

Белорусская Православная Церковь  
Минская духовная академия

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

Материалы VII Международной научной конференции  
Минск: Минская духовная академия, 17 ноября 2022 года

МИНСК  
Издательство Минской духовной академии  
2023

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,  
доктор церковной истории, доцент

**Ц 44** **Церковная наука в начале третьего тысячелетия** : актуальные проблемы и перспективы развития : мат. VII Межд. науч. конф., Республика Беларусь, г. Минск, 17 ноября 2022 г. / Минская духовная академия. – Минск : Издательство Минской духовной академии, 2023. – 325 с.  
ISBN 978-985-7145-79-9

Сборник включает материалы VII Международной научной конференции «Церковная наука в начале третьего тысячелетия: актуальные проблемы и перспективы развития», организованной Минской духовной академией и проходившей 17 ноября 2022 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 978-985-7145-79-9**

© Оформление. Издательство  
Минской духовной академии, 2023

## ОГЛАВЛЕНИЕ

### ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

У ИСТОКОВ ИЗУЧЕНИЯ ИСТОРИИ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ БЕЛАРУСИ <i>Теплова В. А.</i> .....	8
--	---

ФЕНОМЕН МЕЖКУЛЬТУРНОЙ ТЕОЛОГИИ В КОНТЕКСТЕ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ДИАЛОГА <i>Данилов А. В.</i> .....	18
--	----

### СЕКЦИЯ 1

#### АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ БИБЛЕИСТИКИ

МАРИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПЕРВОЕВАНГЕЛИЯ (БЫТ. 3:15) В СОТЕРИОЛОГИИ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА ИРИНЕЯ ЛИОНСКОГО <i>Иеромонах Андрей (Василюк)</i> .....	41
---	----

«КОТОРЫЙ СДЕЛАЛСЯ ДЛЯ НАС... ПРАВЕДНОСТЬЮ» (ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ 1 КОР. 1:30–31) <i>Иерей Владимир Грицевич</i> .....	51
--	----

ИСТОРИЯ СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ЭКЗЕГЕЗЫ ПОСЛАНИЯ АПОСТОЛА ПАВЛА К РИМЛЯНАМ <i>Черняков П. В.</i> .....	56
--	----

### СЕКЦИЯ 2

#### АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО БОГОСЛОВИЯ

СВЯТИТЕЛЬ ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ О ЧАСТНОЙ СОБСТВЕННОСТИ НА МАТЕРИАЛЬНЫЕ БЛАГА <i>Иерей Константин Голубев</i> .....	63
---	----

О ЗНАЧЕНИИ ТРУДОВ Е. Н. ТРУБЕЦКОГО ДЛЯ СОВРЕМЕННОГО ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ <i>Павлюченков Н. Н.</i> .....	66
---	----

УЧЕНИЕ О ТАИНСТВЕ ЕВХАРИСТИИ В КАТЕХИЗИСЕ МИТРОПОЛИТА МИХАИЛА (ДЕСНИЦКОГО) (1761–1821) <i>Иерей Артемий Курко</i> .....	74
--	----

ПРОБЛЕМА СУБОРДИНАЦИИ МЕЖДУ МУЖЧИНОЙ И ЖЕНЩИНОЙ В СВЕТЕ УЧЕНИЯ О МОНАРХИИ (ЕДИНОНАЧАЛИИ) В СВЯТОЙ ТРОИЦЕ БОГА ОТЦА <i>Монахиня Мария (Лермонтова)</i> .....	78
--	----

**СЕКЦИЯ 3**  
**АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ**  
**РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В X–XVIII ВВ.**

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ В ПРОЦЕССЕ СТАНОВЛЕНИЯ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА ЛИТОВСКОГО (XIII–XIV ВВ.) <i>Афанасенко Ю. Ю.</i> .....	82
---	----

РОЛЬ ВЫХОДЦЕВ ИЗ РОССИИ В ЖИЗНИ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ В ПЕРВОЙ пол. XVII в. <i>Медведев К. М.</i> .....	88
--	----

СТАРООБРЯДЧЕСТВО В КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ИСТОРИИ ГОМЕЛЯ <i>Иерей Александр Гришаненко</i> .....	97
--	----

**СЕКЦИЯ 4**  
**АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ**  
**РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В XIX в.**

РАБОТА ПО СОЗДАНИЮ В МИНСКЕ УЧИЛИЩА ДЛЯ ДЕВИЦ ДУХОВНОГО ЗВАНИЯ В 60-е гг. XIX в. <i>Стренковский С. П.</i> .....	108
--	-----

ДОКУМЕНТЫ ИЗ ЛИЧНОГО ФОНДА ЕПИСКОПА САВВЫ (ТИХОМИРОВА) КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ ПОЧИТАНИЯ СВЯТОЙ ЕВФРОСИНИИ ПОЛОЦКОЙ В 1860-х – 1870-х гг. <i>Короневский В. И.</i> .....	122
--	-----

ШКОЛЬНОЕ И УНИВЕРСИТЕТСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ ПРОТОИЕРЕЯ МИХАИЛА БОБРОВСКОГО (1784–1848 гг.) <i>Жук Е. А.</i> .....	129
--	-----

СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ ЦЕРКОВНОГО ПРИХОДА ХРАМА АРХИСТРАТИГА МИХАИЛА Д. ГЛОВСЕВИЧИ СЛОНИМСКОГО РАЙОНА <i>Протоиерей Геннадий Логин</i> .....	139
---	-----

**СЕКЦИЯ 5**  
**АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ**  
**РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В XX в.**

ФОРМЫ И МЕТОДЫ АТЕИСТИЧЕСКОЙ РАБОТЫ В ПЕРИОД ХРУЩЕВСКОЙ АНТЕРИЛИГИОЗНОЙ КАМПАНИИ (НА МАТЕРИАЛАХ БССР) <i>Мандрик С. В., Горанский А. О.</i> .....	146
--	-----

СПРАВА АБ РЭВІНДЫКАЦЫІ ЦАРКВЫ Ў ЛЯХАВІЧАХ: АДМЕТНЫ ПРЭЦЭДЭНТ ПРАЦЭСУ (1922 г.) <i>Булаты П. Ю.</i> .....	158
--	-----

ПОПЫТКА ИГНОРИРОВАНИЯ В РИТОРИКЕ УГКЦ СОТРУДНИЧЕСТВА МИТРОПОЛИТА АНДРЕЯ (ШЕПТИЦКОГО) И КАРДИНАЛА ИОСИФА (СЛИПОГО) С НАЦИСТСКИМ РЕЖИМОМ В ПЕРИОД ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ <i>Гронский А. Д.</i> .....	165
---	-----

РОЛЬ НАРОДНОГО КОМИССАРИАТА ЮСТИЦИИ В ПРОЦЕССЕ ОТДЕЛЕНИЯ ЦЕРКВИ ОТ ГОСУДАРСТВА В 20-х гг. XX в. <i>Иерей Виктор Куличенко</i> .....	173
--	-----

ОСОБЕННОСТИ ОРГАНИЗАЦИИ ПРИХОДСКОЙ ЖИЗНИ В 1944–1963 гг. В ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ (НА ПРИМЕРЕ ХРАМА РОЖДЕСТВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ д. ДАШКОВКА МОГИЛЕВСКОГО РАЙОНА) <i>Иерей Константин Байбурын</i> .....	181
---	-----

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В СОСТАВЕ ВСЕМИРНОГО СОВЕТА ЦЕРКВЕЙ В КОН. XX в.: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ <i>Кнауэс О. Ю.</i> .....	189
---	-----

АКТУАЛЬНЫЕ ИНИЦИАТИВЫ СВЯТОГО ПРЕСТОЛА И ПАПСКАЯ ДИПЛОМАТИЯ В ОТНОШЕНИИ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ <i>Иерей Димитрий Каврига</i> .....	194
--	-----

## **СЕКЦИЯ 6**

### **АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ**

КРИТИКА А. Ф. ЛОСЕВЫМ  
ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ  
*Игумен Ермоген (Панасюк)* .....203

КУЛЬТОВАЯ СРЕДА ОБЩЕСТВА  
В ИССЛЕДОВАНИЯХ ВОУТЕРА ХАНЕГРААФФА  
*Протоиерей Андрей Фадеев* .....210

РЕЛИГИОЗНЫЕ МОТИВЫ В КОММЕРЧЕСКОЙ РЕКЛАМЕ:  
МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ  
*Коденев М. А.* .....219

КАНОНЫ ЦЕРКВИ О МАГИИ  
*Кучинский Г. В.* .....223

ПРИНЦИПЫ МИССИОНЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ  
СВЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ ЯПОНСКОГО  
*Гриб Н. Д.* .....234

ПОЭТИЧЕСКОЕ ИСКУССТВО  
КАК ДУХОВНАЯ ПРАКТИКА В КАШМИРСКОМ ШИВАИЗМЕ  
*Малова М. О.* .....241

ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ БИОГРАФИИ  
ВИКТОРА ФРАНКЛА  
*Слизень Е. В.* .....245

## **СЕКЦИЯ 7**

### **АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ЦЕРКОВНО-ПРАКТИЧЕСКИХ ДИСЦИПЛИН**

ПАРАДОКС ПРИЗВАНИЯ:  
ПУТЬ К СВЯЩЕНСТВУ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ  
*Иерей Алексей Черный* .....255

КАНОНИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ВТОРОГО ПРАВИЛА  
VI ВСЕЛЕНСКОГО (ТРУЛЬСКОГО) СОБОРА  
*Протоиерей Николай Болоховский* .....264

ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ  
В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ В ОБЛАСТИ ОБРАЗОВАНИЯ  
*Протоиерей Дмитрий Ляпустин* .....270

ДУХОВНАЯ ОБРАЗОВАТЕЛЬНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ РАБОТА КАК ОДНО ИЗ ПЕРСПЕКТИВНЫХ НАПРАВЛЕНИЙ ТЮРЕМНОГО СЛУЖЕНИЯ БЕЛОРУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ <i>Павленко Д. А.</i> .....	279
МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ПЕРИОД РАСПРОСТРАНЕНИЯ КОРОНАВИРУСНОЙ ИНФЕКЦИИ <i>Поляков И. И.</i> .....	287
ВІДЭАГУЛЬНІ ЯК СРОДАК ДУХОЎНАЙ САМААДУКАЦЫІ І ІНСТРУМЕНТ СУЧАСНАЙ КАТЭХІЗАЦЫІ <i>Ражекоў А. А.</i> .....	294
СВОБОДНОЕ ВОЛЕИЗЪЯВЛЕНИЕ БРАЧУЮЩИХСЯ И РАЗРЕШЕНИЕ РОДИТЕЛЕЙ НА БРАК: РЕАЛИИ БРАЧНОГО ПРАВА СИНОДАЛЬНОЙ ЭПОХИ <i>Бучик А. А.</i> .....	302
ОРГАНИЗАЦИЯ ВИРТУАЛЬНОГО САКРАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА Г. МИНСКА <i>Инок Димитрий (Ахремкин)</i> .....	309
ПРОБЛЕМЫ В ОБЛАСТИ ВОСПИТАНИЯ ХРИСТИАНСКОЙ НРАВСТВЕННО ЗРЕЛОЙ ЛИЧНОСТИ <i>Дудковская С. А.</i> .....	318

## ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

### У ИСТОКОВ ИЗУЧЕНИЯ ИСТОРИИ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ БЕЛАРУСИ

*Теплова В. А.,*

*кандидат исторических наук, профессор и заведующий кафедрой церковной истории и церковно-практических дисциплин Минской духовной академии, доцент кафедры истории Беларуси нового и новейшего времени исторического факультета Белорусского государственного университета (г. Минск, Республика Беларусь)*

Возрождение Православия, которое Беларусь пережила в кон. XVIII–XIX вв., привело к зарождению в среде православного духовенства интереса к истории Церкви. Интерес этот был не случаен. Он объясняется не только попыткой духовенства осмыслить тот путь, который прошла Беларусь на протяжении более чем тысячелетнего периода исторического развития, но и поисками своей идентичности. Именно в XIX в. появляются фундаментальные труды, раскрывающие сложные, подчас трагические страницы истории Православной Церкви Беларуси.

Истоки изучения истории Православия на белорусских землях связаны с именем архиепископа Могилевского Георгия (Конисского). Обращение святителя к историческому прошлому Беларуси определялось прежде всего необходимостью защиты попранных гражданских прав православного населения Речи Посполитой, хотя, по замечанию биографа архиепископа Могилевского – М. Г. Павловича, «видно, что Конисский по призванию и по образованию был историк; видно, что он любил историю, и что она составляла обычное его занятие» [12, с. 4].

Свою деятельность при вступлении на Могилевскую кафедру архиепископ Георгий начал с систематизации епархиальной документации и формировании архива, которого до прихода святителя не существовало. Один из его предшественников, епископ Могилевский Сильвестр (Четвертинский), отмечал, что при пожарах во время Северной войны погибло множество фундушевых грамот Могилевской кафедральной церкви Святого Спаса, Свято-Троицкой церк-



ви Мстиславля и других храмов и монастырей епархии. Об этом епископ Сильвестр заявил официально и сделал соответствующую запись в городских Могилевских книгах [19]. Несколько позднее епископ Иероним (Волчанский) сообщал в Святейший Синод: «Во время шведской войны в Польше многие города, села и деревни, также церкви и монастыри благочестивые разграблены, а иные сожжены, как и город Могилев со всеми церквами и кафедрою <...> архив со всеми документами сторел, а уцелевшие расхищены» [16, л. 1–2].

Однако были и другие причины гибели церковных документов. Зачастую это было связано с целенаправленной деятельностью правящих католических верхов, которые прятали королевские привилегии на свободное отправление обрядов православным населением, фондушевые записи на земельные владения под угрозой «не только лишения своего благословения, но и... кары Божией» [1].

Примером может служить нападение католических миссионеров и шляхты в 1751 г. на Марков монастырь в Витебске. Как сообщил игумен монастыря Иакинф Пелкинский, святыня была разграблена, монахи разогнаны, документы и привилегии насильно отобраны. Позже они погибли при пожаре доминиканского монастыря [16, л. 1–2]. Неудивительно, когда возник вопрос о поставлении нового иерарха на Могилевскую кафедру после смерти епископа Иеронима Волчанского (1754) и Святейший Синод обратился к наместнику могилевскому иеромонаху Иакову (Ильницкому) и киевскому митрополиту Тимофею (Щербацкому) с просьбой разыскать в местных архивах древние грамоты и привилегии на Белорусскую епархию, то и тот и другой вынуждены были ответить, что «таковых не сискалось».

Первое знакомство архиепископа Георгия с епархиальной канцелярией поразило его упадком и запустением. «В архиве кафедральной здешней и канцелярии, – писал он в Синод, – никакого порядка не нахожу; присланные из <...> Синода указы к антецессорам моим некоторые пособирали я, и не знаю все ли, особливо что репортов при указах також и черних о отнятии на унию церквей и обидах священству прошедших годов учиненных доношений нет <...> потому знать не могу, что в <...> Синод представлено и что нет, и справки учинить о том нет с кого, на умерших все слагается» [14, л. 283].

Свою работу архиепископ Могилевский Георгий (Конисский) начал со сбора королевских грамот и привилегий, которые на про-

тяжении многих веков получала Православная Церковь. Он внимательно изучил законодательство Речи Посполитой о правах православных, составил реестр отобранных церквей. В поисках исторической правды архиепископ Георгий неоднократно обращался за помощью в Святейший Синод и Коллегию иностранных дел, передавая сведения о всех новых случаях ограничения прав православных. Так, в 1757 г. епископу Могилевскому было передано одиннадцать документов на владения Могилевской кафедрой, найденные в архиве князя А. Д. Меншикова, хранившихся в архиве Коллегии иностранных дел [15, л. 2–5]. Кроме того, архиепископу Георгию (Конисскому) были направлены копии синодальных указов и формуляры доношений прежних епископов, в которых имелись сведения о православных храмах, захваченных униатами. Именно эти документы составили реестр отобранных церквей и положили начало знаменитому «Архиву Конисского». Документы и копии «Архива» использовались православными в тяжбах с католиками, в том числе и униатами. Обоснованная и подтвержденная документами защита позиций Православной Церкви дала возможность остановить захваты храмов в Могилевской епархии, что и позволило ее иерарху позже сказать: «В бытность моего архиерейства еще не была отнята ни одна церковь».

Находясь с 1765 г. в течение трех лет в Варшаве, где владыка Георгий был представлен новому королю Станиславу Августу Понятовскому, он подает «Мемориал об обидах православным», состоящий из 20 пунктов, и реестр всех случаев угнетения православных в Речи Посполитой, которые имели место за время его епископства, а также список церквей, отнятых в унию [6, с. 372–418; 10]. Основанный на свидетельствах исторических документов, «Мемориал» содержал просьбу позволить свободный переход всем желающим из унии в Православие. Таким образом, вместе с заботами об укреплении материальной базы единственной православной епархии Речи Посполитой святитель большие усилия прилагал к поиску документов, подтверждавших и восстанавливающих права православного населения вверенной ему епархии.

Основываясь на изучении архивных материалов, собранных в белорусских и украинских монастырях, архипастырь в 1767 г. издает в Варшаве свою новую работу «Права и вольности, исповедующих греко-восточную веру в Польше и Литве», ставшую неза-

менимым юридическим справочником в спорных вопросах между православными и униатами. Практическая ценность книги преосвященного Георгия была признана Святейшим Синодом: «Оную книгу для случающихся впредь справок вознести в список и хранить в канцелярии Св[ятейшего] Синода с Указными книгами, а для удобнейшего чтения перевести <...> на российский язык» [17, л. 1]. Значение предпринятого епископом Могилевским исторического исследования было хорошо понято его современниками. Так, архиепископ Филарет (Гумилевский), работая над историей Русской Церкви, писал: «Конисский основывал свои суждения не только на мыслях веры, но и на государственных постановлениях самой Польши» [11, с. 367].

Первой попыткой изложения истории Православия на белорусских землях от истоков до «недавних лет» с краткими биографическими сведениями об ее иерархах стало «Историческое известие о епархии Могилевской, в Белой России состоящей, и о епархиях, в Польше бывших, благочестивых, то есть греко-восточного исповедания, кои римлянами обращены на унию или соединены с Римскою Церковию» с приложением «Каталога православных епископов Могилевских [18, с. 187–217]. Написанное после 1774 г. с привлечением широкого круга разнообразных источников, исследование можно назвать началом систематического изучения истории Православной Церкви Беларуси.

Однако центральной проблемой исторических поисков архиепископа Могилевского стала история Брестской церковной унии. Ее изучению он посвятил «Записки о том, что в России до конца XVI в. не было никакой унии с Римской церковью» [18, ч. 2, с. 197–217; 20]. Поводом к созданию этого исторического исследования послужило распространяющееся официальными властями Речи Посполитой суждение, будто бы население Беларуси и Украины были униатами и до заключения церковной унии в 1596 г. Основанием для подобного утверждения являлось послание («эпистолия») митрополита Киевского Мисаила (ок. 1475–1480 гг.) к папе Сиксту IV от 14 марта 1476 г., в котором содержалась жалоба на католиков за притеснения православных и просьба о восстановлении мира между жителями Великого княжества Литовского «во едину любовь Христову». На основании этой «эпистолии» униатский митрополит Ипатий Потей еще в 1605 г. заявлял, что уния на Руси существовала до Брест-

ского церковного собора 1596 г. Так, во второй пол. XVIII в., когда в Речи Посполитой возник диссидентский вопрос, правительственные круги вновь оживили униатскую проблематику. Разоблачению этого искусственно распространяющегося сверху суждения и была посвящена работа архиепископа Могилевского. Святитель обратился к архиепископу Минскому Виктору (Садковскому), своему ученику и сподвижнику, с просьбой прислать ему из Польши нужные для работы материалы. В своем письме Георгию (Конисскому) от 1792 г. епископ Виктор писал: «Подобных упомянутых в письме Вашем экземпляров книжек <...> собрал несколько, коих не упущу по верной оказии доставить Вашему Высокопреосвященству» [9]. Источниковая база «Записок», позволяющая воссоздать церковную жизнь населения Беларуси и Украины в XV–XVI вв., необычайно разнообразна и многочисленна. Она представлена не только древними (греческими и латинскими) авторами, но и средневековыми польскими, белорусскими и украинскими. Автор хорошо знаком с работами идеологов церковной унии – Петра Скарги и Антонио Поссевино. Архиепископ Могилевский постоянно обращается к материалам современников описываемых событий, а также исследованиям Ц. Барония Я. Длугаша, М. Кромера, М. Стрыйковского и др.

По форме изложения «Записки» Владыки Георгия ближе всего стоят к богословско-полемиической литературе, жанру, наиболее распространенному на белорусско-украинских землях в кон. XVI–XVII в., и, скорее всего, являются продолжением сложившейся традиции в XVIII в. Своей работой архиепископ Могилевский связал между собою «век нынешний и век минувший», перенеся думы, чаяния и надежды православных мыслителей прошлого в новые условия XVIII в.

«Записки» архиепископа Георгия состоят из двух частей. Содержание первой части составляет полемика Георгия (Конисского) с доводами католических историков о крещении Руси по римско-католическому обряду. Во второй части – последовательно и обоснованно доказывается, что до Брестского церковного собора Русь была православной территорией Речи Посполитой. Обе части «Записок» написаны столь убедительно, что и в настоящее время не нуждаются в каких-либо существенных дополнениях или уточнениях. Можно сказать, что концепция церковной унии, обозначенная в «Записках» архиепископа Могилевского, легла в основу исследо-

ваний православных историков, занимающихся проблемами церковной унии в XIX – нач. XX в.

К историческим работам Георгия (Конисского) следует отнести и его дневник «Мысли» [18, ч. 2, с. 155–196]. В нем, как и в знаменитом «Архиве» – история времени, размышления христианского мыслителя о жизни православного населения, боль за народ, у которого власти отняли его веру.

Таким образом, историческая позиция архиепископа Георгия (Конисского) определялась пониманием того, что бесправное положение, в котором оказалась Православная Церковь и православное население белорусско-украинских земель к XVIII в., угрожает ее существованию и свидетельствует о ее скором исчезновении. Защита Православия требовала от иерарха не только точной картины состояния церковной жизни, но и хорошего знания законодательства Речи Посполитой, которое давало бы возможность вести борьбу за сохранение Православной Церкви на белорусских землях. Именно этим определяется реализм картины, нарисованной первоиерархом в его исторических работах. Можно сказать, что свои труды архиепископ Могилевский создавал без права на ошибку. Точность, свойственная его работам, позволяет современным историкам Церкви использовать исторические работы архиепископа Могилевского как достоверный источник по изучению конфессиональной истории Беларуси.

Работу по сбору, систематизации и публикации исторических материалов по истории Православной Церкви Беларуси, начало которой было положено архиепископом Георгием (Конисским), продолжил его внучатый племянник протоиерей Иоанн Григорович. Ученый одним из первых среди российских и белорусских историков приступил к систематическому поиску, сбору и публикации архивных материалов по церковной и гражданской истории Беларуси, заложив тем самым основы российской и белорусской археографии. Собранные Григоровичем материалы легли в основу первой работы историка и археографа по церковной истории Беларуси – «Белорусская иерархия» [4]. Нельзя не заметить близости этой публикации «Историческим известиям о епархии Могилевской, в Белой России состоящей...» Георгия (Конисского) [18, с. 187–217]. Если архиепископ Могилевский в своей работе приводит сведения по истории Могилевской епархии в контексте истории Киевской митрополии,

то протоиерей Иоанн Григорович дополняет их материалами биографического характера о Витебских и Полоцких епископах-православных и униатах, описанием православных и старообрядческих белорусских монастырей, а также очерком о Могилевской семинарии со списком ее ректоров и префектов. Согласиться с утверждением ряда исследователей в том, что «Белорусская иерархия» Иоанна Григоровича является лишь фрагментом для «Истории российской иерархии» Амвросия Орнатского вряд ли возможно [8]. Скорее, следует признать, что Иоанн Григорович и Георгий (Конисский) были первыми исследователями, положившими начало изучению истории Православной Церкви Беларуси.

В 1824 г. рукопись «Белорусской иерархии» Григорович отправил митрополиту Киевскому Евгению (Болховитинову), который в это же время трудился над изданием своей новой работы «Описание Киево-Софийского собора и киевской иерархии» (1825). Безусловно, рукопись Григоровича его не могла не заинтересовать. Поэтому, сделав необходимые правки, митрополит Киевский посоветовал автору издать свой труд как можно быстрее [13]. Однако судьба «Белорусской иерархии» сложилась так, что она была напечатана только через 168 лет после того, когда была написана, хотя о создании «Белорусской иерархии» и ее названии современники и биографы Григоровича знали, однако не представляли, где ее искать. В 1862 г. Николай Григорович, сын протоиерея Иоанна Григоровича, в биографическом очерке об отце отмечал, что рукопись «Белорусской иерархии» была отклонена Синодом, где и осталась на хранении. Пропажа обнаружилась только в кон. XX в. и честь ее открытия принадлежит известному белорусскому исследователю Н. В. Николаеву, который отыскал рукопись в Российской национальной библиотеке Санкт-Петербурга, куда она попала в 1929 г. вместе с материалами готовящегося к изданию «Словаря белорусского языка» Иоанна Григоровича. В 1992 г. работа, по благословлению митрополита Минского Филарета (Вахромеева), была напечатана на белорусском языке к 1000-летию Православной Церкви. Думается, что переиздание работы протоиерея Иоанна Григоровича в авторской редакции и на языке оригинала будет хорошим подарком к 200-летию со дня выхода в свет этого издания.

В 1824 г. Григорович подготовил к публикации еще одну работу – «Белорусский архив древних грамот» [2], который он планировал

издать в трех частях. При поддержке графа Николая Румянцева он сумел в короткие сроки собрать и издать первую часть архива. В нем историк поместил 57 актов, и все они, за исключением двух (из архивов мстиславского Пустынного и Оршанского мужского монастырей), заимствованы из хранилищ Могилева. История Церкви в сборнике представлена опубликованными фондушевыми грамотами, касающимися церковей и монастырей, актами о введении нового календаря, грамотами Стефана Яворского. Хронологически документы, помещенные в сборнике, относятся к кон. XV–XVIII в.

Вторую часть архива ученый подготовил к печати в 1825 г. (предисловие к ней помечено 26 декабря 1825 г.), но после смерти мецената она так и осталась в рукописи [3, д. 14]. В настоящее время рукопись хранится в Центральном государственном архиве литературы и искусства Республики Беларусь. Среди документов архива имеются материалы, обнаруженные архиепископом Георгием (Конисским). Конечно, переиздание обеих частей «Белорусского архива» как единого памятника белорусской культуры, сегодня необходимо, поскольку «Белорусский архив древних грамот» представляет собой не только первый, но и лучший (с археографической точки зрения) образец публикации источников по церковной истории Беларуси. Ряд документов первой и второй частей были позднее было напечатаны историком в «Актах Западной России».

Работа над третьей частью «Белорусского архива» остановилась на стадии сбора материалов [3, д. 3, 4, 6, 13, 15, 25.]. Ее судьба неизвестна. С именем протоиерея Иоанна Григоровича связано издание Санкт-Петербургской Археографической комиссией, где он был главным редактором, сборников документов, которые выходили в 20–50-е гг. XIX в. Среди них: «Акты археографической экспедиции» (1834–1838 гг.), «Акты исторические» (1841–1842 гг.) и «Акты, относящиеся к истории Западной России» (1846–1853 гг.). Все указанные сборники содержали источники по истории Православной Церкви Беларуси. Таким образом, протоиерей Иоанн Григорович, не только познакомил российского читателя с гражданской и церковной историей Беларуси, Литвы и Украины, но и положил начало развитию Российской археографии и источниковедения. Однако главное значение изданий о. Иоанна Григоровича состоит в воссоздании тех страниц исторического прошлого края, которые к нач. XIX в. были в силу разных причин почти утрачены или забыты. Созданные и из-



данные им материалы служат незаменимым пособием для исследователей белорусской истории до сих пор. Его публикации документов, палеографические замечания, многочисленные ссылки на справочную литературу и сегодня оказывают неоценимую помощь.

Протоиерей Иоанн Григорович был первым историком Спасо-Преображенского храма в Полоцке. В 1832 г., когда стараниями епископа Могилевского и Витебского Гавриила (Городкова) монастырь был возвращен православным, И. Григорович в журнале «Странник» публикует статью «Известие о древнем храме Христа Спасителя, построенном в XII в. преподобною Евфросинией, близ Полоцка» [5], в которой содержатся уникальные сведения по истории храма.

Поэтому утвердившееся в историографии представление о Григоровиче лишь как об археографе должно быть дополнено и другим определением – историк.

Подводя итог сказанному, хочу констатировать: у истоков историографии Белорусской Православной Церкви стоят два исследователя – историка и археографа: архиепископ Могилевский Георгий (Конисский) и протоиерей Иоанн Григорович. Их имена и их труды должны быть сохранены в историографии истории Православной Церкви Беларуси.

### **Источники и литература**

1. Буглаков Михаил, священник. Преосвященный Георгий, архиепископ Могилевский / священник Михаил Буглаков – Мн. : «Винograd», 2000. – 656 с.
2. Белорусский архив древних грамот [С предисл. И. Григоровича]. – М. : Тип. С. Селивановскаго, 1824. – Ч. 1. – 148 с.
3. Белорусский государственный архив-музей литературы и искусства. – Ф. 6. Оп. 1.
4. Грыгаровіч, І. Беларуская іерархія. / І. Грыгаровіч – Мн. : Беларуская Энцыклапедыя імя Петруся Броўкі, 1992. – 104 с.
5. Григорович, И. И. Сочинения духовного содержания протоиерея Иоанна Иоанновича Григоровича / Иоанн Иоаннович Григорович, Николай Григорович – СПб. : Тип. Ф. Персона, 1862. – 168 с.



6. Документы, объясняющие историю западнорусского края и его отношения к России и Польше. – СПб. : Тип. Эдуарда Праца, 1865. ССШ. – 658 с.

7. Записки преосвященного Георгия Конисского о том, что в России до конца XVI в. не было никакой унии с Римской церковью». – М. : Унив. тип., 1847. – 30 с.

8. История российской иерархии, собранная Новгородской семинарии ректором и богословии учителем, Антониева монастыря архимандритом Амвросием : в 6 ч. – Ч. 3. – М. : Синод. тип., 1811. – 761 с.

9. Могилевские губернские ведомости. – 1859. – № 90.

10. Носов, Б. В. Русская политика в диссидентском вопросе в Польше 1762–1766 гг. / Б. В. Носов // Польша и Европа в XVIII в. Международные и внутренние факторы разделов Речи Посполитой. – М. : Институт славяноведения РАН, 1999 – 228 с.

11. Обзор русской духовной литературы : Книги первая и вторая. 862–1863 / Соч. Филарета (Гумилевского), архиепископа Черниговского : Издание третье, с поправками и дополнениями автора. – СПб. : Издание книгопродавца И. Д. Тузова, 1884. – 511 с.

12. Павлович, М. Георгий Конисский, Архиепископ Могилевский / М. Павлович // Христианское чтение. – 1873. № 1. – С. 1–46.

13. Письма митрополита киевского Евгения к протоиерею И. И. Григоровичу. Письма митрополита киевского Евгения к протоиерею И. И. Григоровичу // Чтения в императорском обществе истории и древностей Российских. – Кн. 2. – Апрель–июнь. – М. : Университетская типография. – 1864. – С. 84–92.

14. Российский государственный исторический архив (РГИА). – Ф. 796. Оп. 35. Д. 493, Л. 283.

15. РГИА. – Ф. 796. Оп. 38. Д. 135. Л. 2–5

16. РГИА. – Ф. 796. Оп. 46. Д. 343. Л. 1–2

17. РГИА. – Ф. 796. Оп. 58. Д. 320.

18. Собрание сочинений Георгия Конисского, архиепископа белорусского с портретом и жизнеописанием его. Изд. прот. Иоанном Григоровичем. – Ч. 1–2. – СПб. : Тип. Рос. акад., 1835.

19. Шпачинский Н., священник. Киевский митрополит Арсений Могиланский и состояние киевской митрополии в его правление (1757–1770 гг.) / священник Н. Шпачинский. – Киев : Тип. Т-ва Н. А. Гирич, 1907. – XII, 667 с.

## ФЕНОМЕН МЕЖКУЛЬТУРНОЙ ТЕОЛОГИИ В КОНТЕКСТЕ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ДИАЛОГА

*Данилов А. В.,*

*старший преподаватель Минской духовной академии,  
заведующий кафедрой религиоведения Института теологии  
им. св. Мефодия и Кирилла Белорусского государственного  
университета, доктор теологии, доктор богословия  
(г. Минск, Республика Беларусь)*

### **Введение**

Поскольку многообразие культурного, социального и исторического опыта отражается в понятиях, а точнее, уплотняется в них терминологически, то мы соприкасаемся не только с самим феноменом в процессе формирования понятий. Скорее, в одном понятии языковое высказывание переплетается с самоинтерпретацией того времени, в котором «слово» становится «понятием».

Следовательно, понятие пристыковывается к слову при условии, что оно указывает на обозначаемое. Тем не менее, понятие «больше, чем слово. Слово... становится понятием, когда полнота... взаимосвязи значений, в которой и для которой используется слово, в целом вмещается в одно слово» [15, с. XXII].

В этом плане могут быть разрешены предполагаемые противоречия, с которыми сталкивается тот, кто намерен определить понятие «межкультурная теология». Прежде всего, с самого начала следует ожидать, что попытка обрисовать ее программный профиль столкнется с парадоксальной проблемой неспособности четко определить это понятие, которое уже давно стало актуальным в рамках межконфессионального диалога, и которое необходимо для теоретического и практического анализа встречи религий в поликонфессиональном обществе Беларуси. По-видимому, понятие межкультурной теологии не существует без многообразия смыслов того исторического и социокультурного опыта сосуществования религий в Беларуси, который межкультурная теология пытается привести в согласованную взаимосвязь. Кроме того, поскольку понятийные определения, по-видимому, формируются в первую очередь в исторических ситуациях, то такое понятие, как «межкультурная теология», которое обозначает «еще нечетко определенную дисциплину»

плину теологии или конкретный метод», тем не менее, с его появлением можно говорить о «смене парадигмы», которая будет воздействовать на всю сферу теологии.

Поэтому исследования по истории понятия межкультурной теологии не будут довольствоваться простым раскрытием содержания того, что описано понятийно. 1. Вместо этого всегда будет важно рассматривать исторически различные понятийные определения таким образом, чтобы социальный и культурный контекст, которому они обязаны, стал распознаваемым и понимаемым. В конце концов, если работа над концепцией межкультурной теологии доходит до настоящего времени без ожидаемого окончательного выяснения, вряд ли можно избежать того, что любая попытка объяснить это понятие также вмещивается в продолжающиеся дебаты по дефиниции [16, s. 197].

Поэтому с самого начала предполагается, что мои понятийные объяснения межкультурной теологии в рамках диссертационного исследования приведут к систематическим размышлениям о программе межкультурной теологии в контексте межконфессионального диалога в Беларуси.

Первое замечание относится к используемому здесь понятию «теология». Это относится к наукообразному самоописанию конфессиональной веры, задача которой состоит в том, чтобы объяснить основание и содержание связанных с этой верой притязаний на истинность. Исходя из этого базового понимания, концепция «межкультурной теологии» должна развиваться следующим образом.

Тот факт, что проект межкультурной теологии изначально основан на христианском понимании веры, предпонимающе открывает герменевтический круг, в котором движутся последующие размышления. Предвосхищая дефиницию, которая будет развернута ниже, отметим, что она определяется контекстом межконфессионального диалога. Это предпонимание характеризуется, прежде всего, двумя аспектами. С одной стороны, существует «теология», как она здесь понимается, и которая должна отличаться от того, что порой называют «естественной теологией», только с учетом ее диалектической привязки к конкретной религии, например, к иудейской, исламской или христианской теологии.

