчас же священство больше рассматривается как служение, поэтому женщины могут так же успешно выполнять эту функцию. При этом комиссия отмечает, что требования ввести женскую ординацию рассматривается не как продолжение феминистского движения, а по другой причине: многие женщины чувствуют призвание свыше для церковного служения, однако разочарованы, что Церковь не подкрепляет их усилия благодатью рукоположения.

2. Нехватка духовенства: численная нехватка священства обостряет необходимость введения женской ординации. Женщины в этой ситуации предлагают Церкви свою помощь. При этом для комиссии очевидно, что женское священство будет другим, но это можно рассматривать и как положительный фактор, так как включение женщин в число священников может обогатить само священство новыми дарами и расширить возможности для миссии.

3. Писание не содержит неопровержимых аргументов против женской ординации. Встречающиеся в Писании образы отцовства или брака не могут в полной мере обосновать запрет на женское священство, так как в Писании также встречаются и материнские образы (Ис. 49:15; Гал. 4: 19; Ис. 66:13: «Как утешает кого-либо мать его, так Я утешу вас...»).

В итоге, комиссия оговаривается, что решение о женской ординации будет иметь далекоидущие и непредсказуемые последствия, при этом все-таки полагает возможным, что Святой Дух ведет Церковь именно к таким переменам [11, р. 30–31]. В итоге, с учетом

заклучения комиссии, Ламбетская конференция 1968 г. принимает решение, что богословские аргументы как против женской ординации, так и в пользу оной, не позволяют пока сделать окончательный вывод по этому вопросу [8, р. 39–40]. С учетом этого, всем англиканским Церквам было предложено исследовать вопрос о допуске женщин к священству. Кроме того, Ламбетская конференция 1968 г. приняла официальное решение о равном допуске мужчин и женщин к диаконскому служению, в том числе при служении Литургии.

На основании решения Ламбетской конференции 1968 г. в Епископальной Церкви США были последовательно образованы две комиссии – в 1970 г. под руководством епископа Д. Стивенсона и в 1972 г. под председательством епископа С. Бейна.

Заклучение комиссии 1970 г. достаточно краткое, при этом вывод комиссии однозначный – женщины должны как можно скорее получить возможность быть рукоположенными в сан священника и епископа [4, р. 538]. Комиссия начинает свое заклучение с принципиального тезиса: по мнению комиссии, бремя доказательства должно лежать именно на противниках женской ординации. Исходя из этого тезиса, комиссия не представляет никакой положительной аргументации, а разбирает только возможные возражения против женской ординации. Аргументы, связанные с особенностями женской психики, а также с несовместимостью священнослужения с замужеством и рождением детей, комиссия считает несостоятельными, так как все это не мешает женщинам занимать ведущие позиции в других профессиях [4, р. 534–535]. Богословские аргументы противников женской ординации, связанные с библейскими текстами, фактом избрания Христом апостолов-мужчин и с фактом воплощения Христа именно как мужчины, комиссия также отвергает, полагая, что все это было связано с патриархальным укладом общества того времени [4, р. 535–536]. Несмотря на единодушное заклучение комиссии, Генеральная конвенция Епископальной Церкви США в 1970 г. не приняла решения в пользу женской ординации [6, р. 159–160].

Комиссия 1972 г. не ставила перед собой цели прийти к какому-то конкретному выводу или дать рекомендации для Палаты епископов, а скорее имела задачу сделать краткий конспект всех соображений, которые имеют отношение к рассматриваемому вопросу [5, р. 1114–1127]. Комиссией вновь не ставится под сомнение тот

факт, что Священное Писание не знает женского священства. Однако, по мнению сторонников женской ординации, это само по себе не доказывает, что женщина никогда не может стать священником. Также Комиссией не ставится под сомнение факт, что вся традиция Церкви не знает женского священства. Однако, по мнению сторонников женской ординации, в истории Церкви уже были случаи, когда Церковь резко порывала с предшествующей традицией – например, отказ от обрезания. Комиссия не делает окончательного вывода – и оставляет решения на суд Палаты епископов. В итоге, Палата епископов Епископальной Церкви США, по итогам двухчасового обсуждения, 74 голосами против 61 подтвердила возможность «в принципе» посвящения женщин во все священные степени [2]. Окончательное решение оставлялось за Генеральной конвенцией, которая со второго раза, в 1976 г. большинством голосов приняла соответствующее решение [3, р. С–52]. Вслед за этим, Ламбетская конференция в 1978 г. закрепила практику женской ординации на международном уровне [9, р. 12–13].

Таким образом, кратко путь Англиканской Церкви к решению о женской ординации можно представить следующим образом. Вначале в 1920 г. было принято решения о возрождении чина диаконисс, чтобы почтить увеличение роли женщин в обществе, при этом этот чин не предполагал участия в служении Святым Тайнам. Вторым шагом в 1968 г. принимается решение о равенстве чина диаконисс и диаконов и предлагается исследовать вопрос о допуске женщин к двум другим степеням священства. Наконец, третьим шагом в 1978 г. принимается решение о допуске женщин ко всем трем степеням священства.

Краткое рассмотрение заключений богословских комиссий 1919–1972 гг. показывает, что исходный тезис указанных комиссий фактически остается идентичным – ни Священное Писание, ни история Церкви не знают женщин-священников. Для комиссии 1919 г. этого тезиса было фактически достаточно для вывода о невозможности рукоположения женщин в священный сан – однако в заключениях комиссий 1966, 1970 и 1972 гг. данный аргумент постепенно теряет силу.

Священное Писание и Священное Предание остается неизменным – но может меняться отношение людей к Писанию и Преданию. Таким образом, в течение достаточно короткого времени в

XX в. Англиканская Церковь пришла к выводу, что современность требует разрыва с предшествующей традицией. Для Православия такой подход является абсолютно чуждым. Решения Генеральной конвенции Епископальной Церкви США 1976 г. и Ламбетской конференции 1978 г. по вопросу женской ординации стали важнейшим рубежом, после которого стало очевидно, что никакое единение двух Церквей невозможно. В ходе межцерковного диалога православная сторона не раз заявляла свою позицию и аргументы по этому вопросу, однако Церкви Англиканского содружества продолжили идти по избранному ими пути.

Источники и литература

1. Archbishops' Commission on the Ministry of Women Report. – Westminster : The Press and Publication Board of the Church Assembly, 1935.
2. Bishops Endorse, In Principle, Women as Priests, Bishops. URL : https://www.episcopalarchives.org/cgi-bin/ENS/ENSpress_release.pl?pr_number=72161 (дата обращения : 07.11.2021).
3. Journal of the General Convention of The Episcopal Church, Minneapolis, 1976. – New York : General Convention, 1977.
4. Report of Joint Commission on Ordained and Licensed Ministries to General Convention 1970 // Journal of the General Convention of the Protestant Episcopal Church in the United States of America otherwise known as The Episcopal Church Held in Houston, Texas from Oct 11 to 22, 1970. – Austin, 2017. – P. 532–539.
5. Report of Special Committee of the House of Bishops, on the Ordination of Women // Journal of the General Convention of the Protestant Episcopal Church in the United States of America otherwise known as The Episcopal Church Held in Louisville, Kentucky from Sep 13 to Oct 11, 1973. – Austin, 2017. – P. 1114–1127.
6. The General Convention 1970: The House of Bishops, The House of Deputies, Joint Sessions // Journal of the General Convention of the Protestant Episcopal Church in the United States of America otherwise known as The Episcopal Church Held in Houston, Texas from Oct 11 to 22, 1970. – Austin, 2017. – P. 10–210.
7. The Lambeth Conference – Resolution Archive from 1920. – Anglican Consultative Council, 2005.

8. The Lambeth Conference 1968 – Resolution and Reports. – London : S.P.C.K. and Seabury Press, 1968.
9. The Lambeth Conference – Resolutions Archive from 1978. – London : Anglican Consultative Council, 2005.
10. The Ministry of Women: A Report by a Committee Appointed by His Grace the Lord Archbishop of Canterbury. – London : Society for Promoting Christian Knowledge, 1919.
11. Women and Holy Orders. The Report of a Commission Appointed by the Archbishops of Canterbury and York. – London : Church Information Office, 1966.
12. Иларион (Алфеев), митр. Взаимоотношения Русской Православной Церкви с Церквями Англиканского содружества: история и современность. URL : <http://www.patriarchia.ru/db/text/2552828.html> (дата обращения : 07.11.2021).
13. Лаврова, П. В. Англикано-православные связи / П. В. Лаврова, Т. С. Соловьева, Е. С. Сперанская // Православная энциклопедия. – М. : ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2001. – Т. 2. – С. 311–322.
14. Постернак А. В., свящ. Церковное служение женщин в Англиканской Церкви по решениям Ламбетских конференций / священник А. В. Постернак // Вестник Московского государственного гуманитарного университета им. М. А. Шолохова. История и политология. – 2013. – № 3. – С. 72–82.

ВНЕШНЯЯ И ВНУТРЕННЯЯ МИССИИ В ПОСТАНОВЛЕНИЯХ ПОМЕСТНОГО СОБОРА ПРАВОСЛАВНОЙ РОССИЙСКОЙ ЦЕРКВИ 1917–1918 ГГ.

Цалко Г. А.

(г. Минск, Минская духовная академия)

Поместный Собор Православной Российской Церкви был торжественно открыт 15/28 августа 1917 г. и продолжал свою работу до 7/20 сентября

1918 г. Первая сессия прошла с августа по декабрь 1917 г., вторая – с января по апрель 1918 г., а третья – в июле-сентябре 1918 г. Состоялось всего 170 пленарных заседаний, а проекты постановлений, обсуждавшихся на них, готовились на заседаниях Отделов, которых было создано двадцать три. «Принятые на пленарных заседаниях решения, – пишет видный восточногерманский богослов и историк Церкви Г. Шульц, – утверждались Совещанием епископов, соборным органом, состоящим из всех епископов, присутствующих на Соборе» [4, с. 22]. Для проведения каждого законопроекта в жизнь нужно было, после его принятия в общем собрании, большинством голосов утвердить его архиереями, причем требовалось, чтобы за него подано было три четверти голосов всего числа членов Собора в епископском сане. «Распорядительным органом собора, – продолжает Г. Шульц, – был Соборный Совет. Он состоял из председателя – Святейшего патриарха Тихона и двенадцати членов: шести заместителей председателя, Секретаря Собора, двух заместителей секретаря и трех выборных членов Собора: епископа, клирика и мирянина. Соборный Совет должен был утвердить повестку дня пленарных заседаний» [4, с. 22]. Желая внести изменения в порядок проведения заседания могли сделать это, подав заявление, подписанное, по крайней мере, 30 его участниками. Происходящее на Соборе фиксировалось Соборной Канцелярией, которая готовила записи каждого заседания в двух вариантах – протокол и деяние. Протокол представлял собой краткую запись происходящего во время заседания, а деяние – полную стенографическую запись [4, с. 22]. Все вопросы обсуждались по одной общей схеме: сначала поднимался вопрос о регламентации частных дел, поскольку лишь частности могли дать представления о назревших вопросах Церк-

ви. Учеными-богословами с другой стороны приводились справки сравнительно-исторического характера, благодаря чему при обсуждении учитывался опыт древней Церкви и опыт других Поместных Церквей. Таким образом, по мере обсуждения на Поместном Соборе из этих частных вывлялось главное, а все временное и наносное отсеивалось, находя то общее и приемлемое для всей полноты церковной разумное зерно, которое в результате полагалось в основу решений [3, с. 94–104].