Существуют ли разработанные концепции межкультурной теологии в рамках иудаизма или ислама – один из важных вопросов

диссертационного исследования по межконфессиональному диалогу, предполагающему диалог не только по социальным аспектам совместной жизнедеятельности религий, но и по аспектам теологически отрефлексированного диалога вероучений. В любом случае, за диалогической динамикой межкультурной теологии стоит неизбежная напряженность между историческими и культурными особенностями, с одной стороны, и универсальностью, коренящейся в этих особенностях, с другой, универсальностью, которая характерна для всех мировых религий. Обращение ко второму аспекту относится к форме рефлексии, свойственной христианской теологии, с помощью которой христианская теология формировалась с самого начала: она вносит свой посредничающий вклад в научную рефлексию с учетом специализированных методологических стандартов. Подозрения в латентной идеологичности в обоих случаях – угроза эксклюзивизма и опасность сциентизма – можно избежать только тем, что как религиозная партикулярность, так и ведущее научное понимание саморефлексивно тематизируются и четко осознаются.

### **Определение межкультурной теологии**

Когда именно было введено в научный обиход понятие «межкультурная теология», вряд ли можно точно фиксировать. Приведем пять отсылок. Есть, прежде всего, много оснований предполагать, что несколько протагонистов использовали этот неологизм, чтобы пробудить интерес к проблеме межконфессионального диалога, которому сложившиеся специализированные дисциплины до сих пор не уделяли достаточного внимания и для изучения которого не хватало продуктивной методологии. Истоки межкультурной теологии лежат в Европе и тесно связаны с именами Ричарда Фридли, Ханса Йохена Маргулла и Вальтера Холленвегера. В 1975 г. был опубликован первый том серии «Исследования по межкультурной истории христианства» [10], а с 1979 по 1988 г. Холленвегер опубликовал свою «Межкультурную теологию» [13], задуманную в объеме трех монографий.

Стоит взглянуть со стороны на диссертационную работу, которую Холленвегер приложил к первому тому своей монографической серии. Он восходит к 1978 г. и формулирует «Руководящие принципы межкультурной теологии» [13, s. 50–51], в которых программно

очерчены первоначальные намерения, мотивы и функции этого нового направления исследований. Становится ясно, что межкультурная теология представляется последовательным и вполне логичным дальнейшим развитием другого богословского направления: «Межкультурная теология есть научная, теологическая дисциплина, оперирующая в рамках заданной культуры, не абсолютизируя ее». Холленвегер сначала ссылается на разнообразные проекты так называемой «региональной теологии» (*local theology*) и, прежде всего, «контекстуальной теологии». Понятие «региональная теология» направлено на привлечение внимание к тому факту, что теология неизбежно формируется рамочными условиями культуры.

Следовательно, это понятие изначально говорит о том, что каждая теология функционирует в рамках конкретного исторического, социального и культурного горизонта. С другой стороны, прилагательное «контекстуальный» используется для конфессиональных теологий, которые «саморефлексивно учитывают свою культурную обусловленность и сознательно допускают определение себя через нее» [3, s. 349; Ср.: 5, s. 327–239; 17 ].

Контекстуальная теология скорее определяется через то, что она эпистемологически включает в свою работу свой исторический, социальный и культурный контексты, в которых она функционирует, и методически выбирает свой ситуативный контекст в качестве отправного и целевого пункта теологической рефлексии. Проект межкультурной теологии делает из саморефлексивного понимания дальнейшие выводы для собственной контекстуальности. Холленвегер присовокупляет к уже процитированному тезису важное дополнение, что такая теология не должна абсолютизировать рамки данной культуры. Холленвегер связывает с требованием два аспекта.

Во-первых, собственная культурная особенность должна быть осознанно признана и ясно подтверждена. С другой стороны, однако, межкультурная теология должна быть «одновременно открыта по отношению к другим культурам» [13, s. 51. Ср.: 9]. Роберт Шрайтер в конце концов обосновывает эту функцию посредством теории, основанной на теории коммуникации и семиотики, в которой он использует на примере христианства самопонимание процессов локальной контекстуализации религии для концепции «новой кафоличности» [21].

Требую, чтобы локально действующие теологии сознательно утверждали свою собственную контекстуальность и в то же время имели универсальную перспективу, он задает межкультурной теологии ее тематику: напряженность между культурной спецификой и заявляемой универсальной значимостью придает неизбежной культурной обусловленности каждой теологии конфликтоопасное качество, противоположное диалоговой толерантности. Как это возможно, что конфессиональная вера манифестирует себя в своеобразии некоей локальной культуры, испытывает процесс инкультурации, однако, не отказываясь от утверждения своей универсальности, постоянно выдвигая транскультурное притязание на свою истинность? И как культурная дифференциация конкретной конфессиональной веры может сосуществовать с «кафоличностью», универсальным единством конфессионально сформированной религии?

Во-вторых, к пониманию контекста межкультурной теологии является эмпирическое заключение о том, что христианство находится на пути становления не западной религией. Немецкий перевод фундаментального труда Шрайтера по региональным теологиям – «Прощание с Богом европейцев» (*Der Abschied vom Gott der Euroräer*) – провокационно подводит к концепции того, что намечалось в XX в. Как показательный пример можно привести Римско-Католическую Церковь: она находится на пути к «культурно полицентричной мировой церкви» [19], которая может реализовать образ своего единства только в многообразии этнокультурного христианства. Но это относится и к другим христианским конфессиям, а также мировым религиям. Эти тенденции часто приводят к идеологокритической установке так называемых «теологий третьего мира» по отношению к традиционной для Европы академической теологии, которая на протяжении веков отождествляла культурные и политические гегемонистские притязания Европы с универсальностью собственной концепции теологии.

В-третьих, следует отметить, что произошли сдвиги в дисциплинарном каноне теологии, поскольку важные импульсы для становления межкультурной теологии исходили от академических предметов, в которых традиционно рассматривались вопросы о взаимоотношениях христианства и культуры, религии и культуры. Прежде всего, следует выделить миссиологию, в которой теологически рефлексировалось распространение религиозной веры, а именно в пла-

не переформатирования христианства в неевропейских культурах. Поэтому похоже, что миссиология открывается на межкультурные проблемы: привнося в межконфессиональный диалог «чужой» опыт культурно разнообразного христианства и рефлексируя о культурных различиях. Поэтому миссиология, внутри которой и родился в XX в. межконфессиональный диалог, в определенной степени действует в пространстве «между» культурами.

Герменевтика межкультурных встреч и межконфессионального диалога, базирующаяся на изучении чужого духовного опыта, отражает собственную религиозную идентичность перед лицом культурной инаковости [23].

В-четвертых, к преземному самопониманию межкультурной теологии относится то, что в первую очередь христианская вера представляет собой отправной и целевой пункт ее деятельности. В этом смысле межкультурная теология межконфессионально прорабатывает внутреннюю, а точнее культурную плюрализацию христианства в современных условиях диалога культур и религий. Однако, как только культурное измерение христианства выходит на передний план теологической работы, становится очевидным, что отношения между религией и культурой сильно различаются в разных культурах. По всей видимости, «только в плане определенной комплексности культуры можно говорить о “религии” и, в конце концов, даже о религии ‘в’ культуре» [11, s. 21–33].

Особенно бросается в глаза разсинхронизированность между западными и незападными культурами, специфичная для современности: в отличие от западных обществ, в которых «религия» стала подсистемой культуры, в незападных обществах «культура» и «религия» ни в коем случае не могут рассматриваться как отдельные друг от друга феномены. Это эмпирически описываемое состояние влечет последствия для межкультурной теологии: в то время как для теологической интерпретации межкультурных форм коммуникации в западных обществах руководящими являются вышеупомянутые процессы дифференциации, и, таким образом, концепция межкультурного диалога изначально не подразумевает концепцию межрелигиозного диалога, а в незападных культурах ситуация совершенно иная, поскольку им чужда независимость религии от культуры со всеми ее сферами: теологическое включение структурно недифференцированных от религии культур в предметную область межкуль-

турной теологии требует, чтобы межкультурные вопросы рассматривались как межрелигиозные вопросы.

Проходивший в Беларуси в XX в. диалог православного христианства с иудаизмом и исламом наглядно продемонстрировал это. Видимо, это характерно для тех регионов, где культуры претерпевают трансформационные процессы, вследствие которых они все больше становятся плюралистическими и толерантными в религиозном плане. Однако ради ясности дисциплинарного разграничения представляется разумным утверждение, что межкультурная теология выводит переплетение межкультурных вопросов с вопросами межрелигиозными на теоретический уровень, на котором понятие религии раскрывается в рамках теории культуры. Следовательно, задача межкультурной теологии как структурного базиса межконфессионального диалога состоит в том, чтобы отразить религиозное многообразие, прежде всего, посредством герменевтики культуры.

На этом фоне становится понятно, что межкультурная теология получила важные импульсы как от религиоведения, так и от теологии религии: особенно сравнительное религиоведение подпитывает свои знания о чужих религиях междисциплинарным диалогом с теологией и, таким образом, подталкивает к критической полемике с традиционным для религии притязанием на абсолютность [24]. Это задача теологии религий, которая реконструирует притязания на истину христианской веры в ее отношении к другим религиям [2; 6; 12; 14].

В той мере, в какой мультикультурное общество приводит к плюрализации открыто присутствующих в нем религий, возрастает потребность в герменевтике межконфессионального, межрелигиозного диалога, в котором тематизируются и урегулируются конфликты профессиональных притязаний на истинность.

Наконец, в-пятых, этот аспект выводит на исторический контекст межкультурной теологии. Переход от индустриальных обществ классического характера к новой форме общества, разворачивающийся в условиях глобализации и мультикультурализма, по-видимому, приводит не к исчезновению религии, а к переформированию религиозной коммуникации.

Перед лицом глобализации, которая возникает в результате ускоренной и радикально ломающей прежнюю культуру технической модернизации, проблема неожиданно возвращается к религии-



озно-политической повестке дня, которую, по мнению секулярных обществ, они некогда решили раз и навсегда: в предельно ясном символическом языке форсированное нападение Аль-Каиды 11 сентября 2001 г. движение по поиску стратегий решения вопроса, как обрести баланс в отношениях между религией и политикой. Лозунг «Столкновения цивилизаций», провокационно введенный в дискуссию Сэмюелем Хантингтоном в 1996 г., поставил настоятельный вопрос о том, как обращаться с культурными и религиозными различиями в эпоху глобализации, как конструктивно строить межконфессиональный диалог.

Униформирующий тренд к «мировой культуре», очевидно, порождает синхронизирующее и гомогенизирующее давление, которое ускоряет распад традиционного образа жизни и размывает религиозно фундированные связи и ценностные нормы. В любом случае потребность в межкультурных и межрелигиозных навыках общения и взаимодействии в межконфессиональном диалоге растет, поскольку религиозные и культурные концепции идентичности оказались под давлением в условиях растущей плотности коммуникации. На этом фоне межкультурная теология в последнее время приобретает все большее значение в христианстве и других религиях как теологическая дисциплина, от которой ожидаются важные импульсы для «герменевтики межкультурной и межрелигиозной коммуникации» [1; 4; 7; 20]. Интерес межкультурной теологии к этой теме вызван тем фактом, что в случае противоречивых утверждений о религиозной истине в течении межконфессионального диалога их обоснованность и надежность становятся проблемой, потому что альтернативные религиозные концепции смысла ставят под сомнение обоснованность собственных убеждений, которые до сих пор считались надежными и истинными. Межкультурная теология анализирует угрозу постановки под сомнение религиозной идентичности индивидуумов, групп и институтов ввиду ставшего неустойчивым самопозиционирования религиозного сознания в контексте культуры, в которой оно укоренено и в которой оно чувствует себя все более чужим.

Впрочем, вклад в теологическую интерпретацию процессов глобализации, ожидаемый от межкультурной теологии, не должен ограничиваться для религиозного человека лишь тем, чтобы стать адвокатом культурных различий и, возможно, противопоставить

их универалистскому мировоззрению с его этикой и смысловыми конструктами. Есть много оснований предполагать, что нынешние дилеммы мультикультурализма не могут рассматриваться отдельно от тех процессов, которые, возможно, ведут к формированию общества, в котором снимаются культурные различия. Тот факт, что конфессиональному религиозному сознанию все чаще приходится обрабатывать опыт того, что оно сталкивается с альтернативными религиозными предложениями смысла, которые не могут быть легко интегрированы в собственную религиозную среду, вероятно, спровоцирован представляющимися этому сознанию противоречивыми основоположениями различных конфессий: растущая плотность коммуникации в глобализованном мире идет рука об руку с опытом плюрализации культурных и религиозных смысловых концептов. В то же время, однако, глобализация неизбежно влечет за собой спланированное многообразие религиозных и культурных миров. И те, и другие в ходе межконфессионального диалога не должны упускать из виду рефлексивную деятельность межкультурной теологии: с одной стороны, диалектику глобальной универсальности и культурной специфики, а с другой стороны, опыт внутреннего многообразия культуры как результата глобализации. При межконфессиональном диалоге теологическая чувствительность к культурным различиям не должна превращаться в этноцентрическое формирование смысла, потому что межкультурная теология идеологически затемняет бы тем самым вопрос о том, что будет составлять внутреннее единство, создающую идентичность субстанцию формирующегося мультикультурного общества.

### **Методологический подход и статус межкультурной теологии**

В межкультурной теологии развивается нечто вроде рациональной и научнообразной рефлексивной компетенции, которая должна дать христианству возможность внести свой вклад в научный и общественный дискурс о предпосылках и форме глобализованных культур и мультикультурных обществ.

Неизбежность как многообразия культур, так и внутреннего плюрализма культур, характеризующегося глобализацией и модернизацией, является тематикой межкультурной теологии. Напротив, прилагательное «межкультурная» относится к формальному объекту и, следовательно, к эпистемологическому принципу, которым объяс-

няется содержание религиозной убежденности в истине. «Межкультурность» относится к эпистемологической установке, посредством которой межкультурная теология обеспечивает самописание конфессионального понимания веры. Скорее обращенная к вопросу об истинности герменевтика конфессиональной веры ориентирует свою понимающую методологию в условиях культурного многообразия и в то же время в констатации своей универсальности, то есть кросс-культурном значении. В связи с этим имеет смысл различать понятие «транскультурность» и понятие «межкультурность». В то время как понятие транскультурности является прежде всего описательной категорией, с помощью которой может быть проанализирована фактически кросс-культурная динамика конфессиональной убежденности в своей истинности, понятие межкультурности связано с дальнейшей рефлексией в ходе межрелигиозного диалога, поскольку выход за границы культуры сопровождается нормативными требованиями, основополагающими для герменевтики, направленной на эпистемологически предполагаемое равенство и взаимное признание.

Межкультурная теология является теологией в том смысле, что она диалектически связана с религиозно и мультикультурно фундированной практикой, из которой она исходит и на которую она оказывает влияние в форме научной рефлексии. Следовательно, она связана с перформативным чувством практики живой веры и утратила бы свою идентичность, если бы попыталась отделить себя от своего нормативного ядра. В этом следствии межкультурная теология обеспечивает критическую и конструктивную саморефлексию конфессиональной межкультурной практики. Ее задача состоит в том, чтобы продуктивно перерабатывать когнитивные диссонансы, чего требует от конфессиональной веры внешнее и внутреннее многообразие культуры.

Другими словами, функциональное значение межкультурной теологии для межконфессионального диалога заключается в том, что опыт культурного разнообразия внедряется в собственную конфессиональную систему и, таким образом, успешно предотвращает религиозную замкнутость конфессионального самоописания посредством экстернализации культурных различий. Решающее требование для межкультурной теологии заключается в том, что она должна обеспечить теологическую самодефиницию отличия конфессиональной системы от окружающей среды. Таким образом,

она формулирует обязательные условия для герменевтики, которая должна связать самопозиционирование конкретной религиозной конфессии в многообразии культур с внутренней согласованностью собственных убеждений.

Однако эта рефлексия разграничивания «внутренней» и «внешней перспективы» имеет место только там, где религиозная практика требует от себя «самоописания системы как рефлексии системы в системе» [18, s. 340]. Этот процесс рефлексии влечет за собой эпистемологическую установку: путь к рефлексивному самопониманию конфессиональной практики может быть проложен только в обход соотношения с окружающей средой. Хотя «окружающая среда» воспринимается конфессиональной системой как «другая», но определение своего собственного протекает через процессы дифференциации от других конфессий. Это означает, что процесс жизнедеятельности конфессии может получить свое самоопределение только перед лицом другой конфессии.

При этом окружающая среда становится присутствующей для самоосуществления как смысловой горизонт, в котором конфессия позиционируется посредством интерпретации и укореняется культурно. Эти ориентационные достижения приводят еще и к тому, что собственный конфессиональный взгляд на чужую культуру становится чуждым взглядом на собственную культуру. Для межконфессионального диалога чрезвычайно важен методологический подход межкультурной теологии: герменевтически руководящей является нормативная установка, что не может быть отражения собственного в чужом без признания самоценности культурно и конфессионально чужого. Этот подход направлен не только на герменевтическую установку, что все межконфессиональное понимание является инклюзивистским. Уточним, также этот теоретико-познавательный аспект относится к методологическому самопониманию межкультурной теологии. Потому что стремление к пониманию, ориентированному на инклюзивность конфессий друг по отношению к другу во время диалога, формирует универсальный, то есть созидающий общность контекст межконфессионального понимания. Взаимопонимание убеждает конфессии в общности, которая существует между культурной и религиозной инаковостью.

Вопрос, однако, заключается в том, действительно ли инклюзивистские концепции религиозного универсализма способны при-

знать подлинную инаковость и различность. Инклюзивное понимание другой конфессии в ходе диалога имеет тенденцию понимать чужое лишь как герменевтическую проблему, чтобы свести чужое к уже известному. Инклюзивистский универсализм конфессиональной теологии связывает степень признания с герменевтически постулируемым предположением о схожести конфессий, и, таким образом, остается слепым к другой конфессии в ее инаковости. Это было бы равносильно культурному самоизоляции, который в конечном итоге подрывает возможность преодолевающей границы, то есть транскультурной коммуникации.

Однако этот интерпретирующий поворот конфессии вокруг своей собственной оси в горизонте другой конфессии только кажется парадоксальным, потому что есть причины не считать включение отношений с окружающей средой «обходным путем». В действительности иллокутивный смысл конфессиональных убеждений, озвучиваемых во время межконфессионального диалога, может претендовать на истину только в той мере, в какой этот смысл из закрытости субъективной уверенности или только личного мнения выходит в поле всеобщего, универсального. Религиозные убеждения, таким образом, относятся ко всему, что известно и считается реальным и истинным. Поэтому их проверка и испытание во время межконфессионального диалога могут быть разрешены только вопросом о том, согласуются ли они со всем остальным, что считается действительным и истинным. Поэтому вопросом, согласуются ли высказывания конфессиональной веры о мире и человеке с множеством культурно традируемых опытов и воззрений человечества о себе и мире, на кон ставится конфессиональная истина религии.

Однако для конфессиональных самоинтерпретаций крайне важно, основана ли и в какой степени динамика религиозного развития и всеобъемлющая перспектива, которая возникает при межконфессиональном диалоге, на теологическом понятии истины. Для рефлексивной работы межкультурной теологии это означает, что она должна быть в состоянии прояснить три вещи. Во-первых, она должна прояснить, почему основоположения конфессиональной веры изначально культурно позиционированы. Во-вторых, необходимо показать, что любая практика конфессиональной веры связана с культурными традициями, и что любое свидетельство о конфессиональной вере должно осуществляться в рамках конкретной куль-

туры, в которой она находится сформировалась. В-третьих, задача межкультурной теологии – показать, что конфессии, вступающие между собой в диалог и стремящиеся обосновать свои притязания на истинность, должны иметь установку открытости к другим культурам. Вступление в межконфессиональный диалог требует решения вопроса, как можно сочетать открытость на культурные различия с универсальностью конфессиональных притязаний на истинность.

### **Основоположения конфессиональной веры в контексте межконфессионального диалога**

На вопрос о легитимности межкультурной теологии можно адекватно ответить только в отношении основоположений конфессиональной веры.

Рассмотрим здесь в качестве показательного примера христианскую веру. Она основана на том, что Бог Израиля в истории Иисуса Христа действовал для спасения человечества и явил Себя. Этот тезис в рамках межкультурной теологии не может быть далее обоснован (ср.: 8, s. 163–178), но должны быть названы только следствия, которые вытекают для нашей темы из своеобразия теологического понятия истины. Прежде всего, важно осознать, что для теологического понятия истины конститутивной является нерасторжимая привязка содержания религиозного откровения к его исторической форме. Это означает, что истина христианской веры уходит корнями в историю Иисуса Христа и посредством этой истории получает свое содержательное значение.

Только в восприятии этой истории (интерпретируемой как самооткровение Бога) вера обретает свою истину. Другими словами, поскольку вера основана на этом историческом событии как своим истоке и основании, это событие также является первым предметом и первоначальным содержанием конфессиональной веры христианства.

Исходя из христианской установки, что истина веры не может быть отделена от истории Иисуса Христа, в которой она раскрывается, можно сделать далеко идущие выводы. Логически и обосновывающе значимая ссылка на историю обращает внимание на культурную обусловленность теологического понятия истины. Связанная с ним временная шкала дает четкое представление об изначальном религиозно-культурном горизонте смысла, в котором позиционирована история Христа. Иудаизм того времени столь же

конститутивен для понимания религиозной идентичности Христа, как и контекст традиции, уходящей корнями в Ветхий Завет, без которого собственная практика веры Иисуса Христа и евангельская весть оставались бы непонятными. В связи с этим понимание того, что содержание христианской веры неразрывно связано с ее историко-культурной формой, также может быть переформулировано герменевтическим образом: теологическое понятие истины определяется религиозно-культурным контекстом, в котором изначально позиционирована история Иисуса Христа. В рамках теологической интерпретации истории Христа можно сделать еще один вывод, исходя из культурологического герменевтического подхода: теологическое понимание истории Христа как откровения Бога означает, что Бог, в которого верят христиане, связал себя с определенной культурой и являет людям истину посредством этого культурного горизонта. Это свободное обязательство Бога религиозно-культурному контексту понимания истории Иисуса Христа является теологически решающим аргументом, если говорить о первоначальной форме христианской истины веры в контексте конкретной культуры. Культурный контекст образа христианской веры является теологическим оправданием задействования культурного контекста в межконфессиональном диалоге. Это без оговорок относится и к другим конфессиям.

### **Переплетение конфессиональной веры и культуры**

Нерасторжимая связанность содержания веры с формой ее историко-культурного бытия имеет последствия для процессов распространения традиции и передачи конфессиональной веры. Снова рассмотрим это на примере христианства. Поскольку его «истина веры» фиксируется через смысл истории Иисуса Христа, эта «истина» после той истории не может быть преобразована и «снята» в форме знания, которое доступно человеку. Скорее, каждая практика веры постоянно структурирована историческим различием между историей Иисуса Христа и сегодняшним христианским вероисповеданием: посредством памяти и повествования исторически произошедшие события открываются для настоящего, и их значение осваивается посредством интерпретирующего понимания.

Культурологически герменевтическая значимость этого подхода заключается в том, что современная ссылка на всякое конфессио-



нальное понимание веры в то же время указывает на ее контекстуальность. Ибо каждая попытка понимающего освоения осуществляется конкретно путем посредничающего взаимодействия прежних основоположений веры с нынешним конфессиональным сознанием и всем ранее понятым: при понимании, осознанно или бессознательно, в содержание веры включается то, что верующий уже считает убедительным и истинным независимо от веры. С точки зрения герменевтики культуры это означает, что культурный горизонт, в котором происходят процессы осознания, уже является определенной интерпретацией действительности, которая функционирует как предпонимание при всяком понимании и осмыслении. Интерпретация мира и жизни той культуры, в которой происходит понимающее освоение сообщаемого и конципирование традированных основоположений веры, таким образом, неизбежно перетекает в конфессиональное понимание культуры. Таким образом, герменевтическая обращенность к вероучительным основоположениям конфессиональной практики достигает своей цели только там, где она приводит к подлинному синтезу с совокупностью ориентированных на смысл форм жизни, которые называют культурой. Без этой культурной конституции содержание конфессиональной веры не было бы адекватно артикулировано в ее современном значении.

Процессы инкультурации конфессий понимаются некорректно, когда сосуществование культуры и содержания веры понимается по популярной модели оболочки и ядра: понимающее освоение основоположений веры не происходит вовсе не так, что конфессиональные содержания лишь внешне добавляются в культурный контекст. Между основоположениями веры и культурой, претендующей на их концептуализацию и экспликацию, существует скорее взаимосвязь и смысловое взаимовлияние. Уже через внутреннюю детерминацию культуры содержания конфессиональной веры, с которыми она соприкасается и которые она интегрирует в себя, в свою очередь конституируются и формируются, так же как сама культура конституируется и формируется ними. Только через свою культурную конституцию конфессиональная вера становится идентично конкретной и обязательной: она идентично конкретна, потому что только инкультурированная практика может соотноситься с формирующей смыслом концепцией идентичности культуры, в которой она позиционирована. Она обязательна, потому что только культурно уко-



ренившаяся практика веры в соответствии со своим пониманием истины может предлагать для своей культуры аутентичные смыслы.

### **Проект межкультурной теологии**

Переплетение конфессиональной веры и культуры вызывает, однако, подозрение, что неизбежная культурная особенность конфессиональной практики веры поступается универсальной значимостью конфессии. Однако это не так, ибо любое культурно обусловленное исполнение веры обязательно является межкультурным. Это связано с анамнестическим образом практики веры, которая посредством воспоминания и повествования соотносится с исторически данным и культурно укоренившимся основанием веры. Примером опять послужит христианство. В христианских общинах памятование и повествование обращено к текстам из Ветхого и Нового Заветов. Эти тексты, однако, связаны с их собственным смысловым горизонтом культуры, включая их культурный контекст. Следовательно, если присмотреться, то любое чтение библейских текстов – это межкультурный процесс: интерпретационное функционирование в культурном горизонте библейских традиций. Добавьте к этому тот факт, что библейские тексты предъявляют нормативную претензию на правильное понимание «истин веры», притом называется герменевтический критерий, который может предотвратить скатывание к утверждению самодостаточности местной культуры. Герменевтически ответственное чтение библейских текстов призывает сделать их культурную отчужденность явной и, таким образом, подчеркнуть разницу между духовной средой Библии и современной ситуацией ее слушателей. Преодоление этого исторического различия происходит, в свою очередь, как процесс культурной трансформации понимания веры, в котором высвобождаются новые формы ее интерпретации.

Этот транскультурный аспект становится очевидным при взгляде на историю традирования и передачи христианской веры. Уже в диахронном плане переход от библейских свидетельств к последующим историческим эпохам отнюдь не происходил как одномерный и непрерывный процесс. Скорее, эти процессы передачи веры осуществлялись как прерывистые эпохальные переходы, как постоянные преобразования и новообразования основоположений

конфессиональной веры, в которые встроены культурные различия и эпохальные потрясения в понимании человеком себя и реальности в целом. Таким образом, история традиции может быть адекватно понята только как трансформация основоположений конфессиональной веры в разрозненных культурах. Это означает, однако, что конфессиональная традиция существует только как межкультурно сформированный контекст традиции. Иначе говоря, практика веры, которая неизбежно пропитана культурой, указывает на культурные родовые связи, когда задается вопрос об основах того, что они считают истинами веры.

Это, в свою очередь, означает, что каждое ответственное за идентичность обращение к прошлому современной практики веры в некотором роде представляет собой достижение межкультурного понимания: оно сталкивается с феноменом культурной чуждости как при чтении библейских текстов, так и в своей уверенности в традиции. Проект межкультурной теологии имеет тогда задачу критически ориентировать культурную конституцию конфессиональной веры на опыт культурного разнообразия. Ибо герменевтические процессы, которые реально происходили, скрыты от вышеупомянутой чувствительности к различию исполнения веры. Тот факт, что она в лучшем случае латентно присутствует, вероятно, связан с тем, что ссылки на Библию и традицию, которые направляют понимание, имеют намерение создать идентичность и, следовательно, должны иметь наибольший интерес к освещению содержательной преемственности традиции. Как можно вычислить идентичность «вероучительной истины» в историческом и культурном изменении традиции? Конструкции непрерывности призваны гарантировать идентичность верующего в прерывистом течении его традиции. На данный момент задача межкультурной теологии состоит в том, чтобы раскрыть подспудно таящийся герменевтический культуроцентризм с идеологокритическим намерением. Это делается путем указания на то, что в принципе все верования позиционированы в горизонте культурно-специфических контекстов религиозного предания, и что они, следовательно, по-разному интерпретируют универсалистское содержание религиозной вести, а именно в контексте опыта их собственной истории и культуры и в свете самоописания, связанного с культурой. Связанная с этим внутренняя плюрализация конфессии будет восприниматься соответствующей «истинам

веры». Фактически в каждой инкультурации конфессиональной веры присутствует новое и более глубокое понимание значения этой веры благодаря новым аспектам и вопросам, которые возникают в соответствующих изменившихся культурных контекстах. Межкультурная теология делает из этого герменевтический вывод, что только в таком внутреннем многообразии организованной культурой конфессии ее «истины веры» достигают полноты смысла, соответствующего ее универсальности.

Однако тот факт, что здесь утверждается не только нормативная сила фактических процессов плюрализации, является результатом эксплицитно теологического аргумента. В культурно обусловленном происхождении конфессиональной традиции, в истории ее распространения среди различных культур заложены ее универсалистские амбиции. Универсальность религиозного притязания на истину обретает свою реальную форму только во всем богатстве исторически традируемого и культурно обусловленного опыта действительности. Таким образом, неизбежное культурное разнообразие конфессий обусловлено не только фактическим многообразием культур, но и внутренней религиозной установкой на ее сохранение посредством распространения вовне.

Межкультурная теология становится адвокатом чувствительного к различиям универсализма, который защищает равноправное сосуществование культурно различных конфессий. Прилагательное «межкультурная» обозначает форму герменевтической саморефлексии конфессии над своими «истинами веры», где концепция универсальности сосуществует с культурной специфичностью. Рефлексия, определяемая понятием «межкультурность», обеспечивает нормативными притязаниями транскультурационные процессы, в которых происходит фактическое преодоление культурных границ.

Межкультурная теология подчиняет взаимоотношения между культурами этически и теологически значимым принципам эпистемологического равенства и взаимного признания. Прежде всего, это означает, что кросс-культурные дискурсы самопонимания касательно истины и единства веры зависят от исправности коммуникационных структур, в которых участники межконфессионального диалога взаимно признают способность друг друга к истине. Герменевтически направляющий идеал межкультурного понимания того, во что верят конфессии, состоит и в том, что другой должен быть понят

в чужом описании, с помощью которого его партнер по диалогу пытается в свою очередь понять его. Драматизм межкультурного диалога внутри одной религиозной общины проявляется в том, что такое описание других конфессий неизбежно влечет последствия для их собственной идентичности, потому что оба партнера по внутриконфессиональному диалогу разделяют одну и ту же веру и, следовательно, они внешне описывают не только другое самопонимание: «моя» истина «для меня» не фиксируема без перспективы описания другого, и наоборот.

Межкультурная теология стремится связать друг с другом две, казалось бы, противоположные тенденции. Требуя защиты целостности проникнутых культурой религиозных практик, она противоречит, с одной стороны, нивелирующему универсализму, который подавляет культурные различия. С другой стороны, она встречает культурный партикуляризм призывом к открытости для интерпретации собственной культурной идентичности перед лицом культурной инаковости. Таким образом, межкультурная теология стимулирует эвристически и герменевтически плодотворные процессы диалогического познания других конфессий. В этих процессах культурно различные контексты могут быть восприняты в их поддерживающей религиозную веру силе, что способствует углубленному пониманию собственной практики веры. Ориентирующая функция межкультурной теологии способствует признанию внутренней ценности культурно чуждого с его собственным конфессиональным понятием истины.

Одновременно с вопросом о том, как возможен межконфессиональный диалог и взаимное признание через границы культур, межкультурная теология рефлексировала над проблемой того, как возможна межкультурная конфессиональная идентичность в условиях культурных различий. Существует не метакультура, а многополярная система отношений, в которой конфессиональная ориентация формирует религиозную идентичность. Тем не менее, в различных герменевтических сферах культурно укорененного понимания веры есть, по крайней мере, одна межкультурная исходная точка, ориентированная на вопрос об истинности. Основополагающей является установка, что истина веры дана вере и предполагается ей самой как таковая.

Даже будучи инкультурированной практикой, вера реализуется в уверенности, которая во всех своих реализованных вариантах отличается от своей иницирующей причины. Скорее, такая практика

реализуется религиозной общиной в рамках воспоминания, прочтения и повествования, когда история возникновения основоположений веры, упоминается в форме, создающей конфессиональную идентичность. Таким образом, межкультурный диалог конфессий имеет критерием истинность веры, на который может быть ориентировано теологическое понимание истины и единство конфессиональной веры в условиях культурного разнообразия. Тогда задача межкультурного диалога – синхронизировать культурное многообразие форм веры. Но этому постоянно мешает обращение к конфессиональным нормативам и традициям.

### **Выводы: межкультурная теология и преодоление фундаменталистских конфликтов**

Уже диахронные отсылки к контексту традиции христианской веры привлекают внимание к тому факту, что инкультурационные процессы не могут довольствоваться некритической привязкой к культурологической аргументированности. Любое подстраивание под культуру, без которого невозможно транслирование веры, должно подвергнуться критическому сомнению относительно того, способно ли оно вообще и в какой степени выразить основное содержание конфессиональной веры, включая культурный контекст ее смыслов. Здесь задача межкультурной теологии состоит в критическом анализе культурных норм на предмет их интерпретационной способности осваивающе понимать «истины веры». Задействуемая здесь теологическая критика культуры ориентирована на межкультурную герменевтику при условии, что переплетение религии и культуры должно быть отрефлексировано самой конфессией касательно несводимости «истин ее веры» к культурным факторам. Этот аспект становится еще явственнее, когда вера конфессии имеет эсхатологический характер.

Еще одним критерием, чтобы герменевтически сориентироваться в переплетении конфессиональной веры и культуры, для межкультурной теологии является то, что она критически обращается к интерпретационным моделям развития культур, с помощью конфессии включается в общественный дискурс о предпосылках и форме глоболизирующихся культур и поликультурных обществ. Уважение к достоинству нередуцируемой человеческой личности является частью признания свободы личности, которая обретает

свою идентичность только в культурных формах коммуникации социума. Кроме того, межкультурная теология критически вопрошает культуры касательно принятой в них морали.

С одной стороны, религия является участком культуры в функционально дифференцированном обществе. С другой стороны, только признание того, что она представляет децентрированной культуре смысловые нормативы, позволяет религии признать внутреннее и внешнее многообразие культуры и толерантно относиться к чужим формам религиозной и социальной жизни. Теологические утверждения касательно децентрализации и плюрализации культуры имеют решающее значение, потому что только таким образом можно эффективно предотвратить подмену в религии ее собственных универсалистских претензий на смысл униформистскими трендами к гомогенной «мировой культуре».

Однако, делая культурный плюрализм мира, в котором существуют конфессии, их собственной имманентной проблемой, межкультурная теология противостоит фундаменталистским попыткам объединения религиозной веры с антиглобалистскими тенденциями партикуляризма в «столкновении цивилизаций».

### **Источники и литература**

1. Becker, D. (Hg.). *Globaler Kampf der Kulturen? Analysen und Orientierungen // Theologische Akzente.* – Т. 3. – Stuttgart u.a. : Kohlhammer, 1999.

2. Bernhard, R., Schmidt-Leukel, P. (Hg.). *Kriterien interreligiöser Urteilsbildung.* – Zürich: Theologischer Verlag, 2005.

3. Bongardt, M. *Glaubenseinheit statt Einheitsglauben. Zu Anliegen und Problematik kontextueller Theologie // K. Müller, G. Larcher (Hg.). Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen.* – Regensburg: Pustet, 1998. – S. 243–260.

4. Bongardt, M., Kampling, R., Wörner, M. (Hg.). *Verstehen an der Grenze. Beiträge zur Hermeneutik interkultureller Kommunikation // Jerusalemer Theologisches Forum.* – Т. 4. – Münster : Aschendorff, 2003.

5. Collet, G. *Kontextuelle Theologie // W. Kasper u.a. (Hg.). Lexikon für Theologie und Kirche.* – Bd. 3. – Freiburg u.a.: Herder, 1997. – S. 327–239.

6. Danz, C., Hermanni, F. (Hg.). Wahrheitsansprüche der Weltreligionen. Konturen gegenwärtiger Religionstheologie. – Neukirchen-Vluyn : Neukirchener, 2006.