Вопросы, касающиеся миссионерской деятельности Церкви, были рассмотрены в разное время работы Собора. Так, решение об открытии IX Отдела зафиксировано в десятом деянии [4, с. 44], о записи лиц, решивших принять участие в работе Отдела – в одиннадцатом [4, с. 46]. В тридцать первом было отмечено решение передать вопрос о Финляндской Церкви в IX Отдел [4, с. 101]. Деяние сорок перкое обращает внимание на крайне тяжелое состояние Северо-Американской епархии и поручает этот вопрос Отделу миссии [4, с. 127]. В деянии пятьдесят втором происходит передача поручения С. Н. Булгакову составление послания о социализме и масонстве [4, с. 157], а в пятьдесят шестом – происходит решение об учреждении особого органа для сношений с Епископальной Церковью, что также было поручено Отделу [4, с. 168]. Деяния сто одиннадцатое, сто пятнадцатое, сто шестнадцатое, сто двадцатое, сто двадцать второе и сто шестьдесят третье в той или иной степени посвящены докладам Отдела. В деянии сто сорок пятом представлен проект Соборного послания благовестникам Слова Божия среди инородческих племен, а в сто шестьдесят девятом – рассматривается положение Палестинской миссии [5, с. 357].

Начало работы Отдела внешней и внутренней миссии пришлось на 19 августа /1 сентября 1917 г. и продолжалось до 17/30 августа 1918 г. Первоначально в Отделе записалось 69 человек, но в течение работы Отдела количество членов Собора возрастало и уже к декабрю 1917 г. по списку уже насчитывалось 83 члена Собора. Постоянным председателем Отдела был избран митрополит Тифлисский и Бакинский, затем Херсонский и одесский Платон (Рождественский), его заместителями – епископ Челябинский, затем Старицкий Серафим (Александров) и епископ Омский и Павлодарский Сильвестр (Ольшевский). Секретарями Отдела стали: Комиссаров Гурий Иванович, делегат от Казанской епархии, помощник инспектора

Уфимской духовной семинарии, Куляшов Андрей Гаврилович – от Пермской епархии, миссионер и псаломщик, Боголюбов Дмитрий Иванович – от Воронежской епархии, инспектор Воронежской духовной семинарии, протоиерей Воловей Феодосий Стефанович – от Одесской епархии, епархиальный миссионер, студент Одесской духовной семинарии, представитель военного и морского духовенства. Позднее был приглашен Кальнев Михаил Александрович, херсонский епархиальный миссионер [6, с. 133–143].

В первую очередь Отдел разрешил вопрос о плане работ. Кальневу М. А. было поручено составить проект программы занятий IX Отдела о миссии внутренней и внешней. Основанием для создания проекта программы стали труды V Всероссийского миссионерского съезда и VI Отдела Предсоборного совещания. Данные труды заключали в себе большое количество ценного материала, в особенности широкий проект реорганизации миссии.

Подготовленный проект программы занятий предусматривал к рассмотрению и обсуждению вопросы о том, каково состояние католичества, унии, протестантства, рационалистического и мистического сектантства, социализма и атеизма с точки зрения особенного усиления православной внутренней миссии. В чем состоит основание миссии, как церковного института в историческом осмыслении. Как организовать внутреннюю православную миссию: приходскую, пастырскую и епархиальную и как определить церковное отношение и миссионерские меры среди инославия. Вопрос об определении отношения Церкви к новым видам сектантства: «чуриковцам», «братцам» и «киселевцам», к иеромонаху Иннокентию (Левизору) и его последователям, – так же требовали решения. Кроме того, рассматривались вопросы об имябожии, выработки мер церковной дисциплины по отношению к инославию, расколу, сектантству, социализму и атеизму, о лучшей постановке преподавания истории и обличении раскола и сектантства в духовных школах. Рассматривался и вопрос о специальном миссионерском институте и о миссионерских семинариях, об участии монастырей и монашествующих в деле православной внутренней миссии, об организации при Синодальном Миссионерском Совете Всероссийского Миссионерского издательства. Поднимались вопросы единоверия, внешней и заграничной миссии [3, с. 194–196]. Протоиереем Ф. С. Воловеем было внесено предложение дополнить проект программы занятий реше-

нием проблемы состояния раскола и мерах борьбы с ним, но оно не было одобрено, так как некоторые ораторы указали на уже существующий особый специальный Отдел собора о единоверии и расколе, а значит, не было никакой необходимости его рассматривать. Некоторые отстаивали необходимость введения вопроса о расколе и о миссионерских средствах воздействия на него на том основании, что Отдел о расколе и единоверии не имеет заданий определить специальные миссионерские средства влияния на раскол во всех его толках [7, с. 153].

Девятый Отдел образовал несколько специальных комиссий (подотделов) для разработки перечисленных проблем. Первыми пунктами Отдел поставил обсуждение вопросов о праве существования и необходимости самой внутренней миссии в Церкви и затем об ее устройении. Можно привести несколько наиболее ярких выступлений. Так, А. Г. Куляшов говорит о том, что в первую очередь необходимо решить вопрос о положении внутренней миссии, так как против нее делается немало возражений. Говорит и о том, что Миссионерский Совет при органах высшего Церковного Управления должен быть обязательно и данное мнение базируется на следующих основаниях: миссия Русской Церкви крайне нуждается в централизации, в общем руководстве и направлении, отсутствие высшего миссионерского органа губительно сказывается на общем деле развития миссии. Каждая епархиальная миссия работает обособленно, не зная, что происходит и предпринимается в соседней епархии. «Уверен, что члены собора ясно представляют цель и задачи нашего Высшего Миссионерского Совета и учредить его почтут своей нравственной обязанностью», – завершил А. Г. Куляшов [7, с. 151]. Миссионер А. Д. Зверев из Московской епархии полагал, что, хотя многие считают, особенно после революции, миссию балластом, на самом же деле теперь, когда враги против Церкви свободно ополчаются, миссия более необходима, чем прежде [7, с. 151]. Боголюбов Д. И. предлагает решать вопросы о миссии, исходя из того, в каком направлении развивается сектантство. «Миссия, – говорит он, – безусловно, необходима, но должна ли она быть такой, какой она была, или другой – вопрос уже второстепенный» [7, с. 152]. Кроме того, он замечает, что в определении будущей церковно-приходской миссии нет ничего нового по сравнению со старым ее состоянием. И указывает, в частности на то, что «ревнители» и раньше содей-

ствовали миссионерам в их борьбе с сектантами, и такое содействие почему-то не остановило ужасающий рост развития еретических учений. «Новые начала» должны способствовать тому, чтобы Церковь ясно заявила, что будущий успех в борьбе с сектантами она полагает в новой организации всей церковно-приходской жизни, для чего специальные миссионеры служат лишь инструкторами. Миссионер и проповедник из Донской епархии Л. З. Кунцевич считает, что Собор и Отдел, в первую очередь должны решить, и указать принципиальные основания для миссионерской деятельности, которой занимаются светские свободные проповедники православной веры, ведь работа миссии напрямую будет зависеть от сложившихся принципов [7, с. 154].

Необходимо принять во внимание тот факт, что предреволюционные годы отношение к миссионерству было достаточно прохладным, а где-то к нему было и вовсе отрицательное отношение. Организация миссионерства по епархиям зачастую зависела от отношения к ней самого местного духовенства, местных церковных властей и местных епархиальных съездов. Решения подобных съездов принимали иногда под влиянием революционных переживаний народа далеко не церковный характер.

16/19 апреля 1918 г. было принято опубликованное Определение Собора о внутренней и внешней миссии, которое из-за недостаточного времени для работы заседаний Собора было сокращено. Сам факт вынужденного сокращения проектов вызывает сожаление. Поскольку сокращенный минимум не мог отразить всех необходимых и очень важных решений. Для сравнения можно привести один пример: из проекта о приходской миссии в Определение Собора вошел лишь только один пункт, и, что интересно, сам пункт также подвергся сокращению. В этом пункте говорится: «Приходская миссия совершается совокупными силами клира и мирян прихода, при содействии руководимых местным архиереем миссионеров» [7, с. 192]. Другие пять пунктов в Устав включены не были.

Что касается Корейской духовной миссии, то она передавалась в ведение Японской, сохраняя свою самостоятельность и свое наименование. Против этого присоединения возражали сами корейцы, опасаящиеся, что этим будет передано японцам дополнительное средство для окончательного покорения Кореи, однако складывающиеся на данный момент условия – политический кризис в России

и крайняя беднота, вынуждают согласиться на соединение Сеульской миссии с Японской, но при сохранении за ней хотя бы незначительных личных преимуществ [8, с. 83–90].

Плодом работы IX Отдела стало принятое Собором Определение о внешней и внутренней миссии. Большинство же вопросов, обсуждавшихся Отделом, решено не было. С другой стороны – уже был готов проект Миссионерского Братства, но он Отделом даже и не обсуждался.

Благодаря кропотливой работе IX Отдела Священный Собор Православной Российской Церкви 6 (19) апреля 1918 г. составил и вынес определение о внутренней и внешней миссии.

В ходе предсоборных дискуссий и работы самого Собора было осознано то, что, цитируя определение «О внутренней и внешней миссии», «миссионерское служение обусловлено самим существованием Церкви» [8, с. 189]. Однако желающих специально заниматься проблемами миссионерского служения среди членов Собора оказалось немного. По числу членов Собора, пожелавших работать в Отделе о внутренней и внешней миссии, этот отдел оказался на 11 месте. В него записалось 66 человек, в то время как в Отдел о благоустройстве прихода – 166 человек, а в Отдел о высшем церковном управлении – 138 человек.

Отделом о внутренней и внешней миссии были подготовлены три доклада, на основании которых Собор принял определение «О внутренней и внешней миссии». Этот документ в основном посвящен организационным и финансовым аспектам миссионерской деятельности. Такое внимание к организационным и финансовым вопросам объясняется тем, что в предсоборный период проблемы организации и недостаток средств являлись серьезнейшей проблемой, мешавшей развитию миссионерской деятельности. То есть соборное определение решало проблемы, поставленные эпохой, которая ушла в прошлое. Реальные миссионерские идеи Собор сформировал в документах, подготовленных другими отделами, формально не имеющих к миссионерской проблематике никакого отношения. Так, в Приходском уставе содержится ряд статей, посвященных религиозному просвещению населения. В новых условиях самоуправляемый приход оказался более жизнеспособной единицей, чем общецерковные миссионерские организации, а миссия на уровне прихода является более мобильной и адресной, чем

мероприятия, организуемые из центра. Необходимо упомянуть также и подготовленное Отделом о богослужении, проповедничестве и храме определение «О церковном проповедничестве», которое обозначило церковную проповедь одной из основных обязанностей священника, или же определение «О привлечении женщин к деятельному участию на различных поприщах церковного служения». Это определение позволило женщинам право занимать должности во всякого рода благотворительных и миссионерских организациях, и что не маловажно, исполнять обязанности псаломщика [2, с. 438–443].

Источники и литература

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. – М. : Издание Московской Патриархии, 1992. – 1372 с.
2. Белякова, Е. В. Церковный суд и проблемы церковной жизни / Е. В. Белякова. – М. : Круглый стол по религиозному образованию и диаконии, 2004. – 663 с.
3. Дестивель Иакинф, священник. Поместный Собор Российской Православной Церкви 1917–1918 гг. и принцип соборности / священник Иакинф Дестивель. – М. : Издательство Крутицкого подворья, Общество любителей церковной истории, 2008. – 307 с.
4. Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Обзор деяний: Первая сессия / Сост. А. А. Плетнева, Г. Шульц; Под ред. Г. Шульца. – М. : Крутицкое Патриаршее Подворье, Общество любителей церковной истории, 2001. – 430 с.
5. Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Обзор деяний: Первая сессия / Сост. А. А. Плетнева, Г. Шульц; Под ред. Г. Шульца. – М. : Крутицкое Патриаршее Подворье, Общество любителей церковной истории, 2001. – 542 с.
6. Священный Собор Православной Российской Церкви. Собрание Постановлений и Определений. – М.: Издание Предсоборного Совета, 1918. – Кн. I – XI, Вып. 1. – Репринт. – М. : Государственный Архив РФ, Новоспасский монастырь, 1994–2000. – Т. I – 188 с.
7. Священный Собор Православной Российской Церкви. Собрание Постановлений и Определений. – М.: Издание Предсоборного Совета, 1918. – Кн. I – XI, Вып. 1. – Репринт. – М. : Государственный

Архив РФ, Новоспасский монастырь, 1994–2000. – Т. VIII – 257 с.

8. Священный Собор Православной Российской Церкви. Собрание Постановлений и Определений. – М. : Издание Предсоборного Совета, 1918. – Кн. I – XI, Вып. 1. – Репринт. – М. : Государственный Архив РФ, Новоспасский монастырь, 1994–2000. – Т. IX – 263 с.

РАЗВИТИЕ БОГОСЛОВСКОГО ДИАЛОГА ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ С ДРЕВНИМИ ВОСТОЧНЫМИ ЦЕРКВЯМИ

Протоиерей Николай Савчук
(г. Минск, Минская духовная академия)

В XX в. произошли два замечательных события, это восстановление евхаристического единства между Русской и Русской Зарубежной Православными Церквями, а также пожелание поместного собора Русской Православной Церкви 1971 г. пойти на примирение и снятие взаимных анафем со староверами.

Но в мире есть еще Церкви, называющие себя православными, с которыми у нас нет евхаристического общения. Это Восточные Православные Церкви, которых мы называем дохалкидонцами или монофизитами, а они сами себя называют Древневосточными Православными Церквями. Сюда входят: Армянская Апостольская Церковь, Коптская Православная Церковь, Эфиопская Православная Церковь, Эритрейская Православная Церковь, Сирийская Православная Церковь и Индийская Малабарская Православная Церковь [6, с. 260]. Это независимые поместные христианские Церкви, имеющие между собой евхаристическое общение.

Четвертый Вселенский Собор был собран уврачевать раскол монофизитства. Этот раскол был очень опасен для единства Византийской империи и Православной Церкви. К сожалению, борьба православных с монофизитами, продолжавшаяся больше двух сотен лет, закончилась отпадением монофизитов от Константинопольской Православной Церкви. Пожелали независимости в Сирии, Армении, Египте и Эфиопии. Это разделение империи на основе веры хотя и не сразу, в конечном итоге привело к падению Византийской империи. Но справедливо будет отметить, что прежде своего падения, Православием из Константинополя были просвещены Россия, Болгария, Сербия и Чехия.

Православная Церковь на каждом богослужении произносит молитвы о мире всего мира, благостоянии святых Божиих Церквей и соединении всех [4, с. 13]. Идея единства заложена изначально Иисусом Христом в Первосвященнической молитве (Ин. 17:1–26) [1, с. 330–332]. С кем искать единства в первую очередь, если не с теми, кто называет себя православными. В связи с тем, что дохалкидонцам

приходиться жить в мусульманской среде, они всегда стремились к христианскому единству с православными. Для единства необходимо вести богословский диалог, который и ведется, но не систематически.

Первое Родосское Всеправославное совещание (греч. Α΄ Παν-ορθόδοξη Διάσκεψη της Ρόδου) – конференция представителей Православных Церквей, которая прошла на острове Родос (Греция) с 24 сентября по 1 октября 1961 г. и стала первой официальной встречей представителей всех Православных Патриархатов после последнего Вселенского собора 787 г. Русскую Церковь на Родосе представляли Председатель Отдела внешних церковных сношений архиепископ Никодим, архиепископ Брюссельский Василий (Кривошеин), епископ Таллиннский Алексей и протопресвитер Виталий Боровой [2, с. 161].

Конференция положила начало официальным и неофициальным встречам между православными и восточными православными богословами. Таких встреч между 1964 и 1971 гг. произошло четыре.

- Аргус, Дания, 11–15 августа 1964 г.
- Бристоль, Англия, 25–29 июля 1967 г.
- Женева, Швейцария, 16–21 августа 1970 г.
- Адис-Абеба, Эфиопия, 22–23 января 1971 г. [3, с. 85].

За полторы тысячи лет разделения Церквей накопилось много исторических, литургических, психологических, социальных разделений, которые нельзя нивелировать в одночасье. В августе 1970 г. после неофициальных консультаций православных с монофизитами под эгидой ВСЦ (Женева) вышло совместное заявление: «Благодаря взаимным визитам и знакомству друг с другом православные и монофизиты восстановили свое согласие во всех важных вопросах: Литургии и духовности, догматике и канонической практике... По существу, христологического догмата обе наши традиции, несмотря на пятнадцать веков разделения, по-прежнему находятся в глубоком и полном согласии с универсальной традицией единой неразделимой Церкви. Обе наши стороны следуют учению блаженного Кирилла о соединении двух природ в одну ипостась Христа, хотя в изъяснении этого учения мы пользуемся разной терминологией» [8, с. 170].

10–21 января 1971 г. после заседания ЦК ВСЦ в Аддис-Абебе признана необходимость образовательной программы для верующего народа относительно будущего взаимного снятия анафем, переписывания церковной истории, богословских справочников.

Участники: митрополит Никодим (Ротов), о. Ливерий Воронов, Н. Ниссиотис, о. Виталий Боровой, о. Сергей Гаккель.

10–14 ноября 1972 г. патриарх Пимен совершил визит в Армению, где в Эчмиадзинском кафедральном соборе совершил совместное экуменическое богослужение с католикосом всех армян Вазгеном I. А в 1974 г. 17–23 января патриарх Пимен прибыл в Эфиопию с митрополитом Никодимом (Ротовым) для молитвенного участия в торжествах празднования дня Богоявления. В 1975 г. митрополит Никодим (Ротов) провел встречу с коптским патриархом Шенудой III в Египте. В этом же году в Аддис-Абебе две подкомиссии по диалогу православная и монофизитская определили темы для будущего официального диалога: 1) Лицо Христа по учению св. Иоанна Дамаскина; 2) Лицо Христа по учению Севира Антиохийского; 3) Христология Соборов.

В 1976 г. на первом предсоборном Всеправославном совещании в Шамбези, Швейцария, принято решение о начале официального диалога с монофизитами. В 1978 г. прошло региональное совещание православных с монофизитами в Пендели, Греция. В 1979 г. 7–11 февраля состоялась встреча членов Межправославной богословской комиссии по диалогу с монофизитскими Церквями (Шамбези, Швейцария). Принято решение ускорить ритм диалога. В 1985 г. 10–15 декабря – заседание новосозданной Смешанной богословской комиссии по богословскому диалогу между Православной и монофизитскими Церквями (Шамбези, Швейцария). В 1986 г. третье Всеправославное Предсоборное совещание приняло решение продолжать шаги по объединению с монофизитами. В 1987 г. 16–19 ноября в совместной декларации патриархов Ближнего Востока о единстве веры они напишут: «Предпринятые богословами из обеих семей попытки преодолеть недопонимания, унаследованные от прошлых веков взаимной вражды, благополучно привели их к тому же самому выводу, что в своей основе и по своей сущности обе стороны сохранили одну и ту же веру в нашего Господа Иисуса Христа, несмотря на различия в формулировках и последующие разногласия» [3, с. 67].

Архимандрит Сергей Акимов пишет: «Монофизитство нашло под-держку в национальной розни. Если несторианство обнимало одну народ-ность, халдеев, то монофизитство было воспринято сирийцами, коптами и армянами, которые использовали монофи-

зитскую ересь как предлог для утверждения своей национальной самобытности» [5, с. 90]. Когда внешние условия стали неблагоприятными, а время залечило раны от обид, у Древних Восточных Церквей появилась необходимость в союзниках. Они их ищут по многим направлениям, как среди православных, так и среди католиков и судя по всему, готовы при крайней необходимости подвинутся в своих монофизитских воззрениях.