7. Eilers, F.-J. (Hg.). Communicating between cultures. An introduction to intercultural communication. – Manila : Divine Word Publications, 1992.

8. Essen, G., Pröpfer, T. Aneignungsprobleme der christologischen Überlieferung. Hermeneutische Vorüberlegungen // R. Laufen (Hg.). Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi. – Paderborn u.a. : Schöningh, 1997. – S. 163–178.

9. Frederiks, M., Dijkstra, M., Houtepen, A. (Hg.). Towards an intercultural theology. Essays in honour of Jan A.B. Jongene. – Zoetermeer : Meinema, 2003.

10. Friedli, R., Margull, H. J. Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums. – Bern u.a. : Lang, 1975.

11. Gladigow, B. Religion in der Kultur – Kultur in der Religion // F. Jaeger, J. Rüsen. (Hg.). Handbuch der Kulturwissenschaften. – Band 3 : Themen und Tendenzen. – Stuttgart/Weimar : Metzler, 2004. – S. 21–33.

12. Hick, J. Problems of Religious Pluralism. – Houndsmills : MacMillan, 1985.

13. Hollenweger, W. J. Interkulturelle Theologie. – Bd. 1–3. – München : Kaiser, 1979–1988.

14. Knitter, P. (Hg.). The myth of religious superiority. Multi-faith exploration of religious pluralism. – Maryknoll : Orbis Books, 2005.

15. Koselleck, R. Einleitung // O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hg.). Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. – Stuttgart : Klett-Cotta, 1972. – S. XIII–XXVII.

16. Küster, V. Die vielen Gesichter Jesu Christi. Christologie interkulturell. – Neukirchen-Vluyn : Neukirchener, 2001.

17. Küster, V. Theologie im Kontext. Zugleich ein Versuch über die MinjungTheologie // Studia Instituti Missiologici. SVD. – T. 62. – Nettetal : Steyler Verlag, 1995.

18. Luhmann, N. Die Religion der Gesellschaft / Hrsg. A. Kieserling. – Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 2000.

19. Metz, J. B. Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967–1997. – Mainz : Matthias-Grünewald-Verlag, 1997.

20. Schreijäck, T. (Hg.). Religionsdialog im Kulturwandel. Interkulturelle und interreligiöse Kommunikations- und Handlungskompetenzen auf dem Weg in die Weltgesellschaft. – Münster u. a. : Waxmann, 2003.

21. Schreiter, R. J. Constructing Local Theologies. – Maryknoll, NY: Orbis Books, 1985.

22. Schreiter, R. J. Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien. – Salzburg : Pustet, 1992.

23. Sundermeier, T. Konvivenz und Differenz. Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft. – Erlangen: Verlag d. Ev. – Luth.-Mission, 1995.

24. Troeltsch, E. Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902/1912) mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen // T. Rendtorff (zus. mit S. Pautler) (Hg.). Kritische Gesamtausgabe. KGA. – T. 5. – Berlin u. a. : de Gruyter, 1998.



**СЕКЦИЯ 1**  
**АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ**  
**БИБЛЕИСТИКИ**

**МАРИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПЕРВОЕВАНГЕЛИЯ**  
**(БЫТ. 3:15) В СОТЕРИОЛОГИИ СВЯЩЕННО-**  
**МУЧЕНИКА ПРИНЕЯ ЛИОНСКОГО**

*Иеромонах Андрей (Василюк),  
преподаватель Минской духовной академии, кандидат  
богословия (г. Минск, Республика Беларусь)*

В Православной Церкви почитание Божией Матери занимает исключительное место: Богородичные праздники, обилие Богородичных икон и весь строй Православного богослужения свидетельствует об этом. Главными богословскими факторами, определившими такое повсеместное почитание в Церкви Матери Спасителя, явились христологические споры IV–V вв. и решения Эфесского Собора 431 г. Учение о Богоматери по своей сути неотделимо от христологии и фактически является ее частью, в связи с чем его определение происходило в рамках формулирования христологических истин.

Однако следует отметить, что и до эпохи христологических споров в христианской литературе существовало особое отношение к Богородице. Конечно, в раннехристианской письменности мы не находим такого широкого внимания к Деве Марии, которое начало складываться после богословских споров IV–V вв. Но эти немногочисленные свидетельства особенно важны, так как показывают неразрывную связь апостольской традиции со временем христологических споров.

Ряд из этих раннехристианских упоминаний о Деве Марии связаны с Ветхозаветными обетованиями, прикровенно указывающими на Матерь Спасителя, среди которых первостепенное место занимает так называемое Первоевангелие (Быт. 3:15). Текст этого пророчества расположен на первых страницах Библии, повествующих о грехопадении и осуждении Адама и Евы, и обращен к змию – виновнику грехопадения. Он содержит первое библейское свидетельство о том, что последствия грехопадения Адама и Евы будут

уничтожены победой над диаволом «Жены и Ее Семени»: «И вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пяту» (Быт. 3:15).

Слова Первоевангелия являются частью приговора, вынесенного Богом змию, соблазнившему прародителей. Божий приговор здесь обращен не просто к пресмыкающемуся (всего лишь орудию искушения прародителей), а к «древнему змию, называемому диаволом и сатаною» (Откр. 12:9) – виновнику зла на земле. В соответствии с вышесказанным под «семенем змея» здесь должно понимать всех ангелов сатаны (ср.: Мф. 24:41; Откр. 12: 7, 9) и вместе с тем – всех врагов домостроительства Божия. Как следствие этого, «вражда» между «семенем жены» и «семенем змея» в общем понимании указывает на вражду между потомками прародителей и самим искусителем, и его последователями (то есть на внутреннюю оппозицию, которая после грехопадения существует между добром и злом [11, с. 27]). Вместе с тем, слова обетования о «семени жены», которое должно сокрушить царство искусителя, хотя и не указывают прямо на личность Спасителя, являются пророческим указанием на будущую «победу спасения над сатаною и всеми врагами царства Божия на земле» [10, с. 221].

Последующие стихи 3-й главы книги Бытия (Быт. 3:16,17) рассказывают об осуждении Богом Адама и Евы. Примечательно, что между приговором, вынесенным Богом, согрешившим Адаму и Еве, и приговором змию существует явный параллелизм – жертва является орудием наказания для виновника своей злой судьбы: муж, навлекший проклятие на землю, сам стал зависим от земли, которая начала произращать ему терния и волчцы (Быт. 3:17–18); жена, вовлекшая во грех мужа, сама стала под господство мужа (Быт. 3:16); следуя логическому смыслу приговора, змий, явившись источником искушения жены, должен принять свое наказание от жены, так как она явилась его жертвой [9, с. 53].

Таким образом, текст Первоевангелия предполагает непосредственное участие некой Жены в той борьбе, которая предстоит между Ее семенем и семенем змия. Церковное предание связывает эти слова с Пресвятой Богородицей. Как пишет протоиерей Александр Мень, «полнота смысла Писания позволила Церкви истолковать Первоевангелие как пророчество о Деве Марии и победе Христа

над сатаной, то есть как первое в Ветхом Завете мессианское пророчество» [13, с. 400].

Этот текст Священного Писания понимался в мессианском смысле еще до Рождества Христова. В переводе «Семидесяти толковников», сделанном во II в. до Рождества Христова, в тексте появилось местоимение «αὐτός» (Он), характеризующее конкретную Личность, заменив неопределенное понятие «семя жены»: «И вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем той, той (αὐτός) твою блюсти будет главу, и ты блюсти будешь его пяту» (так звучит церковнославянский перевод Быт. 3:15, являющийся «калькой» греческого текста Септуагинты). То есть, толковники указали на слова «семя жены» не только как на потомство Евы в общем смысле, но как на конкретную Личность, Которая паразит главу змия и уничтожит его царство, то есть как на Мессию.

Также традиция арамейского таргума находит одно из важнейших мессианских пророчеств именно здесь. Таргумы Онкелоса, Ионафана, отражающие иудейские предания дохристианского времени, указывают на мессианский смысл Быт. 3:15. Последний констатирует в этой связи, что если плод женщины соблюдет Закон, то они (женщина и ее плод) будут в состоянии поразить голову змия, «и они наконец учредят мир в дни Мессии Царя» [14, с. 26–27].

Первоевангелие получило отклик и в раннехристианской письменности, которая свидетельствует о мессианском понимании Быт. 3:15. Из евангелистов святые апостолы Лука и Иоанн наиболее ярко раскрывают исполнение во Христе всех мотивов Первоевангелия. Первый приводит слова праведного Симеона, обращенные к Деве Марии: «Се, лежит Сей на падение и на восстание многих в Израиле и предмет пререканий, – Тебе Самой оружие пройдет душу, – да откроются помышления многих сердец» (Лк. 2:34–35). Они свидетельствуют, что младенец Иисус, Которому будут открыты помышления многих сердец, явится Судьей над злом. А Сама Матерь Иисуса должна будет разделить подвиг Своего Сына: Она будет страдать от того противостояния, которое встретит Ее Сын на Своем пути (Священное Писание часто ассоциирует оружие с враждой и злобой: Пс. 54:4, 22; 56:5; Иер. 9:7).

Евангелист Лука наиболее полно описывает подробности жизни Христа, связанные с Его противостоянием диаволу (змию): иску-

шение Христа в пустыне, после которого диавол отошел от Иисуса до времени (Лк. 5:13); только в Евангелии от Луки Христос говорит о Своей Божественной власти над диаволом: «Я видел сатану, спадшего с неба, как молнию; се даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью, и ничто не повредит вам» (Лк. 10:18–19).

Продолжение этой темы находим в Евангелии апостола Иоанна: «Ныне князь мира сего изгнан будет вон. И когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе» (Ин. 12:31–32). В четвертом Евангелии вся жизнь Христа предстает как непрестанная борьба против «князя века сего», которая заканчивается победой на Голгофе.

Также и у апостола Павла есть аллюзии на пророчество о семени Жены. «Об этом семени, – свидетельствует святой Ириней Лионский, – апостол говорит в послании к Галатам: закон дел дан, доколе не придет семя, к которому относится обетование (Гал. 3:19). А еще яснее показывает в том же послании говоря: когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего, родившегося от жены (Гал. 4:4)» [6, с. 489].

Так новозаветные священные книги раскрывают исполнение во Христе сокровенного смысла Первоевангелия. Апостольский авторитет этих священных текстов утвердил в среде отцов Церкви толкование Быт. 3:15 как указание на Христа-Спасителя и Пресвятую Богородицу, явившую Свое участие в спасении падшего мира от рабства греху.

В литературном наследии многих святых отцов, в том числе и раннехристианской эпохи – святого Иустина Философа [5, с. 297], священномученика Ириней Лионского, святого Киприана Карфагенского [7, с. 112], и более поздней эпохи – святителей Афанасия Великого, Иоанна Златоуста, блаженного Иеронима Стридонского и др. – Бытие 3:15 толкуется в мариологическом смысле и связывается не с Первой Евой, а со Второй – Божией Матерью. Как пишет святитель Иоанн Златоуст, именно она «больше всех жен мира олицетворяла вражду князя века сего и Царства Божия» [4, с. 425].

Впервые в святоотеческой письменности богословски аргументированно эта связь «Жены» из Первоевангелия с образом Матери Мессии была сформулирована в богословии священномученика Ириней Лионского в рамках его сотериологии, в которой Ветхая Ева и ее роль в истории человечества противопоставлена Новой Еве –

Матери Мессии – и ее роли в истории человечества. Этот параллелизм Ева-Мария, как замечает протоиерей Иоанн Мейендорф, является примером традиционного типологического противопоставления, характерного для раннехристианской литературы. Вероятно, предполагает он, в богословской мысли II в. это сопоставление было уже достаточно распространенным [12, с. 32]. Вместе с тем, параллелизм Ева-Мария во II в. звучит в трудах, главным образом, двух авторов: святого Иустина, который указал на эту антитезу «случайно», в контексте антииудейской полемики, и святого Иринея, который включил этот образ в свою сотериологическую систему как неотъемлемый элемент и указал на необходимое участие Девы Марии в домостроительстве спасения человечества.

Известны два важнейших сочинения священномученика Иринея Лионского: «Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания» и «Доказательство апостольской проповеди». Эти тексты ценны тем, что в них впервые в святоотеческой письменности приводится положительное раскрытие важнейших вероучительных истин Церкви, в частности – христианской сотериологии. «Никто до святого Иринея не раскрывал их с такой полнотой и глубиной», – пишет профессор К. Е. Скурат и называет их богословской энциклопедией II в. [15, с. 48].

В полемике с гностицизмом, излагая христианское учение о спасении, святой Ириной защищал христианскую истину о реальности Воплощения Слова Божия и связывал ее с реальностью спасения, совершенного Христом. В этих богословских рассуждениях святой Ириной выдвигает и развивает идею всеобщей рекапитуляции (*recapitulatio*, *ανακεφαλαίωσις* – «возглавление»), согласно которой Божий план домостроительства спасения обновляет дело сотворения в Личности Сына Божия, Который Сам стал Новым Адамом – родоначальником человечества, возрожденного в Нем и через Него. В рамках этой концепции все события жизни Христа рассматриваются как повторяющиеся события жизни Адама, только в обратном порядке: все то, что Адам не исполнил, но должен был исполнить, за него исполняет Христос, становясь для человечества Новым Адамом [8, с. 87].

Параллель между Адамом и Христом выражал еще и апостол Павел: непослушание первого было уничтожено Вторым, если Адам был человеком земным, то Христос – человеком духовным (1 Кор.

15:45–48). Святой Ириной, углубляя эту антитезу, указал на реальное подобие, существующее между жизнью Адама и жизнью Христа, и обратил внимание на повторение в земной жизни Иисуса Христа важнейших этапов жизни Адама, и как аспект этого – на параллелизм между «сороботницей» Ветхого Адама – Евой – и «сороботницей» Нового Адама – Девой Марией. Это сравнение привлекало внимание к Деве Марии и сопоставляло негативную роль Евы в истории человечества с позитивной ролью Богоматери в акте восстановления (рекапитуляции).

Святой Ириной указывает на явное сходство между обстоятельствами, в которых находились Ева и Мария: обе были Девами и в то же время имели мужа; действия обеих Дев были связаны с явлениями ангела и оказались судьбоносными для всего человечества. Однако вместе с тем по направлению личной воли Мария является противоположностью первой Евы, как Христос есть противоположность Адама, то есть Мария соотносится с Евой так, как Христос соотносится с Адамом: «Обольщение, которому несчастно подверглась уже обрученная мужу дева Ева, разрушено посредством истины, о которой счастливо получила благовестие от ангела также обрученная мужу Дева Мария. Ибо как та (Ева) была обольщена словами ангела к тому, чтобы убежать от Бога, так другая через слова ангела получила благовестие, чтобы носить Бога. И как та была непослушна Богу, так эта склонилась к послушанию, дабы Дева Мария была заступницею Евы. И как через Деву род человеческий подвергся смерти, так через Деву спасается, потому что непослушание девы уравновешено послушанием Девы... Как она (Ева), имея мужа Адама, но будучи еще девой... оказала непослушание и сделалась причиной смерти и для себя, и для всего рода человеческого; так и Мария, имея предназначенного мужа, но, оставаясь Девой, через послушание сделалась причиной спасения для Себя и для всего рода человеческого» [6, с. 486].

Важно отметить, что святой Ириной использует противопоставление Ветхой и Новой Евы не просто для красоты слога, антитеза Ева-Мария в его богословской системе является одним из неотъемлемых аспектов рекапитуляции – необходимой составляющей домостроительства спасения: «Связанное не иначе могло разорваться, как через разрушение соединяющих связей, так что первые связи разрываются через вторые... Таким образом, и узел непослушания

Евы получил разрешение через послушание Марии» [6, с. 306]. Как писал позже святитель Афанасий Александрийский: «Послушались обе. Но та – змея, а эта (Божия Матерь) – Бога. Что та, послушанием потеряла, то эта послушанием приобрела...» [3, с. 259].

Аргументируя необходимость участия Новой Евы в спасительном деле Нового Адама, святой Ириной пишет, что спасение всего сотворенного не могло быть односторонним процессом. Бог не насильем освобождает человека от сети дьявола, но необходимо, чтобы сам человек был участником этой борьбы и победителем в ней, «ибо враг не был бы побежден справедливо, если бы победившим не был человек от Жены...» [6, с. 489]. Ослабленный грехом человек не имел достаточно сил для победного завершения этой борьбы и освобождения от томившего его рабства. Только Богочеловек, соединивший в Своем Лице Божественную и человеческую природы, мог одержать эту победу. От человека требовалось лишь согласие, и все человечество ожидало рождения Той, Которая послужит спасению. Таким образом, Дева Мария, смиренно приняв благовестие архангела Гавриила, изъявила мессианское согласие на совершение спасения от лица всего человечества, и в этом Она явилась сороботницей Бога. В сочинениях святого Ириния эта мысль, связывающая действия Девы Марии с искупительным трудом Ее Сына, выражена так ярко, что никто из отцов не писал об этом более тщательно и глубоко [18, s. 61].

Необходимо отметить, что здесь автор не ставит деятельность Марии «в конкуренцию» со Христом, а речь идет о Ее необходимом участии и активном вкладе в дело спасения. Следуя богословию Первоевангелия, у святого Ириния Лионского Дева Мария не отделяется от Ее Сына, никогда не говорится только лишь о Ней, но всегда в связи с ее Божественным Сыном. Возрождение человечества происходит во Христе и стало возможным благодаря послушанию Девы, а не через Ее изолированно от Бога. Без Бога Дева Мария не могла бы быть «причиной нашего спасения», как Ева без Адама не могла стать причиной нашего падения.

Святой Ириной необыкновенно высоко ставит значение веры Девы Марии, на которой оказалось построенным спасение всего человечества. Он восхваляет мессианский характер веры Богоматери, называет Ее «потомком Авраама, бодрствующим, видящим Христа и верующим Ему», что и стало для Нее Самой источником радости [6, с. 332].

Также следует отметить, что параллелизм Ева-Мария выходит за пределы реальной необходимости в апологетической деятельности церковных писателей II в., и, вероятнее всего, его используют в связи с все более возрастающим интересом христианских общин к личности Матери Спасителя [16, p. 45].

У святого Иринея, в отличие от его предшественников и современников, контекст сопоставления Евы и Марии намного расширен и углублен: главная заслуга великого богослова в том, что он возвел на необыкновенно высокий уровень идею, прозвучавшую ранее у святого Иустина, показал сотериологический аспект этой параллели, и тем самым необыкновенно ярко указал на значение Девы Марии в домостроительстве спасения человечества: «род человеческий... через Деву спасается», связывая этот аспект богословия с Первоевангелием. В отношении этого пророчества священномученик Ириней говорит прямо: «Он (Бог) положил вражду между змеем и женою и ее Семенем, которую они сохраняют между собою..., пока не придет Семя, предопределенное поправить главу его, Которое и родилось от Марии» [6, с. 310].

Мариологические рассуждения священномученика Иринея, явившего вершину богословской мысли первых двух веков, его утверждения о Деве Марии как «Деве послушания», «Причине Спасения», «Новой Еве», «Заступнице Евы» [6, с. 585] прочно заняли место в вероучении Церкви и стали частью христианской традиции. Последующие Отцы Церкви развивали тот или иной аспект этих тезисов, что придало сочинениям святого Иринея фундаментальное значение для позднейшего периода становления мариологии [17, s. 31].

### Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Юбилейное издание, посвященное тысячелетию крещения Руси. – М. : Изд. Московской Патриархии, 1988. – 2535 с.

2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке. – М. : Российское библейское общество, 1993. – 1660 с.

3. Святитель Афанасий Великий. Творения : в 4 т. / святитель Афанасий Великий. – Т. 1 : Беседы на Евангелие от Луки. – М., 1998.



4. Святитель Иоанн Златоуст. Творения : в 12-ти томах / святитель Иоанн Златоуст. – М., 1995.
5. Святой Иустин Философ и мученик. Творения / святой Иустин Философ / Библиотека Отцов и Учителей Церкви. – М. : Паломник, Благовест, 1995. – 485 с.
6. Святой Иринеи Лионский. Творения / святой Иринеи Лионский. – М.: Паломник, Благовест, 1996. – 622 с.
7. Священномученик Киприан, епископ Карфагенский. Творения / священномученик Киприан, епископ Карфагенский. – М. : Паломник, Благовест, 1996. – 622 с.
8. Иларион (Алфеев), митрополит. Тайна Богоматери. Истоки и история почитания Приснодевы Марии в первом тысячелетии / митрополит Иларион (Алфеев). – М. : Издательский дом «Познание», 2021 – 840 с. : ил.
9. Князев А., протоиерей. Откровение о Матери Мессии. (О ветхозаветных основах Мариологии) / протоиерей А. Князев // Альфа и Омега. – 1998. – № 2. – С. 40–60.
10. Лебедев, А., священник. Ветхозаветное вероучение во времена патриархов: опыт историко-догматического изложения / сост. законоучитель Воспитательного общества благородных девиц священник Алексей Лебедев. – СПб. : Тип. Ф. Елеонского и К°, 1886 – Вып. 1. – 1886. – 287, II с.
11. Лопухин, А. П. Толковая Библия или Комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завет: в 3-х томах / под ред. А. П. Лопухина. – Т. 1. – СПб., 1904–1913. – Репринтное издание : Стокгольм, 1987.
12. Мейендорф Иоанн, протоиерей. Введение в святоотеческое богословие. Конспекты лекций / протоиерей Иоанн Мейендорф. – Мн. : «Лучи Софии, 2001. – 384 с.
13. Мень А., протоиерей. Словарь по библиологии : в 2-х т. / протоиерей Александр Мень. – Т. 2. – М., 2002.
14. Сантала, Р. Мессия в Ветхом Завете в свете раввинистических преданий / пер. с англ. / Р. Сантала. – СПб. : «Библия для всех», 1995. – 205 с.
15. Скурат, К. Е. Сотериология святого Иринея Лионского / К. Е. Скурат // Богословские труды. Сборник шестой. – М. : Изд. Московской Патриархии, 1971. – С. 47–78.

16. Dinu, A. La position de la doctrine D'Irinee de Lion sup la Vierge Marie dans le contexte des deux siecles chretiens. / A. Dinu – Chambe-sy – Geneve, 1999. – 84 p.

17. Krolikowski, J., ks. Maryja w pamęci Koscioła. Mariologia – Częśc I. Academica 39 / ks. J. Krolikowski. – Tarnow : Wyd. Biblios, 1999. – 344 s.

18. Melotti, L. Maryja Matka żyjących. Zarys mariologii / L. Melotti. – Niepocalanow : Wyd. Ojcow franciszczanow, 1993. – 256 s.

## «КОТОРЫЙ СДЕЛАЛСЯ ДЛЯ НАС... ПРАВЕДНОСТЬЮ» (ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ 1 КОР. 1:30–31)

*Иерей Владимир Грицевич,  
аспирант Минской духовной академии, студент филологического  
факультета Белорусского государственного университета,  
магистр богословия (г. Минск, Республика Беларусь)*

Во Втором Соборном Послании апостола Петра говорится, что в Посланиях апостола есть трудные для понимания места, которые «невежды и неутвержденные, к собственной своей погибели, превращают» (2 Пет. 3:15–16). Одним из таких мест является 1 Кор. 1:30–31. В этом отрывке мы читаем: «От Него и вы во Христе Иисусе, Который сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением, и искуплением, чтобы было, как написано: «хвалящийся хвалился Господом» (1 Кор. 1:30–31). В этом отрывке апостол Павел продолжает мысль о проповеди распятого Христа. Это путь, который не понятен внешнему миру, он «для погибающих юродство» (1 Кор. 1:18), но именно таким парадоксальным образом Бог открывает Свою мудрость и силу, через которые Бог открывает путь ко Спасению. Данный отрывок на протяжении многих столетий вызывал споры экзегетов и богословов.

В указанном отрывке апостол описывает Христа как премудрость (σοφία), праведность (δικαιοσύνη), освящение (ἁγιασμός) и искупление (ἀπολύτρωσις). В предыдущих стихах апостол Павел говорил исключительно о премудрости и только в самом конце упомянул остальные термины. Вероятно, апостол Павел был уверен в том, что эти термины были известны его читателям. Для современных западных экзегетов определения Христа как праведности, освящения и искупления относятся к искуплению смертью Христа, к праведности или оправданию, дарованным тем, кто уверовал во Христа, и к освящению верующих благодаря их вере во Христа и их посвящению Ему [12, р. 190–191].

Исследуемый отрывок начинается с фразы ἐξ αὐτοῦ (от него) и является связкой с предыдущим отрывком и поясняет весь предыдущий акцент. Этой фразой апостол Павел подчеркивает то, что причиной всего сущего является Христос [10, р. 87]. Кроме того, этой фразой, по мнению святителя Иоанна Златоуста, апостол Па-

вел изображает приведение к вере: «Апостол выражает не приведение из небытия в бытие, но приведение к вере, т. е. то, что мы стали чадами Божиими» [4, с. 43]. Этой фразой апостол поясняет предыдущий стих и говорит о том, Кем должны хвалиться верующие, а именно Богом. Верующие похваляются тем, что Бог сделал для них [7, р. 43]. Через Таинство Крещения, верующие становятся чадами Божиими во Христе. Именно тот факт, что «немудрое... и немощное мира избрал Бог» (1 Кор. 1:27), проясняет дальнейшую риторику стиха: Бог «ἐγενήθη σοφία ἡμῖν» (сделался нам Мудростью). Бог ниспровергает мирскую мудрость и гордыню, чтобы принести спасение человечеству. Распятый Христос стал проявлением Божией мудрости, которая здесь относится к установленному Богом плану спасения мира.

Триада δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός καὶ ἀπολύτρωσις – праведность, освящение и искупление отстоят от мудрости, но в то же самое время продолжают мысль апостола Павла [6, р. 40]. Данные три понятия можно рассматривать как плод Божией мудрости во Христе [14, р. 117]. Эта триада воплощается во Христе, и через Него ее могут воспринять и все верующие.

Святитель Василий Великий так комментирует данный отрывок в гомилии «О смирении»: «Это совершенство человека, это слава и величие: поистине, познать великое, этого держаться и искать славу от славы Господней. А апостол говорит: “хвалящийся хвались Господом”, говоря, что “сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением, и искуплением”, так что справедливо написано: “хвалящийся хвались Господом”. Ведь это есть совершенная и к тому же безукоризненная похвальба в Боге, когда кто-то не праведностью своей гордится, но познал, что он сам, лишенный истинной праведности, верой же одной в Христа оправдан» (пер. наш. – В. Г.; в оригинале: Τοῦτο ὕψος ἀνθρώπου, τοῦτο δόξα καὶ μεγαλειότης ἀληθῶς γινῶναι τὸ μέγα καὶ τούτῳ προσφύεσθαι καὶ δόξαν τὴν παρὰ τοῦ Κυρίου τῆς δόξης ἐπιζητεῖν. Λέγει δὲ ὁ ἀπόστολος, «Ὁ καυχώμενος ἐν Κυρίῳ καυχάσθω», λέγων, ὅτι «Χριστὸς ἡμῖν ἐγενήθη σοφία ἀπὸ Θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός καὶ ἀπολύτρωσις», ἵνα καθὼς γέγραπται, «Ὁ καυχώμενος ἐν Κυρίῳ καυχάσθω». Αὕτη γὰρ δὴ ἡ τελεία καὶ ὀλόκληρος καύχησις ἐν Θεῷ, ὅτε μήτε ἐπὶ δικαιοσύνη τις ἐπαίρεται τῇ ἑαυτοῦ, ἀλλ’ ἔγνω μὲν ἐνδεῆ ὄντα ἑαυτὸν δικαιοσύνης ἀληθοῦς, πίστει δὲ μόνῃ τῇ εἰς Χριστὸν δεδικαιωμένον [11, col. 529–

530]). Точно так же Августин утверждает, что «праведности, даруемой благодатью без всяких заслуг, те, которые хотят создать свою собственную праведность, не знают, и потому праведности Божией, т. е. Христу, не повинуются (Рим. 10:3). В ней-то, в этой праведности, и заключается то многое множество благодати Божией, ради которой в псалме говорится: “Вкусите, и увидите, как благ Господь!” (Пс. 33:9)» [2, с. 483].

Н. Уотсон объясняет, почему список четырех вещей начинается с мудрости, а не праведности. В отличие от иудействующих, которые полагаются на свои дела, коринфяне склонны полагаться на собственную мудрость [13, р. 387]. Апостол Павел опровергает это мнение и говорит, что люди не могут хвалиться перед Богом своей мудростью больше, чем своими делами. Н. Уотсон продолжает: «Как крест есть осуждение праведности человека, так он есть осуждение мудрости мира. Как через отречение от праведности человек достигает праведности, так и через отказ от собственной мудрости он обретает мудрость. Кто хочет быть мудрым в этом мире, должен стать глупцом и таким образом обрести мудрость» [13, р. 388].

Примечательно, что хвастовство было стандартной чертой красноречия в публичном ораторском искусстве и тесно связано с риторикой того периода. «Намерение апостола здесь, – пишет блаженный Августин, – с полной очевидностью направлено против человеческой гордыни, чтобы никто не хвалился человеком, а потому – чтобы не хвалился также и самим собой» [3, с. 332]. Греческие и римские философы и ораторы говорили, что только обладающий качествами, о которых пишет апостол Павел, может действительно быть «богатым» и «царем». Эллинистические евреи затем ассимилировали это философское одухотворение старых аристократических идеалов в свою собственную преданность Богу или Божией Софии. Филон Александрийский также использует такую терминологию, часто характеризуя возвышенный духовный статус, который София, или Логос, предоставляет посвященным душам [9, р. 52].

Полагая, что разногласия в собрании коренились в волнении некоторых коринфян по поводу высокого духовного статуса, которого они достигли благодаря своей привязанности к софия, апостол Павел демонстративно переоценивает и пересматривает символы их духовного статуса в 1 Кор. 1:26. Во время своего призвания мало кто

из коринфян был «мудрым, могущественным и благородного происхождения». Апостол Павел говорит о том, что истинная мудрость, праведность и остальные дарования обретаются исключительно во Христе, и этот дар могут обрести не только родовитые коринфяне, но и не знатые и униженные. Блаженный Феодорит Кирский пишет: «Апостол буим, немощным и худородным назвал по мнению человеческого, ибо истинное буйство – не неопытность в слове, но неимение веры; и немощность и худородство – не нищета, но нечестие и порочность нравов. Бог же всяческих неучеными победил ученых, нищими – богатых и рыбаками уловил вселенную» [5, с. 219].

Апостол Павел использует для подкрепления своей аргументации метафоры из Ветхого Завета, которые Павел видоизменяет для того, чтобы достичь цели Послания. Эти цитаты неоднократно встречаются в Ветхом Завете: «Хвалящийся хвалится Господом» вольным образом процитирован из Иер. 9:24: «Но хвалящийся хвалится тем, что понимает и знает Меня, что Я – Господь». Коринфяне могут похвалиться только тем, что Бог совершил среди них. Всякое прочее хвастовство, основанное на выгодном сравнении себя с другими, использует притворные, смертные критерии [8, р. 80].

Таким образом, апостол Павел завершает этот этап аргументации, снова заменяя σοφία как средство спасения Иисусом Христом истинной Σοφία от Бога (1 Кор. 1:30–31). Апостол Павел адаптирует цитату из Иер. 9:23–24, чтобы обратить внимание на Бога как предмет хвастовства. Исходя из этого тезиса, можно предположить, что «праведность» относится к состоянию оправдания и разделению праведного характера Христа. Когда они предстанут перед Божиим судом, Бог будет судить их не на основании того, кто они есть, а как тех, кто невиновен во Христе Иисусе; «освящение» относится к состоянию святости, которое они имеют только во Христе Иисусе и которое позволяет им находиться в присутствии Бога; «искупление» относится к состоянию освобождения от греха и наказания за него.

## Источники и литература

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

2. Августин Аврелий, блаженный. Творения в 4 т. / Блаженный Августин Аврелий. – СПб. : Алетейя; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998 – 2000. – Т. 4 : О граде Божиим. Кн. XIV–XXII / Блаженный Августин Аврелий, 1998. – 585 с.

3. Августин, блаженный. Антипелагианские сочинения позднего периода / Блаженный Августин. – М., 2008. – 480 с.

4. Иоанн Златоуст, святитель. Творения : в 12 т. / Святитель Иоанн Златоуст. – СПб., 1895–1906. – Т. 10. Кн. 1. / Иоанн Златоуст, святитель, 1903. – 992 с.

5. Феодорит Кирский, блаженный. Творения / Блаженный Феодорит Кирский. – М. : Паломник, 2003. – 718 с.

6. Edwards, T. C. A Commentary on the First Epistle to the Corinthians. / T. C. Edwards. – London: Hodder & Stoughton, 1885. – 491 p.

7. Furnish, V. P. The Theology of the First Letter to the Corinthians. New Testament Theology. / V. P. Furnish. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999. – 147 p.

8. Garland, David E. Baker Exegetical Commentary on the New Testament : 1 Corinthians / David E. Garland. – Baker Academic, 2003.

9. Horsley, Richard A. Abingdon New Testament Commentaries : 1 Corinthians / Richard A. Horsley. – Abingdon Press, 1998. – 240 p.

10. Roukema, Riemer. Christ as Wisdom, Righteousness, Sanctification, and Redemption (1Cor. 1:30): Neglect and Appropriation of Pauline Theology in Ancient Christianity / Riemer Roukema // *Studia Patristica*. – 2021. – Vol. CXXIII. – P. 87–98.

11. S. P. N. Basilii Caesareae Capadociae Archiepiscopi. Homilia XX : de humilitate / S. P. N. Basilii Caesareae Capadociae Archiepiscopi // *Patrologia Graeca*. Tomus XXXI. Paris: J.-P. Migne, 1857. Col. 525–540.

12. Thiselton, Anthony C. The First Epistle to the Corinthians a Commentary on the Greek Text (NIGTC) / Anthony C. Thiselton. – Publishing Company Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K., 2000. – 1446 p.

13. Watson, F. The Authority of the Voice: A Theological Reading of 1 Cor 11.2–16. / F. Watson // *New Testament Studies*. – 2000. – № 46. – P. 520–536.

14. Witherington, B., III. Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians / B., III Witherington. – Grand Rapids: Eerdmans, 1995. – 512 p.

## ИСТОРИЯ СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ЭКЗЕГЕЗЫ ПОСЛАНИЯ АПОСТОЛА ПАВЛА К РИМЛЯНАМ

*Черняков П. В.,  
магистрант Минской духовной академии  
(г. Минск, Республика Беларусь)*

Святоотеческие толкования Священного Писания имеют огромное значение для формирования церковного учения и духовной жизни христианина. Являясь частью Священного Предания, они вызывают особенный интерес, так как соединяют воедино Писание и Предание – столпы, на которых строится учение Православной Церкви. Наиболее важной для нас является экзегеза новозаветных книг, поскольку в данных текстах показывается идеал, по которому необходимо верить свою жизнь христианину. Хотя первое место среди остальных книг Нового Завета занимают Евангелия, так как в них наибольшим образом отражена земная жизнь Богочеловека Иисуса Христа, не менее важными являются и Послания святых апостолов, из которых наибольшее количество – это Послания апостола Павла [11, с. 5].

История святоотеческой экзегезы Послания апостола Павла к Римлянам является важной темой для исследования, поскольку при осмыслении данной книги необходимо понимание, когда появились первые толкования на Послание, какие применялись методы экзегетического анализа и тому подобное. Интерес к изучению именно святоотеческих толкований священных книг следует из слов 19-го правила VI Вселенского Собора: «Если будет исследуемо слово Писания, то не иначе да изъясняют оное, разве как изложили светила и учителя Церкви в своих писаниях». Это необходимо для того, чтобы самому не погрешить или не уклониться в ересь при изъяснении какого-либо священного текста [12, с. 226].

Некоторые святые отцы не затрагивают своим толкованием всего Послания апостола Павла к Римлянам, а лишь разбирают некоторые его фрагменты, которые расположены чаще всего в разных трудах. Также можно предположить, что некоторая часть их экзегетических трудов была утеряна, поэтому до нашего времени дошли лишь фрагменты. К таким святоотеческим толкователям относятся:

1. Игнатий Антиохийский, священномученик (I в.);
2. Климент Римский, священномученик (I в.);



3. Киприан Карфагенский, священномученик (III в.);
4. Амвросий Медиоланский, святитель (IV в.);
5. Афанасий Великий, святитель (IV в.);
6. Василий Великий, святитель (IV в.);
7. Григорий Богослов, святитель (IV в.);
8. Григорий Нисский, святитель (IV в.);
9. Марк Подвижник, преподобный (IV в.);
10. Геннадий Константинопольский, святитель (V в.);
11. Исидор Пелусиот, преподобный (V в.);
12. Нил Синайский, преподобный (V в.);
13. Проспер Аквитанский, святой (V в.);
14. Кесарий Арелатский, святитель (VI в. – местночтимый святой в Сурожской и Корсунской епархиях);
15. Максим Исповедник, преподобный (VII в.);
16. Симеон Новый Богослов, преподобный (X в.);
17. Феофилакт Болгарский, блаженный (XI в.);
18. Илия (Минятий), святитель (XVII в.);
19. Иоанн Кронштадтский, праведный (XX в.);
20. Лука Крымский, святитель (XX в.);
21. Феофан Затворник, святитель (XX в.).

Другие святоотеческие экзегетические труды охватывают все Послания апостола Павла к Римлянам или состоят из обширных фрагментов, находящихся в одном труде. К таким толкователям относятся:

1. Ефрем Сирий, преподобный (IV в.);
2. Иоанн Златоуст, святитель (IV в.);
3. Августин Иппонийский, блаженный (IV–V вв.);
4. Кирилл Александрийский, святитель (V в.);
5. Феодорит Кирский, блаженный (V в.).

Рассмотрим последних подробнее, учитывая школу толкования, к которой они относятся.

#### **Антиохийская школа:**

1. Святитель Иоанн Златоуст (IV в.). Экзегетический труд святителя Иоанна Златоуста полностью охватывает Послание к Римлянам и написан в форме бесед (включает 32-е беседы) [4]. Данное толкование отличается объемом рассуждений на каждый стих

Послания. Иногда стихи толкуются по одному, а иногда совмещаются.

Святитель Иоанн Златоуст как экзегет чаще всего использовал буквально-исторический метод толкования, характерный для Антиохийской школы. Основа его экзегетического анализа – правило толкования в историческом контексте. Святитель стремился понимать Библию как единый организм, в котором все ее отдельные части связаны друг с другом [5, с. 205–250].

Хотя Иоанн Златоуст предпочитал не использовать иносказания в толковании Послания к Римлянам, в то же время его экзегезе не свойственен грубый буквализм. Святитель считал необходимостью искать глубинный смысл текста [5, с. 205–250].

2. Преподобный Ефрем Сириянин (IV в.). Экзегетический труд преподобного Ефрема Сирина полностью охватывает Послание к Римлянам [3, с. 392]. Он является основателем Восточно-Сирийской, или Эдесско-Низибийской, школы, которая по богословской направленности созвучна Антиохийской школе [10, с. 29]. По мнению Скурата К. Е., толкования преподобного отца – одни из лучших [9, с. 471]. Святой Ефрем, являясь сторонником буквального метода толкования, в то же время, иногда использовал иносказательную форму отражения смысла. Экзегетический анализ Ефрема Сирина Послания апостола Павла к Римлянам характеризуется краткостью и емкостью суждений и по своей форме напоминают схолии [9, с. 471]. «Мы, – говорит преподобный, приступая к Посланию апостола язычников, – желаем вкратце изъяснить его бедной речью сирийцев. Правда, слова Божественного Павла содержат в себе весьма многие мысли, но в том мы не видим для себя никакой опасности, если мы не раскрыли всех тех мыслей... Настаиваем только на значении слов, а не на многообразном звуке, – пишем истину, в них выраженную, без протяженности речи» [3, с. 1].

3. Блаженный Феодорит Кирский (V в.). Блаженным Феодоритом Кирским написан обширный экзегетический труд, охватывающий все Послание апостола Павла к Римлянам [11]. В юном возрасте блаженный самостоятельно изучил христианскую науку через чтение Священного Писания и святоотеческих творений [11, с. 7]. Полученные знания нашли свое отражение в будущих в экзегетических трудах. Блаженный Феодорит является ярким представителем Антиохийской школы. В то же время в его толкованиях иногда встречается методология Александрийского богословия.

Из предисловия к толкованию на Послания апостола Павла блаженного Феодорита Кирского можно заключить, что он не стремился сделать свою экзегетическую деятельность оригинальной, но со смирением старался самостоятельно осмыслить и изложить достигнутое его предшественниками: «Посему-то, испросив подать мне луч духовного света, осмелюсь на истолкование, а пособия к тому соберу у блаженных отцов... ничего нет неприличного и нам, как комарам вместе с оными пчелами, пожужжать на лугах апостольских» [11, с. 15]. «Пчелами на лугах апостольских» он называет экзегетические источники антиохийской традиции на Послания апостола Павла, на которые опирается [11, с. 17]. Но блаженный Феодорит не упоминает их имена в своем толковании, а только приписывает слова «некоторые», «другие» [11, с. 18].

Нельзя сделать вывод о том, что блаженный Феодорит слепо пользовался экзегетическими выводами своих предшественников. Иногда, не соглашаясь с их толкованием того или иного места, он предпочитает высказать собственный взгляд [11, с. 18]. Протоиерей Георгий Флоровский говорит, что «в своих толкованиях Феодорит опирался на предшествующих экзегетов и многим обязан им. Вместе с тем он оставался самостоятелен и умело сочетал правду Александрийской и Антиохийской школ. В этом отношении он близок к Златоусту, за которым прямо следовал в толкованиях Посланий апостола Павла» [13, с. 83–84]. Иногда экзегетические мысли блаженного на некоторые частные вопросы толкования не совпадают с теми суждениями, которые высказывал сам Иоанн Златоуст [11, с. 18].

По своей форме труд представляет из себя небольшие, а иногда и совсем краткие экзегетические высказывания на тот или иной стих Послания. Каждый стих рассматривается в отдельности (за исключением Рим. 3:9–18).

Сидоров А. И. ставит блаженного Феодорита Кирского в ряд «наипервейших и лучших толкователей древней Церкви» [8, с. 665], а по словам Клаудио Морескини, он «может рассматриваться, как последний великий христианский экзегет; после него в истории толкования Писания наступило время серьезного и продолжительного упадка» [14, р. 164–165].

### Александрийская школа:

1. Блаженный Августин Иппонийский (IV–V вв.). Толкование блаженного Августина Иппонийского, западного отца и учителя Церкви, полностью охватывает Послание апостола Павла к Римлянам. Оно написано в 393–396 гг. в виде двух комментариев на Послание – «*Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos*» (Изложение некоторых положений из послания к Римлянам) и «*Expositio inchoata epistolae ad Romanos*» (Предварительное изложение послания к Римлянам)» [2, с. 93–109].

Методы экзегезы блаженного Августина многообразны. В основном он опирался на традицию Александрийской школы, подразумевающую аллегорический (духовный) метод толкования. При этом блаженный также использовал этиологический метод (приведение причин того или иного выражения или действия, встречающегося в тексте Священного Писания) и исторический (буквальный) метод толкования текста [2, с. 93–109].

Блаженный Августин делает важное замечание о том, к чему призвана экзегеза: «Возгревать в людях веру, надежду и любовь к Богу и ближнему» [2, с. 93–109]. Поэтому, если в буквальном понимании того или иного места Священного Писания невозможно было получить нравственное назидание, то такой текст толковался им аллегорически [2, с. 93–109].

2. Святитель Кирилл Александрийский (V в.). Толкование святителя Кирилла Александрийского на Послание апостола Павла к Римлянам, как и другие его труды, характеризуется не только своеобразием экзегезы, но и глубоким богословским содержанием [7, с. 225–299]. Являясь представителем Александрийской школы толкования, святитель тщательно анализирует отдельные стихи, стремясь раскрыть цель и смысл Священного Писания в целом, при этом христологический акцент делается на Божественной природе Христа.

Толкование святителя Кирилла сохранилось в форме катен, в виде многочисленных обширных фрагментов, которые первоначально составляли цельное и обширное экзегетическое произведение [7, с. 225–299]. В нем святитель уделяет особое внимание раскрытию догматического учения Церкви, затрагивая, в частности, область христологии, сотериологии и эсхатологии [7, с. 225–299].

В заключении необходимо сказать, что в данном исследовании осмысливается экзегетическое наследие святых отцов Церкви в их

историческом развитии на примере толкования Послания апостола Павла к Римлянам. Послание толковалось святыми экзегетами, жившими в различные исторические эпохи. Они принадлежали к различным традициям (восточной и западной), использовали методы разных богословских школ (Александрийской и Антиохийской), что дало возможность выразить глубину богословской мысли в Послании апостола Павла разносторонне, глубоко и наиболее полно.

Стоит отметить, что самые крупные экзегетические труды написаны в IV–VII вв., что, возможно, связано с возникновением и развитием монашества. После VII в. теряется необходимость в новых толкованиях на Послание апостола Павла к Римлянам, поскольку за данный промежуток времени собрался фундаментальный экзегетический пласт, актуальность которого сохранилась на многие века, даже до настоящего времени. Святитель Феофан Затворник адаптирует учение древних святоотеческих экзегетов для понимания современного человека.

В толкованиях святых отцов на Послание апостола Павла к Римлянам усматривается стремление к сохранению преемственности учения. Каждый последующий исследователь стремится подтвердить свои мысли, истинность их направления, обращением к трудам ранее живших святых отцов.

### **Источники и литература**

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета (в Синодальном переводе с комментариями и приложениями). – М. : Российское Библейское общество, 2017. – 2047 с.
2. Августин // Православная энциклопедия. Т. 1. – М., 2000. – С. 93–109.
3. Ефрем Сирин, преподобный. Творения. Т. 7 / преподобный Ефрем Сирин. – М. : Отчий дом, 1995. – 392 с.
4. Иоанн Златоуст, святитель. Избранные творения. Беседы на послания к Римлянам / святитель Иоанн Златоуст. – М. : Посад, 1994. – 859 с.
5. Иоанн Златоуст // Православная энциклопедия. Т. 24. – М., 2011. – С. 205–250.

6. Иоанн Златоуст, святитель. Толкование на Евангелие от Матфея. Т. 2 / святитель Иоанн Златоуст. – М. : Сибирская Благовонница, 2010. – 281 с.

7. Кирилл // Православная энциклопедия. Т. 34. – М., 2014. – С. 225–299.

8. Сидоров, А. И. Блаженный Феодорит Кирский: архипастырь, монах, богослов. Его значение в истории древнехристианской Церкви и православного богословия. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 3: Александрия и Антиохия в истории церковной письменности и богословия / А. И. Сидоров. – М., 2013. – 732 с.

9. Скурат, К. Е. Наставления Великих учителей Церкви / К. Е. Скурат. – Яхрома : Троицкая Церковь, 2018. – 704 с.

10. Соколов, С., протоиерей. История восточного и западного христианства (IV–XX вв.). Учебное пособие / С. Соколов. – М. : Издательство Московского института духовной культуры, 2007. – 257 с.

11. Феодорит Кирский, блаженный. Толкование на четырнадцать Посланий святого апостола Павла / блаженный Феодорит Кирский. – М. : Сибирская Благовонница, 2013. – 704 с.

12. Феодосий (Бильченко), епископ. Гомилетика. Теория Церковной проповеди / епископ Феодосий (Бильченко). – Сергиев Посад: Московская духовная академия, 1999. – 324 с.

13. Флоровский Г. В., протоиерей. Восточные отцы V–VIII вв. / Г. В. Флоровский. – М., 1992. – 240 с.

14. Morescini, C., Norelly E. Early Christian Greek and Latin Literature. A Literary History. Vol. 2 / Morescini, C. – P. 164–165.

## СЕКЦИЯ 2 АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО БОГОСЛОВИЯ

### СВЯТИТЕЛЬ ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ О ЧАСТНОЙ СОБСТВЕННОСТИ НА МАТЕРИАЛЬНЫЕ БЛАГА

*Иерей Константин Голубев,  
старший преподаватель Минской духовной академии,  
профессор Белорусского государственного экономического  
университета, доктор экономических наук, кандидат богословия  
(г. Минск, Республика Беларусь)*

Согласно христианскому учению, все земные блага человек получает от Бога, являющегося единственным реальным Собственником, Которому и принадлежит абсолютное право владения. На это святитель Василий Великий обращает особое внимание: «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 домостроительство, и он почтен был великими наградами за терпение» [1, с. 96–97]. 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 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» [2, 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» [2, с. 101].

Святитель 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 пожиная смерть» [3, с. 402]. Неоднократно он обращается к словам праведного Иова: «Мы ничего не принесли в мир; явно ничего не можем и вынести из него» (Иов. 1:21).

Напоминая о жизни первых христиан, описанной в Деяниях святых Апостолов, святитель 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» [4, с. 138]. Причем, по утверждению святителя Василия, многим христианам следует устыдиться, глядя на устроение жизни у язычников. «У некоторых из них человеколюбивый закон учреждает один стол и общую пищу, и многочисленный народ делается почти одной семьей» [4, 138]. При этом святитель Василий не выступает напрямую против частной собственности. Он видел неготовность современных ему христиан в полной мере воплотить идеальные требования к организации жизни и не призывал их полностью отказаться от частной собственности [4, с. 139]. В то же время для стремящихся к христианскому совершенству и избравших монашескую жизнь, по его мнению, отказ от собственности должен быть обязательным [5, с. 218].

Особо следует отметить взгляды святителя Василия Великого о потенциальной невозможности нерелигиозного подхода к соци-



ально-экономическим проблемам. Отстаивавшему подобную модель, он говорит: «Мыслишь ты земное... весь ты стал плотским, поработился страстям», а соответственно стало «чрево у тебя богом» [6, с. 94].

### 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 «постметафизиками»? (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.

## О ЗНАЧЕНИИ ТРУДОВ Е. Н. ТРУБЕЦКОГО ДЛЯ СОВРЕМЕННОГО ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ

*Павлюченков Н. Н.,*

*старший научный сотрудник Православного Свято-Тихоновского  
гуманитарного университета, кандидат богословия,  
кандидат философских наук, доцент  
(г. Москва, Российская Федерация)*

Е. Н. Трубецкой не был философом такого масштаба, как, например, некоторые его современники – В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев или С. Л. Франк. Он не создал какую-либо собственную метафизическую систему и не ставил перед собой задачи синтеза философии и богословия, которую от В. Соловьева унаследовали священник Павел Флоренский и протоиерей Сергей Булгаков. Тем не менее, он вошел в историю русской религиозной мысли и оказал на нее очень существенное влияние, что, как представляется, прежде всего следует отнести именно к области богословия. Метафизика всеединства по В. Соловьеву, переосмысленная в богословских работах Флоренского и Булгакова, до сих пор остается темой для богословских дискуссий, поскольку ее критикой в XX в. так или иначе занимались такие крупные богословы, как протоиерей Г. Флоровский и В. Н. Лосский. Известная софиологическая полемика 1920-х – 1930-х гг. была в том числе и полемикой вокруг целого ряда вводимых в богословие положений метафизики всеединства, а осмысление результатов этой полемики в отечественном богословии продолжается до сих пор. Труды Е. Н. Трубецкого в данном контексте представляют особый интерес, поскольку он был первым критиком метафизических концепций В. Соловьева, предложившим в их отношении комплекс конструктивных решений и выдвинувшим соответствующую аргументацию, весьма сходную с той, что впоследствии использовали протоиерей Георгий Флоровский и В. Н. Лосский.

В 1913 г. Е. Н. Трубецкой в издательстве «Путь» выпустил двухтомник «Миросозерцание В. С. Соловьева», в котором выявил у Соловьева «усвоение глубочайших мыслей немецкой мистики и Шеллинга» и заслугу продолжения их дела в России [2, с. 58]. Как положительный момент такого усвоения он отметил в его наследии «духовный материализм», а как отрицательный – «пантеистическую

утопию». Цитируя пассажи В. Соловьева о ценности материальной природы, способной к «освящению» и «обожению» (из «Трех речей в память Достоевского»), Е. Трубецкой заметил, что вполне ясно «те же мысли выражены у Беме и Баадера». «Вообще, – писал он, – духовный материализм в том смысле, как его исповедует Соловьев, составляет одну из основ мирозерцания Беме-Баадера» [2, с. 47].

В какой степени сам Е. Трубецкой был согласен с такими представлениями, можно видеть особенно из его поздних работ – «Умозрение в красках» (1916) и «Смысл жизни» (1916–1918). Следуя прозрениям Беме–Баадера, Трубецкой, как и Соловьев, полагает, что соединение Бога (в Боговоплощении) с «самим существом нашей природы», то есть – с человеческим «естеством», уже означает соединение Бога также и «со стихиями внешнего мира», – то есть с видимым, материальным «естеством» всей твари. Для Соловьева это означало «признать природу способную к такому воплощению в нее Божества», то есть «поверить в искупление и обожение материи» [1, с. 313]. То же самое убеждение для Е. Трубецкого становится еще и поводом подчеркнуть, что во Христе «мы находим явление искомой нами жизненной полноты и правду всеединства» [4, с. 89].

Соединиться с Богом и стать Его «храмом», по Трубецкому, должна вся тварь, и под эту идею он подводит практически все свои созерцания и размышления на тему архитектуры древнерусских храмов и древнерусской иконописи. Центральная идея всей русской иконописи воспринимается им не только как идея собирания всей твари в «живое целое» храма, но и как идея соединения Бога со всей тварью: «Тварь, – пишет он, – становится здесь сама храмом Божиим, потому что она собирается вокруг Христа и Богородицы, становясь тем самым жилищем Св. Духа» [5, с. 43].

В «Смысле жизни» Трубецкой указывает, что в христианстве, в отличие от других религий, «ни Божеское не поглощает человеческого, ни человеческое – Божеского, а то и другое естество, не превращаясь в другое, пребывает во всей своей полноте в целостности в соединении» [4, с. 84]. Но при этом, во Христе «весь мир от человека и до низших тварей должен раз навсегда воскреснуть» [4, с. 86]. И далее разговор о соединении человека с Богом, как бы совершенно естественно продолжается уже в понятиях «воссоединения твари с Богом». Тварь, пишет Трубецкой, должна отказаться от

своей воли, беззаветно отдать себя Богу и «жить исключительно жизнью божественною, стать сосудом Божества» [4, с. 87].

Очень характерно, что свой отзыв на «Столп и утверждение Истины» священника Павла Флоренского Е. Трубецкой начинал с преамбулы, в которой аксиоматически утверждалась мысль о распространении дела Христа на весь материальный мир. «Сияние вечной славы», явившееся избранным ученикам на Фаворе, говорил Е. Трубецкой, должно «наполнить» не только «душу человеческую», но и «внешнюю природу»; не только человек, но и «весь мир телесный должен стать светлой ризой преображенного Спасителя!» [3, с. 283]. Трубецкой видит в этом глубинную мотивацию творчества отечественных литераторов и философов. Они (Трубецкой приводит примеры Гоголя, Достоевского, Федорова, Соловьева) служили главной цели, которая им формулируется как «всеобщее исцеление во всеобщем преображении» [3, с. 285].

В книге священника Павла Флоренского Е. Трубецкой обнаружил полное согласие со своей собственной концепцией всеединства, в той части, где утверждается, что «Истина есть всеединое». «По молитве Христовой, – писал он, – в просветленной твари должно царствовать то самое единство, какое от века осуществлено во Святой Троице. В этом именно и заключается то преображение, обожение твари, которое действием Св. Духа наполняет ее светом Фаворским» [3, с. 290].

«Собор всей твари, – полагал Е. Трубецкой, – собирается во имя Христа» и представляет собой «царство Христово», собранное «в одно живым общением Тела и Крови» [5, с. 43]. Е. Трубецкой утверждает, что именно поэтому, то есть в качестве средоточия единения всей твари в царстве Христовом, «изображение евхаристии так часто занимает центральное место в алтарях древних храмов» [5, с. 43]. Логическим завершением всех этих размышлений должен быть вывод о том, что совершаемая в христианских храмах Евхаристия таинственно вводит в «живое общение» с Христом всю тварь. Евхаристия, таким образом, оказывается совершаемой не только для верных, принявших Таинство Крещения и сознательно участвующих в принесении «бескровной Жертвы». Она приобретает вселенское, «космическое» значение и становится как бы неким непреодолимым, мистическим фактором, возводящим раздробленный мир к всеединству.

Когда священник П. Флоренский составлял материалы для своих лекций по «Философии культа», 2 января 1916 г. им было записано следующее размышление о «рассеянии» Святых Даров: «Из св[ятой] чаши с освященными Св[ятыми] Дарами – от прилития теплоты – подымается легкое облачко паров. Пары эти частью осаждаются на илито́не, частью рассеиваются по алтарю, осаждаются на стенах, снова испаряются, попадают в небесные облака, плывущие над нами, ниспадают в дождях, падающих на нас, текут в реках, плещутся в морях, усваются растениями и животными, одним словом, из чаши распространяются по всей земле и даже улетают за пределы земной атмосферы, поступая в круговорот всей вселенной... При “замывании уст” священником и “умовении рук” после св[ятого] Причастия мельчайшие частицы – крошки Св[ятого] Тела и Св[ятой] Крови смываются водою и опять-таки поступают в круговорот природы» [6, с. 310].

Таким образом, по мысли Е. Трубецкого, вся тварь не только собирается вокруг совершаемой в храме Евхаристии, но и сама становится причастницей «общения тела и крови» Христа, а у Флоренского представлены основания для этой мысли: вся тварь в этом материальном мире совершенно естественным образом, через «круговорот» вещества в природе, обретает в храме (вернее, из храма) источник своего обожения.

В этой же связи, подобно Флоренскому, в своей собственной трактовке учения о Церкви Е. Трубецкой, вольно или невольно, допустил двусмысленность, вследствие которой возникает вопрос о принципиальной возможности для каких-либо обществ не формально, а фактически быть вне Церкви. Непрерывно совершаемая «тайна воплощения» в каком-либо обществе, согласно Трубецкому, однозначно должна включать это общество в Церковь, в то время как в иных случаях речь идет лишь о том, принимает общество эту «тайну» или нет [3, с. 311].

Иначе говоря, общество может ее не принимать, но богочеловеческий процесс в нем все равно будет совершаться. О том, что Е. Трубецкой стоял именно на такой позиции, свидетельствует его представление о всечеловеческом и даже всемирном значении таинств, совершаемых в Церкви. «Боговоплощение в Церкви совершается непрерывно через таинства» [3, с. 311], а таинства, совершаемые в храме, собирают вокруг храма и как бы внедряют в храм всю

тварь, о чем у Е. Трубецкого особенно хорошо сказано в его попытке раскрыть смысл древнерусской иконы: это – «радость окончательной победы Богочеловека над зверочеловеком, введение во храм всего человечества и всей твари» [5, с. 23].

В осмыслении других основных аспектов метафизики всеединства Е. Трубецкой критически оценил те положения концепции Соловьева, которые воспринимались им как не до конца преодоленные пантеистические соблазны. Пытаясь преодолеть эти соблазны, Е. Трубецкой подчеркивал наличие глубокой онтологической дистанции, разделяющей «здесьнее» и «горнее». «Духовный материализм» как учение о способности (и даже предназначенности) видимого мира к соединению с миром невидимым, духовным, не должен допускать тенденцию к их смешению. Эту тенденцию Трубецкой, фактически, наблюдает в той же немецкой мистике, поскольку, как он утверждает, именно оттуда эту «пантеистическую утопию» заимствовал Соловьев [2, с. 89–90]. От себя он утверждает, что наш мир – не явление вечной божественной природы, а «явление чего-то другого» [2, с. 296], мир имеет свое происхождение не «из Абсолюта», а «из ничего» [2, с. 309]. Для Соловьева божественная идея, будучи сущностью всего существующего, является «неотделимой частью божественной природы» [2, с. 294]. С такой точки зрения, если человек создан «из ничего», то он для Бога случаен и не имеет своей абсолютной свободы [2, с. 352]. Трубецкой вводит свое представление о божественных идеях [2, с. 294–296, 298] и пытается показать, что, напротив, свобода человека возможна только при условии, что его идея-первообраз – не сущность, а идеал, к которому он должен стремиться [2, с. 361]. То есть идея есть не данный в самой Божественной сущности ноумен всякой тварной вещи (феномена), а заданный для нее образец развития и движения к конечной цели.

Позднее, в «Смысле жизни», Е. Трубецкой будет резко возражать и против обозначившейся у прот. С. Булгакова попытки ввести божественные идеи в само естество твари. «Если божественный замысел обо мне, – писал он, – есть моя субстанция или сущность, я не могу не быть явлением этой сущности. Хочу я или не хочу, я во всяком случае таков, каким меня замыслил Бог: все мои действия – все равно добрые или злые – суть порождения этой сущности...» [4, с. 166], что обращает в ничто свободу человека и вообще всей твари. На самом деле, согласно Е. Трубецкому, «идея каждого сотворенно-

го существа не есть его природа, а иная, отличная от него действительность, с которой оно может сочетаться или не сочетаться» [4, с. 173]. Это – «образ грядущей, новой твари, который должен быть осуществлен в свободе. Это первообраз твари, какую ее хотел и какую ее замыслил Бог, но осуществление этого первообраза в мире, становящемся во времени, не является односторонним действием Божества: оно совершается при деятельном участии твари, призванной к свободному сотрудничеству, к свободному содействию воле Божией» [4, с. 173].

Мир, всецело зависимый от Бога, с точки зрения Е. Трубецкого, с Богом радикально разобщен, причем разобщен на всех уровнях своего бытия. Божественные же идеи о мире – это не «часть» самого мира, не его (мира) собственные ноуменальные основания, а творческий замысел Бога о мире, пребывающий в Боге. Отсюда – то, что для Соловьева, Флоренского и Булгакова было изначальной данностью – соединение Бога с миром – для Трубецкого было заданностью. Нетрудно заметить, что, фактически, о том же в своих критических статьях позже будут писать протоиерей Георгий Флоровский и В. Лосский.

«Как для мира в его целом, – пишет Трубецкой, – так и для отдельного индивидуального существа, идея не есть нечто данное в его явлении, а только заданное ему; она выражает собою не начало становящегося бытия, а его конец» [2, с. 298]. Каждое отдельное существо и весь «здешний мир», взятые сами по себе, есть ничто по отношению к Абсолюту, но в Божественной идее для них задана «полнота и определенность существования» [2, с. 298]. Самый факт процесса их «становления» для Трубецкого является указанием на «ошибку» Соловьева, который, как он полагает, отождествлял или смешивал становящееся существо с его идеей [2, с. 301]. Но если бы божественная идея в жизни какого-либо существа была свершившимся фактом, «всякий процесс во времени тем самым прекратился бы» [2, с. 300].

«Пантеизм, – пишет он, – есть необходимое последствие той точки зрения, которая смешивает два мира, два существенно различных порядка бытия» [2, с. 302]. Принимая сам основной посыл метафизики всеединства о «Сущем всеедином» и «сущем становящемся», Трубецкой отмечает, что «взаимное отношение этих двух начал должно быть понимаемо иначе, чем у Соловьева» [2,

с. 308]. Соловьев настаивал на том, что признание становящегося мира «внебожественным» влечет за собой невозможный вывод об ограниченности Абсолютного. С другой стороны, само бытие Абсолютного требует явления в нем «Его Другого». Трубецкой показывает, что именно признание творческого акта «создания из ничего» позволяет избавиться от понятия необходимости для Абсолюта и оставить за ним безусловную свободу. Появляющийся при таком творческом акте мир, будучи полагаем Абсолютом «вне себя... как иного порядка бытие, иное начало», не может его ограничивать, ибо «отдельно от Абсолютного» это его творение – «ничто» и «становится чем-нибудь только в абсолютном творческом акте» [2, с. 309]. При этом оно «приобретает относительную самостоятельность по отношению к Абсолютному» [2, с. 309], так что весь процесс его совершенствования уже никак не относится к самому Абсолютному, которое «не терпит от этого какого-либо умаления или ограничения» [2, с. 309].

По существу, предлагая такую концепцию и стараясь при этом оставаться в рамках парадигмы всеединства, Трубецкой вынужден максимально разобщать Бога и сотворенный Им мир и предоставлять миру такую «степень самостоятельности», когда в нем оказывается возможным наличие существ, совершенно не имеющих о себе Божественной идеи. Предвосхищая свои созерцания проявлений мирового зла, так ярко описанные в «Смысле жизни», Трубецкой еще в относительно «спокойном» 1913 г. указывал на «хаос и раздор существ, их... всеобщее взаимное пожирание» как на такое «восстание против всеединства», которое не может быть «явлением божественной идеи» [2, с. 296]. Есть, писал он, «паразиты, для которых вражда против всеединства есть закон их существования», да и сам Соловьев сомневался в том, что «допотопные чудовища» – «мегатерии, плезиозавры, ихтиозавры, птеродактили и т. п.» могут принадлежать к «совершенному и непосредственно творению Божию» [2, с. 296]. И, разрушая одно из важнейших оснований всеединства по Соловьеву, Трубецкой пишет: «В этом мире могут быть и чисто временные создания, не обладающие безусловной ценностью и потому обреченные на исчезновение. Наконец, и такие существа, которые такую ценностью обладают, то есть могут быть носителями и выразителями Безусловного, свободны осуществить или не осуществить свою идею; они могут или



осуществить свою идеальную задачу или уклониться от нее» [2, с. 298].

Это означает, что «в этом мире» идеал всеединства может быть не реализован, и Трубецкой, фактически, говорит о не состоявшемся, не воплощенном в жизни какого-либо тварного существа Божественном замысле. В предлагаемой им концепции такое возможно, так как сотворенный из ничего «этот становящийся мир... отрешен от Абсолютного: т. е. он имеет свой собственный субстрат, становящийся и развивающийся» [2, с. 297].

Все эти размышления Е. Н. Трубецкого представляются важными для продолжения дискуссий о возможности богословской интерпретации метафизики всеединства В. Соловьева. В отличие от более поздней критики в работах протоиерея Георгия Флоровского и В. Лосского, Е. Трубецкой считал необходимым в православном мировоззрении удержать саму идею всеединства, предложив для этого также далеко не бесспорные основания. Новые опыты из осмысления, несомненно, могут способствовать дальнейшему развитию отечественной богословской мысли.

### **Источники и литература**

1. Соловьев, В. С. Три речи в память Достоевского / В. С. Соловьев // Соловьев В. С. Сочинения : в 2 т. / В. С. Соловьев. – М. : Мысль, 1988. – Т. 2. – С. 298–323.
2. Трубецкой, Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева : в 2 т. / Е. Н. Трубецкой. – М.: Путь, 1913. – Т. 1. – 631 с.
3. Трубецкой, Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума / Е. Н. Трубецкой // П. А. Флоренский : Pro et contra. Антология. Изд. 2-е / Е. Н. Трубецкой. – СПб.: РХГА, 2001. – С. 283–313.
4. Трубецкой, Е. Смысл жизни / Е. Н. Трубецкой. – М. : Институт русской цивилизации, 2011. – 656 с.
5. Трубецкой, Е. Умозрение в красках. Три очерка о русской иконе / Е. Н. Трубецкой. – Париж : YMKA-Press, 1965. – 161 с.
6. Флоренский Павел, священник. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии) / священник Павел Флоренский. – М. : Мысль, 2004. – 686 с.

## УЧЕНИЕ О ТАИНСТВЕ ЕВХАРИСТИИ В КАТЕХИЗИСЕ МИТРОПОЛИТА МИХАИЛА (ДЕСНИЦКОГО) (1761–1821)

*Иерей Артемий Курко,*

*аспирант Минской духовной академии, заведующий отделением  
заочного обучения Минской духовной семинарии, магистр  
богословия (г. Минск – аг. Жировичи, Республика Беларусь)*

Митрополит Михаил (Десницкий) (1761–1821) является одним из крупнейших российских богословов нач. XIX ст. Он занимал 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 богословское 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.

В настоящей статье будет изложено учение о Таинстве Евхаристии, которое написано в «Катехизисе» митрополита Михаила (Десницкого).

Митрополит Михаил был талантливым оратором и плодовитым писателем. Труды владыки насчитывают несколько десятков томов, которые издавались как при его жизни, так и после смерти. «Катехизис» митрополита Михаила состоит из трех частей и включает в себя 50 бесед или отделений [1, с. 215]. Первая часть «Катехизиса» открывается «Вступлением». Первая часть «Катехизиса» состоит из 19 глав, или, как они подписаны в самом произведении, отделений [2, с. XXV–XXVI]. Вторая часть «Катехизиса» состоит из 15 глав,

в которых дается обзор событий, начиная от Рождества Христова и до основания Христианской Церкви, заканчивается вторая часть главами о благодати Божией и учением о семи Таинствах Церкви. Именно в этой части «Катехизиса» находится подробное учение о Евхаристии митрополита Михаила, глава называется «О семи Таинствах Нового Завета, и именно, о крещении, миропомазании покаянии, причащении, священстве, браке и елеосвящении» [3, с. I–III]. Третья часть «Катехизиса» состоит из 16 глав и находится в 9-м томе «Беседы в разных местах и в разные времена говоренные» [4, с. I–III].

В самом начале рассуждения о причащении митрополит Михаил дает определение Таинства Евхаристии, он пишет, что «Причащение Тела и Крови Христовой есть таинство, в котором верующий причащается под видом хлеба и вина самого Тела и Крови Христовой во оставление грехов и жизнь вечную» [3, с. 497]. Далее автор добавляет, что «причащение есть такое таинство, в котором хлеб и вино в Тело Христово действием Святого Духа претворяются, и верующим к принятию во спасение предлагаются» [3, с. 497]. И добавляет в конце, что «те кто с живой верой причащаются Тела и Крови Христовой делаютя существенными живыми членами Тела Его, и оживотворяются Духом Его, так что все такие христиане, христиане не именем, но сущностью своей, все такие христиане составляют, как части, единое целое, как члены, единое тело, и единым Духом Христовым водятся» [3, с. 498].

Далее владыка указывает на прообразы Таинства Евхаристии, которые были в Ветхом Завете, – это и «ядение Агнца при исходе Израильского народа из Египта», и «ниспослание иудеям в пустыне манны», все это, подчеркивает митрополит Михаил, люди получили не по своим заслугам, а по любви и неизреченной благодати Божией [3, с. 499–500]. Цитируя евангельский текст, владыка Михаил, говорит о том, что Таинство Евхаристии, было установлено самим Спасителем на Тайной вечери. Евхаристию митрополит Михаил называет причащением или общением Тела и Крови Христовой, а приступать к Таинству советует с чистой и живой верой [3, с. 502]. На вопрос как часто нужно причащаться христианам, митрополит Михаил отвечает, что «всегда мы должны причащаться Божественных тайн Христовых, т. е. как можно чаще» [3, с. 505; 3, с. 507], а редкое причащение осуждает [3, с. 510].

Далее владыка пишет о том, что каждому христианину нужно причащаться Тела и Крови Христовых, для выражения братской взаимной любви друг ко другу, для «любления друг друга» [3, с. 508]. Тем христианам, которые не причащаются, а себя считают недостойными участия в Таинстве, митрополит Михаил советует не только говорить об этом, а работать над собой, исправлять свою жизнь и искренне каяться в своих прегрешениях [3, с. 515]. Перед причащением, отмечает владыка, важно искренне покаяться в своих грехах и стараться больше к ним не возвращаться, а также примириться с ближним своим, со всеми, кого оскорбил или обидел [3, с. 517–518].

Митрополит Михаил советует христианину, когда он согрешит, чтобы незамедлительно прибегал к Таинству Покаяния, а затем Евхаристии, «причащаясь Тела и Крови Христовой соединялся со Спасителем, чтобы между Христом и верующим был чистый, духовный, вечный и неразрывный Брак, чтобы душа, как освященная Духом Святым всегда совершала святительство святое, всегда жертвовала всею собою, всегда приносила на жертвеннике своего сердца духовные жертвы, жертвы помышлений, слов и дел» [4, с. 422–423].

Делая вывод можно сказать, что митрополит Михаил (Десницкий) в своем труде «Катехизис», рассуждает о Таинстве Евхаристии в святоотеческом ключе, подчеркивая для каждого христианина важность частого причащения и внимательной подготовки к Таинству.