В частности, на первом пленарном заседании Совместной Комиссии Католической Церкви и Коптской Церкви, состоявшейся в Каире 26–30 марта 1974 г. под руководством папы Шенуды III и кардинала Стефана I Сидарусса, Комиссия после составленного христологического документа из 9 пунктов в следование трем первым Вселенским Соборам дала перечень отвергаемых христологических ересей, к которым добавлена и монофизитская ересь «евтихианства», осужденного на IV Вселенском Соборе (п. 5). Примиряюще взаимно признаются дохалкидонская формула «одна природа из двух природ» («одна природа, обладающая свойствами и качествами двух природ») и халкидонская формула «в двух природах» [9, с. 534].

Диалог доказал, что главным препятствием к союзу Православных и Древних Церквей является формула христологического догмата IV Вселенского Собора [6, с. 275]. Но если Православная Церковь при диалоге с Древними Восточными Православными Церквями не пожелают убедить последних в правильности своей христологии, то монофизитские Церкви уйдут под омофор папы Римского, что уже произошло с некоторыми общинами [6, с. 268]. В результате агрессивного прозелитизма католических миссионеров у Папы Римского уже появилось пять религиозных общин «Восточных» обрядов: 1. Александрийская; 2. Антиохийская; 3. Византийская; 4. Сиро-Халкидонская; 5. Армянская [2, с. 317].

В 1999 г. Священный Синод Русской Православной Церкви принял решение о проведении двухстороннего богословского диалога с Древними Восточными Православными Церквями: «Рассмотрев информацию о ходе диалога между Православными и Восточными Церквями (дохалкидонцами), приветствовать дух братства, взаимопонимания и общего стремления быть верными апостольскому и святоотеческому Преданию, который выражен Смешанной богословской комиссией по богословскому диалогу между Православной и Восточной Православными Церквями во Втором общем за-

явлении и предложениях Церквам (Шамбези, Швейцария, 1990). «Заявление» не должно рассматриваться как окончательный документ, достаточный для восстановления полного общения... 30 марта 1999 г. было принято решение продолжить богословский диалог» [9, с. 580]. Однако процесс диалога ограничивается декларациями о намерениях. Католики, наоборот, действуют активно их цель заключение уний. Такая ситуация требует корректировки процесса богословского диалога на базе накопленного опыта с 60-х годов XX в.

Источники и литература

1. Новый Завет. – М. : Благовест, 2001. – 800 с.
2. Васильева, О. Ю. Русская Православная Церковь и Второй Ватиканский Собор / О. Ю. Васильева. – М. : ООО «Лепта-Пресс», 2004. – 382 с.
3. Шайо, К. Составитель и редактор. Богословский диалог между Православной Церковью и Восточными Православными Церквами / Кристин Шайо. – М. : Библейско-Богословский Институт святого Апостола Андрея, 2000. – 185 с.
4. Служебник. – М. : Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2005. – 592 с.
5. Сергей (Акимов), архимандрит. Вселенские Соборы / архимандрит Сергей (Акимов). – Минск : Издательство Минской духовной академии, 2021. – 176 с.
6. Соколов Серафим, протоиерей. История Восточного и Западного христианства (IV–XX века) / протоиерей Серафим Соколов. – М.–Санкт-Петербург : Московский институт духовной культуры святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2008. – 344 с.
7. Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / М. Кинне-мон, Б. Коуп. – М. : Библейско-Богословский Институт, 2002. – 615 с.
8. Gemeinsamer Bericht des 1. Treffens der Gemeinsamen Kommission der Katholischen Kirche und der Koptisch-Orthodoxen Kirche (Kairo, 26.–30. März 1974) // Dokumente wachsender Übereinstimmung (1931–1982). Bd. 1. – Paderborn, 1991, – 700 s.
9. Козлов Максим, протоиерей. Западное христианство: взгляд с Востока / протоиерей Максим Козлов. – М. : Сретенский монастырь, 2009. – 608 с.

**«ВЕРОЮ. ВЕРНОСТЬЮ. ТРУДОМ», – ПРИНЦИПЫ
ВРАЧЕБНОЙ ЭТИКИ ДОКТОРА Е. БОТКИНА
В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ**

Протоиерей Кирилл Шолков

*(г. Минск, Приход храма иконы Божией Матери «Всецарица»,
Синодальный отдел по церковной благотворительности и со-
циальному служению Белорусской Православной Церкви)*

«Верою, верностью, трудом» – такие слова выбрал врач Евгений Сергеевич Боткин для девиза на своем гербе, когда получил титул потомственного дворянина. Эти слова определили принципы профессиональной деятельности и правила его жизни.

В Минске есть одноименный храм, посвященный жизни и подвигу этого святого. Предлагаю вспомнить основные этапы его жизненного пути, чтоб показать, как во врачебном служении исполнился общехристианский долг.

Евгения Боткин родился в семье всемирно известного врача – Сергея Петровича Боткина. Талантливый врач-терапевт, физиолог, фармаколог, он совмещал научную, практическую и общественную деятельность. Будучи великим ученым, доктор С. В. Боткин стремился реализовать в своем труде и исполнить в своей жизни основной евангельский закон – любовь к ближнему. Этому закону он учил и своих 12 детей. Он с благоговением относился к отцу Иоанну Кронштадскому и просил его о помощи в тех случаях, когда сознавал бессилие научной медицины. После смерти отца, Евгений Сергеевич нашел листок, на котором знакомым подчерком были написаны основные принципы жизни С.В.Боткина: «Любовь к ближнему, чувство долга, жажда знаний» [6].

Евгений Сергеевич с отличием окончил императорскую Военно-медицинскую академию. Не желая использовать имя отца для карьерного «взлета», он решил начать свою профессиональную деятельность в Санкт-Петербургской Мариинской больнице для бедных. Наравне с практикой Евгений Боткин много времени уделял науке, стажировался в лучших германских клиниках, изучая детские болезни, эпидемиологию, практическое акушерство, хирургию, нервные болезни и заболевания крови, по которым защитил диссертацию. Со временем Евгений Сергеевич сам начал преподавать.

В 1904 г. началась русско-японская война. Евгений Сергеевич добровольцем отправился на Дальний Восток. Е. С. Боткин занимал высокую административную должность, но он не мог остаться на войне сторонним наблюдателем. Он перевязывал раненых на поле боя, при отступлении лично эвакуировал их. Евгений Сергеевич любил богослужения и прилагал все усилия к тому, чтобы его подчиненные и раненые не оставались без церковных служб.

Евгений Боткин писал письма с фронта, которые были опубликованы отдельной книгой – «Свет и тени русско-японской войны 1904–1905 гг.» [3]. Когда мы читаем их, то понимаем, что в тяжелых условиях военного времени Евгений Сергеевич не только не утратил любви к Богу, но, наоборот, укрепился в доверии к Нему.

В жизни Е. С. Боткина были свои горести. Первенец Евгения Сергеевича и его супруги Ольги скончался через полгода после рождения. Эта смерть потрясла врача. Он мучительно переносил боль утраты, но именно эта боль привела его к глубокой вере и покорности перед судьбами Божиими. Господь дал ему возможность и силы полностью переосмыслить свою жизнь. Сам Евгений Сергеевич позднее писал о том, что после потери первенца стал заботиться не только о добросовестном выполнении обязанностей врача, но больше «о Господнем»: профессиональная деятельность осветилась для него светом заповедей Божиих. Православная вера стала основой его жизни и тем главным сокровищем, которое он старался передать своим детям. Всего в семье Боткиных выросло четверо детей. Евгений Сергеевич был верным и любящим мужем, нежным и заботливым отцом.

Книга «Свет и тени русско-японской войны» [3] стала судьбоносной для Е. С. Боткина. Императрица Александра Феодоровна, прочитав ее, пожелала, чтобы Евгений Сергеевич стал личным доктором Императора. Согласно существующим правилам, Евгений Сергеевич должен был постоянно находиться при Императоре и членах его семьи, служба при царском дворе протекала без выходных дней и отпусков. Помимо этого, Евгений Сергеевич каждый день после обеда отправлялся в общину святого Георгия для лечения больных. Доктор почти не имел свободного времени, спал по три-четыре часа в день, но никогда не жаловался на тяготы жизни.

Иоганн Мейер, австрийский солдат, попавший в русский плен в годы Первой мировой войны и перешедший на сторону большеви-

ков в Екатеринбурге, написал воспоминания «Как погибла царская семья». В книге он сообщает о сделанном большевиками предложении доктору Боткину оставить царскую семью и выбрать себе место работы, например, где-нибудь в московской клинике. Очевидно, Боткин знал о скорой казни. Знал и, имея возможность выбора, предпочел спасению верность присяге врача и данному царю обещанию. Вот как это описывает И. Мейер: «Видите ли, я дал царю честное слово оставаться при нем до тех пор, пока он жив. Для человека моего положения невозможно не сдержать такого слова. Я также не могу оставить наследника одного. Как могу я это совместить со своей совестью?» Вы все должны это понять», – сказал врач» [6]. Когда государь с семьей были арестованы, Евгений Боткин не оставил их. Вера в Бога стала основанием его верности делу – профессиональному долгу врача. В ночь с 16 на 17 июля 1918 г. доктор Боткин, вместе с Царской семьей, мученически погиб в подвале дома Ипатьева.

Для современного врача особое значение сегодня имеет убеждение Боткина в том, что русский врач отличается высокой степенью человеческим отношением к больным [5, 14]. В чем же конкретно, в каких принципах врачебной этики заключается это человеческое отношение? Ответ находится в тексте последнего письма доктора Боткина, в котором он подробно описывал свою врачебную практику в Тобольске.

К первому принципу можно отнести отношение к делу как к служению с полной отдачей своих сил. «Я работал там изо всех своих последних сил...», это и сформировало доверие людей, «что создает потребную нашим душам атмосферу» [4, 89].

Второй принцип – оказание помощи, несмотря на неблагоприятные условия, без оправдания бездействия и ссылки на те, или иные обстоятельства. Евгений Сергеевич принимал больных в любых неблагоприятных условиях: «Я вынужден бывало исследовать в маленькой комнатке перед ванной, причем диваном мне служил большой сундук» [3, 90].