### Источники и литература

1. Доброгаев, М. Михаил (Десницкий), митрополит Санкт-Петербургский и Новгородский, бывший архиепископ Черниговский (Окончание) / М. Доброгаев // Черниговские епархиальные ведомости (неофициальная часть). – 1894. – № 5. – С. 203–216.

2. Михаил (Десницкий), митрополит. Беседы в разных местах и в разное время говоренные / митрополит Михаил (Десницкий). – Т. VII. – Ч. 1. – СПб. : Тип. Иос. Иоаннесова, 1823. – 502 с.

3. Михаил (Десницкий), митрополит. Беседы в разных местах и в разное время говоренные / митрополит Михаил (Десницкий). – Т. VIII. – Ч. 2. – СПб. : Тип. Иос. Иоаннесова, 1824. – 594 с.

4. Михаил (Десницкий), митрополит. Беседы в разных местах и в разное время говоренные / митрополит Михаил (Десницкий). – СПб. : Тип. Иос. Иоаннесова, 1824. – Т. IX. – Ч. 3. – 446 с.

## **ПРОБЛЕМА СУБОРДИНАЦИИ МЕЖДУ МУЖЧИНОЙ И ЖЕНЩИНОЙ В СВЕТЕ УЧЕНИЯ О МОНАРХИИ (ЕДИНОНАЧАЛИИ) В СВЯТОЙ ТРОИЦЕ БОГА ОТЦА**

*Монахиня Мария (Лермонтова),  
аспирант Минской духовной академии, магистр богословия  
(г. Минск, Республика Беларусь)*

Человек причастен Божеству по самому акту творения и потому кардинальным образом отличается от всех прочих живых существ: он не просто занимает высшее положение в иерархии животных, но является «полубогом» для животного мира. Будучи «перстным», земным, человек получает некое Божественное начало, залог своей приобщенности к Божественному бытию». Создавая человека по образу и подобию Своему, Бог творит существо, призванное стать богом [4, с. 78].

Святые Отцы называли человека «посредником» между видимым и невидимым мирами, микрокосмосом или малым миром, объединяющим в себе всю совокупность тварного бытия, другом Божиим, имеющим в себе Дух Божий. Желая подчеркнуть величие человека, святитель Григорий Богослов назвал его «созданным богом» [2, с. 21].

Созданию человека предшествуют слова Бога: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему». (Быт. 1:26–27). В Библии не имеется конкретных указаний, как понимать, что именно есть образ Божий. Отцы Церкви имели различные мнения по этому вопросу. Одни из них упоминали владычество человека над низшим творением, другие – его разум, свободу, нравственность, мораль, способность творить, справедливость [6, с. 48]. Из идеи сообразности Бога выводится концепция личности. Концепция личности – это всегда нечто связанное с образом и подобием Божиим в человеке. И вне концепции образа и подобия невозможно постулировать уникальность человеческой природы, а также неприкосновенность, святость человеческой жизни.

Христианская концепция личности человека является в определенном смысле продолжением триадологии, но непосредственно терминологически в Библии она не представлена. Во Втором послании апостола Павла Коринфянам мы находим: «На личность ли

смотрите?» (2 Кор. 10:7) (синодальный перевод). Под словом «личность» здесь имеется в виду внешний вид. В Первом послании Иоанна стих 5, 7 «Ибо три свидетельствуют на небе: Отец, слово и Святой Дух; и Сии три суть едино» – считается более поздней вставкой.

Определение концепции личности в Священном Писании мы не найдем. Категория личности, как и троичности, возникает позже. Причем категория личности является элементом учения о троичности и элементом учения о Иисусе Христе – о двух Его природах, которые соединены, по определению IV Вселенского Собора, «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно» в Его личности. В единой личности – две природы, две ипостаси. А также – один Бог и три личности, три лица. Таким образом, концепция личности является производной от концепции христологии и триадологии, но не предшествует триадологии и христологии. По мнению профессора В. Н. Лосского, богословие образа заключается в христианской личности, то есть именно личность человека являет Бога. Также Лосский утверждает, что человеческая личность не могла бы быть образом Божиим и не могла бы являть в себе Бога, если бы у нее не было способности уподобления Богу по благодати Божией [5, с. 48–49].

Глобальная роль в развитии концепции личности отводится каппадокийским отцам: святителям Василию Великому, Григорию Богослову и Григорию Нисскому (иногда к ним причисляют «четвертого каппадокийца» – святителя Амфилохия Иконийского). Благодаря им на Востоке были решены вопросы «усии», «физиса», «несводимости сущности к природе» и другие, в то время как на Западе между «физисом» и «усией» разницу очень долго не могли уловить. Согласно святителю Григорию Нисскому, «человек – существо личностное, так как только личность, которая не должна определяться своей природой, сама может определять природу, уподобляя ее своему Божественному Первообразу» [6, с. 48]. Поэтому личность – одна из черт образа. Человек является личностью в том же смысле, в котором Бог является личностью. Хотя личность человека и личность Бога не сводимы друг к другу. Личность мужчины и личность женщины – это две ипостаси в единой человеческой природе.

В тринитарном богословии слова «лицо», «личность» (или «ипостась») приобретают знак абсолютного различия в абсолютном единстве, что именуется тождественностью природы Отца, Сына

и Святого Духа [1, с. 85]. Каппадокийские отцы слово «личность» не применяли к человеку в том смысле, какой это слово приобретает в тринитарном богословии. Тем не менее, их концепция образа Божия в человеке очень близка к идее человеческой личности, исходящей из христианской идеи о троичности, которая представляет собой отражение понятия *pous* («ум» – греч.) – «присущей человеку способности трансцендировать, стать причастным Богу» [3, с. 156].

Таким образом, свобода человека, о которой говорят христианские авторы, определяя, в чем состоит подобность человека Богу, делает человека существом, превосходящим все понятия, в которые его пытаются заключить. В то же время полнота общения Лиц Пресвятой Троицы являет собой архетип воссозданного человеческого единения. А Церковь является началом сообщества, в котором каждая личность призвана к самореализации и к участию в божественной жизни. Эту самореализацию человек может осуществить в своей единственности и уникальности, но в общении с другими людьми – с другими личностями. Сотворение обоих (мужчины и женщины) по образу Божию не предполагает доминирования одного над другим. Более того, только сотворение другого лица – Евы, и брак с ней Адама – делает возможным вышечеловеческое единство по образу Триипостасного Бога.

### Источники и литература

1. Бер-Сижель, Э. Служение женщины в Церкви : [Пер. с фр.] / Элизабет Бер-Сижель ; предисл. митрополита Сураж. Антония. – М. : ББИ, 2002.
2. Григорий Богослов, святитель. Песнопения таинственные / святитель Григорий Богослов // Святоотеческое наследие. Слово 9, о человеческой добродетели. – М. : Правило веры, 2004. – С. 15–94.
3. Григорий Нисский, святитель. Об устройении человека / святитель Григорий Богослов // Творения : в 8 ч. – Московская духовная академия. – Т. 1 : О шестодневе. Об устройении человека.
4. Илларион (Алфеев), митрополит. Таинство веры. Введение в православное богословие / митрополит Илларион (Алфеев). – Изд. 8-е. – М. : Эксмо : Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012.



5. Лосский, В. Н. По образу и подобию / В. Н. Лосский ; пер. с фр. В. А. Решиковой. – М. : Издание Свято-Владимирского Братства, 1995.

6. Серафим (Роуз), иеромонах. Православное понимание книги Бытия / иеромонах Серафим (Роуз). – М. : Российское отделение Валаамского общества Америки, 1998.

7. Серафим (Роуз), иеромонах. Православное понимание книги Бытия / иеромонах Серафим (Роуз). – М. : Российское отделение Валаамского общества Америки, 1998.

**СЕКЦИЯ 3**  
**АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ**  
**РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В X–XVIII ВВ.**

**ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ**  
**В ПРОЦЕССЕ СТАНОВЛЕНИЯ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ**  
**ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА ЛИТОВСКОГО (XIII–XIV ВВ.)**

*Афанасенко Ю. Ю.,  
заведующий кафедрой библеистики и христианского вероучения  
Института теологии им. св. Мефодия и Кирилла  
Белорусского государственного университета,  
преподаватель Минской духовной академии, кандидат  
исторических наук (г. Минск, Республика Беларусь)*

Научный интерес к этноконфессиональной истории белорусских земель на современном историографическом этапе по-прежнему не утратил своей актуальности. Особый интерес данная тема вызывает в дни, когда отмечается знаковая дата для Белорусской Православной Церкви – 1030-летие образования Полоцкой епархии – одного из важнейших церковных центров Древней Руси. В последующем развитие православной структуры Киевской митрополии станет важной составляющей этно- и политогенеза в восточноевропейском регионе. Выявлению роли Православной Церкви в процессе формирования и становления белорусской государственности в XIII–XIV вв. будет уделено внимание в данном кратком очерке.

Нач. XIII в. было ознаменовано рядом эпохальных исторических событий. Прежде всего, это падение Византийской империи в результате крестового похода 1203–1204 гг. На ее обломках была основана Латинская империя. Это дало импульс для поиска альтернативных политических и идеологических центров, в том числе и церковных. Указанные события послужили толчком к формированию Галицкого церковного центра на землях Малой Руси, который впоследствии в 1303 г. станет Галицкой митрополией – одной из моделей политического и церковного развития в восточноевропейском регионе. На данную мысль наталкивает тот факт, что князь Роман Мстиславич Галицкий приютил у себя изгнанного византийского императора Алексея III Ангела [1, с. 16; 2, с. 193–220; 3, с. 20–33].

Впоследствии союзнические отношения были скреплены браком князя с дочерью императора Исаака II Ангела [2, с. 287–335]. К данному периоду относится идея «переноса империи» и сакрализации власти князя [2, с. 621]. Однако монгольское завоевание и установление власти Золотой Орды, а также внутренние конфликты властей с боярством перечеркнули основные государствообразующие и военно-политические перспективы Галицко-Волынского княжества. Часть его земель в кон. XIII – нач. XIV в. подпали под власть Польского королевства и Великого княжества Литовского [3, с. 198]. Знаковым событием нач. XIII в. стало основание в 1202 г. ордена меченосцев, который ставил своей задачей завоевание и христианизацию Прибалтики. Соответственно, угроза возникла и для северо-западных земель Руси [1, с. 16]. Очерченный исторический контекст и динамика процессов стали основой для консолидации военно-политических усилий, сформировавших впоследствии еще один альтернативный центр – Литовскую Русь. Можно согласиться с Н. А. Макаровым, который говорит, применительно к XIII в., что это «драматическая эпоха финала древнерусской культуры, эпоха пресечения культурных традиций, сложившихся при первых Рюриковичах, упадка и дезинтеграции древнерусской ойкумены» [5, с. 5]. Одновременно это переходная эпоха возвышения новых политических центров [5, с. 5].

Примечательна характеристика рассматриваемого периода, которую предложил российский ученый Н. А. Омельченко. Он отмечает, что «в XIII–XV вв. средневековая Русь переживала один из наиболее сложных и драматичных периодов своей истории» [6, с. 128]. По его мнению, «определяющее влияние на развитие древнерусского общества в этот период оказали два основных фактора: 1) установление с сер. XIII в. после монголо-татарского нашествия вассальной зависимости русских земель от Золотой Орды, изолировавшей страну от Европы и положившей начало длительной эпохе монголотатарского ига в России; 2) включение западных и южных русских земель в состав Великого княжества Литовского и Польши, что привело к фактическому распаду древнерусской субцивилизации, на базе которой образовались два разнотипных культурно-исторических феномена – Московская Русь и Литовская Русь» [6, с. 128]. Н. А. Омельченко подчеркивает, что в данный период проходил «активный процесс русификации коренной Литвы, домини-

рующее положение в которой занимали древнерусская культура и Православие, а русский язык был государственным языком княжества» [6, с. 131]. Автор подчеркивает, что в системе государственной власти и управления Литвы наряду с языческой литовской и русскоправославной государственными традициями все большую роль играли принципы европейского государственного права [6, с. 132]. Н. А. Омельченко заостряет внимание на том, что «все это дает многим ученым основания считать литовскорусскую государственность как наиболее вероятный альтернативный путь развития Древнерусского государства по общеевропейской модели, по мнению многих, потенциально заложенной уже в Киевской Руси» [6, с. 132].

По мнению белорусского ученого Г. Я. Голенченко, своеобразные черты языческо-православного симбиоза проявлялись в слабоцентрализованном, консервативном характере государственного устройства Великого княжества Литовского. Благодаря этому на землях Беларуси, Украины и некоторой части северо-восточных русских княжеств долго сохранялось чуть ли не все политическое, хозяйственное, социальное, конфессиональное, духовное наследие предыдущих этапов [3, с. 194]. Автор отмечает, что благодаря этой общности социально-политические, хозяйственные и духовные, языковые и письменные традиции Беларуси оказывали стимулирующее воздействие на эволюцию самой Литвы, определенное реформирование язычества и поступательное вызревание условий для перехода к христианской конфессии [3, с. 194]. Г. Я. Голенченко подчеркивает, что важными центрами этого воздействия были города Беларуси, особенно с осязательным присутствием нехристианского населения, поскольку языческие святилища в таких городах не действовали [3, с. 194]. Автор акцентирует внимание на мнении Я. Н. Щапова о том, что процесс эволюции Киевской митрополии был обусловлен государственным и социальным развитием Руси, а ее долгое существование в условиях распада былой государственной структуры в определенной степени компенсировало недостаток политической централизации [3, с. 197; 7, с. 56]. Относительное единство Киевской митрополии было существенно дезорганизовано во второй пол. XIII–XIV вв. в связи с трансформацией всей системы внешнеполитических и государственных отношений в Восточной и Центральной Европе. Православная Церковь продолжала

господствовать в тех землях Руси, которые вошли в состав Великого княжества Литовского и в значительной степени формировали его политическую структуру [4, с. 197]. Таким образом, в Великом княжестве Литовском Православная Церковь впервые оказалась в необычном положении: территориально и этнодемографически она господствовала в государстве и в то же время находилась в зависимости от господствующей литовской династии, представители которой продолжали придерживаться языческих верований [4, с. 197].

Важной государствообразующей составляющей является столица. Проблема «столичности» возникла с самого начала военно-политического оформления молодого Великого княжества Литовского, ввиду политической децентрализации его восточнославянского «ядра». Уже к сер. XIII в. на политической и культурной арене региона выступает Новогрудок – древний восточнославянский город, который к этому времени перешел под власть литовского князя Миндовга [8]. Новогрудок, безусловно, был одним из главных центров зарождавшегося тогда Литовского государства [8]. Однако, при князе Миндовге Новогрудок пока занимает периферийное положение и играет второстепенную политическую роль [9, с. 39]. В церковном отношении Новогрудок не имел епископской кафедры. Но, судя по археологическим данным, в XII в. и до середины XIII в. в нем функционировала каменная Борисоглебская церковь [7, с. 70; 10, с. 101]. В дальнейшем в растущем Великом княжестве Литовском Новогрудок, как столица государства, начал играть значительную роль и в религиозном измерении. Преемники Миндовга на литовском великокняжеском престоле пытались основать в Новогрудке православную митрополию. Это произошло в 1315–1316 гг., когда город стал центром Литовской митрополии [11, с. 155]. Одновременно, это подчеркивало рост значения города в системе государственного управления Великого княжества Литовского. Литовские правители, хотя сами оставались язычниками, хотели, чтобы управляемое ими государство имело митрополичью организацию, что позволило бы ему стать независимым от внешних церковных влияний [8]. Подобное произошло ранее с образованием в Галицко-Волынском княжестве Галицкой митрополии в 1303 г. [11, с. 151]

Со времени переезда митрополита Максима из Киева во Владимир на Клязьме в 1299 г. митрополит фактически не проживал

в Великом княжестве Литовском (за исключением правления митрополита Киприана в 1375–1389 гг.). Поэтому православная паства и церковные вопросы остались в ведении литовской стороны. С. Роуэлл отмечает, что когда Литва начала усиливать свой контроль над Полоцком и городами Черной Руси, местное православное духовенство стало считать своих литовских князей-язычников также и церковными патронами [11, с. 150]. Ввиду индифферентного отношения правителей к христианству вплоть до 1387 г., оно оценивалось по большей части как военно-политический и дипломатический механизм противостояния как восточному, так и западному соседу.

Подводя итог, следует подчеркнуть, что на период XIII–XIV вв. приходится активный процесс государственного становления Великого княжества Литовского, в который была вовлечена и Православная Церковь. Стоит отметить, что современные белорусские земли в данный период являлись местом пересечения политических и территориальных интересов Польши, Литвы и Орды, а также Северо-Восточной Руси, где в это время набирало силу Московское княжество. Для поиска канонических компромиссов между церковными властями Византии и светскими властями новых политических центров (Вильно, Москвы, Галича и др.) Владимира-Москвы, Галича и Новогрудка-Вильнюса к данному периоду относится учреждение и упадок Галицкой и Литовской митрополий. Таким образом, церковный фактор играл существенную роль во внешнеполитических и внутривосточных процессах. В том числе, это проявилось в попытках сохранить церковное единство Руси, которому способствовала, в том числе, и константинопольская патриархия, стремившаяся уберечь свою самую большую митрополию от дробления. Тем самым, каноническая территория Киевской митрополии XIII–XIV вв. являлась объединяющей духовной силой восточнославянского населения, несмотря на политические границы. В последующем уния Польши с Литвой в 1385 г. стала причиной того, что Православная Церковь стала одним из ключевых факторов консолидирующих восточнославянское население этих государств.

## Источники и литература

1. Борисов, Н. С. Церковные деятели средневековой Руси XIII–XVII вв. / Н. С. Борисов. – М. : МГУ, 1988. – 200 с.
2. Майоров, А. В. Русь, Византия и Западная Европа. Из истории внешнеполитических и культурных связей XII–XIII вв. / А. В. Майоров. – СПб. : «ДМИТРИЙ БУЛАНИН», 2011. – 800 с.
3. Котляр, Н. Ф. Галицко-Волынская Русь и Византия в XII–XIII вв. (связи реальные и вымышленные) / Н. Ф. Котляр // Южная Русь и Византия : сб. науч. тр. (к XVIII конгрессу византинистов) / АН УССР. Ин-т археологии ; редкол. : П. П. Толочко (отв. ред.), Я. Е. Боровский, Г. Ю. Ивакин. – Киев : Наук. думка, 1991. – 168 с.
4. Гісторыя Беларусі : у 6 т. / Ю. Бохан [і інш.] ; рэдкал. : М. Касцюк (гал. рэд.) [і інш.]. – Мн. : Экаперспектыва, 2008. – Т. 2 : Беларусь у перыяд Вялікага Княства Літоўскага. – 688 с.
5. Русь в XIII веке : Древности темного времени / отв. ред. Н. А. Макаров, А. В. Чернецов ; Ин-т археологии. – М. : Наука, 2003. – 406 с.
6. Омельченко, Н. А. История государственного управления : учебник для бакалавров / Н. А. Омельченко. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : Изд-во Юрайт, 2014. – 575 с.
7. Щапов, Я. Н. Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. / Я. Н. Щапов. – М. : Наука, 1989. – 232 с.
8. Sas, M. Nowogródek / Maksymilian Sas // Miasta wielu religii. Topografia sakralna ziem wschodnich dawnej Rzeczypospolitej / pod redakcją Melchiora Jakubowskiego, Maksymiliana Sasa i Filipa Walczyny, Muzeum Historii Polski. – Warszawa, 2016. – S. 247–258.
9. Баранаускас, Т. Новогрудок в XIII в. : история и миф / Томас Баранаускас // Castrum, urbis et bellum : зб. навук. прац / рэд. : Г. Семянчук, А. Мяцельскі. – Баранавічы, 2002. – С. 29–44.
10. Раппопорт, П. А. Русская архитектура X–XIII вв. Каталог памятников / П. А. Раппопорт. – Ленинград : Наука, 1982. – 136 с.
11. Rowell, S. C. Lithuania Ascending: a pagan empire within east-central Europe, 1295–1345 / S. C. Rowell. – Cambridge : Cambridge University Press, 1995. – XXX, 375 p.

**РОЛЬ ВЫХОДЦЕВ ИЗ РОССИИ В ЖИЗНИ  
ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ  
В ПЕРВОЙ пол. XVII в.**

*Медведев К. М.,  
магистрант Института истории Санкт-Петербургского  
государственного университета  
(г. Санкт-Петербург, Россия)*

В данной статье мы коснемся всегда являвшейся очень актуальной проблематики, относящейся к политическим, экономическим и культурным связям и контактам между Православными Церквями в России и Речи Посполитой, а также имевшего место взаимовлияния. Если роль выходцев из Речи Посполитой и представителей «западнорусской» традиции в судьбах Православия в России в XVII в. в историографии освящалась очень подробно, то влияние выходцев из России на жизнь православного населения в Польско-Литовском государстве в исторической литературе исследовано не так широко. Наша статья призвана освятить один такой эпизод.

После окончания Смутного времени достаточно большое количество представителей русского дворянства из числа сторонников польского короля Сигизмунда III и его сына Владислава получили от своих новых «государей» земельные пожалования на территории Смоленского воеводства, образованного на территориях, отошедших к Польско-Литовскому государству согласно Деулинскому перемирию 1618 г., и влились в состав местной шляхты. Согласно сделанным С. В. Думиным в его диссертации подсчетам, выходцы из России составили около четверти местных землевладельцев [7, с. 86]. В нашей статье мы постараемся проанализировать их роль в жизни Православной Церкви в Речи Посполитой вплоть до 1654 г., когда после начала русско-польской войны Смоленская земля вновь вошла в состав России. Следует отметить, что на актуальность изучения роли шляхетных «московитов» и их потомков в жизни Православной Церкви в Речи Посполитой XVII в. указывала и известная белорусская исследовательница Н. В. Слиж [11, с. 658].

Если говорить про историографию вопроса, то одним из первых данной проблематики коснулся П. Я. Строганов, который в 1914 г. в своей книге, посвященной Крестовоздвиженскому Бизюкову мо-



настырю, некогда находившемуся на территории Дорогобужского уезда, рассмотрел роль представителей той ветви боярского рода Салтыковых, которые во время Смуты и интервенции поддержали короля Сигизмунда и его сына, а позже получили за свои заслуги перед Речью Посполитой земельные пожалования на территории Смоленского воеводства, в жизни Православной Церкви и православного населения на территории воеводства [12]. Вскользь о роли выходцев из России в судьбе Православия на территории Смоленского воеводства упоминал в цитированной выше диссертации 1980 г. С. В. Думин [7, с. 94–98]. Известный историк Б. Н. Флоря в статье, посвященной положению православного населения на территории Смоленского воеводства в 1618–1654 гг., также упоминал о вкладе Салтыковых как заступников Православия на данной территории [13]. О роли представителей княжеского рода Трубецких, которые во время Смуты и интервенции поддержали Сигизмунда III, остались в Речи Посполитой и влились в состав шляхты Смоленского воеводства, в жизни некоторых местных православных церквей и монастырей писала и Н. В. Слиж [11]. Мы также кратко касались данной проблематики в нашей статье, посвященной особенностям положения шляхтичей «народа московского» на территории воеводства [9].

После окончания Смутного времени и русско-польской войны 1609–1618 гг. Православная Церковь на территории Смоленской земли была чрезвычайно ослаблена и практически полностью прекратила свою деятельность: огромное количество монастырей и церквей было разорено и разрушено, представители духовенства либо умерли или погибли, либо покинули свои места пребывания. С подачи новых властей владения православных церквей и монастырей передавались польско-литовской шляхте, а также католической и униатской церквям [13, р. 334–335]. Смоленский епископ Сергей, попавший в плен в 1611 г. после взятия Смоленска, согласился принять унию и поэтому сохранил свой сан и часть прежних земельных владений [12, с. XVI–XVIII]. Однако в 1623 г. король Сигизмунд III по просьбе смоленской шляхты запретил на территории воеводства легальную деятельность любой Церкви, кроме католической и униатской [14, с. 139–140].

Во время Смоленской войны 1632–1634 гг. новый польский король Владислав IV по просьбе Смоленского воеводы Александра

Госевского, обратившегося к нему от имени «обывателей» воеводства, в январе 1634 г. подтвердил постановление своего отца 1623 г., запретив на территории Смоленского воеводства людям, не исповедовавшим католицизм или униатство, строить храмы и устраивать публичные собрания [14, с. 138]. Однако позже по просьбе сохранивших верность Речи Посполитой местных шляхтичей православного вероисповедания, среди которых большинство составляли выходцы из России и которые в том числе могли опираться и на решения недавнего сейма, касавшиеся официального признания православной Киевской митрополии и уравнивания православных в правах с униатами, король даровал православным право пользоваться в Смоленске церковью Бориса и Глеба и устроить при ней монастырь и братство. Как справедливо отмечал Б. Н. Флоря, это создало неясную и шаткую с юридической точки зрения ситуацию, так как, во-первых, согласно выданному ранее Смоленскому униатскому епископу Льву Кривзе королевскому привилею данная церковь должна была находиться под его властью, и, во-вторых, сам Владислав уже подтвердил запрет православным пользоваться церквями и публично исповедовать свою веру на территории Смоленского воеводства [13, р. 339–340].

В апреле 1636 г. представители смоленской шляхты направили свое прошение королю Владиславу, в котором в том числе сообщали, что ранее «люди некоторые из народа московского беспокойные, шляхетства еще не получив», побуждая к этому мещан и простой люд, в нарушение королевских постановлений «под предлогом религии» не только устраивали приватные встречи, но и стали отстраивать себе церковь. Когда же католические шляхтичи, как они сами уверяли, пытались им объяснить, что они нарушают закон и что выданный им привилей не может иметь силы, те им «дали знать публично на сеймике, что если в Смоленске этой запрещенной церкви не будет, тогда ни одного подданного» у католиков не останется. В итоге, если верить данному обращению к королю, все закончилось тем, что католическая шляхта, не желая все доводить до бунтов, просто «без всякого шума, никому не навредив» не дала им достроить себе церковь [6, л. 8 – 8 об.]. Очевидно, что в данном случае речь шла именно о королевском привилее православным с разрешением пользоваться церковью Бориса и Глеба в Смоленске и о самой церкви. Как мы видим, составители данного обращения к Владиславу IV

из числа католиков отмечали чуть ли не центральную роль в данном «бунте» православных шляхтичей «народа московского». Однако, скорее всего, в реальности все закончилось не так мирно и тихо, как пытались уверить в этом короля шляхтичи. Так, автор хроники смоленских иезуитов отмечает, что после окончания войны 1632–1634 гг. в Смоленске появились «схизматические» монахи, которые не только устроили себе церковь в городе, но и переманили на свою сторону многих униатов. Против этого выступили местные шляхтичи, которые в 1636 г. на сеймике постановили разрушить церковь, что и было вскоре исполнено. В этом же году Смоленский воевода Александр Госевский просто не пустил в Смоленск пытавшегося проехать в город православного Могилевского и Мстиславского епископа Сильвестра Косова [8, с. 33].

В ответе на данное обращение Владислав IV не стал осуждать смоленских шляхтичей, отметив, что действия православных действительно были незаконными, однако подчеркнул, что они все равно должны иметь право исповедовать свою веру в частном порядке не на глазах у католиков, и поэтому могут отстроить себе церковь за городскими стенами центрального города воеводства, каким был Смоленск [6, л. 11 об. – 12]. Однако в условиях того достаточно жесткого режима урегулирования межрелигиозных отношений, какой имел место на территории Смоленского воеводства, это было тяжело претворить в жизнь. Так, Холмский униатский епископ Яков Суша уже в 1664 г. ставил в заслугу униатскому Смоленскому архиепископу Андрею Золотому-Квашнину то, что он смог добиться сожжения православных церквей в имениях некоторых православных шляхтичей Смоленского воеводства [15, р. 316]. В подобных обстоятельствах православное богослужение полностью свободно могло отправляться только в имениях тех шляхтичей, которые владели землями на основе вотчинного безусловного права [13, р. 342]. Около 1640 г. Федором Салтыковым (или Солтыком, как представителей этого рода называли в Речи Посполитой) в его вотчинном имении Бизюково в Дорогобужском уезде был основан православный Крестовоздвиженский монастырь. Точная дата основания монастыря неизвестна, но среди документов, некогда хранившихся в монастырской казне, был некий универсал Владислава IV 1640 г. [12, с. LXIV], который, возможно, и давал Федору право основать монастырь (сам «фундатор» позже утверждал, что он был основан

«по королевскому привилею» [4, с. 276]). Возможно, в данном случае король таким образом подтвердил высказанную им в ответе на обращение смоленских шляхтичей 1636 г. позицию, касавшуюся возможности православным иметь церковь за стенами Смоленска. Как отмечал П. Я. Строганов, в том, что король разрешил Федору Солтыку основать монастырь на территории его вотчинных владений, мог сказаться и личностный фактор, так как Владислав хорошо знал отца Федора, боярина Михаила Глебовича Салтыкова [12, с. 14]. В своей духовной грамоте 1643 г., говоря об основании монастыря, Федор Солтык просил быть его «опекунами» своих сыновей Василия и Павла, князя Петра Трубецкого и игумена Кутеинского монастыря Иоля Труцевича [12, с. I–II]. Как мы видим, основатель обители имел, судя по всему, близкие связи с таким крупным центром Православия в Речи Посполитой, каким был Кутеинский монастырь, и его братией. Интересно, что семья Потемкиных, также происходившая из России и ставшая шляхтичами на территории Смоленского воеводства, тоже, судя по всему, поддерживала связи с Кутеинским монастырем, так как в 1654 г. в женской части монастыря было пять представительниц этого рода [2, стб. 209–210]. Бизюков Крестовоздвиженский монастырь стал, наверное, главным центром Православия на территории Смоленского воеводства, пользовался популярностью и авторитетом среди местного православного населения. Так, в 1642 г. шляхтичи Иван и Василий Азанчевы, также выходцы из России, даровали монастырю серебряный напрестольный крест [12, с. LXXVII]. В феврале 1651 г. один из старцев Бизюкова монастыря поведал в Посольском приказе, что был на похоронах Юрия Потемкина в его имении около Дорогобужа, и туда же приезжал игумен обители Гедеон, который до этого гостил у Ивана Мещерина (также бывший русский дворянин, перешедший на королевскую службу и влившийся в ряды шляхты на территории Смоленского воеводства) [4, с. 12]. В 1652 г., как сообщали русским послам жители Дорогобужа, Смоленский униатский архиепископ Андрей Золотой-Квашнин приезжал с проверкой в их город и отнял московские антимины у местных священников, наказав им «служити на киевских на подвижных антимидах». Пытался архиепископ сделать то же самое и в Бизюковом монастыре, однако его туда не пустил старец Сергей (в миру Федор Солтык, основатель монастыря), заявив, что ему до монастыря «жадные причины нет» [4, с. 276].

Следует отметить, что вообще в эти годы смоленские православные шляхтичи, большинство из которых составляли выходцы из России, во многом благодаря обозначенной нами выше снисходительной позиции короля Владислава, стали принимать достаточно активное участие в жизни Православной Церкви на востоке Речи Посполитой. Известно, что Петр Трубецкой, а также Петр и Василий Солтыки были членами Могилевского православного братства [3, с. 126]. На территории Стародубского повета Смоленского воеводства Иосиф Бороздна из рода московских детей боярских в 1643 г. передал свой монастырь Святого Спаса на Ключовском острове в управление иеромонаху Галасию Кабибовичу, наказав ему быть в послушании у митрополита Петра Могилы [10, с. 699–700]. После же смерти Владислава IV и начала восстания Хмельницкого некоторые смоленские православные шляхтичи включились в борьбу за отстаивание прав и улучшение положения Православной Церкви в Речи Посполитой. В феврале 1649 г. в Варшаве с русским гонцом встречался упоминавшийся выше Павел Солтык, который рассказал ему о том, что ему не удалось убедить нового короля Яна Казимира и его окружение дать православным разрешение снова отстроить в Смоленске церковь Бориса и Глеба [1, с. 303–304]. Уже в 1650 г. он же был в свите митрополита Сильвестра Косова во время его поездки в Варшаву и участвовал там в переговорах с королем и сенаторами по поводу прав и положения Православной Церкви в Речи Посполитой, «с верою и плачем» ходатайствуя за возвращение православным права иметь в Смоленске церковь и угрожая уехать из страны в случае отказа [5, с. 1521–1522]. На фоне поражений польско-литовских войск король Ян Казимир в 1650 г. своим привилеем православному населению подтвердил грамоту своего предшественника 1634 г., передававшую православным церковь Бориса и Глеба в Смоленске, а также разрешил православным шляхтичам Смоленского воеводства строить в своих имениях церкви и содержать при них священников. Однако полностью воспользоваться плодами побед восставших они так и не сумели, потому что после поражения казацкого войска под Берестечком в 1651 г. все уступки православным были аннулированы [13, р. 343–344].

Как мы видим, выходцы из России были главными и самыми активными заступниками, и защитниками православной веры на восточных рубежах Речи Посполитой, поддерживая тесные связи

с православной Киевской митрополией и ее представителями. Следует также отметить, что после 1632 г. в какой-то степени их «союзником» был и король Владислав IV, позиция и решения которого, как мы показали, способствовали восстановлению и некоторому оживлению Православной Церкви на территории Смоленского воеводства. В данном случае на Владислава могло оказать влияние и то обстоятельство, что он еще в юности, будучи «царем Московским», лично познакомился с некоторыми «москвитами», которые позже стали шляхтичами на территории Смоленского воеводства (например, Салтыковыми и Трубецкими). Однако, говоря о влиянии на положение православного населения и Православной Церкви в Речи Посполитой выходцев из России в XVII в., нельзя не упомянуть о судьбе Яна Юзефа Мещерина. Он был сыном русского дворянина Ивана Мещерина, получившего, как мы упоминали ранее, владения на территории Смоленского воеводства. Если верить информации, представленной в гербовнике шляхты Великого княжества Литовского за авторством иезуита Войцеха Винок-Кояловича, сам Ян Юзеф, будучи от рождения православным, позже был обращен в католицизм в иезуитском коллегиуме в Смоленске, за что был изгнан из дома и проклят родными. Во время же войны с Россией он в один момент оказался на Украине, дабы навестить родственников. Однако здесь он, якобы боясь расправы со стороны казаков, принял монашество по православному обряду и в таком статусе поспособствовал подписанию Гадячского договора 1658 г. [17, s. 230]. И действительно, после 1654 г. Ян Юзеф Мещерин стал монахом и королевским привилеем был назначен Черниговским архимандритом. В 1657 г. он был одним из кандидатов на православную Киевскую митрополию, в 1658 г. стал одним из инициаторов подписания Гадячского договора, а в 1659 г. вместе с Юрием Немиричем и своим родственником Константином Выговским (сестра Мещерина была его женой) представлял Гетманщину на сейме в Варшаве. Однако позже он снял с себя сан и вернулся на военную службу в королевскую армию [16, p. 241]. Как мы видим, сын выходца из России сыграл чрезвычайно важную роль в судьбе православного населения и Православной Церкви в Речи Посполитой. Биография Яна Юзефа Мещерина сама по себе является очень любопытной и, как нам кажется, заслуживает новых исследований, как и вообще влияние уроженцев России на развитие и судьбы Православия в Речи Посполитой.

## Источники и литература

1. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией : в 15 т. – СПб., 1863–1892. – Т. 3. 1638–1657. – СПб. : В Тип. П. А. Кулиша, 1861. – [6], 604, 131, 22 с.

2. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией : в 15 т. – СПб., 1863–1892. – Т. 14 (Доп. к т. 3.). Присоединение Белоруссии. 1654–1655. – СПб. : Тип. Ф. Елеонского и К., 1889. – [4], V, 18 с., 902 стб., 39 с.

3. Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси : в 14 т. – Вильна, 1867–1904. – Т. 5. – 1871. – XVI, 256, 136 с.

4. Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы : в 3 т. – Москва : Издательство Академии Наук СССР, 1953. – Т. III. 1651–1654 гг. – 1953. – 646 с.

5. Грушевський, М. С. Історія України-Руси : в 11 т., 12 кн. / редкол. : П. С. Сохань (голова) та ін. – Київ : Наукова думка, 1991–1998. – Т. 9. Кн. 2. – 1997. – 776 с.

6. Документы из дела о запрещении православным строить церкви в городе Смоленске, 1634 – 1636 // Российский государственный исторический архив. – Ф. 823 (Канцелярия митрополитов греко-униатских церквей в России). Оп. 3. Д. 243. Л. 1–12 об.

7. Думин, С. В. Смоленское воеводство в составе Речи Посполитой в 1618–1654 гг. (по материалам Литовской метрики) / С. В. Думин // Смоленская шляхта : в 2 т. – М. : Русское экономическое общество, 2006. – Т. 1. – 2006. – С. 54–98.

8. Лавровский, Л. Я. Погодные записки смоленских иезуитов / Л. Я. Лавровский // Смоленская старина. – Вып. 3. Ч. II. – 1916. – С. 1–39 (второй паг.).

9. Медведев, К. М. Шляхта «народа московского» на территории Смоленского воеводства Речи Посполитой / К. М. Медведев // Ноябрьские чтения – 2020 : Сборник статей по итогам XII Всероссийской конференции студентов, аспирантов и молодых ученых. Санкт-Петербург, 5–6 декабря 2020 г. / Р. А. Шумяков (отв. ред.) ; Д. А. Малюченко ; А. Д. Муратбакиева ; М. К. Пилосян. – СПб. : Скифия-принт, 2021. – С. 272–276.



10. Обзорение Румянцевской описи Малороссии : в 4 вып. – Чернигов : В Губернской Типографии, 1866–1885. – Вып. 3. Полк Стародубский. – 1875. – С. 391–857.

11. Слиж, Н. В. Судьба Трубецких в контексте межгосударственных отношений Великого княжества Литовского и Московского княжества / Н. В. Слиж // Сословия, институты и государственная власть в России. Средние века и ранее новое время: Сб. ст. памяти ак. Л. В. Черепнина. – М. : Языки славянских культур, 2010. – С. 652–658.

12. Строганов, П. [Я]. Патриарший Бизюков монастырь. Опыт церковно-исторического исследования / П. [Я]. Строганов. – Могилев : типография И. Б. Клауза, 1914. – [4], XII, 212, LXXIX, [5] с.

13. Флоря, Б. Н. Положение православного населения Смоленщины в составе Речи Посполитой (20-е – 40-е гг. XVII в.) / Б. Н. Флоря // *Revue des études slaves*. – Т. 80. Fasc. 2. – 1998. – P. 333–345.

14. Флоря, Б. Н. Прерогатива Сигизмунда III смоленской шляхте. К истории религиозной нетерпимости в Речи Посполитой первой половины XVII в. / Б. Н. Флоря // *Славяне и их соседи*. Вып. 7. Межконфессиональные связи в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе в XV–XVII вв. – М : Наука, 1999. – С. 138–142.

15. *Narasiewicz, M. Annales ecclesiae Ruthenae...* / M. *Narasiewicz*. – Leopoli : Typis institute Rutheni Stauropigiani, 1862. – XXVIII, 1184 p.

16. *Kotljarchuk, A. In the Shadows of Poland and Russia. The Grand Duchy of Lithuania and Sweden in the European Crisis in the mid-17th Century* / A. *Kotljarchuk*. – Huddinge : Södertörns högskola, 2006. – 347 p.

17. *Ks. Wojciecha Wijuka Kojalowicza Herbarz rycerstwa W. X. Litewskiego...* / pod zarządem Józefa Łakocińskiego. – Kraków : w drukarni «Czasu» Fr. Kluczyckiego i Spółki, 1897. – 531 s.



## СТАРООБРЯДЧЕСТВО В КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ИСТОРИИ ГОМЕЛЯ

*Иерей Александр Гришаненко,  
магистрант Минской духовной академии  
(г. Минск, Республика Беларусь)*

Исторически сложилось так, что на территории Беларуси проживали представители различных религий и конфессий: православные, старообрядцы, католики, протестанты, иудеи и другие. Значимой частью религиозной истории г. Гомеля является феномен старообрядчества, которое появилось на территории Гомельской области во второй пол. XVII в. В отличие от центральных районов России, на белорусских территориях старообрядцы проживали в условиях относительной свободы религиозной жизни, формировали свои общины, приходы, вели хозяйственную деятельность. Несмотря на достаточно обособленный и замкнутый от остального социума характер существования старообрядческих общин, их также в полной мере коснулись все те политические трансформационные процессы, которые проходили на белорусских землях. На современном этапе обращение к историческому опыту поможет установлению конфессиональных отношений внутри государства.

Изучением старообрядческих общин, феноменом их появления, культуры, быта и религиозного культа белорусские исследователи начали заниматься еще в XIX в. Следует выделить труды И. Рубановского и А. Дембовецкого, которые стали [1] неотъемлемой частью не только истории гомельско-могилевских земель, но и всей конфессиональной истории Беларуси. В современной исторической науке свои монографии и статьи истории староверов на Гомельщине посвятили Т. П. Короткая, Е. С. Прокошина, О. А. Макушников, А. А. Горбачкий, А. В. Посталовский, О. В. Друзенко, А. Д. Лебедев и другие исследователи [2, 3, 4, 5, 6]. Авторы уделяют внимание социально-экономическим взаимоотношениям старообрядчества и советской власти, повседневной жизни староверов, изучают послевоенный период единоверцев Гомельской области. Вместе с тем, на наш взгляд, широкое проблемное поле в этой сфере остается открытым. Необходимо комплексное изучение феномена существования белорусского старообрядчества, уделяя особое внимание со-

ветскому периоду отечественной истории. Требуется углубленное изучение результатов политики партийно-советских структур на республиканском и местном уровнях в отношении старообрядцев, реакции на нее общественности и верующих.

Старообрядчество, староверие, древлеправославие – совокупность религиозных течений и организаций, направленных против церковных реформ патриарха Никона (никонианства). Понятие «старообрядчество» появляется после раскола Русской Православной Церкви в сер. XVII в.

В период с кон. XVII – нач. XVIII в. старообрядческое население стало расселяться на территории Гомельщины. Особенно большое их количество заняло такие местности как: Ветка и близлежащие поселения – Косицкая, Дубовый Лог, Попсுவка, Тарасовка, Купревка, Марьино, Левонтево, Жгунская Буда, Огородня-Гомельская, Новая Крупца, Тереховка, Нивки, Грабовка. Что касается Гомеля, то старообрядцы основали Спасову слободу, вблизи Гомеля – слободы Мильчу, Красную и Костюковку [7, с. 45].

На Гомельщине проживали старообрядцы преимущественно двух течений: белокрыницкого согласия (так называемые поповцы) и поморского согласия (беспоповцы). Старообрядцы белокрыницкого течения были ближе к Православной Церкви, сохранив институт священнослужителей.

Следует отметить, что староверы представляли собой третью по численности верующих конфессию после Православия и иудаизма. В Памятной книжке Могилевской губернии по состоянию 1914 г. в Гомеле и Гомельском уезде проживало 28 137 «раскольников», что составляло 6,2 % от общей численности населения региона [4].

Успешная хозяйственная деятельность старообрядцев стала одной из основных причин стабильности этноконфессиональных групп региона. Они быстро освоились и приспособились к экономической составляющей региона, достаточно быстро достигли экономической независимости и самостоятельности. Несмотря на исторически сложившийся тоталитарный общинный строй, старообрядческие общины не были однослойным обществом. В дореволюционной России у них уже существовали разные социальные слои внутри этнических групп. Так, например, наиболее зажиточные слои общинного населения, занимались торговлей, арендой фруктовых садов, животноводством, ростовщичеством. Некоторым

семьям удавалось открыть небольшие предприятия. Представители менее зажиточных слоев старообрядческого общества уходили на сезонные работы в качестве каменщиков, плотников, кровельщиков, маляров, а также занимались кустарными промыслами.

Несмотря на такой, казалось бы, тесный контакт с другими этническими группами (хозяйственные и торгово-экономические отношения), староверы сохраняли закрытость общин, гарантом этому, в первую очередь, служил запрет на межэтнические браки.

После издания 17 апреля 1905 г. манифеста императора Николая II о веротерпимости в Российской империи положение староверов упрочилось и вошло в историю, как «золотое десятилетие». Это выразилось как в более активном экономическом взаимодействии с обществом, так и в укреплении религиозных позиций староверов: открывались новые храмы и учебные заведения, проводились общинные съезды, начались процессы по канонизации святых старообрядческих общин.

В период Первой мировой войны на фоне общего подъема патриотизма, представители высшего духовенства старообрядческих общин активно поддерживали, как императорскую политику, так и русских солдат. Представители старообрядческого купечества были избраны в Государственную думу, однако участие в работе Думы быстро разделило общины, даже одного согласия, на несколько враждующих партий. Одни ее представители открыто поддерживали октябристов, другая часть – социал-демократов. Этот разлад в некотором роде стал причиной быстрого религиозного и общественного упадка старообрядцев при наступлении большевизма.

После революционных событий 1917 г. приверженцы старой веры подвергались жестоким преследованиям наравне с другими конфессиями. Приведение в жизнь Декрет Совета Народных Комиссаров РСФСР «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» 1918 г. положило начало установлению контроля государства над финансовой составляющей общины, хозяйственными делами, а также тотальное регулирование религиозных обрядов и воспитания [8].

Староверы Гомеля, как и представители других конфессий, пытались противостоять советизации во всех ее проявлениях. Советскую власть они ассоциировали с «антихристом». Вся деятельность советской власти, печати (любого рода документы, подписи) –

с «сатанинским делом». Из этих же соображений староверы отказывались оформлять документы по регистрации религиозных храмов и передаче их в пользование верующим [10].

Несмотря на положение, в котором оказались старообрядческие общины Гомельщины, они смогли продолжить свою религиозную деятельность и даже придать ее огласке. Например, в 1918 г. был открыт и освящен храм в деревне Огородня-Гомельская, а также в 1918 г. организовывали помощь голодающим Поволжья [9].

Советская и партийная власть признавала, что среди старообрядцев было очень сложно проводить антирелигиозную работу. Например, в 1923 г. гомельское партийное руководство констатировала, что «антирелигиозная кампания не провалилась бы, если бы эти рабочие не были бы старообрядцами», которые «еще не переварились в пролетарском котле» [10]. Молодое советское руководство подбирало методику борьбы с религией и то, что успешно получалось осуществлять с православными, например, активная антирелигиозная пропаганда, изъятие церковных ценностей, закрытие храмов и гонения, со старообрядцами не работало. Так, документы 1920-х – 1930-х гг. указывают, что старообрядческие общины никуда не уходили из тех мест, где сосредотачивались до революции. Однако для того, чтобы включить представителей старообрядчества в политические процессы государства, местные власти принуждали старообрядцев подписывать так называемые «Декларации о лояльном отношении к советской власти» [11, л. 6].

Напряжению в отношении староверов и советской власти содействовали ошибки последней в проводимой национальной политике. Следует отметить, что староверам присущ этнокультурный и этнорелигиозный принцип консерватизма, они самоопределяли себя исключительно как «великороссов». В то время, как в русле политики белорусизации власти искусственно определяли сельсоветы Гомельщины с преобладающим русским населением, в первую очередь старообрядческим, как «белорусские» [12, л. 8].

Сильный удар по старообрядческим общинам нанесла ликвидация религиозных школ в республике. В результате дети гомельских староверов, которые ранее воспитывались и учились у своих педагогов в своих прихрамовых школах, были вынуждены посещать светские образовательные учреждения. В связи с этим возникало немало трудностей. В дни религиозных праздников и общинных

торжеств родители оставляли детей дома, чем вызывали реакцию советского руководства на такой саботаж образовательного процесса.

В кон. 1930-х гг. староверы Гомеля, как и другие религиозные слои населения республики, столкнулись с массовыми арестами и репрессиями. Священнослужителей и верующих арестовывали и судили по разным предлогам: несвоевременная выплата налогов, «антисоветская и антиколхозная агитация» и прочее. Всего за время гонений второй половины 30-х гг. были репрессированы 58 гомельских староверов [13, с. 294]. Особенностью гонений в период репрессий со стороны советской власти заключалось в том, что они преследовали все сферы жизни староверов. Помимо открытого притеснения за религиозную деятельность, также открыто происходил захват церковного и околоцерковного пространства. У верующих изымалось церковное имущество, земли, предметы религиозного служения. Помимо этого, причастные к религиозной деятельности были ограничены в избирательных правах. Также представителям старообрядческих общин несоразмерно было увеличено налогообложение [14].

В этот же период советское руководство увеличивает количество храмов и молитвенных домов Гомельщины, которые подлежат закрытию. Некоторые храмы впоследствии переоборудовали в учебные заведения, клубы и зернохранилища. В самом Гомеле было закрыто несколько старообрядческих храмов. Так, например, Ильинская церковь была экспроприирована и переоборудована в трикотажную фабрику, а Преображенская древлеправославная церковь была переделана под мастерскую Лесотехнического института [15, л. 131].

Период начала Великой Отечественной войны для разных конфессий СССР стал переломным моментом во всех смыслах. История гомельского старообрядческого населения в данный период показывает, что, старообрядцы начали воспринимать немецкие власти с такого ракурса: они враги, оккупанты, но при этом не мешают осуществлять полноценную религиозную жизнь общин. Почувствовав подобное лояльное отношение к себе и своей религии, старообрядцы продолжили свою религиозную деятельность во вновь открытых храмах. Сразу после прихода оккупационных войск, на территории Гомеля свою деятельность начали возобновлять церкви и приходы

старообрядческих общин [6, с. 6]. В 1942 г. вновь была открыта старообрядческая Ильинская церковь в Гомеле, священником которой в 1942 г. был Мурыгин Иван Дмитриевич, а число верующих составляло около 300 человек [16].

Но вот с началом городских боев в период с 12 по 19 августа несколько старообрядческих церквей были полностью разрушены. Ранее отобранные советской властью церковные здания старообрядцев были преобразованы в больницы и с приходом немцев староверы не решились забирать эти здания обратно в пользование, а продолжали использовать его по назначению, например, таким зданием была Дмитриевская церковь.

Полностью отсутствует информация о молельни на улице Фрунзе в Гомеле. Могли ли там собираться верующие, неизвестно. Однако можно предположить ввиду: того, что здание находилось около стратегического объекта – электростанции, то возвращено оно не было.

Первое послевоенное десятилетие отмечено определенной либерализацией государственно-конфессионального поля. Так, в 1944 г. выходит особая директива «О порядке открытия церквей и молитвенных зданий на территории, освобожденной от немецкой власти» СНК СССР [17], что, по сути, ознаменовало новый виток взаимоотношений государства и Церкви. Практически все дореволюционные церкви, принадлежащие старообрядческим общинам, были отданы им обратно. Кардинально меняется отношение советской власти к религии, заканчиваются репрессии, прекращаются гонения. По самым скромным подсчетам историков, число верующих староверов с начала революции и до окончания ВОВ сократилось минимум в три раза. Однако, по мере регистрации старообрядческих общин в 1945 г., видно, что сами староверы неохотно идут на это, а власти по-прежнему именуют их «секта» [18]. Но, несмотря на это, некоторые представители общин просят официального разрешения у власти начать строительство новых храмов.

В этот период общины гомельских староверов находились в юрисдикции Клинцовско-Новозыбковской епархии Брянской области [19]. Официальную регистрацию по всем правилам советского законодательства в качестве религиозной организации прошла только одна гомельская община старообрядцев, однако в Гомельской области старообрядцы по-прежнему остаются одной из самых

многочисленных религиозных групп, после православных и католиков. Они активно придерживались своих религиозных убеждений, а также собирали средства на возобновление своего религиозного имущества. Так, например, в 1946 г. за счет прихожан старообрядческих общин была капитально отстроена Ильинская церковь в Гомеле, приход которой насчитывал порядка 400 постоянных прихожан. Отчеты советской власти Гомельщины показывают отсутствие враждебных настроений у старообрядцев к власти [19].

С 1954 г. возобновляется открытая борьба советской власти с религиозными группами, усиливается атеистическая пропаганда, принимаются новые законодательные акты, усугубляющие положение приходов, общин и верующих. Усиливается контроль властей над проведением религиозных обрядов, количеством верующих, священством. Статистическая картина кон. 1950-х гг. отчетливо дает понять «достижения» властей в борьбе со староверами. Так, например, если в 1947 г. по Гомельской области было зарегистрировано 65 религиозных общин, то спустя 10 лет, в 1957 г., их осталось только 15 [20].

Численность верующих в общинах также была неоднозначна. Например, религиозное общество старообрядцев белокриницкого согласия в Гомеле на момент регистрации в 1945 г. имело в своих рядах 255 человек. В состав общин входили прихожане, проживающие не только в Гомеле, но и в Новобелице, а также в д. Мильча Гомельского района и д. Огородня-Гомельская Добрушского района [21].

К 1970-м гг. на Гомельщине наблюдался некоторый спад религиозной активности. Продолжалось закрытие храмов. Власти уже делали это не так массово и агрессивно, однако напряжение среди религиозно активной части населения ощущалось. Произошли изменения и в гомельской старообрядческой общине. Об этом свидетельствуют в первую очередь такие данные, как крещение, венчание и отпевание. Если в 1962 г. крещений было 85, то постепенно к 1970-м гг. количество постепенно уменьшается: в 1963-м – 80, в 1964-м – 70, в 1965-м – 49, в 1970-м – 40, то есть в динамике за 10 лет крещение снижается в два раза. О таком же спаде говорит и число зарегистрированных таинств венчаний: в 1962-м – 8, в 1963-м – 9, в 1964-м – 2, в 1967-м – 7, в 1966-м – 2, в 1970-м – 2 [22].

В этом приходе можно было увидеть единоверцев не только самого Гомеля, но и прихожан из окрестных деревень Гомельского,



Добрушского, Ветковского и Буда-Кошелевского р-нов. Службы по-прежнему проводились по субботам, воскресеньям и праздникам с количеством прихожан до 400 человек. В будние дни из-за низкого числа посещений необходимости в богослужениях не было. Практически в этом и не было необходимости по причине отсутствия священнослужителей – в Гомеле служил один священник и один псаломщик [22].

Как и в предыдущие годы, между гомельской старообрядческой общиной и новопоставленным старообрядческим священником был заключен договор. Суть договора заключалась в обязанности настоятеля Ильинского храма совершать подобающие по Уставу и Правилам Святой Церкви богослужения и требы в храме. В свою очередь община обязывалась уплачивать настоятелю храма ежемесячное вознаграждение за его труды в размере 250 руб. В целом, это была стандартная процедура для религиозных общин 1970-х гг. в СССР.

Уже через год епископ Донской и Кавказский, Клинцовский и Новозыбковский назначил священника Е. А. Бобкова благочинным (с обязанностью объезжать и контролировать) старообрядческие приходы вверенной ему епархии, что явно свидетельствовало об острой нехватке священноначалия в советской стране. Долгое отсутствие священника и проповеднической деятельности не могло не сказаться на качестве религиозной жизни общины. В 1981 г. уполномоченный по делам религии по Гомельской области, свидетельствует о снижении количества верующих Ильинской церкви. Констатирует о присутствии от 100 до 150 человек на литургии в праздничные дни и 30–40 прихожан в обычное воскресенье, а также о незначительном числе крещений – 10–15 в год. [23].

Новые тенденции в религиозной политике наметились в сер. 1980-х гг. С сер. 1985 г. религиозные общины более активно начинают регистрировать свои приходы, однако в Гомеле по-прежнему оставалась одна община. После смерти протоиерея Е. Бобкова на служение в ней был назначен священник Л. Пименов, а также, по просьбе верующих, диакон А. Илющенко [6, с. 58]. В ежегодном отчете, уполномоченный по делам религии при Совете Министров СССР по Гомельской области Г. С. Затора уже говорит о «обеспечении неукоснительного соблюдения конституционных гарантий свободы совести, не допускающих оскорбления религиозных чувств ве-



рующих». Такая политика позволила верующим старообрядцам без опасений возродить свои религиозные и этнокультурные традиции. Однако, прошедшие десятилетия нанесли непоправимый урон существовавшей ранее общинной жизни и обычаям староверов. Сегодня в Гомеле действует два старообрядческих храма – Ильинская церковь на улице Комиссарова и Преображенская церковь на улице Пролетарской. Храмы принадлежат разным старообрядческим толкам.

### Источники и литература

1. Рубановский, И. Великорусы – старообрядцы / И. Рубановский // Опыт описания Могилевской губернии в историческом, физико-географическом, этнографическом, промышленном, сельскохозяйственном, лесном, учебном, медицинском и статистическом отношениях. В 3 книгах. под ред. А. С. Дембовецкого. – Кн. 1. – Могилев : 1892. – С. 653–678.

2. Короткая, Т. П. Старообрядчество в Беларуси / Т. П. Короткая, Е. С. Прокошина, А. А. Чудникова. – Мн. : Навука і тэхніка, 1992. – 117 с.

3. Макушников, О. А. Гомель с древнейших времен до конца XVIII в. : историко-краеведческий очерк / О. А. Макушников. – Гомель : Барк, 2013. – 243 с.

4. Горбацкий, А. А. Старообрядчество на белорусских землях / А. А. Горбацкий. – Брест : Брестский гос. ун-т, 2004. – 237 с.

5. Посталовский, С. А. Старообрядцы как этноконфессиональная группа на Гомельщине в 20–30 гг. XX в. / С. А. Посталовский // Старообрядчество как историко-культурный феномен : Мат. Междунар. научно-практ. конф. – Гомель, 2003.

6. Лебедев, А. Д. Старообрядческое население Гомельщины в 1918–1991 гг. / А. Д. Лебедев, В. П. Пичуков // Старообрядцы на Гомельщине (1918–1991 гг.) : документы и материалы / сост. З. А. Александрович [и др.] ; под ред. В. П. Пичукова. – Мн. : А. Н. Янушкевич, 2017. – С. 6–18.

7. Жудро, Ф. А. Город Гомель (Могилевской губ.) / Сост. Ф. А. Жудро, И. А. Сербов и Д. И. Довгялло [Электронный ресурс]. – Вильна : Сев.-зап. отд. Имп. Рус. геогр. о-ва, 1911. – 61 с. – Режим до-

ступа : <https://search.rsl.ru/ru/record/01003778912>. – Дата доступа : 05.01.2022.

8. Выписка из постановления нацкомиссии ЦИК БССР о проведении национальной политики в Ветковском районе // ГАГО. – Ф. 278. Оп. 1а. Д. 338. Л. 105.

9. Прошение священника С. И. Третьякова в Гомельский губисполком о проведении сбора средств для голодающих Поволжья // ГАГО. – Ф. 360. Оп. 1. Д. 49. Л. 21–21 об.

10. Из протокола № 8 заседания бюро Гомельского горрайкома КП(б)Б о проведении антирелигиозной кампании на заводе «Социализм» // ГАООГО. – Ф. 1. Оп. 1. Д. 1881. – Л. 2–4, 6.

11. Декларация старообрядцев Левонтевской общины Ветковского района о лояльном отношении к советской власти // ГАГО. – Ф. 466. Оп. 1. Д. 294. Л. 20.

12. Из постановления совместного заседания Тереховского бюро РК КП(б)Б... о проводимой национальной работе // ГАГО. – Ф. 896. Оп. 1. Д. 227. Л. 8–10.

13. Шыбека, З. Нарыс гісторыі Беларусі (1795–2002) / З. Шыбека. – Мн. : Энцыклапедыкс, 2003. – 490 с.

14. Заявление священника И. Н. Мамантова в Гомельский городской финансовый отдел о неправильном обложении налогом // ГАГО. – Ф. 625. Оп. 3. Д. 1899. Л. 14–15.

15. Из докладной записки старшего инспектора Сазонова уполномоченному Совету по делам религиозных культов при СМ СССР по БССР К. А. Уласевичу о проверке деятельности Гомельской старообрядческой общины // НАРБ. – Ф. 952. Оп. 1. Д. 16. Л. 131–137.

16. Сведения о наличии действующих молитвенных зданий религиозных культов (кроме Русской Православной Церкви) на территории Гомельской области. // ГАГО. – Ф. 1354. Оп. 1. Д. 6. Л. 8.

17. Постановление СНК СССР «О порядке открытия молитвенных зданий религиозных культов» // ГАГО. – Ф. 1354. Оп. 1. Д. 1. Л. 1.

18. Отчет уполномоченного Совета по делам религиозных культов при СНК СССР по Гомельской области А. А. Боголюбского уполномоченному Совету по делам религиозных культов при СНК СССР по БССР П. Маслову о регистрации действующих на территории области общин // ГАГО. – Ф. 1354. Оп. 1. Д. 6. Л. 2–2 об.

19. Из отчета уполномоченного Совета по делам религиозных культов при СНК СССР по Гомельской области А. А. Боголюбского

уполномоченному Совету по делам религиозных культов при СНК СССР И. В. Полянскому о деятельности старообрядческих объединений // ГАГО. – Ф. 1354. Оп. 1. Д. 6. Л. 20–22.

20. Из отчета уполномоченного Совета по делам религиозных культов при СМ СССР по Гомельской области Н. Т. Степанова председателю Совета по делам религиозных культов при СМ СССР А. А. Пузину о количестве действующих старообрядческих объединений, их руководителях и совершаемых обрядах // ГАГО. – Ф. 1354. Оп. 3. Д. 13. Л. 8–13.

21. Отчет о работе аппарата Уполномоченного Совета по делам религий при СМ СССР по Гомельской области за 1967 г. // ГАГО. – Ф. 1354. Оп. 5. Д. 89.

22. Общая характеристика религиозных обществ, действующих на территории Гомельской области, по состоянию на 1 января 1973 г. // ГАГО. – Ф. 1354. Оп. 5. Д. 101. Л. 54, 65–67.

23. Из справки уполномоченного Совета по делам религии при СМ СССР по Гомельской области Г. С. Заторы секретарю Гомельского горкома КПБ Н. Ф. Ивановой о состоянии религиозных общин в Гомеле // ГАГО. – Ф. 1354. Оп. 5. Д. 128. Л. 29–21.

**СЕКЦИЯ 4**  
**АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ**  
**РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В XIX в.**

**РАБОТА ПО СОЗДАНИЮ В МИНСКЕ УЧИЛИЩА**  
**ДЛЯ ДЕВИЦ ДУХОВНОГО ЗВАНИЯ В 60-е гг. XIX в.**

*Стренковский С. П.,  
первый проректор Минского городского института развития  
образования, доктор исторических наук, профессор  
(г. Минск, Республика Беларусь)*

Первая специальная школа для обучения дочерей священнослужителей в Российской империи появилась в Москве в 1832 г. Затем, в 1843 г. в Царском Селе под покровительством великой княжны Ольги Николаевны было открыто трехклассное училище для девочек из семей духовенства. К концу правления императора Николая I уже действовало 22 таких училища [1].

На территории Беларуси женские православные учебные заведения стали открываться в 60-е гг. XIX в., основой для чего послужил «Проект Всеподданнейшей записки об учреждении училищ девиц духовного звания в Западных губерниях», который составил вице-директор Департамента духовных дел иностранных исповеданий Помпей Николаевич Батюшков [2, с. 62]. Благодаря знакомству с ним жены помещика имения Паричи Марии Яковлевны Пущиной, была реализована ее идея об открытии училища для дочерей священников, и 8 сентября 1860 г. это учебное заведение во имя Святой Марии Магдалины начало свою работу в Паричах [3].

10 октября 1862 г. архиепископ Минский и Бобруйский Михаил (Голубович) предложил Минской духовной консистории для управления делами этого училища создать комитет в составе ректора Минской духовной семинарии архимандрита Николая (Трусковско-го), протоиерея Минского кафедрального Петро-Павловского собора Иулиана Вержиковского и ключаря кафедрального собора протоиерея Иоанна Прорвича. Для ведения делопроизводства решением указанного комитета от 14 декабря, утвержденным архиереем, был определен старший канцелярский служитель консистории Александр Юнацкевич [4, л. 1].

Вместе с тем 6 марта 1863 г. архиепископ Михаил получил письмо обер-прокурора Святейшего Синода Александра Петровича Ахматова с предложением создать в епархии кроме Паричского Минское училище для девиц духовного звания. В развитие этой идеи императором Александром II был утвержден устав названного училища, а также его штат с ассигнованием 2140 руб. серебром в год. В связи с этим комитет при Минской духовной консистории по делам Паричского училища для девиц духовного звания был переименован в комитет по училищам девиц духовного звания Минской епархии. По причине выбытия для очередного священнослужения в Санкт-Петербург архимандрита Николая, в составе комитета с 26 мая 1864 г. его сменил протоиерей кафедрального собора Петр Елиновский [4, л. 2].

Первоначально рассматривалось несколько возможных мест размещения училища: Пинск, Вольна и Ятра Новогрудского уезда, Юровичи Мозырьского уезда. При этом архиепископ Михаил 14 апреля 1863 г. в письме обер-прокурору Ахматову все же отметил «общее желание духовенства, чтобы училище для девиц учредилось в г. Минске». Желание это обосновывалось тем, что священники привозят своих сыновей в семинарию и училище, расположенные в центре губернии, часто бывают в городе по служебным и частным делам. Владыка в качестве места для размещения училища предлагал Троицкую гору, неподалеку от отстраивающейся семинарии [5, л. 4–5]. 15 апреля 1863 г. он предоставил Ахматову 4 проекта учреждения училища для девиц духовного звания, еще раз подчеркнув, «что, внимая желанию духовенства, склонился к проекту учреждения училища в г. Минске» [6, л. 1].

Безусловно, одной из главных проблем создания училища была необходимость найти помещение для его размещения. 11 августа 1863 г. комитет внес владыке Михаилу предложение купить за 2500 руб. серебром участок со строениями у дворянки Виктории Францевны Ивановской, владевшей им на условии бессрочного чинша архиерейскому дому [7, л. 1].

Пока велась работа по приобретению и обустройству зданий для размещения училища, 5 августа 1863 г. архиепископ Михаил обратился к обер-прокурору Ахматову с запиской, в которой сообщал, что Мария Яковлевна Пущина «в отклонение потери времени к открытию в Минске училища для девиц духовного звания» со-

гласилась 20 воспитанниц будущего Минского училища разместить на базе Паричского на ближайших 2 года. Согласие было получено с условием уплаты за содержание каждой по 100 руб. в год [7, л. 13].

Контракт на участок на Троицкой горе на углу вновь проложенной Новой Митрополитанской и Плебанской улиц, «где издревле была каменная Белая церковь», коллежский асессор Франц Тимофеевич Ивановский получил 28 марта 1808 г. от архиепископа Минского и Литовского Иова (Потемкина) за годичную плату 1 руб. серебром [7, л. 22]. Виктория Ивановская половину участка получила по дарственной от отца 17 марта 1817 г., а вторую – по купчей от брата Геронима от 30 марта и отказной от 27 сентября 1834 г. При этом оказалось, что на частях этого участка за время аренды застроились также жена архитекторского помощника Эмилия Домбровская и отставной солдат Василий Белицкий, а в одном из домиков Ивановской квартировали солдатка Анастасия Соболевская и мещанин Вонсовский [7, л. 21, 24–26 об., 58]. На участке находился ветхий одноэтажный деревянный дом, крытый гонтами, из 6 комнат разного размера с 2 прихожими и 2 кухнями. Печи в доме требовали неотложного ремонта. Рядом располагались ветхий домик из 1 комнаты с сенями, крытый дором, арендуемый за 6 руб. в год, и еще один столь же ветхий домик из 2 комнат с небольшими сенями посередине, также крытый дором, арендуемый за 8 руб. в год. Во дворе имелись погреб, крытый старым дором, и небольшой низкий хлев из старого дерева, крытый дором. Весь участок был обнесен старым забором из досок, вложенных в шулы, а основной дом – из ветхого штакетника. За домом находился сад из беспорядочно посаженных нескольких фруктовых деревьев и тополей [7, л. 21–21об].

Участок Ивановской размером 1 десятина 617 квадратных сажень был приобретен 3 сентября 1863 г., как писал владыка Михаил, несмотря на встретившееся «противодействие католиков». Сделку от имени духовенства в Минской гражданской палате подписал ключарь кафедрального собора Иоанн Прорвич. Деньги «взаимообразно» предоставил Михаил Иванович Пущин. Участок размещался на краю Минска, в свое время на нем располагалась «древняя каменная Вознесенская церковь, уничтоженная под польским правительством». Договор предусматривал возможность самой Ивановской проживать в 4 комнатах до мая 1864 г. и переход арендной платы от Домбровской, Белицкого, Соболевской и Вонсовского

в пользу училища. Информирова о состоявшейся сделке обер-прокурора, минский архиерей просил его выслать из сумм, предусмотренных на Минское училище для девиц духовного звания 2500 руб. для возврата Пушину, 2000 руб. для содержания воспитанниц училища в Паричах, а если это окажется возможным, то и остатка штатной суммы для ремонта приобретенного дома, в котором предполагалось разместить 2 наставниц и часть прислуги, и заготовку материала для установки ограды купленного участка. Кроме того, Преосвященный Михаил обещал ускорить разработку проекта и сметы на постройку здания училища и прилагал проект штатного расписания Минского училища на 45 девиц, который был согласован с Марией Яковлевной Пушиной [7, л. 13–14, 58–59]. Деньги за содержание в Паричах воспитанниц Минского училища были переведены Синодом по 1000 руб. 13 сентября и 22 ноября, долг Пушину за поупку земли – 16 ноября 1864 г. [8, л. 20, 31–31об].

Проектом штата предусматривалось жалование начальнице училища в размере 360 руб. в год; 3 наставницам по 180 руб.; преподавательнице, исполнявшей также функции счетовода, 200 руб.; женщине, отвечающей за больницу и выполнявшей работу кастиелянши, 60 руб. Каждой из названных служащих полгалось также 60 руб. столовых в год. Законоучителю, который также исполнял обязанности смотрителя училища, полагалось жалование в размере 500 руб., учителю для старшего класса – 300 руб., врачу – 120 руб. На наем работников для обслуживания зданий и стирки белья предназначалось 350 руб. На содержание 45 штатных воспитанниц закладывалось по 60 руб. в год, всего – 2700 руб. На канцелярские расходы предусматривалось 50 руб., на ученые пособия и пособия для рукоделья – 400 руб., на содержание зданий, их освещение и отопление – 800 руб., на содержание скота, птицы и обработку огорода – 150 руб., на непредвиденные расходы – 100 руб. Таким образом, общую штатную сумму для училища предлагалось утвердить в размере 7990 руб. на год. При необходимости предполагалась возможность перераспределения средств по статьям расходов в течение года без превышения общей суммы и направление образующихся остатков в экономический капитал училища [7, л. 15–15 об.].

Безусловно, встал вопрос о строительстве храма для училища. 7 апреля 1864 г. архиепископ Михаил в Вильне получил устное согласие Виленского военного, Ковенского, Гродненского и Минского





**Рисунок 1. – Вознесенская церковь**

генерал-губернатора Михаила Николаевича Муравьева на выделение средств для строительства церкви на Троицкой горе [7, л. 16]. Ему предшествовало письмо владыки к Муравьеву, которое было очень эмоциональным. Он писал: «Провидение сохранило Вас Отчеству на великий подвиг усмирения и преобразования западной его страны.

Духовенство православное, поддерживаемое и ободряемое Вами, кровью засвидетельствовало готовность к самопожертвованию по примеру духовенства времен Минина и Пожарского.

Бедное здешнее духовенство ожидает от правительства улучшения быта и содействие к распространению и к утверждению в народе Православия.

Первое ожидание покуда в надежде, последнее же осуществляется учреждением народных училищ и училищ для девиц духовного звания в м. (местечке) Паричах, имени помещика М. И. Пушина, и в г. Минске. Первое уже существует пожертвованиями от государыни императрицы, некоторых частных лиц и на складчину



от духовенства. Для учреждения же в г. Минске на содержание от казны куплен уже плац в части города, называемой Троицкая гора, и составляется проект и смета на постройку скромного помещения предполагаемого училища, но на постройку отдельной для сего училища церкви не оказалось средств.

На этой горе существовала древнейшая православная церковь, от имени которой и эта часть города до сих пор называется Троицкой. Церковь эта, как и прочие многие в Минске, старанием латинства уничтожена. При восстановлении здесь Православия следовало бы восстановить и эту упраздненную церковь как символ возрождения древнего русского элемента. Церковь эта необходима была бы и для воспитанниц училища, долженствующих привыкать к церковным обрядам. Но повторяю, в средствах на возведение оной отказано. Имея же ввиду свежий опыт щедрот Вашего Высокопревосходительства назначением суммы на украшение Виленского кафедрального собора, я решился обратиться к Вашему Высокопревосходительству с покорнейшей просьбой – не найдете ли побуждения наши о восстановлении прописанной церкви заслуживающими Вашего внимания и возможным оказать необходимое на тот предмет пособие.