Третий принцип – уважение к коллегам. Получив доверие пациентов и известность хорошего врача, он не стремился ни в коей мере умалить достоинство местных врачей. «Я не хотел становиться на пути постоянных врачей Тобольска, который ими очень счастлив и в количественном и, главное, в качественном отношении» [4, 89].

Четвертый принцип – справедливость. «Я никому не отказывал в помощи». «Меня радовала их (пациентов) уверенность, которая их никогда и не обманывала, что я приму их с тем же вниманием и лаской, как всякого другого больного» [4, 89].

Пятый принцип – бескорыстие и безвозмездное служение. Пациенты «постоянно пытались платить... но я, следуя нашему старому кодексу, разумеется, никогда ничего с них не брал» [4, 89].

Но главным принципом для Евгения Сергеевича стал принцип верно-сти врачебному долгу служения или доминанты интересов пациента во взаимоотношении врач-пациент. «Больница – для больных», – утверждает Боткин, – и этот девиз должен лечь в основу нашего отношения к ним» [5, 14].

Когда мы сегодня читаем слова на дворянском гербе Евгения Боткина «Верою, верностью, трудом», то понимаем, что в них сконцентрированы все жизненные идеалы и устремления доктора Боткина: глубокое внутреннее благочестие, жертвенное служение ближнему, непоколебимая преданность Царской семье, верность Богу и Его заповедям во всех жизненных обстоятельствах, верность до конца. Такую верность Господь принимает как чистую жертву и дает за нее высшую, небесную награду: Будь верен до смерти, и дам тебе венец жизни (Откр. 2:10) [2].

Источники и литература

1. Басов, Н. Ф. Социальное служение Русской Православной Церкви: учебное пособие / Н. Ф. Басов, священника Георгий Андрианов. – М. : Издательский дом «Познание», 2019. – 509 с.
2. Библия книга Священного Писания Ветхого и Нового Завета/ в русском переводе с параллельными местами и приложением. – М. : Российское Библейское Общество, 2006. – 292 с.
3. Боткин, Е. С. Свет и тени русско-японской войны 1904–1905 гг. / Е. С. Боткин. – М. : Директ-медиа, 2016. – 126 с.
4. Кудрявцева–Вельманс, О. А. Лебединая песня доктора Е. С. Боткина. К вопросу о пространстве и времени / О. А. Кудрявцева–Вельманс // Медицинская этика. Ежеквартальный научно-методический журнал. – 2016. – № 1.
5. Лекции прив.-доц. С.-Петербургской Медико-Хирургической Академии Е. С. Боткина, выпуск III / Сост. В. В. Тыренко –

СПБ. : Общество православных врачей Санкт-Петербурга им. свт. Луки (Войно-Ясенецкого), 2014. – 44 с.

6. Чучалин, А. Г. Страстотерпец врач Евгений. Доктор Е. С. Боткин / А. Г. Чучалин, протоиерей Сергей (Филимонов). – М. : «Вече», 2018. – 224 с.

РАБОТА РЕГЕНТА НАД ЛИТУРГИЧЕСКИМ ТЕКСТОМ ПЕСНОПЕНИЯ «БЛАЖЕН МУЖ» НА ПРИМЕРЕ ПЕСНОПЕНИЯ ИЗ ВСЕНОЩНОГО БДЕНИЯ М. М. ИППОЛИТОВА-ИВАНОВА)

Башикиров С. В.

(г. Минск, Минская духовная академия)

При подготовке к изучению этого песнопения с хором регенту предстоит сложная самостоятельная работа над текстами Всенощного бдения. В самом начале работы с богословскими текстами регенту следует подобрать нужную литературу.

В данном случае, при разборе, регент должен дать сноски на определенный псалом или стих из псалма, употребляемый в песнопении – эти указания будут напоминать певчим о значимости и возвышенности содержания произведения.

«Блажен муж» является 3-м номером во Всенощном бдении М. Ипполитова-Иванова [4, с. 14–16]. В данном песнопении подробно остановимся на методике работы над текстом самого песнопения, поскольку музыка данной части Всенощного бдения не представляет особых трудностей – эта методика может относиться и к другим песнопениям.

Как правило, певцы хоров часто не понимают смыслового содержания слов, поэтому сам регент должен хорошо знать содержание каждого слова. Поскольку слово в духовной музыке есть первооснова, то и работа над музыкальным произведением без этого знания будет неполной. И здесь важным является обращение к переводу на русский язык, поскольку в светских музыкальных учебных заведениях не изучают церковнославянский язык.

Особое внимание следует обратить на толкование отдельных или ключевых понятий. Объяснение их значений поможет в поиске нужной интонации и в изъяснении ее певцам. Это следующие места из первого, второго и третьего псалмов:

«Блажен муж, иже не иде на совет нечестивых и на пути грешных не ста, и на седалищи губителей не седе» (Пс. 1:1).

В русском переводе этот текст звучит так: «Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых и не стоит на пути грешных и не сидит в собрании развратителей».

«Блажен» – синонимично выражению счастлив. Под последним нужно разуметь как внешнее земное благополучие (сл. 3 ст.), так и награду на суде Божиим, то есть духовное блаженство, небесное» [6, с. 143].

Подробнее это место объясняет преподобный Евфимий Зигабен: «Имя же блаженного есть плод совершенства в добродетели. Оно означает (подразум. μακαριος) «бессмертного», то есть свободного от всякой смерти (κηρος) с прибавлением буквы μ (Зигабен играет здесь греч. словом μακαριος производя его от κης, κηρος, смерть, мучение и отрицательной частицы ανε – и считая букву μ, как бы приставною – от ред.). Выражение «блажен» обнимает и женский род, как часть, принадлежащую к целому. «Глава бо жены муж» (Еф.5:23), по божественному апостолу, а с главою соединяются части тела. И как сим последним общечеловеческое естество, так им (мужу и жене) общи дела и награда. Соответственно природе вещей Давид сохранил такой же порядок и речей» [2, с. 24].

Три вышеприведенных абзаца могут быть распределены, как минимум, на три репетиции, на которых можно подробнее разобрать следующие лексемы:

«Муж», где употребляется часть вместо целого (метонимия) и означает «вообще человек» [6, с. 143].

«Совет» в данном контексте означает желание. Для понимания этого понятия полезным окажется толкование, которое предлагает тот же преподобный Евфимий Зигабен: «Ибо корень действий, совершаемых телом, есть желание сердца, как и Господь говорит, что внутри находящееся оскверняет человека (Мф.15:18). Прежде мы советуемся, потом утверждаем совет, и наконец поступаем по сощещенному. Нечестивым называется безбожник или многобожник, а грешником, хотя и верующий (εὐσεβής), но ведущий беззаконную и развратную жизнь; губитель же есть тот, который не только сам грешит, но и других развращает и заражает «своею» болезнью. Давид ублажает удалившегося от такого рода людей и не сообщавшегося с нечестивыми в совете против истинного Бога, даже и мимоходом (μὴδ δσων ἐν παροδῳ); ибо такое значение, я думаю, имеет здесь «шествие» (не иде)» [2, с. 24].

«Нечестивый» – человек, внутренне разобщенный с Богом, духовно живущий настроениями, несогласными с возвышенными заповедями закона [6, с. 143]: «Грешный, – отмечает проф. А. П. Ло-

пухин – упрочивающий свое дурное внутреннее настроение в соответствующих внешних поступках, «развратитель» (евр. *letsim*, греч. *λοιμνῶ* – насмешник) – не только поступающий лично дурно, но и издаваемый над праведным родом жизни» [6, с. 143].

А слова: «Не ходит, ...не стоит, ...не сидит» означают, по его мнению, «Три степени уклонения ко злу, в виде ли внутреннего, хотя и главенствующего, но не постоянного влечения к нему («не ходит»), или в упрочении в себе зла путем внешних поступков («не стоит»), или в полном уклонении к нему, доходящем до внешней борьбы с божественным учением и до пропаганды своих воззрений» [6, с. 143–144].

Есть еще и краткое определение этого феномена: «Добродетели праведных остаются, как богатство их и венец. А дело и лукавство нечестивых, которые он теперь назвал путем, исчезают и делаются бессильными» [2, с. 26].

Для более плодотворного запоминания этих терминов при подготовке нот нужно сделать сноски, чтобы развивать толкование из заранее готовых определений, сюда же можно было бы отнести и русский перевод.

«Путь»: – «Яко весть Господь путь праведных, и путь нечестивых погибнет» (Пс. 1:6).

В русском переводе: «Ибо знает Господь путь праведных, а путь нечестивых погибнет». Композитор использует в музыкальном тексте только половину стиха [4, с. 14].

В толковой Библии мы находим следующее объяснение: «Путь» – деятельность, ее направление. В данных стихах нет точного указания, какой разумеется суд Бога – на земле ли, при жизни человека или после его смерти. Но в том и другом случае остается одинаковый смысл – Господь наградит только праведных» [6, с. 144]. В продолжении толкования находим: «История еврейского народа представляет много фактов, показывающих, что и при земной жизни, когда Господь является судьей человека, Он карает нечестивых. Но так как землю не ограничивается существование человека, то и конечный суд над ним будет произведен в последний день, то есть на страшном суде (ср.: Мф. 3:12; 1 Кор. 6:2)» [6, с. 144].

На репетиции всегда найдется время для изъяснения толкований. Они могут приводиться в сложные моменты работы над произведением для со-средоточения и помощи хору в дальнейшем труде.

«Работайте Господеви со страхом и радуйтесь Ему с трепетом» (Пс. 2:11).

Русский перевод: «Служите Господу со страхом и радуйтесь пред Ним с трепетом».

Прекрасно толкует этот стих святой блаженный Феодорит Кирский (+466): «Ибо должно не на одно человеколюбие надеяться, но веселясь и радуясь о спасении, страшиться и трепетать соединенного с человеколюбием правосудия. Когда, имея страх владычний, будем делать, что должно, больше причин к веселию будем иметь в сделанном нами; потому что приобретем благую совесть, которая доставит нам великую радость. Сказано же: «с трепетом», то есть, с сокрушением, чтобы радость Божия не превратилась в радость мирскую» [7, с. 21].

«Блаженны все, уповающие на Него» (Пс. 2:12). Полностью этот стих звучит так: «Приимите наказание, да не когда прогневется Господь и погибнете от пути праведного, егда возгорится вскоре ярость Его. Блажени вси надеющиися Нань».

Для правильного понимания этих слов можно порекомендовать толкование преподобного Евфимия Зигабена: «Блаженны те, кои пренебрегают земными благами; а всю надежду свою, все упование возлагают на Господа» [2, с. 31].

Очень глубокое толкование находим у святого преподобного Ефрема Сирина († 373): «Блажен, кто назидает ближнего страхом Божиим и не обольщает души своей, ежечасно боясь железного жезла великого Пастыря... Блажен, кто любит воздержание по Богу и за чрево свое не подвергается осуждению, как сластолюбец и нечистый; ибо таковой возвеличен будет о Господе. Блажен, кто бодрствует в молитвах, чтении и добрых делах; он просветится и не уснет в смерть... Блажен, кто имеет надежду не на человека, но на Господа, Грядущего паки со славою мною судить вселенную в правде, потому что будет он как древо, растущее при водах, и не перестанет приносить плод» [3, с. 346, 347, 348].

Из этого объяснения может быть использован только фрагмент, или повествование может быть разделено на несколько занятий.

«Воскресни, Господи, спаси мя, Боже мой» (Пс.3:8), яко Ты порази еси вся враждующыя ми всеу: зубы грешников сокрушил еси.

В переводе на русский язык: «Восстань, Господи! спаси меня, Боже мой».

«Воскресни», (Восстань). Давид молит Бога не только о своем спасении, но и о каре врагам [6, с. 148].

К приведенным толкованиям регент или дирижер должен постоянно обращаться в работе с хором, напоминать певцам содержание стихов псалтири. В пении, через различные приемы, регент должен добиваться нужного исполнительского штриха (способ извлечения звука), фразировки, динамики, выявлять ключевые слова и подчеркивать отдельные буквы – воплощать живое духовное слово в музыке.

Одной из трудностей при интерпретации данного песнопения, является часто повторяющееся слово «Аллилуйя» [4, с. 14]. Регент должен раскрасить эту фразу, используя не только различные исполнительские приемы, но и расширяя само понимание данного слова для хора, а именно, его богатого внутреннего содержания. Понимание, также является незаменимым помощником в устранении каких-либо небрежностей при исполнении. Можно рекомендовать несколько толкований:

«Ибо так как псалмы эти прославляют Христа Господа, имеющего прийти на землю и хотящего пострадать за людей, то присовокупляется «Аллилуйя», которое означает уже совершившее пришествие на землю Господа и хвалу, приносимую Ему людьми» [1, с. 94].

Блаженный Симеон говорит о происхождении и содержании: «Алли-луйя – изрекли вдохновляемые Духом Пророки. Означает же она пришествие Божие, – она значит: грядет Бог и: пойте Его, что пророчески изречено и воспевается; потому что, действительно, Господь грядет, как в первом, так и во втором своем пришествии, и всегда посылает нам благодать свою во Святом Духе. Посему-то и воспевают всегда эту песнь Церковь, принявшая уже Христа и паки ожидающая Его с неба, как мы сказали» [4, с. 66].

Святой Герман, толкует с еврейского языка так: «АЛ – значит является; ИЛ – Бог; УИА – хвалите и песнословьте живого Бога» [1, с. 193].

О частом употреблении за богослужением преподобный Симеон Солунский говорит: «Аллилуйя – значит пришествие Бога, хождение и явление Его. Посему-то оно и поется часто...» [4, с. 66].

Регенту можно порекомендовать и другие толкования в нравственном ключе, конечно же, при наличии соответствующей литературы. На основании всех толкований и для закрепления матери-

ала регент может провести краткую дискуссию с членами хора о значении для нас всех этих возвышенных речений. Но выбор формы подведения итога проделанной работы зависит от самого руководителя. Найти ответ, который может быть озвучен на последней репетиции или непосредственно перед выходом на сцену, серьезная задача. Хорошую подсказку регент может найти в «Новой скрижали»: «В этом псалме и в двух последующих прославляется обещанный всему миру ходатай Христос Сын Божий, и весьма ясно изображается предсказанная, но для нас исполнившаяся, земная жизнь Его. Содержание стихов из этих псалмов следующее: «Вочеловечившееся Слово Божие есть один Блаженный Муж, Который греха не сотворил. Он есть древо жизни; это древо нам, уверовавшим в Него, принесло обильный плод, который будучи бессмертен, никогда не иссохнет и не отпадет, как лист всегда растущий. Нечестивых же и демонов возмечает как прах. На Христа восстали цари и начальники, но Он постыдил их, победил и сделался Царем Своей церкви...» [1, с. 93].

Практически все предложенные источники находятся в свободном доступе, что создает дополнительные возможности для подобной работы.

Одновременно с толкованием текстов происходит и их техническая реализация. Каждое слово должно произноситься четко. В практически унисонном номере за словом следует и интонация всей фразы. Выделение ключевых слов, при знании толкования текстов, облегчает работу регенту, к примеру:

Блажен муж, иже не иде на совет нечестивых. Ключевое слово в этой фразе не иде, на это указывает смысл (Он не грешит) и сам композитор выделяет это слово самой высокой нотой в фразе.

При изучении музыкального материала данного номера Всенощного бдения могут возникнуть определенные трудности, на которые нужно обратить внимание. Одна из основных – это унисонное изложение трех голосов, хоровая партия сопрано, хоровая партия теноров, хоровая партия басов, которое требует выстраивания хорового унисона ...» [4, с. 14]. В параллельном движении в рамках псалмодирования (своеобразный способ пения псалмов в форме мелодической декламации) на одном звуке прослушивается хоровая партия альтов. Такое тонкое сочетание должно быть выстроено в соответствии с балансом звучания голосов, которые проводят уни-

сонную (одновременное звучание 2-х или нескольких звуков одной и той же высоты) мелодическую линию на фоне неизменяемой партии альтов.

Исполнение этого номера Всенощного бдения М. Ипполитова-Иванова не должно быть громким. В зависимости от состава хора, нужно найти тонкое сочетание произносимого слова и динамики. В данном случае композитор очень точно обозначает динамический план и подкрепляет его тесситурой (высотное положение звуков мелодии по отношению к диапазону голоса), которая не дает возможности превысить динамические указания, а также позволяет всегда слышать партию басов.

Представленный разбор открывает путь к работе над словом в других номерах Всенощного бдения. В основе этой работы лежит внимательное изучение духовной литературы и донесение этих возвышенных определений до исполнителей.

Источники и литература

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. – М. : Издание Московской Патриархии, 1992. – 1372 с.
2. Вениамин, архиепископ. Новая скрижаль / архиепископ Вениамин. – СПб. : Репринт: 1908. – 533 с.
3. Евфимий Зигабен, преподобный. Толковая Псалтирь / преподобный Евфимий Зигабен. – Монреаль, 1986. – 1162 с.
4. Ефрем Сирин, преподобный. Блаженства (§ 33, 36, 39, 53) // Сочинения. Ч. 1. / преподобный Ефрем Сирин. – М. : Репринт, 1895. – 430 с.
5. Ипполитов-Иванов, М. М. Избранные молитвословия из Всенощного бдения для смешенного хора / М. М. Ипполитов-Иванов. – М. : Издательство Юргенсона. – 51 с.
6. Сочинения блаженного Симеона архиепископа Фессалонийского. / блаженный Симеон архиепископ Фессалоникийский. – СПб., 1856. – 545 с.
7. Толковая Библия / под ред. А. П. Лопухина. – СПб., 1907. – Т. 4. – 502 с.
8. Феодорит Кирский, блаженный. Изъяснение псалмов / блаженный Феодорит Кирский. – М. : Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. – 535 с.

ЛЮБОВЬ И КРЕСТ В ИСКУССТВЕ ЦЕРКВИ

*Остроумов Д. А., магистр богословия
(г. Минск, Минская духовная академия)*

Развивая слова Евангелия о большей заповеди, заключающейся в любви к Богу и ближнему (Мф. 22:37–40), искусствовед В. В. Бычков верно отметил, что главный вклад христианства в человеческую культуру есть «идеал всеобъемлющей любви как основы человеческого бытия» [1, с. 19]. И действительно, понятие любви есть основа христианской эстетики, «потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (1 Ин. 4:7–8). Видимо, поэтому первым признаком упадка всей нашей культуры и приближения апокалиптических времен является оскудение любви (см. Мф. 24:12). Бог открывается человеку как Любовь, показывая это примером Своей проповеди и жертвенного подвига в лице воплощенного Слова – Христа. И отпечаток этой Любви призвано нести в себе все христианское искусство. Раскрывается она в мирном утешающем духе Церкви, в силе и напутствующей любви благословляющей десницы и ликом на иконных образах, в покрывающей любовью пространство храма небесной сфере сводов с росписями, изображающими евангельские события, в поэзии, проповеди и литургическом творчестве, в самом благочестии христианских художников, зодчих и их заказчиков, без которого все творчество лишается чего-то самого важного. Так и любое духовное, молитвенное творчество, и чистый духовный опыт, и делание невозможны без любви, потому что «познание осуществляется любовью», как прекрасно выразил саму суть этого опыта один из крупнейших мыслителей IV в. Григорий Нисский [1, с. 29], и «как свет солнца влечет к себе здоровое око: так познание Бога естественно восхищает к себе чрез любовь чистый ум» [5, с. 33]. Собственно, сам акт Боговоплощения, являющийся предпосылкой для любого христианского творчества, основанного на выражении духа в материальных визуально-пространственных образах, является результатом Божественной Любви, «ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3:16).

Сама внутритроичная Любовь, как изначальная и непреложная жизнь Троидного Бога, безначальна. Она не есть сущность Божества, но она как ничто иное выражает эту сущность [6, с. 241–242]. Эта сущность непознаваема, ибо трансцендентна, однако человек все же призван к ее познанию. Это познание Бога есть не что иное, как вечная жизнь: «се же есть живот вечный, да знают Тебя единого истинного Бога...» (Ин. 17:3). И именно Божественная Любовь, выражающая Сущность Божества, есть смысл всяческого бытия [6, с. 191], поэтому познание этой Любви сравнимо с вечной жизнью, о которой говорится в Новом Завете. Мы не можем познать Бога вполне, однако в Его Любви мы можем прийти в богообщение, ведущее к восхождению в богопознанию, которому нет предела. И именно Любовь включает в себя все божественные категории, раскрывающиеся в церковном искусстве. В Любви онтологически совокуплены и мудрость, и величие, и смирение, и красота, и мир [6, с. 61] – те категории, в которых раскрывается познание Божества, но именно Любовь наиболее всего дает это познание [6, с. 246]. И, следовательно, раз принято говорить о каноничности церковного искусства, то без выраженной в образах этого искусства Любви, которую человек, при-коснувшийся к этому искусству, может ощущать, оно теряет свой смысл, а значит, и каноничность как таковую.