Искренне молю Бога – да вложит в сердце Ваше благосклонное расположение к просьбе нашей...» [7, л. 17–18].

11 апреля 1864 г. генерал-губернатор Муравьев сообщил архиепископу Михаилу, что «признав необходимым восстановить в г. Минске существовавшую издревле православную церковь на Троицкой горе», он поручил минскому губернатору выделить на постройку храма 15 000 руб. серебром и на его внутреннее обустройство и утварь еще 3000 руб. из сумм дополнительного 10-процентного сбора по Минской губернии. Для организации строительства губернатору было поручено создать временный строительный комитет под его председательством, с включением в состав члена от духовенства по согласованию с архиереем. Комитет должен был составить проект храма и, после одобрения его архиепископом, направить на утверждение генерал-губернатора. Муравьев также просил владыку ускорить строительство здания училища [7, л. 30–31].

В строительный комитет губернатором Павлом Никаноровичем Шелгуновым в мае 1864 г. были включены вице-губернатор Александр Васильевич Лучинский, отвечавший за осмотр и ремонт

православных церквей в помещичьих имениях, подполковник Генерального штаба Илларион Иович Зеленский, губернский архитектор Казимир Хрщанович, чиновник губернаторской канцелярии Новаковский в качестве делопроизводителя. Архиепископ Михаил направил в состав комитета протоиерея Елиновского и епархиального архитектора Вылежинского [7, л. 32–33]. Проект и смету на дом и службы училища составил губернский архитектор Хрщанович. Производителем работ был назначен епархиальный архитектор Вылежинский. Товарищ обер-прокурора Синода князь Сергей Николаевич Урусов предложил использовать на строительство 4000 руб., выделенных на «первоначальное обзаведение» училища, и экономии по штатам за 4 года [8, л. 39–40].

Дополнительные средства для постройки комплекса училища изыскивались из разных источников. К примеру, коллежский регистратор, владелец имения Стефаново Антон Станиславович Радецкий, имевший на сохранении у помещика Игуменского уезда Августа Онуфриевича Янишевского 3000 руб., своим письмом от 7 июля 1864 г. предлагал архиепископу Михаилу пожертвовать на строительство училища 500 руб. при условии, что Минская духовная консистория взыщет с должника всю сумму [7, л. 35–35 об.]. Дело было начато. Однако, поскольку Янишевский за участие в восстании 1863 г. был сослан в Сибирь, а на имения был наложен секвестр, то долги с них не подлежали удовлетворению [7, л. 45–45 об.].

В традициях того времени пожертвования на возведение храмов и духовных заведений в Беларуси вносили жители великорусских губерний. Так, 10 июля 1864 г. 200 руб. на училище пожертвовал редактор газеты «День» Иван Сергеевич Аксаков [8, л. 44]. Письмом от 3 октября 1864 г. Опочечское полицейское управление Псковской губернии направило в Минское губернское правление 16 руб. 29 коп., собранные на строительство церкви в Минске [7, л. 42]. 26 ноября деньги были внесены в приход комитета училищ девиц духовного звания Минской губернии [7, л. 44].

1 мая 1865 г. духовно-учебное управление Святейшего Синода направило архиепископу Минскому и Бобруйскому Михаилу утвержденный императором проект (см. рисунок 2) и согласованную Главным управлением путей сообщения и публичных зданий смету на 32 873 руб. на постройку дома для училища девиц духовного звания в Минске. Предлагалось разрешить подрядчику приступить

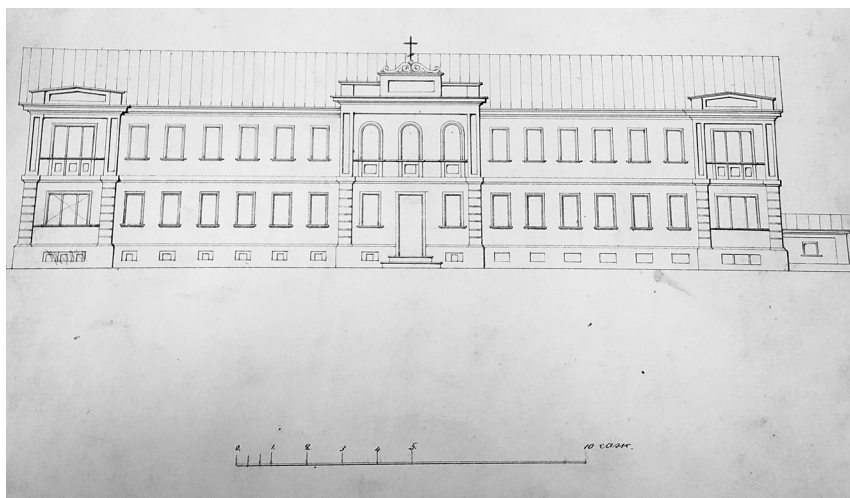


Рисунок 2 – Проект здания училища

к строительству. Положительная резолюция Владыки последовала 8 мая [7, л. 47].

Контракт с купцом второй гильдии Александром Свешниковым с обязательством построить здание за 27 500 руб. был заключен 17 июня 1865 г. Подрядчик приступил к работам 10 июля. К 24 августа был возведен фундамент под всем зданием и цоколь; к 23 сентября – стены и простенки нижнего этажа; к 29 октября – стены и простенки верхнего этажа с укладкой балок и установкой стропил; к 22 ноября была покрыта железом крыша, пояски и карнизы. На зимний период в строительстве был сделан перерыв. К 7 августа 1866 г. подрядчиком были окончены плиточные работы, установлены все изразцы и приборы для печей, заканчивались штукатурные и столярные работы, была начата грунтовка окон и дверей. К началу следующего года работы были завершены с некоторыми отступлениями от проекта: вместо вторых отхожих мест по желанию архиепископа были устроены умывальник и гардероб; не была выполнена перегородка в швейцарской; на крыльце парадного входа и ступенях в подвальное помещение были выполнены временные проступи. Также требовалась подгонка и последующая окраска окон в комнатах для класса, 2 наставниц и молитвенном зале. Архиепископ Михаил просил губернатора согласовать дополнительно строительство бани с прачечной и ограды [9, л. 14–18 об., 29, 35, 41, 46, 57, 70–72].

Параллельно со строительством училищного дома велась работа по расширению участка училища. 15 марта 1867 г. архиепископ предписал консистории организовать покупку построек на участке, арендованном дворянами Игнатием Андреевичем и Антониной Иосифовной Яблошевскими у Минского архиерейского дома на 12 лет, примыкавшем к училищу [7, л. 62–62 об.]. До Яблошевских участком владел отставной унтер-офицер Кузьма Семеновский по контракту 1841 г. После того как Семеновский утратил право на него по причине незастройки и неуплаты арендных денег, участок размером 432 квадратных сажени получил в аренду отставной рядовой Василий Платкевич по контракту от 15 апреля 1844 г. за 4 руб. 32 коп. в год, а затем за ту же плату – жена титулярного советника Варвара Иосифовна Оссовская по контракту архиерейского дома от 28 июля 1855 г. [7, л. 78, 79]. От Оссовской участок по купчей от 13 ноября 1858 г. перешел к Яблошевским [7, л. 83]. Яблошевские запросили за постройки 2500 руб. серебром с условием совершения сделки до мая–июня 1867 г. и предоставлением им для проживания до 1 сентября флигеля [7, л. 77–77 об.].

Святейший Синод 30 июня 1867 г., исходя из того, что на постройку хозяйственных строений для Минского училища были запланированы расходы в размере 3100 руб., а на покупку участка предполагалось истратить 2500 руб., и строения Яблошевских, по мнению епархиального архитектора, могли быть без серьезного ремонта использованы под училищные службы, дал согласие на сделку с условием 1250 руб. выплатить из остатков от пожертвований духовенства епархии на содержание училищ, а 1250 отпустить из духовно-учебного капитала Синода [7, л. 81–81 об.].

Сделка состоялась 25 июля 1867 г. На участке по улице Красной, арендуемом Яблошевскими, находились деревянный, обшитый досками, крытый гонтами дом из 9 помещений с 2 отдельными сенями и входами на каменном фундаменте, в подвальной части которого находились 2 кухни и погреб (см. рисунок 3); крытый гонтами флигель из соснового бруса с 4 комнатами и сенями на каменном фундаменте; хозяйственное здание, крытое частично гонтами, частично дранкой, состоявшее из конюшни, сарая и амбара; крытый гонтами ледник из сосновых бревен, фруктовый сад [7, л. 75, 83–83 об.].

Проект каменной православной церкви на Троицкой горе в Минске, составленный академиком Николаем Михайловичем Чагиным,

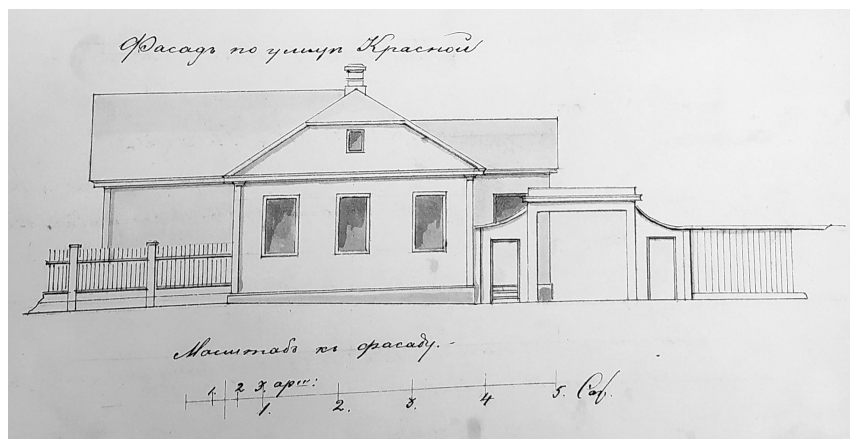


Рисунок 3. – Фасад дома Яблошевских

был прислан генерал-губернатором Муравьевым 19 августа 1864 г., а смета на строительство была составлена архитектором Хрщановичем 30 сентября 1864 года и предусматривала выделение на строительство 14 447 руб. 2 коп. В первый год строительства предполагалось «произвести постройку вчерне с покрытием, а во второй совершить окончательные». Контракт с купцом Свешниковым на строительство храма за 14 000 руб. был подписан 28 января 1865 г. К 17 июля 1865 г. подрядчиком были выведены каменные стены церкви и колокольни. Затем губернским архитектором Шевцовым 20 июля 1865 г. была составлена дополнительная смета на устройство теплой церкви с хорами и 2 голландскими печами, которая предусматривала выделение на эти цели 872 руб. 66 коп. Как следует из рапорта Шевцова, строительные работы «вчерне» с покрытием здания железом были окончены подрядчиком к 23 сентября 1865 г. [10, л. 36–37, 51, 57, 67, 210–244].

Иконы для церкви по рекомендации академика архитектуры Карла Яковлевича Маевского архиепископ Михаил заказал у художника Карла-Леонгарда Ивановича Петерсона. В их число входили 2 местных образа, 2 образа на северных и южных дверях, 4 иконы Евангелистов (копии с оригиналов академика Василия Козьмича Шибубева), образы Богоматери и Архангела Гавриила на Царских вратах (копии с образов Исакиевского собора в Петербурге), иконы Сошествия Святого Духа, Тайной Вечери, святой Марии Магdalины и святой великой княгини Ольги на сумму 685 руб. с доставкой.

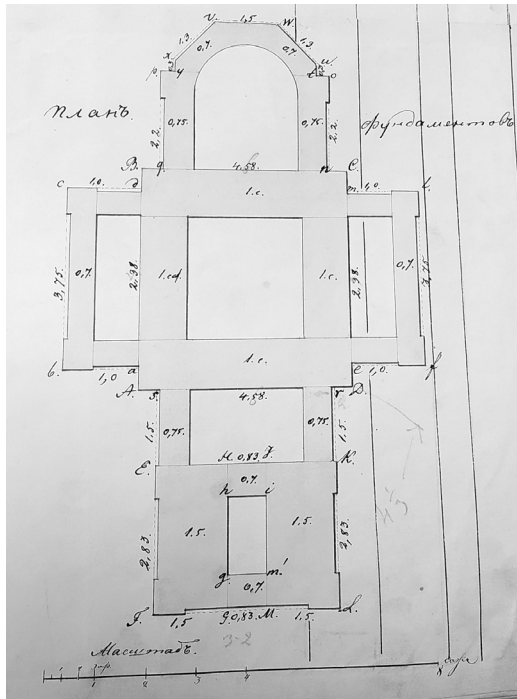


Рисунок 4. – План Вознесенской церкви

9 июня 1867 г. все иконы были доставлены в Минск [10, л. 152, 153, 157].

21 февраля 1866 г. строительным комитетом был заключен контракт с братом купца второй гильдии из посада Климова Новозыбковского уезда Черниговской губернии Иваном Ивановичем Егоровым на устройство в церкви иконостаса по одобренному владыкой Михаилом рисунку, с позолоченной резьбой, рамами и карнизами, а также рамы для запрестольного образа, престола, жертвенника и 2 аналоев для Евангелия и к престолу. К 31 октября 1867 г. иконостас был закончен и установлен в храме [11, л. 10–11, 20].

11 октября 1867 г. в церковь поступили 2 колокола из упраздненного бернардинского монастыря в Несвиже весом около 30 и около 3 пудов, перевезенные за 9 руб. серебром Исроэлем Малявским (другие извозчики просили минимум 15 руб. «по причине худой дороги от дождей») [7, л. 87–87 об.]. Еще один колокол был привезен из приписной церкви в Снове [12].





Рисунок 5. – Интерьер Вознесенской церкви

В октябре 1867 г. у минского купца Мухина протоиереем Проввичем были приобретены 2 иконки Спасителя и Божией Матери в серебряных позолоченных ризах для размещения у Царских врат, парча, димикатон, адамашка, парусина, галун, бахрома и кисти для пошива облачений и срачиц на престол и жертвенник, покрывал на аналои и столики [11, л. 21].

8 ноября 1867 г. училищную церковь освятил архиепископ Минский и Бобруйский Михаил во имя Вознесения Христова, возобновив, таким образом, один из древнейших минских храмов (см. рисунки 1, 4, 5) [7, л. 90].

В 1867 г. при училище была построена баня [13]. В том же году минский столяр Журавский изготовил для училища мебель, а медник Берман – умывальники [14]. 1 февраля 1868 г. художник Егор Зотов за 50 руб. написал для Вознесенского храма копии двух икон Пресвятой Богородицы и Распятие, а 2 мая 1869 г. в церковь были куплены комплекты облачений священника и псаломщика, запре-

столичный крест, потир, дискос, звезда, напрестольный крест и икона святого благоверного великого князя Александра Невского на сумму 622 руб. [11, л. 30, 34].

Первой начальницей училища 5 апреля 1867 г. была назначена княгиня Варвара Гагарина, а законоучителем 23 августа 1867 г. – священник Матфей Малевич [15; 16]. В списке, подписанном княжной Гагариной, в училище на казенном содержании находилось 45 воспитанниц, на пансионе – 43 (в том числе 4 на пансионе духовенства), на стипендии архиепископа – 2 [17].

Средства на содержание училища первоначально формировались из различных источников. Это был 2-процентный сбор с окладов духовенства епархии. Кроме того, средства направлялись по распоряжению Святейшего Синода. Например, 3 августа 1868 г. правление училища приняло на приход 952 руб., присланные по распоряжению хозяйственного управления Синода Кишиневской духовной консисторией из свечного дохода епархии за 1867 г. на содержание училища в текущем году [7, л. 94, 96].

Таким образом, в 60-е гг. XIX в. в Минске появилось училище для девиц духовного звания, позднее переименованное в женское училище духовного ведомства, а после революции 1917 г. ставшее христианской гимназией.

### **Источники и литература**

1. Федоров, В. А. Духовное образование при Николае I [Электронный ресурс] / А. В. Федоров // Русская Православная Церковь и государство. – Режим доступа : [https://azbyka.ru/otechnik/Istorija\\_Tserkvi/russkaja-pravoslavnaja-tserkov-i-gosudarstvo/4\\_3](https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/russkaja-pravoslavnaja-tserkov-i-gosudarstvo/4_3). – Дата доступа : 30.10.2022.

2. Яновская, В. В. Учебные заведения православного духовного ведомства в Беларуси в 60-е гг. XIX в. – 1914 г. / В. В. Яновская, С. М. Восович // Вестник БрГТУ. – 2001. – № 6. – С. 60–64.

3. Паричское женское училище духовного ведомства [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.parichi.by/young/9/>. – Дата доступа : 30.10.2022.

4. Национальный исторический архив Беларуси (далее – НИАБ). – Ф. 136. Оп. 1. Д. 30973.



5. НИАБ. – Ф. 129. Оп. 1. Д. 11.
6. НИАБ. – Ф. 129. Оп. 1. Д. 6.
7. НИАБ. – Ф. 136. Оп. 1. Д. 30420.
8. НИАБ. – Ф. 129. Оп. 1. Д. 7.
9. НИАБ. – Ф. 43. Оп. 1. Д. 111.
10. НИАБ. – Ф. 43. Оп. 1. Д. 92.
11. НИАБ. – Ф. 45. Оп. 1. Д. 50.
12. НИАБ. – Ф. 129. Оп. 1. Д. 32.
13. НИАБ. – Ф. 129. Оп. 1. Д. 22.
14. НИАБ. – Ф. 129. Оп. 1. Д. 26.
15. НИАБ. – Ф. 129. Оп. 1. Д. 28.
16. НИАБ. – Ф. 129. Оп. 1. Д. 31.
17. Именной список воспитанниц Минского училища девиц духовного звания // НИАБ. – Ф. 124. Оп. 1. Д. 136. Л. 11–12 об.

*Иллюстрации:*

1. <https://sobory.ru/photo/428776>.
2. НИАБ. – Ф. 43. Оп. 1. Д. 111. Л. 82.
3. НИАБ. – Ф. 136. Оп. 1. Д. 30420. Л. 75.
4. НИАБ. – Ф. 43. Оп. 1. Д. 92. Л. 212.
5. Российский государственный исторический архив. – Ф. 835. Оп. 3. Д. 264. Л. 1.

**ДОКУМЕНТЫ ИЗ ЛИЧНОГО ФОНДА  
ЕПИСКОПА САВВЫ (ТИХОМИРОВА)  
КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ ПОЧИТАНИЯ  
СВЯТОЙ ЕВФРОСИНИИ ПОЛОЦКОЙ  
В 1860-х – 1870-х гг.<sup>1</sup>**

*Корневский В. И.,  
лаборант-исследователь  
Санкт-Петербургского государственного университета  
(г. Санкт-Петербург, Российская Федерация)*

Епископ Савва (Тихомиров), одна из наиболее ярких фигур в истории белорусского Православия последней трети XIX в., появляется на страницах белорусской истории в 1866 г. Новоприбывший иерарх сменил на Полоцкой кафедре ушедшего к тому моменту на покой архиепископа Василия (Лужинского). Полоцким епископом Савва (Тихомиров) был сравнительно недолгое время – с 1866 по 1874 гг., заняв в дальнейшем Харьковскую епископскую и Тверскую архиепископскую кафедры. Исследователям истории российского Православия он преимущественно известен именно как Тверской архиепископ и как викарий Московского митрополита Филарета (Дроздова), а также как автор «Хроники моей жизни» – многотомных автобиографических записок, бесценного источника по истории Православной Церкви второй пол. XIX в. Деятельность архиепископа в полоцкий период его биографии, как правило, незаслуженно остается в тени. Внимание исследователей на данный момент она привлекала не так часто, как следовало бы.

Период сер. 1860-х – сер. 1870-х гг. в истории белорусского Православия сам по себе был весьма сложным, что, помимо прочего, было связано с ростом общего уровня межконфессиональной напряженности в первой пол. 1860-ых гг. [2, с. 52–53]. Сам епископ Савва в дальнейшем вспоминал, что проблемы, с которыми ему пришлось столкнуться в Полоцке, были совершенно не похожи на те, к которым он привык, занимая епископскую кафедру в Можайске.

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 21-48-04402): «RSF-DFG: Святые и герои: От христианизации к национализму. Символ, Образ, Память (Северо-Западная Россия, страны Балтии и Северной Европы)».

Главной из проблем, о которых идет речь, были следы униатского прошлого, не изжитые местным православным населением спустя без малого три десятилетия с момента воссоединения. Элементы католической обрядности, старые униатские традиции (наподобие сохранявшегося обычая отмечать день памяти Иосафата Кунцевича), использование напечатанных в XVIII в. в униатском Почаеве молитвенников – все это наводило новоприбывшего епископа на мысль о том, что Православие в регионе еще не победило окончательно [4, с. 383–384, 676]. Именно с целью обеспечить полноценное возвращение Полоцкой епархии ее православного облика, епископ Савва развернул активную деятельность. Всех ее аспектов мы касаться не будем. Ниже речь пойдет о главном из них, а именно об усилиях, приложенных епископом Саввой для укрепления позиций культа главной полоцкой святой – преподобной Евфросинии Полоцкой.

Главная проблема, затруднявшая полноценное развитие культа святой княжны, была связана с местом пребывания ее мощей, которые с кон. XII в. находились в Дальних пещерах Киево-Печерской лавры. Призывы вернуть полоцкую реликвию в Спасо-Евфросиниевский монастырь раздавались еще в первой пол. 1830-х гг., однако предшественнику епископа Саввы архиепископу Василию (Лужинскому) не удалось убедить Киевских митрополитов вернуть полочанам их святыню. Успешное завершение начатого дела и было одной из главных задач нового Полоцкого епископа. Как мы знаем, в конечном итоге ему удалось склонить Киевского митрополита Арсения (Москвина) к компромиссу и договориться о передаче полоцкого монастырю частицы мощей святой княжны – среднего перста ее правой руки, что и было сделано зимой 1870–1871 гг.

И в дореволюционной, и в современной белорусской исследовательской литературе вопрос перенесения частицы мощей преподобной Евфросинии неоднократно затрагивался. Стоит отметить статьи протоиерей Федора (Титова) [6, с. 506–545] и протоиерея Александра (Матюшенского) [1], написанные на волне подготовки церемонии перенесения мощей преподобно Евфросинии в Полоцк целиком, которая состоялась в 1910 г. Из современных работ в наибольшей степени внимания заслуживает коллективный труд сестер Спасо-Евфросиниевского монастыря «Полоцкое радование», изданный в 2010 г. по случаю столетнего юбилея полоцких торжеств [4]. Все обозначенные выше работы (как, впрочем, и другие, не ука-

занные здесь) имеют одну общую отличительную черту: перенесение частицы мощей преподобно Евфросинии в 1870–1871 гг. воспринимается их авторами всего лишь как один из промежуточных этапов (пусть, возможно, и наиболее яркий) на пути подготовки к по-настоящему значимому событию – торжествам 1910 г. Безусловно, подобный взгляд нельзя считать совсем необоснованным. Тем не менее, представляется, что возможности для исследования церемонии перенесения частицы мощей преподобной Евфросинии и в целом развития традиции ее почитания в период 1866–1874 гг. далеко не исчерпаны, и в случае введения в научный оборот новых источников этот период в истории культа святой княжны займет более значительное место в работах, посвященных истории ее почитания.

Подобных исторических источников на самом деле существует немало, и, насколько мы можем судить, сконцентрированы они преимущественно в фонде № 262 Отдела рукописей Российской государственной библиотеки – личном фонде епископа Саввы (Тихомирова). Сам фонд весьма объемный: он содержит 2881 дело суммарным объемом более 43 000 листов. Значительная их часть, хотя и не большая, связана с полоцким периодом деятельности епископа. Материалы, связанные с историей почитания полоцкой преподобной помещены в деле под № 50, картон № 3. Ниже приведем краткую характеристику наиболее интересных документов из этого дела.

Во-первых, следует отметить документы, связанные с обсуждением судьбы мощей Евфросинии Полоцкой еще до церемонии перенесения частицы реликвии, а именно в 1860-е гг. К их числу относятся следующие документы:

1. Копия ответа Святейшего Синода на ходатайство архиепископа Василия (Лужинского) о перенесении мощей преподобной Евфросинии от 26 июля 1860 г. [3, л. 1–6]. Документ фактически представляет собой мотивированный отказ Киевской митрополии от передачи реликвии Полоцку, в тексте которого отвергаются аргументы за перенесение мощей и выдвигаются доводы против.

2. Копия письма Виленского генерал-губернатора М. Н. Муравьева архиепископу Василию (Лужинскому) об обращении к нему жителей Полоцка, желающих возвращения мощей преподобной Евфросинии в Полоцк, и резолюция, оставленная архиепископом на письме от 30 марта 1864 г. [3, л. 7–8] – оба участника переписки сошлись на том, что перенесение реликвии в Полоцк весьма желательно.

3. Копия письма Московского митрополита Филарета (Дроздова) Новгородскому митрополиту Исидору (Никольскому) и Киевскому митрополиту Арсению (Москвину) с просьбой поддержать инициативу епископа Саввы о перенесении мощей св. Евфросинии в Полоцк от 22 августа 1867 г. [3, л. 21–21 об.].

Во-вторых, внимания заслуживают свидетельства, проливающие свет на переписку Полоцкого епископа и Киевского митрополита по поводу организации передачи частицы мощей преподобной Евфросинии в 1870–1871 гг. и дальнейшую судьбу полоцкой святыни в 1872 г. В их числе следующие документы:

4. Черновик письма епископа Саввы (Тихомирова) Киевскому митрополиту Арсению (Москвину) с просьбой в порядке компромисса уделить Спасо-Евфросиниевскому монастырю хотя бы частицу мощей преподобной княжны от 16 октября 1870 г. [3, л. 9–10 об.].

5. Черновик письма епископа Саввы, в котором он благодарит митрополита Арсения за согласие уделить Полоцку частицу мощей и излагает некоторые соображения насчет будущей церемонии от 6 декабря 1870 г. [3, л. 11].

6. Копия императорского указа епископу Савве и митрополиту Арсению о необходимости представить свои соображения по поводу необходимости перенесения мощей преподобной Евфросинии в Полоцк от 12 декабря 1872 г. [3, л. 23]. Появление этого документа вызвано последовавшим в том же году новым ходатайством Полоцкого епископа в Синод, в котором он, несмотря на достигнутые годом ранее соглашения с Киевом о перенесении частицы реликвии, хотел добиться полной передачи святыни Полоцку.

7. Черновик донесения епископа Саввы в Синод, имевшего место в связи с указанным выше указом [3, л. 24–25 об.], в котором Полоцкий епископ подробно расписывает уже высказывавшиеся ранее аргументы в пользу перенесения реликвии в Спасо-Евфросиниевский монастырь, делая акцент преимущественно на необходимости противостоять влиянию католических святынь на православное население.

8. Черновик письма епископа Саввы митрополиту Арсению с просьбой все-таки согласиться на передачу мощей преподобной Евфросинии Полоцку целиком от 9 ноября 1872 г. [3, л. 27–28] и перечислением аргументов.

В-третьих, следует отметить документы, содержащие описание торжеств перенесения частицы мощей преподобной Евфросинии в Витебск и впоследствии в Полоцк. Среди таковых заслуживают упоминания:

9. Донесение епископа Саввы (Тихомирова) в Синод с подробным описанием транспортировки частицы мощей в Витебск и рассуждениями о планах и сроках перенесения реликвии в Полоцк от 7 декабря 1870 г. [3, л. 14–17].

10. Черновик письма епископа Саввы А. Н. Муравьеву с рассказом о церемонии перенесения частицы мощей и некоторые соображения по поводу значимости этого события от 7 декабря 1870 г. [3, л. 13–13 об.].

11. Подробное описание торжественной встречи святыни в Витебске, вышедший из-под пера одного из участников торжества [3, л. 37–41 об.], написанное, по всей видимости, в декабре 1870 г.

12. Черновик статьи с подробным описанием торжеств в Полоцкой епархии по случаю перенесения мощей от 13 июня 1871 г. [3, л. 50–62 об.].

13. Недатированный черновик статьи с подробным описанием торжеств в Полоцкой епархии по случаю перенесения мощей [3, 75–85 об.].

Наконец, в-четвертых, нельзя не упомянуть о документах, сообщающих новые сведения об информационной составляющей церемонии. Среди них можно выделить следующие:

14. Экземпляр объявления, уведомляющего жителей Витебска о грядущем прибытии в их город частицы мощей преподобно Евфросинии и о дальнейшей транспортировке святыни в Полоцк [3, л. 12]. Точная дата неизвестна, ноябрь – начало декабря 1870 г.

15. Черновик речи учителя Полоцкой военной гимназии А. Н. Скворцова, сказанной им 23 мая 1871 г. в Спасо-Евфросиниевском монастыре по случаю перенесения реликвии [3, л. 18–19 об.], в которой автор, произносивший торжественную речь еще по случаю освящения Спасо-Преображенской церкви в 1832 г., вспоминает те времена и проводит параллели между 1830-ми и 1870-ми гг., рассуждает о возрождении в Полоцке наследия русского Православия.

16. Недатированный черновик торжественной речи по случаю прибытия реликвии в Полоцк, сказанной, по всей видимости, епископом Саввой [3, л. 96–96 об.].

17. Черновик поучения в день перенесения частицы мощей Евфросинии Полоцкой 23 мая 1871 г., произносимого епископом Саввой [3, л. 97–98].

Обозначенные источники позволяют существенно дополнить существующие представления обо всех ключевых аспектах торжества перенесения частицы мощей преподобной Евфросинии из Киева в Полоцк зимой 1870–1871 гг.: предыстории церемонии, ее организации и связанной с ней информационной составляющей. Представляется также, что ввод в научный оборот указанных документов и, возможно, их публикация, могут поспособствовать более активному привлечению исследователями, занимающимися изучением истории Православной Церкви на белорусских землях, документов из личного фонда епископа Саввы (Тихомирова).

### Источники и литература

1. Алексей (Матюшенский), протоиерей. Попытки к перенесению мощей преподобной Евфросинии, княжны Полоцкой (церковно-историческая справка) / протоиерей Алексей (Матюшенский) // Полоцкие епархиальные ведомости. – 1909. – № 15. – С. 237–239; № 16. – С. 259–261; № 17. – С. 278–283; № 18. – С. 284–291; № 19. – С. 309–314.

2. Бендин, А. Ю. Религиозно-этнические проблемы и противоречия на территории Северо-Западного края Российской империи во второй половине XIX – нач. XX вв. / А. Ю. Бендин // Вестник Тверского государственного университета. Серия: История. – 2008. – № 1. – С. 51–64.

3. Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Карт. 3. Д. 50.

4. Полоцкое радование: Свято-Евфросиниевские Торжества 1910 г. – Полоцк : Спасо-Евфросиниевский женский монастырь в г. Полоцке Полоцкой епархии Белорусской Православной Церкви, 2010. – 437 с.

5. Савва (Тихомиров), архиепископ. Хроника моей жизни. Автобиографические записки высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. Т. 3. – Сергиев Посад : Типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1901. – 814 с.

6. Федор (Титов), протоиерей. Преподобная Евфросиния, княжна Полоцкая (Историческая справка к предстоящему перенесению мощей преп. Евфросинии из Киева в Полоцк) / протоиерей Федор (Титов) // Труды Киевской духовной академии. – 1910. – Т. IV. – С. 506–545.



## ШКОЛЬНОЕ И УНИВЕРСИТЕТСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ ПРОТОИЕРЕЯ МИХАИЛА БОБРОВСКОГО (1784–1848 гг.)

*Жук Е. А.,  
магистрант Минской духовной академии  
(г. Минск, Республика Беларусь)*

Научный интерес к личности протоиерея Михаила Кирилловича Бобровского зачастую ограничен его церковным служением в период упразднения унии в Беларуси и Литве, либо его научными изысканиями, в особенности открытием Супрасльского кодекса. Тем не менее, важным является рассмотрение образовательного бэкграунда ученого и священника, предшествовавшего научным достижениям и плодотворному пастырскому и педагогическому служению.

Первоначальное систематическое образование будущий ученый получил в знаменитой школе при Никольской церкви в г. Клещеле, действовавшей под руководством священников Юрия и Антония Сосновских. В возрасте 9 лет он был отдан в одну из немногих приходских униатских школ, существовавших на территории бывшей Речи Посполитой [1, с. 33].

Никольский Клещельский приход, как и действовавшая при нем школа, занимали совершенно уникальное положение в присоединенной к Российской империи по результатам Тильзитского договора Белостокской области. Две приходских клещельских церкви стали униатскими лишь в самом кон. XVII в. Настоятели прихода тщательно хранили богослужебный обряд [2, с. 40].

В отличие от, по сути всего остального множества униатских приходов, разбросанных по всей восточной части Речи Посполитой, это был чуть ли не единственный приход, активно занимавшийся просвещением своих прихожан. Хугон Коллонай, будучи одним из самых видных чиновников Речи Посполитой при правлении короля Понятовского, прямо называл сложившуюся в ситуацию катастрофой [3, с. 165–179].

В центральную клещельскую школу принимались дети от 7 до 12 лет. Обучение велось следующим дисциплинам: основы чтения и письма на польском, славянском и русском языках, арифметика, огородничество, а также церковное пение, для имевших способности [2, с. 41]. При школе действовал известный во всей

округе церковный хор [4, с. 12–13]. Многие из выпускников становились причетниками в близлежащих церквях, в том числе и Супрасльском монастыре [1, с. 32].

Получив первоначальное образование в униатско-белорусском культурном и церковном контексте, дальнейшее обучение будущий ученый проходил в школе, находящейся в ведении ордена пиаров в г. Дрогичине. П. О. Бобровский дает весьма положительную характеристику образовательной деятельности пиаров. В частности, он пишет: «Когда в Польше после изгнания иезуитов наступила крутая реакция и польская аристократия взяла в свои руки эдукационные фонды, орден пиаров в своих школах старался ввести систему обучения противоположную иезуитской... В Белостокской област... они резко отличались от других подобных школ, в т. ч. и базилианских, отсутствием фанатизма; оттого может, они и имели такой громадный успех. В уставе пиаров новейшие языки имели одинаковое значение с латинским; в их школах дано развитие наукам физико-математическим и словесным, равно наукам историко-нравственным, приняты новейшие методы и педагогические приемы» [1, с. 36].

Пиарское училище в Дрогичине было основано в 1774 г. вместо упраздненной иезуитской школы. Национальная комиссия по вопросам образования передала здание бывшего коллегіума пиаристам с указанием организовать школу в соответствии со стандартами этой же комиссии [5, с. 230]. Образовательная программа, разработанная для школ ордена, была расписана 7 классов: вступительный, начальный, грамматический, синтаксический, гуманитарный, поэтический и риторический. Вся педагогическая деятельность пиарских училищ строилась во многом на идеях Станислава Конарского и организованного им Collegium Nobilium в Варшаве. Акцент делался на польском языке, как языке преподавания, в отличие от латыни, преобладавшей прежде, а также на точных науках и современных иностранных языках. Кроме М. Бобровского, в пиарском училище в Дрогичине получали образование многие выходцы из среды белого униатского духовенства. Среди них были Игнатий Данилович и Игнатий Онацевич, которые впоследствии также заняли видное положение в научных кругах [5, с. 246].

После успешного окончания курса пиарского училища в Дрогичине в 1803 г. М. К. Бобровский поступает недавно открытую Белостокскую гимназию [1, с. 32].

Гимназия в Белостоке была открыта 29 сентября 1802 г. при непосредственном участии прусского правительства «ради роста и развития провинции Пруссии Новой Восточной» [6, с. 3]. Одним из инициаторов ее основания был барон Фридрих фон Шреттер – видный государственный деятель, реформатор, в юрисдикции которого находилась провинция Новой Восточной Пруссии (нем. Neustpreußen), состоящая из земель бывшей Речи Посполитой.