Как же выражается эта высшая Любовь в церковном искусстве? Собственно, непосредственным воплощением, а значит и выражением ее явился и является Сам Христос. Его воплощение в нашем временно-пространственном мире сделало церковное искусство вообще возможным, а также послужило началом того образного визуально-пространственного символического языка, на котором происходит раскрытие духовного мира в Церкви. Церковное искусство стало христоцентричным. И именно Христос явил Своей жизнью и смертью, Своим Домостроительством высшее проявление той Любви, о которой идет речь. Мы можем свидетельствовать о том, что высшая Любовь в Церкви выражается в наибольшей степени в образе Христа и, прежде всего, в Его Кресте, ибо «нет больше той любви, аще кто душу свою положит за други своя» (Ин. 15:13). Голгофа стала одним из основных парадоксальных (ср. 1 Кор. 1:23) выражений Божественной Любви в нашем мире. Подлинная любовь жертвенна, она забывает себя. И во Христе она исполнилась до конца – любовь к Богу и любовь к человеку [6, с. 85],

и именно ею объясняется кровавый пот в Гефсимании [6, с. 62] и сам Крест.

Так и любое изображение Креста Христова в храме, или в христианском искусстве вообще, есть первое визуальное свидетельство Божественной Любви. Поэтому можно сказать, что это искусство не только христоцентрично, но и крестоцентрично.

Собственно, Распятие и предстоящие у него и есть икона Церкви. И быть подлинным носителем Божественной Любви – значит неминуемо быть и распинаемым. Категория любви, как наиболее приближенная к богопознанию, в этом мире напрямую связана с Крестом, и, может быть, поэтому в христианском искусстве Крест является центральным символом и непреложным атрибутом. Христианское искусство вмещает в себя огромное разнообразие изображений Креста. Он – как видимое выражение Христовой Любви, так и украшение Церкви.

Может показаться, что Любовь как бытие Троидного Бога никак не связана с Крестом, однако приближение к познанию этой высшей Любви и ее раскрытие в нашем мире происходит именно через Крест. Где нет крестоношения, жертвенности и смирения, там нет и подлинной христианской Любви. Ведь само воплощение Слова Божия, приведшее к Голгофе ради жертвенного спасения человека, стало актом этой Любви. По любви Бог творит мир, по любви наделяет человека свободой, по любви же, ценой Собственного умаления и смерти на Кресте, открывает и путь спасения от смерти уже падшему человеку. И через приобщение к этой смерти и Кресту Бог возводит человека к воскресению в Божественное бытие, и блаженное созерцание, и приобщение к Его нетварному Свету в Царстве Его Любви. Начало сего – не за порогом смерти, а в жизни каждого человека, который идет по пути спасения, неся блаженный Крест распинаемой Любви. Видимым свидетельством приобщения к Божественному бытию и Его Царству уже во временной жизни является символизм Креста, который наглядно показывает два вектора, соединяющихся в центральной точке: наше линейное время, выраженное в горизонтали, и вертикаль, не связанная с линейной протяженностью, но раскрывающая духовный вектор, связующий Божественное вневременное бытие с текущим временем в точке «сейчас».

«Моя любовь распялась» [3, с. 184]. Это любовь до такой степени самоотдачи, что она стала любовью крестной. И потому хри-

стианский Крест есть видимый символ этой Божественной самоумалившейся Любви. Но она же, крестная Любовь, есть и Любовь торжествующая, поэтому в изображении Распятия или просто христианского Креста всегда должна прочитываться, пусть умозрительно или на уровне тонкого ощущения, некоторая надмирная тишина Воскресения. Если есть только смерть и страдание, мертвая плоть, то сложно назвать подобное изображение каноничным. Крест Христов, видимая смерть Любви, привела к Воскресению, ибо неимоверная Сила Божией Любви сильнее самой смерти, потому как эта Сила есть само Бытие. «Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (1 Кор. 13:8). И именно в любви раскрывается подлинное значение Креста Христова: это самоотдача любви Сына Божия, прошедшая через смерть. Но, будучи любовью надонтологического порядка, она и в смерти остается все той же Божией Силой, которая не подвластна смерти и, будучи распята, не умирает, приведя Христа к Воскресению, а с Ним и все творение, причастное Ему. Сын есть Сам Сущий, и потому Он не может умереть. И это Воскресение, свет вечности, должен непременно читаться в изображении Креста. Как мы писали выше, уже сама вертикальная перекладина изображает этот вневременной вектор вечности уже в самых примитивных графических крестах. А в изображении Распятия художник или скульптор, резчик, призван стремиться выразить свет вечной воскресшей Любви в своем творении — здесь и смерть, и уже обязательное наличествующее воскресение, как некое мирное и тихое зерно неумершей Любви, таящейся в распятом Христе.

Есть и более выразительные вещи, отражающие эту идею, например, изображения Сошествия во ад (Воскресения) в форме креста (в качестве примера можно привести вышитый крест с омофора «Сошествие во ад» работы мастерской А. Н. Строгановой XVII в. или резной каменный крест работы современного скульптора Сергея Антонова. Собственно, идея процветшего украшенного креста также есть яркая иллюстрация темы Жизни, таящейся в Кресте. Крест как орудие смерти становится в христианстве Древом Жизни и видимым символом Божией Любви к человеку (тема процветшего креста и Древа Жизни очень объемная, и здесь мы лишь указали на нее.). А на некоторых Крестах Христос, будто подтверждая это, словно даже обнимает с Креста предстоящих у него (подобное чув-

ство, например, вызывает почитаемый древний резной крест в храме святитель. Иоанна Златоуста в п. Годеново Ярославской обл. – в нем прочитывается распятая, но «обнимающая» Любовь).

Таким образом, Крест несет в себе эту величайшую силу Любви, из-бавляющей от смерти и дурной бесконечности сансары различных миров, в христианстве именуемых кругами ада. И всякий умерший со Христом и Его Крестом с Ним же и воскреснет. Так смерть становится дверью – узкими вратами подлинного бытия, ведущими в царство Любви, с которым непременно встречается каждая душа. И, как мы указали, Любовь Божья в этом мире подлинно и глубоко познается не иначе как в Кресте, при верном понимании того, что на нем произошло. И, собственно, само дело Слова Божия на земле есть не столько Учение, которое многие сводят к нравственным нормам, раскрытым в нагорной проповеди, сколько именно крестная смерть и воскресение, в которых раскрывается Любовь Бога к своему созданию.

Может быть, потому христиане так любят изображение Креста, что он стал тем символом, который несет в себе образ и спасения, и того знамени, под которым проходит жизнь любого христианина. Не зря говорится: «не распятый – не Христов». А если распятый, значит, и воскресший с Ним же. И тяжелее всего, когда распинается именно любовь, но, наверное, только через это познается ее истинная сила и значение.

Крестов, как и судеб людей, или целых народов, множество. Собственно, через это несение своего креста, которым являются жизненные обстоятельства, креста человеческого, в котором тварное человеческое соединяется с Крестом Христовым, часто и происходит подлинное познание Бога. Многие бегут от своего креста, но именно через это крестное благословение человек приближается ко Христу, в Котором обретает благое иго и легкое бремя (ср. Мф. 11:30) богообщения. В церковном искусстве существует большое множество изображений, вариаций Креста, которые можно долго описывать. Однако голгофский Крест есть символ Самого Христа [4, с. 298] и поэтому действующей силой любого креста, каков бы он ни был, является это знамение Распятого Спасителя, выраженное в простом перекрестии, начертанном с определенным вложенным в него смыслом. А вариативность появляется от многозначности этого символа, каждое из которых имеет свое обоснова-

ние. Не ставя целью разобрать эту многозначность, укажем лишь на некоторые общепризнанные графические изображения креста: восьмиконечный, шестиконечный, четырехсторонний, кельтский, солнечный, византийский, армянский, гамматический, тау-крест, крест святой Нино, коптский и другие. Каждое из этих изображений может иметь массу вариаций исполнения.

В контексте того, что в Кресте Христовом уже заложено Воскресение и он есть видимое выражение божественной Любви и даже, с определенной долей условности, можно сказать, что Крест есть символ пребывания этой Любви в земном мире, укажем на отрывок Евангелия от Матфея (16:24–28): «Тогда Иисус сказал ученикам Своим: если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною, ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее; какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою? Ибо придет Сын Человеческий во славе Отца Своего с Ангелами Своими и тогда воздаст каждому по делам его. Истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Сына Человеческого, грядущего в Царствии Своем». Сразу за словами о Кресте идут слова Христа о славе Сына Божия и о Царстве Его. И, как мы знаем, далее идет рассказ именно о том фаворском Нетварном свете, который, собственно, и есть сама энергия Божества, увиденная и прочувствованная апостолами. Последовательность евангельского повествования не случайна: Крест – отвержение себя – слава и Царство.

Так через Крест, в котором, «как и чаше Господней, осуществляется сопряженность моего тварного с Божественным-несозданным Бытием» [6, с. 301], открывается человеку и вселяется в него божественная Любовь, в свою очередь, раскрывающая уже в человеке любовь к Богу, ближнему и всему миру. Если этот взаимный акт, как таинство Любви, подлинный, то он побуждает к самоотвержению, а значит, вновь ко Кресту, но уже собственному крестоношению самоотдачи любви, которое, в свою очередь, опять-таки, имеет источником Крест Христов и Его Любовь. Такая Любовь «побуждает любящих принадлежать не самим себе, но возлюбленным... Почему и великий Павел, будучи одержим Божественной Любовью, приобщившись Ее устремляющей вовне силы, сказал, божествен-

ными устами: «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20). Сказал он это как поистине любящий, исступив из себя, как он сам говорит, к Богу и живя не своей жизнью, но жизнью Возлюбленного как весьма желанной» [2, с. 189]. Так происходит взаимообщение в Любви Бога и человека. Как видно, эта Любовь не может быть самозамкнутой, она направлена вовне: так «и Сам являющийся Причиной всего благодаря любви к прекрасному и добру во всем, по избытку любовной благодати оказывается за пределами Себя, будучи привлекаем ко всему сущему Промыслом, словно благодатью, влечением и любовью, и из состояния запредельно все превышающего низводится сверхсущественной не-отделимой от Него выводящей вовне силой» [2, с. 189].

Возвращаясь к теме Креста, скажем, что именно влекомая Божественной Любовью ко всему сущему сила и стала побудительной причиной самоотдачи Христа ради спасения человека на Кресте. Собственно, Сам Бог является этой Силой Любви, «движущей и притом возводящей к Себе» [2, с. 190]. И непростой задачей искусства Церкви является передача этой Любви в художественном образе и построении пространства, в которых должно читаться ощущение этой Любви и мира, которое она, Любовь, несет.

Источники и литература

1. Бычков, В. В. Древнерусская эстетика / В. В. Бычков. – СПб. : Центр гуманитарных инициатив; Патриаршее подворье храма-домового мученицы Татианы при МГУ, 2012. – 832 с.
2. Дионисий Ареопagit. О Божественных именах / Дионисий Ареопagit // Корпус сочинений. С толкованиями преподобного Максима Исповедника / Пер. с греч. и вступ. ст. Г. М. Прохорова. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2010. – 464 с.
3. Игнатий Богоносец, священномученик. Послание к Римлянам / Священномученик Игнатий Богоносец // Памятники раннехристианской письменности. – М. : Храм святых бессребренников и чудотворцев Космы и Дамиана на Маросейке, 2005. – 256 с.
4. Иоанн Дамаскин, преподобный. Точное изложение православной веры. Глава XI (84). О Кресте, где еще и о вере / Иоанн Дамаскин // Источник знания / Пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. – М. : Индрик, 2002. – 416 с.

5. Максим Исповедник, преподобный. Главы о любви, первая сотница, 33 / Преподобный Максим Исповедник // Избранные творения / Пер., вступит. ст., комм. и приложение А. И. Сидорова. – М. : Паломник, 2004. – 496 с.

6. Софроний (Сахаров), архимандрит. Видеть Бога как Он есть : Изд. 3-е, исправленное / Архимандрит Софроний (Сахаров). – Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, СТСЛ, 2006. – 400 с.

ФОРМИРОВАНИЕ ИНФОРМАЦИОННОЙ СРЕДЫ ПРИХОДА В СЕТИ ИНТЕРНЕТ

Иерей Андрей Коляда

(г. Минск, Минская духовная академия)

В разное время представители Русской Православной Церкви высказывали противоположные взгляды на роль и место сети Интернет в жизни современного общества. Сегодня нет сомнений, что информационное пространство является перспективным средством и благотворной средой для христианского благовестия. В своем докладе на Архиерейском Соборе 2013 г. Святейший Патриарх Кирилл особо подчеркнул необходимость развития миссионерской деятельности в Сети: «Миссия Церкви может и должна быть широко распространена в интернет-пространстве. Блоги, социальные сети – все это дает новые возможности для христианского свидетельства. Не присутствовать там – значит расписаться в собственной беспомощности и нерадении о спасении собратьев» [2].

Нами были рассмотрены особенности миссии в сети Интернет, которые напрямую связаны с характерными свойствами коммуникации в виртуальном пространстве, а именно:

1. **Общедоступность** как основной принцип Интернета. Каждая православная страница является миссионерской, в большей или меньшей степени, вне зависимости от того, официальная ли это страница прихода или епархии.

2. **Независимость от расстояний и времени.** Пользователь, находясь в определенной точке пространства, имеет возможность просматривать любые страницы или общаться одновременно с представителями различных культур, которых может быть неограниченное множество в определенную единицу времени, активно или пассивно участвующих в коммуникативном процессе.

3. **Быстрота распространения информации и быстрая степень обратной связи.** Каждое слово, произнесенное в Сети, получает (или не получает) мгновенные отклики, которые можно проанализировать и понять, как именно относятся люди к твоему информационному послыу.

4. **Относительно небольшие финансовые вложения без ограничения в выборе наполнения ресурса (творческая свобода)**

с предоставлением неограниченного времени на подбор материалов.

5. Возможность широко использовать внушительный мультимедийный потенциал современных интерактивных сервисов.

6. Возможность не только вести живой диалог с нецерковными людьми, но общаться и духовно возрастать со своими единоверцами.

Проповедь в интернете безусловно, сталкивается и с определенными трудностями. Среди них можно выделить следующие:

1) интернет-сообщество, как правило, имеет свой язык, которым приходится если не пользоваться, то, по крайней мере, владеть [3].

2) для пользователей интернета требуется владение определенными техническими средствами – компьютером, смартфоном и (при создании сайта) соответствующим программным обеспечением.

3) не всегда есть возможность наладить обратную связь с адресатом проповеди и понимать его конкретные потребности, а также наблюдать за процессом воцерковления (в идеале).

Прихожане, учащиеся воскресной школы, а также их родители нуждаются в информировании о том, какие события происходят в приходской жизни, в получении актуального расписания Богослужений, расписания занятий в воскресной школе. Для освещения приходских событий предлагается использовать личные сайты, социальные сети и мессенджеры.

Для сайтов православных приходов характерно:

1) Непрофессиональное визуальное оформление, которое часто производит отталкивающее впечатление, что является скорее антимиссией.

2) Структура их, как правило, не продумана, расписание богослужений и контакты – наиболее востребованную пользователями информацию – бывает трудно найти.

3) Публикуемый материал часто ограничивается лишь фоторепортажами с праздников воскресной школы, отчетами о строительной и хозяйственной деятельности прихода, публикацией проповеди священника на праздники.

Как показывает практика использование и создание приходских сайтов отходит на второй план, так как придерживаясь даже этих требований они будут уступать социальным сетям в скорости доне-

сения информации до пользователя. Они несут скорее административную функцию, чем просветительскую.

Обозреватель журнала «Фома» Алексей Соколов отметил необходимость выстраивания системы коммуникаций, позволяющей сохранить реальное взаимодействие между людьми. По мнению А. Соколова, интернет из альтернативы живому общению людей может превратиться в инструмент по укреплению общинной жизни [1].

Синодальный отдел по взаимоотношениям Церкви с обществом и средствами массовой информации предлагает уделить пристальное внимание выбору социальной платформы, на которой планируется вести просветительскую работу.

Популярными социальными сетями, которые распространены в русскоязычном сегменте интернета согласно последним статистическим данным являются: «Instagram», «ВКонтакте», «Одноклассники».

Каждая платформа имеет свою специфику работы.

1) Социальная сеть «Instagram» – бурно развивающаяся сеть, в которой акцент сделан на визуализацию информации. На этой платформе удобно делиться фотографиями и короткими видеороликами о приходской жизни.

2) Социальная сеть «ВКонтакте» – платформа, в которой пребывает основная аудитория для православных групп, и, в тоже время, предлагает самые удобные инструменты для ведения страницы сообщества. Возрастная группа представлена людьми 18–35 лет.

3) Социальная сеть «Одноклассники» представлена более зрелой аудиторией возрастом 40+ лет при малом процентном содержании молодежи. Функционал сети похож как во «ВКонтакте».

Создание групп православных пользователей в социальных сетях позволяет:

- 1) налаживать общение между прихожанами разных храмов;
- 2) консолидировать единоверцев;
- 3) выстраивать особого рода контакты верующих с духовенством.

Можно наблюдать, как группа в социальной сети становится важным элементом приходской жизни, помогают превращать случайных «захожан» в верных прихожан. Быть важным подспорьем настоятелю и клиру в организации и созидании приходской жизни, –

вот цель, благодаря которой сегодня должны создаваться приходские интернет-сайты и социальные группы.

Другая их цель – миссия среди неверующих и невоцерковленных пользователей сети, которые нередко посещают сайты и социальные страницы храмов в поисках необходимой информации, ответов на свои вопросы, а иногда и духовной и пастырской поддержки.

Проповедь в Интернете является сложной работой, и, вместе с тем, тема религии в интернет-пространстве очень востребована. Большое количество молодежи не знает или находится в поисках Бога. Одна из задач Церкви – своим присутствием в Интернете дать возможность молодому человеку посредством современных информационных технологий подробнее узнать о православной вере, задуматься о смысле жизни, а также посредством социальных сетей обратиться к священнику или миссионеру с вопросом, что не всегда доступно в режиме офлайн.

При всем этом, конечно, никакие даже самые изощренные виртуальные технологии никогда не смогут подменить собою ни Церковь, ни ее литургическую и молитвенную жизнь.

За прошедшие десять лет имеется убеждение в том, что многие былые страхи относительно сетевых технологий оказались действительно оправданны. Для части наших сограждан Интернет стал способом бегства от реальной жизни в иллюзорный мир и пространством для совершения высокотехнологичных преступлений.

Вместе с тем, есть убеждение и в том, что в умелых и ответственных руках Интернет может быть уникальным инструментом донесения до чело-века церковной проповеди, посредником в живом общении с ближним, находящимся вдали, проводником к богослужебной жизни Церкви, что актуально в период пандемии.

Источники и литература

1. В рамках Рождественских чтений в МГИМО (У) прошла секция «Церковь в информационном пространстве» // Патриархия.ру [Электронный ресурс]. – 2010. – Режим доступа : <http://www.patriarchia.ru/db/text/1050609.html>. – Дата доступа : 05.11.2021.

2. Тихон (Васильев), иеромонах. Особенности православной миссии в информационном пространстве / иеромонах Тихон (Васильев) // Киберле-нинка [Электронный ресурс]. – 2017. – Режим

доступа : <https://cyberleninka.ru/article/n/osobennosti-pravoslavnoy-missii-v-informatsionnom-prostranstve/viewer>. – Дата доступа : 05.11.2021.

3. Судариков, В. Православная миссия в глобальной компьютерной сети интернет: возможности, проблемы, перспективы / В. Судариков // Библиотека православного христианина [Электронный ресурс] – 1999. – Режим доступа : <http://www.wco.ru/biblio/books/sudar1/main.htm>. – Дата доступа : 05.11.2021.

Научное издание

**Церковная наука в начале третьего тысячелетия:
актуальные проблемы и перспективы развития**

Материалы
VI Международной научной конференции
Минск: Минская духовная академия, 16 ноября 2021 года

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

Ответственный за выпуск: *А. В. Слесарев*
Компьютерная верстка: *В. П. Копылова*

Подписано в печать 02.11.2022. Формат 60х84 1/16. Бумага офсетная
Гарнитура Times New Roman. Печать цифровая
Усл.печ.л. 23,6. Уч.изд.л. 20,77. Тираж 50 экз.

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

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