Целью всей учебной деятельности белостокской гимназии значилась подготовка обученной молодежи для продолжения образования в академиях. Особый приоритет давался языкам, как древним, так и современным, соединяя их изучение с различными науками, в первую очередь свободными (Artes Liberales), включающими знакомство с различными древностями. Гимназия имела 2 отделения, которые составляли 6 классов. Высшее отделение составляли 3-й, 2-й и 1-й классы, которые собственно и считались гимназическими [6, с. 11–16]. Именно на этом отделении и обучался будущий священник и ученый в течении трех лет.

Белостокская гимназия предлагала своим ученикам обширный курс дисциплин, делившихся на 2 блока. Первый блок составляли языки: польский, латинский, греческий, французский и немецкий. Второй блок состоял из различных дисциплин, в основном гуманитарного толка, таких как моральная наука, история, география, статистика, экспериментальная физика, античные древности, история философии, всеобщая энциклопедия наук и упражнения ума. Кроме непосредственно учебной деятельности, ученики гимназии проходили физическое воспитание, занимались каллиграфией, постановкой голоса [6, с. 20–27].

Судя по всему, школа имела также и соответствующее финансирование, что позволяло ректору покупать все те книги, которые заказывали у него ученики, если он находил их полезными. В деятельности гимназии заметны были тенденции к германизации. Так, например, ученикам предписывалось по возможности с учителями и между собой разговаривать по-немецки. Планировалось также принять в гимназию часть учеников и учителей-немцев [6, с. 28–30].

Будучи еще учащимся гимназии, М. К. Бобровский блестяще выполнял обязанности учителя и наставника-воспитателя, о чем свидетельствует аттестат, выданный ему по окончании обучения ректором М. Мацеевским [1, с. 31].

В своей краткой работе, посвященной подляшским школам, Я. Гижицкий приводит отрывок характеристики М. Бобровского в гимназии: «Михаил Бобровский, 21 год, учащийся первого класса. Внимание и усердие украсили молодость этого учащегося. Наибольшую имея способность к профессии учителя, побужденный благодарностью отцу, к набожному стремится чину (do robożnego zabiera się stanu) для того, чтобы помогать престарелому отцу. Посему в Супрасльскую семинарию поступить замыслил» [7, с. 31].

В 1806 г. М. К. Бобровский завершает обучение в белостокской гимназии с превосходным аттестатом и серебряной медалью. В период с 1806 и вплоть до весны 1808 г. М. Бобровский занимался частным преподаванием в Белостоке [1, с. 37].

В этот же период времени М. К. Бобровский делает попытку поступить в Королевскую академию. Не получив никакого ответа, 10 августа 1807 г. он подает прошение о зачислении его в Супрасльскую семинарию. Вероятно, что некоторое время он все же проводит в Супрасле, как воспитанник епархиальной семинарии [8, с. 99]. При этом совершенно очевидно, что данная школа, призванная ликвидировать малограмотность в среде униатского духовенства, никак не соответствовала уровню выпускника гимназии. Учеба в ней была бы простой тратой времени. Ситуация коренным образом меняется после Тильзитского мира, согласно которому Белостокская область присоединяется к Российской империи.

В 1807 г. на основании Тильзитского мирного договора Белостокская область была включена в состав России. Необходимость в существовании отдельной Супрасльской епархии отпала сама собой, и она была присоединена к Брестской. Именно в этот период происходит финальный этап подготовки к открытию Главной семинарии при Виленском университете. М. К. Бобровский, вероятно, замеченный начальством, получает возможность стать одним из первых ее студентов, или, как их тогда называли, клириков.

Идея создания особого учебного заведения, существовавшего при Виленском университете возникла в самом кон. XVIII в. на волне проводимой митрополитом Станиславом Богушем Сестренцевичем реформы духовных семинарий [9, с. 222]. Он предполагал, что 1/3 всех выпускников епархиальных семинарий следует отправлять для дополнительного обучения в университет, создав особое место для их проживания. Над проектом размышляли несколько лет. Ре-

шение об открытии Главной семинарии было принято лишь в 1803 г. после образовательной реформы Александра I и открытия Виленского учебного округа во главе с князем А. Чарторыским. Предполагалось создать особое учебное заведение для кандидатов на высшие должности в церковном управлении как униатов, так и римо-католиков. По прошествии 10 лет от основания Главной семинарии никто не мог стать епископом, каноником, прелатом, ассессором коллегии, кафедральным проповедником, епархиальным судьей или настоятелем городского храма, если не закончил ее [10, с. 39].

Приготовление к открытию семинарии длились 5 лет. 24 мая 1808 г. в день святого Яна из Кент (пол. *św. Jan Kanty*) состоялся торжественный акт открытия. Сохранился текст торжественной проповеди, произнесенной Августином Томашевским во время акта. В ней во многом отражаются те надежды, которые иерархия латинского и греческого обрядов возлагала на данное учебное заведение. «Открывается в Доме Господнем источник... о него сильными потоками по всей стране потекут воды!», – говорил в возвышенном тоне один из первых преподавателей открывшейся семинарии [11, с. 3]. После торжественных мероприятий прибывшие семинаристы провели все лето, углубленно изучая латынь, французский, немецкий и математику [10, с. 67]. М. К. Бобровский прибыл в расположение семинарии 9 октября 1808 г. и официально был зачислен в семинарию лишь спустя неделю, несколько позже своих сотоварищей [12, с. 13].

Семинария подчинялась весьма строгим правилам, состоящим из 64 пунктов. Студентам запрещалось выходить в город по одному, делать какие-либо покупки, отправлять и получать письма без разрешения руководства, под запрет попали также посещения театров. Кроме того, запрещалось при себе иметь деньги. Каждый семинарист был обязан ежемесячно написать и произнести речь на заданную тему, а со второго курса писались также и проповеди, к произнесению которых допускались наиболее способные. Общей обязанностью было прислуживать во время приема пищи, читать в трапезной, а также помогать больным сотоварищам в семинарском лазарете [10, с. 70–78].

Корпус семинарии находился примерно в 10 минутах ходьбы от корпусов университета, где семинаристы слушали лекции по большей части дисциплин. В самой семинарии велись занятия лишь по некоторым практическим дисциплинам [10, с. 79].

М. К. Бобровский прекрасно сдает экзамены на 1-й курс семинарии. При этом он был освобожден от лекций по немецкому и латыни. По французскому, алгебре, натуральной истории и моральной теологии он получает «хорошо». По церковному произношению – «превосходно». Внимание и способность – «хорошие», здоровье – «крепкое» [10, с. 206–207].

В семинарии М. К. Бобровский явно пользовался уважением со стороны других студентов. Об этом может свидетельствовать тот факт, что именно его вместе с клириком луцкой латинской епархии делегировал общий совет для подачи жалобы на плохое питание ректору университета Снядецкому. Жалоба была рассмотрена и вскоре вопрос был решен [10, с. 100].

В мае 1810 г. умирает регент семинарии Знамеровский. Его место занимает Андрей Бенедикт Клонгевич. При сравнительно либеральных богословских взглядах [13, с. 54], он проявил себя как весьма строгий администратор. Это относилось как к требованиям по учебе, так и к нормам поведения семинаристов. Так, например, в 1811 г. Клонгевич инициировал отчисление из семинарии однокурсника Бобровского уже рукоположенного униатского священника Иоанна Горбачевича за неуспеваемость [10, с. 120]. При регентстве Клонгевича заметно улучшилось обеспечение семинаристов всем необходимым. Однако различные чрезвычайные ситуации стали происходить чаще.

В 1810–1812 гг. М. Бобровский был членом филологического семинара, организованного профессором Готфридом Эрнестом Гроддеком, где проявил себя как весьма одаренный филолог. Филологический семинар, или же филологический институт, был основан Г. Э. Гроддеком в 1808 г., как своеобразный кружок, в котором студенты-филологи могли бы углубленно изучать античную литературу. Через филологический семинар Гроддека прошли многие известные личности, связанные с университетом. Вместе с Бобровским были там Ян Гинтылло и Мамерт Гербурт. Несколькими годами позже посещать заседания института будет А. Мицкевич, Т. Зан и И. Домейко. Г. Э. Гроддек в своем отчете А. Чарторьскому дает такую характеристику Бобровскому: «Бобровский, клирик и ординарный член филологического института. Три раза объяснял Геккубу Эврипида и один раз Анналы Тацита, написал и защитил два сочинения на латыни. Первое – «De ratione informandae iuventutis

ad elegantiam latini sermonis» (О методах приобщения юношества к утонченному латинскому произношению), второе – «De fatis quae Graecorum et Romanorum scripta experta sunt a Christi notalibus usque ad tempora nostra» (О судьбах, в которых греческие и римские писания изведаны от Христова рождества вплоть до наших времен). Также провел один диспут по-латыни с Жечицким [14, с. 19].

Как минимум одну работу Бобровского Гроддек передал при помощи знаменитого издателя Ю. Завадского в руки А. Чароторьского. Это был польский перевод трактата *Tabula Cebetis*. В первой части автор рассуждает на тему авторства. Во второй части дается сам перевод. Гроддек делает ряд критических замечаний к работе, в целом оставаясь довольным ее результатом [14, с. 24].

23 апреля 1811 г. М. К. Бобровский успешно сдает экзамен на знание литературы, поэзии, греческого и латинского языков на факультете словесных наук университета. По результатам испытания ему присваивается степень магистра свободных искусств [1, с. 53].

26 апреля 1812 г. вскрылось, что двое воспитанников семинарии гуляют ночью по городу. После определенного расследования оказалось, что 7 семинаристов регулярно ночью гуляли по городу, ходили в корчмы, приносили запрещенные напитки в семинарию, а некоторые посещали публичные дома. 9 мая виновных отчислили из семинарии. Еще девятерым, которые были в «определенных отношениях» с отчисленными, назначили различные наказания. Среди них был и Бобровский [10, с. 123].

В 1812 г. М. К. Бобровский защищает магистерскую диссертацию на тему «О величии Мессии» (*De Messiae magnitudine*) [15], успешно сдает экзамены за курс Главной семинарии со степенью магистра богословия и философии. Примечательно, что рукопись диссертации на степень магистра хранится в фонде № 2 рукописного отделения библиотеки Вильнюсского университета, содержащем документы, принадлежавшие Чарторьским. Вероятно, как и работы, написанные под руководством Г. Э. Гроддека, магистерская диссертация М. К. Бобровского была отослана князю А. Чарторьскому.

4 июня того же года М. К. Бобровский подает прошение вместе с Мамертом Гербуртом, будущим регентом Главной семинарии, и Яном Гинтылло, впоследствии епископом Жемайтским, остаться на пятый год, что позволялось уставом, для наиболее преуспевших в обучении. М. К. Бобровский планировал еще глубже заняться



изучением догматики, Священного Писания, канонического права, польской и греческой литературы. Незадолго до этого, 1 июня он получил премию от университета в размере 100 руб. серебром за конкурсную работу по латинской литературе [10, с. 130].

Однако планам Бобровского не суждено было реализоваться. Уже через несколько недель французские войска заняли Вильно. Корпуса главной семинарии были переоборудованы под лазарет. Семинария на несколько лет прекращает свою деятельность.

Таким образом, М. К. Бобровский получил фундаментальное, разностороннее образование, став одним из лучших выпускников Главной семинарии за первый период ее существования. В плане школьного образования он был приобщен к трем культурам: в клещельской школе – к белорусской, униатской; в Дрогичине – к польской; в Белостоке – к прусской. Это заметно повлияет на его дальнейшую научную деятельность и церковное служение.

Период обучения в Виленском университете был особо важен для М. К. Бобровского. Это было время первых лет существования Главной семинарии, напрямую связанной с университетом. В течении этих четырех лет вскрылись многие недостатки в системе духовного образования, которые не всегда оперативно исправлялись. С другой стороны, в семинарии и богословской секции университета трудились зачастую люди безгранично преданные своему служению, как, например, А. Клонгевич, Я. К. Ходани, которые всячески стремились существовавшее положение исправить. Это во многом сформировало взгляды М. К. Бобровского на проблемы Униатской Церкви, которых он придерживался до конца своих дней, и в парадигме которых совершал свое служение и научные труды.

Важным элементом в образовании будущего ученого было участие в семинаре профессора Г. Э. Гроддека. Там вполне проявились его способности к классическим языкам и глубокое знание античной литературы. Благодаря Гроддеку о талантах и способностях Бобровского узнал князь А. Чарторыский, который будет способствовать его дальнейшему научному продвижению. Также филологический институт был одной из нитей, связывавших Бобровского с основателями общества филематов, что в дальнейшем, вероятно, также сыграет свою роль.



## Источники и литература

1. Бобровский, П. О. (1832–1905). Антоний Юрьевич Сосновский, старший соборный протоиерей, настоятель Св.-Николаевской церкви в Клецелях: (один из триумвиров Брестского капитула) : историко-биографический очерк / П. И. Бобровского. – Вильна : Губернская типография, 1890. – [2], VI, 202 с.
2. Бобровский, П. О. Михаил Кириллович Бобровский (1785–1848) : Ученый славист-ориенталист / Ист.-биогр. очерк П. О. Бобровского. – СПб., 1889. – VIII, 3–105 с.
3. Янковский, П. Протоиерей Михаил Бобровский / П. Янковский // Литовские Епархиальные Ведомости. – 1864. – № 1–2. – С. 11–20, 51–66.
4. Borowski, E. Działalność księży pijarów w Drohiczyne nad Bugiem (1774–1845) / E. Borowski // Studia Teologiczne. – 1983. – Т. 1. – S. 239–282.
5. Dobrowolski, R. Opat Supraski Leon Ludwig Jaworowski / R. Dobrowolski. – Supraśl : Collegium Suprasliense, 2003. – 165 s.
6. Dziennik Czynności Seminaryum Głównego Duchownego oraz wszelkich wydarzających się w Seminaryum zwyczajnych y nadzwyczajnych wypadków od Roku 1808. // Vilniaus Universiteto Biblioteka. Rankraščių skyrius (VUB RS). – F13 – 195.
7. Giżycki, J. M. Kilka słów o dwóch szkołach dawnych na Podlasiu. / J. M. Giżycki. – Poznań : Drukiem i nakładem Dziennika Poznańskiego, 1888. – 82 s.
8. Kołłątaj, H. Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III / H. Kołłątaj. – Warszawa, 1904. – 184 s.
9. Maciejowski, M. J. Wiadomość o tymczasowym urządzeniu gimnazjum Białostockiego co do rozkładu, czasu w ogólności, sposobu uczenia i dozoru młodzieży / M. J. Maciejowski. – Białystok : w drukarni JKMCi drukarza nadwornego Jana Appelbauma, 1802. – 51 s.
10. Michał Bobrowski : Pro gradu magistri: De Messiae magnitudine // VUB RS. – F. 2 – KC394. – 45 p.
11. Oko, J. Seminarium filologiczne Godfryda Ernesta Grodka : Rozprawy i materiały Wydziału I Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Wilnie / J. Oko. – Wilno : nakładem Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 1933. – 89 s.

12. Piechnik, L. Seminaria Duchowne w (Archi)diecezji Wileńskiej do 1939 r. / L. Piechnik // *Studia Teologiczne*. – 1987. – № 5–6. – S. 247–276.

13. Symon, F. A. De Seminario principalis vilonensi / F. A. Symon // *Academia Caesarea Romano-Catholica Ecclesiastica Petropolitana : anno academico 1887–1888*. – Petropoli : Oficyna typograficzna Frejman, 1887. – P. 11–55.

14. Tomaszewski, A. Kazanie miane na uroczystość świętego Jana Kantego w czasie otwarcia głównego Seminarium przy Imperatorskim Wileńskim Uniwersytecie obranego za Patrona Kleryków mających się uczyć w témże Seminarium / A. Tomaszewski. – Wilno : w Drukarni XX. Bazylianów, 1808. – [2], 22 s.

15. Worotyński, W. De Seminario Generali Vilonensi ; Seminarjum Główne w Wilnie : powstanie i pierwszy okres dziejów (1803–1816) : dysertacja doktorska / W. Worotyński. – Wilno : Drukarnia «Zorza» ; skł. głw. w Księgarni Św. Wojciecha, 1935. – 234 s.

**СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ ЦЕРКОВНОГО ПРИХОДА  
ХРАМА АРХИСТРАТИГА МИХАИЛА  
д. ГЛОВСЕВИЧИ СЛОНИМСКОГО РАЙОНА**

*Протоиерей Геннадий Логин,  
магистрант Гродненского государственного  
университета им. Янки Купалы, кандидат богословия  
(аг. Жировичи, Республика Беларусь)*

6 августа 1859 г. в Литовской духовной консистории было заведено дело № 73, благодаря которому мы узнали причину и историю постройки храма в д. Гловсевичи Слонимского уезда. Этот документ, хранящийся в Литовском Государственном историческом архиве, носит название: «Дело о постройке на Гловсевском кладбище Жировицкого прихода часовни, в которой можно было бы отправлять богослужение» [1, с. 1].

История храма начинается с всепокорнейшего прошения от казенных крестьян д. Гловсевичи Слонимского уезда, поданного 24 июля 1859 г. «Его Высокопреосвященству Господину Высокопреосвященнейшему Иосифу Митрополиту Литовскому и Виленскому, Члену Святейшего Правительствующего Синода, Виленского Свято-Духова монастыря Священноархимандриту и разных орденов кавалеру» [1, с. 1].

В этом документе жители деревни Гловсевичи пишут: «Божественная наша религия учит нас, что после смерти нашей одно действительное ходатайство перед Богом за души наши составляют панихиды, а в особенности совершение заупокойных Литургий. Полные этой веры мы желали бы, что бы нас не иначе предавали земле, как после совершения над нашими останками Божественной литургии. Но деревня наша отстоит от нашей приходской церкви Жировицкой в 6 верстах, такое расстояние делает сие последнее решительно не возможным. И поэтому мы давно задумали построить на Гловсемском кладбище часовню с престолом» [1, с. 1]. Далее в своем прошении просители указывают на то, что год назад они обращались в Гродненскую палату государственных имуществ и что уже 11 августа 1858 г. получили положительную резолюцию на постройку часовни, если на это дело будет «согласие епархиального начальства» [1, с. 1 об.].

Просители указывают, что в течение года они под руководством приходского священника иеромонаха Николая (Юрковского) занимались подготовительными работами. «Приготовили нужный строительный материал, как то: камень, известь, дерево, гонту и пр; на постройку часовни собрали 284 р. 50 коп. сер; просили местного землемера снять копию плана и фасада часовни... и наконец 15 сего июня в Сельском Управлении составили акт, по которому постановили просить разрешения на постройку упомянутой часовни у епархиального начальства» [1, с. 1 об.].

Далее просители просят благословения на постройку часовни и внешние работы в текущем, а внутренние работы прихожане обещают провести по мере поступления средств в следующем году.

Оканчивают свое прошение гловсевичские прихожане следующими словами. «Не лишите нас, Высокопреосвященнейший Владыко, благодатного утешения иметь святыню, где мы могли бы приносить Бескровную Искупительную Жертву за грехи наших отцов и прадедов, где некогда она будет приносима нашими детьми и внуками за наши грехи. Позвольте нам иметь святыню, которая, напоминая нашим потомкам о вере и любви к святой Церкви их предков, утверждала бы их в той же спасительной вере и благочестии, которые и по опыту дознанному нами, суть основания всяческого счастья и спасения» [1, л. 1 об., 3]. В конце прошения имеется список просителей, 29 лиц мужского пола, которые из-за неграмотности разрешили подписать данное прошение Вацлову Соколовскому.

5 августа митрополит Иосиф наложил следующую резолюцию на прошении: «Вместе с актом и планом передается в консисторию, которой иметь безотлагательно разрешить совершение доброго этого дела, так как палатою признано уже оно беспрепятственным» [1, с. 1]. Уже 7 августа консистория направила указание Слонимскому благочинному, в котором говорилось, что, согласно резолюции митрополита Иосифа, гловсевичским крестьянам разрешается: «собственными способами построить на Гловсевичском кладбище часовню по предложенному плану и фасаду», а после завершения строительных работ, отцу благочинному необходимо будет известить митрополита об окончании строительных работ и взять благословение на освящение часовни. [1, л. 3 об.].

Пять лет жители деревни Гловсевичи занимались строительством своего храма. 29 октября 1858 г. Слонимский благочинный

протоиерей Иосиф Соловьевич обратился с рапортом на имя митрополита Литовского и Виленского Иосифа (Семашко) в котором сообщал, что «наблюдатель Жировицкого прихода иеромонах Николай (Юрковский) рапортом от 25 сего октября за № 46 доносит что казенные крестьяне деревни Гловсевичи прихожане Жировицкой церкви, каплицу на Гловсевском кладбище собственными средствами совершенно окончили и как подобает дому Божию отлично устроили» [1, с. 5]. Далее в своем рапорте протоиерей Иосиф пишет о том, что и священник, и прихожане просят благословения епархиального начальства освятить храм в день памяти святого Архистратига Михаила и выдать новый антиминс.

2 ноября митрополит Иосиф наложил свою резолюцию на рапорте слонимского благочинного следующего содержания: «Удовлетворить настоящее представление, и с тем вместе сделать замечание благочинному, что он должен был заблаговременно сделать представление по сему предмету, если желал исполнить просьбу прихожан о посвящении церкви в день Св. Архистратига Михаила» [1, с. 5]. Храм был освящен 8 ноября 1864 г. и являлся приписным к Жировицкому приходу, но уже в исповедной ведомости храма святой мученицы Параскевы м. Старые Девятковичи за 1871 г., жители деревни Гловсевичи числятся прихожанами последней [2, с. 32].

26 декабря 1891 г. в храме был освящен новый иконостас, устроенный на средства прихожан. В общей сумме было на изготовление иконостаса израсходовано 616 руб. 40 коп. Но почему-то «Литовские епархиальные» ведомости указывают на то, что храм в деревне Гловсевичи, приписной к девятковичской церкви, находится не в Слонимском, а в Кобринском уезде [3, с. 11]. О приписной церкви в де. Гловсевичи с 745 прихожанами, но уже относящейся к храму святых апостолов Петра и Павла в Новых Девятковичах Косовского благочиния указывает и епископ Иосиф (Соколов) в своем труде «Гродненский православно-церковный календарь или Православие в Брестско-Гродненской земле в конце XIX в.» [4, с. 98].

В 1906 г. на территории Слонимского уезда был образован новый приход путем слияния двух приписных храмов – святого Архангела Михаила в д. Гловсевичи, принадлежащего раньше девятковичскому приходу, и храма святого пророка Илии в д. Суринка, приписного к Слонимской соборной церкви. Храма святого Архангела Михаила в д. Гловсевичи стал приходским.

Первым настоятелем новообразованного прихода, включившим в себя д. Гловсевичи, д. Суринка и д. Раховичи, был назначен второй священник соседнего Девятковичского прихода иерей Иосиф Вощенко. Пастырские обязанности отец Иосиф совершал в данном приходе до сентября 1911 г., когда был переведен в Красностоцкий монастырь [5, с. 951–952].

15 декабря 1911 г. на священническое место к гловсевичскому храму был назначен Константин Щепук [6, с. 381], который прослужил в Гловсевичах до 1915 г., когда был эвакуирован в Курскую область. В 1937 г. о. Константин был арестован и 10 декабря приговорен к расстрелу вместе с уразовским благочинным священником Василием Саввиным. По одному делу проходило 11 священно- и церковнослужителей. Трое из них (староста церкви, церковный ктитор и монахиня) 10 декабря 1937 г. были приговорены к 10 годам ИТЛ. Семь священников и псаломщик – расстреляны. [7].

В 1925 г. Гловсевичский приход становится филиальным к жировичскому приходу Бытеньского благочиния. Богослужения в храме святого Архистратига Михаила д. Гловсевичи и в храме святого пророка Илии деревни Суринка в это время совершаются поочередно. Но не всегда между церковными попечителями этих храмов были взаимопонимания. Например, в 1929 г. настоятель прихода иеромонах Иоанн (Ведь), прослуживший на приходе с 1928 по 1930 гг., даже письменно обращался к бытеньскому благочинному архимандриту Поликарпу (Сикорскому) с рапортом, в котором, в частности, писал: «Вследствие того, что от Епархиальной власти у Гловсевичских бывших отцов настоятелей не имелось и теперь не имеется расписания о служении в Гловсевичской и Суринской церквях, из-за отсутствия такового, часто бывают не приятные распри. Попечители той и другой церкви требуют в один и тот же день служить Литургию, и оставшись без Литургии грозят жалобами на притч. Я во все воскресения служу по очереди, но бывают двенадцатые праздники и очередь опускается, и я служу в Гловсевичах, так как они дали притчевые постройки и усадьбу и в праве требовать, чтобы служба была у них. За такую переступку Суринские староста и попечители готовы мстить притчу. Мои предшественники от этого страдали, и я страдаю» [8, с. 21]. Далее отец иеромонах в своем рапорте пишет, что в Фомино воскресение, когда на данном приходе совершается поминовение усопших и освящение кладбищ, он

планирует служить литургию в гловсевичском храме, потому что так было заведено от основания прихода. Но «суринцы готовы разорвать меня что бы я у них служил», а в противоположном случае попечитель церкви Павел Олейник грозитя привести униатского священника [8, с. 21]. В завершение своего рапорта отец Иоанн просит дать ему утвержденное расписание совершения богослужений в храмах, а Павла Олейника, как вредного для церкви, переизбрать и распорядиться о том, чтобы храм в Суринке закрывался на два замка и один ключ находился бы у церковного старосты, а другой у настоятеля [8, с. 22]. Суринские прихожане в свою очередь писали так же рапорты, в которых жаловались на недостаточное количество совершаемых в храме богослужений и треб. Один из таких рапортов было направлен в 1934 г. на имя гродненского архиепископа Алексея. Но несмотря на все эти перипетии, церковные советы и прихожане содержали свои храмы в надлежащем виде, проводили ремонтные работы и обновляли ризницу.

Активно участвовали гловсевичские прихожане и в общецерковной жизни. Например, в 1946 г. на восстановление Свято-Троицкой лавры на приходе было собрано 60 руб., это в то время, когда в сельской местности крестьяне работали за трудодни [9, с. 1].

В 1953 г. слонимский благочинный протоиерей Михаил Словинский обратился к архиепископу Питириму с просьбой преподать благословение на ремонт гловсевичского храма, а в 1957 г. по ходатайству благочинного на ремонт рама из епархиальных средств было выделено 2000 руб. [9, с. 79].

В 1959 г. был отправлен на покой, прослуживший в храме 10 лет протоиерей Николай Вишневский. Временное обслуживание прихода было поручено настоятелю соседнего прихода в Старых Девятковичах священнику Александру Боярчуку. Отец Александр физически не мог полноценно заниматься жизнью трех храмов, чем и воспользовались представители советской власти. 10 мая 1962 г. Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР постановил снять с регистрации религиозное общество д. Гловсевичи Слонимского района, как прекратившее свою деятельность в связи с объединением с другим обществом. Здание храма было предписано разобрать из-за невозможности его восстановления [10, с. 95–99]. Храм был разобран весной 1963 г., часть материала пошла на строительство здания почты в д. Гловсевичи,

а основная часть попросту сгнила. В 1964 г. на место храма была перенесена часовня, размещавшаяся в центре деревни, в нее были принесены уцелевшие иконы из разобранного храма. По воспоминанию старожилов, церковная утварь и богослужебные книги были переданы в Жировичский монастырь, а метрические книги забрал председатель сельского совета. В 90-е гг. XX в. предпринимались попытки возродить приходскую общину, в 1995 г. даже был зарегистрирован приход в честь святителя Кирилла Туровского. Но в связи с резким сокращением населения, дело дальше регистрации не пошло и в 2004 г. религиозное общество было расформировано. [1, с. 1–3].

Просуществовав почти 100 лет, гловсевичский храм исчез с лица земли, и лишь только сохранившийся фундамент напоминает потомкам о вере и любви к святой Церкви их предков, и утверждает их в той же спасительной вере и благочестии, которые есть основания всяческого счастья и спасения [1, л. 1 об., 3].

### **Источники и литература**

1. Литовский государственный архив. – Ф. 605. Оп. 3. Д. 1305. Дело о постройке на Гловсевском кладбище Жировицкого прихода часовни, в которой можно было бы отправлять богослужение (1859 г).
2. Архив прихода храма святой мученицы Параскевы д. Старые Девятковичи. – Ф. 1. Оп. 1. Д. 5. Исповедальная ведомость за 1871 г. С. 32.
3. Литовские епархиальные ведомости. – 1892. – № 2–3. – С. 11.
4. Иосиф (Соколов), епископ. Гродненский православно-церковный календарь или православие в Брестско-Гродненской земле в конце XIX в. / епископ Иосиф (Соколов). – Воронеж : Типография В. И. Исаева, 1899.
5. Sosna Gregorz, ks. Hierarchia i klir kościoła prawosławnego w granicach II Rzeczypospolitej i Polski powojennej w XIX–XXI wieku / ks. Gregorz Sosna, Antonina Troc-Sosna. – Ruboły, 2012.
6. Гродненские Епархиальные Ведомости. – 1911. – № 50–51. – С. 381.



7. Благочинные Курской епархии в 1937 году // Покровский храм. Село Кунье [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://kunyecerkov.ru/blagochinnye-kurskoj-eparhii-1937>. – Дата доступа : 02.11.2022.

8. Архив прихода храма святого пророка Илии аг. Суринка Слонимского района/ Корреспонденция. Л. 21–22.

9. Архив Минского епархиального управления. – Ф. 1. Оп. 3. Д. 218. Дело Свято-Михайловская церковь д. Гловсевичи Слонимского района.

10. Государственный архив Гродненской области. – Ф. 478. Оп. 1. Д. 98. Дело по регистрации приходской общины верующих с. Гловсевичи Слонимского района. Л. 95–99.

11. Архив Новогрудского епархиального управления. Дело храма святителя Кирилла епископа Туровского д. Гловсевичи Слонимского района. С. 1–3.

**СЕКЦИЯ 5**  
**АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ**  
**РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В XX В.**

**ФОРМЫ И МЕТОДЫ АТЕИСТИЧЕСКОЙ РАБОТЫ В ПЕРИОД**  
**ХРУЩЕВСКОЙ АНТЕРИЛИГИОЗНОЙ КАМПАНИИ**  
**(НА МАТЕРИАЛАХ БССР)**

*Мандрик С. В.,*

*магистр гуманитарных наук, старший преподаватель  
кафедры социально-гуманитарных дисциплин Белорусского  
государственного аграрного технического университета*

*Горанский А. О.,*

*магистр гуманитарных наук, доцент, заведующий отделением  
катехизаторов Минского духовного училища, проректор по учебной  
работе Института теологии им. св. Мефодия и Кирилла  
Белорусского государственного университета  
(г. Минск, Республика Беларусь)*

Известно, что с самого начала своего существования советская власть позиционировала себя не просто как атеистическая, но как активно борющаяся с религией и стремящаяся построить тотально безрелигиозное общество. Однако антирелигиозная кампания 1920–1930-х гг. была свернута с началом Великой Отечественной войны: все антирелигиозные мероприятия были прекращены, соответствующая литература перестала издаваться. Но уже осенью 1948 г. Отдел пропаганды и агитации ЦК ВКП(б) разработал проект постановления «О мерах по усилению пропаганды научно-атеистических знаний» [1, с. 109–115].

Со сменой партийно-государственного руководства в СССР в 1954 г. раздались призывы к возрождению атеистической работы. Заведующие отделами пропаганды и науки ЦК КПСС в конце марта 1954 г. представили Н. Хрущеву совместную докладную записку об угрожающем росте влияния Церкви и развале атеистической работы [2, с. 349]. Подобные призывы вскоре обрели формальное выражение. 7 июля 1954 г. ЦК КПСС принял постановление «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» [3, с. 109–115].

ния», в котором атеистическая пропаганда в стране признавалась запущенной и объявлялась не частью партийной работы, как это было раньше, а общегосударственной задачей, к которой привлекались школа, армия, профсоюзы [3, с. 364–365]. По сути, в нем предлагалось вернуться к практике 1930-х гг. В ответ на это постановление ЦК КПСС ЦК КПБ 28 июля 1954 г. принял документ «О состоянии и мерах улучшения научно-атеистической пропаганды в республике». В нем партийные функционеры БССР обязались «решительно покончить с пассивностью в отношении к религии» [4, с. 242].

Все это привело к разворачиванию активной деятельности: за следующие четыре месяца в газете «Советская Белоруссия» было опубликовано 17 материалов на атеистические темы, в то время как за весь 1953 г. – только одна статья и то не местного автора. В июле 1954 г. в плане передач Главного управления радиосообщения Министерства культуры БССР появилась рубрика «Пропаганда научно-атеистических знаний».

Краткая антирелигиозная кампания 1954 г. стала «пробным камнем» в преддверие ширококомасштабного наступления на религию и Церковь в СССР в 1958–1964 гг. Ее инициаторы, не добившись желаемых результатов, вынуждены были признать ошибочность и несвоевременность своих действий и в итоге свернуть кампанию. 10 ноября 1954 г. было принято новое постановление ЦК КПСС «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения», которое фактически отменяло постановления ЦК КПСС от 7 июля 1954 г. [5, с. 159]. Однако в постановлении также отмечалось, что только «глубокая, терпеливая, умело поставленная научно-атеистическая пропаганда среди верующих поможет им, в конце концов, освободиться от религиозных заблуждений» [6, с. 364–365], а также указывалось, что исправление ошибок, допущенных в антирелигиозной пропаганде, не должно, привести к ее ослаблению. Таким образом, сам принцип отношения к религии ни коим образом не отвергался.

И действительно, возобновление эскалации антирелигиозной пропаганды не заставило себя ждать. XX съезд КПСС (февраль 1956 г.) поставил в области идейно-политической работы задачи: «Вести непримиримую борьбу с буржуазной идеологией, усилить работу по коммунистическому воспитанию масс» [7, л. 128]. В 1957 г. советские, партийные органы и другие общественные организации в СССР, выполняя решения XX съезда, широко развернули «научно-

атеистическую работу». В августе 1957 г. в Москве состоялась конференция по атеизму, которая фактически дала старт новой антирелигиозной кампании. После всех этих мероприятий Отдел пропаганды и агитации ЦК КПБ, обкомы и горкомы партии стали уделять внимание подготовке лекторов по научно-атеистической пропаганде. Началась атеистическая учеба всего партийного, комсомольского актива и интеллигенции. В октябре 1957 г. в Минске были проведены 2-недельные курсы по подготовке лекторов-атеистов, на которых занималось 250 человек. Подобные же курсы были проведены во всех областях БССР. При 12 горкомах КПБ были организованы 6-месячные курсы по подготовке лекторов-атеистов без отрыва от производства. При Молодеченском обкоме КПБ в октябре 1957 г. работали 2-недельные курсы по подготовке лекторов-атеистов (со всех районов области присутствовало свыше 100 человек). В кон. 1957 г. – нач. 1958 г. были организованы 2-недельные курсы лекторов-атеистов при всех обкомах и 6-месячные курсы при 20 райкомах КПБ. Для оказания помощи лекторам-атеистам перед обкомами партии и областными отделениями общества «Знание» была поставлена задача совместно проводить семинары по 3–4 раза в год. Количество лекций атеистического содержания в БССР в 1957 г. по сравнению с 1956 г. значительно увеличилось. Если лекторами «Общества по распространению политических и научных знаний» в 1955 г. было прочитано 11 457 лекций на атеистические темы, а в 1956 г. – 13 251, то за 9 месяцев 1957 г. – 19 109 [8, л. 153–154].

Далее требования усиления антирелигиозной пропаганды только усилились. 4 октября 1958 г. ЦК КПСС принял постановление «О недостатках научно-атеистической пропаганды», а XXI съезд КПСС (январь–февраль 1959 г.) заявил о «полной и окончательной победе» социализма в СССР и переходе к «развернутому строительству коммунизма». Затем в период 1958–1960 гг. партийными органами перед советским обществом ставится задача радикально и в кратчайшие сроки окончательно решить «религиозную проблему» в СССР и войти в коммунистическое общество без «пережитка прошлого», создав, таким образом, первое в истории человечества безрелигиозное общество.

Важным элементом развертывания комплекса мероприятий антирелигиозной пропаганды было секретное постановление ЦК КПСС от 4 октября 1958 г. «О записке отдела пропаганды и агита-

ции ЦК КПСС по союзным республикам «О недостатках научно-атеистической пропаганды»», разосланное всем обкомам, крайкомам КПСС, ЦК компартий союзных республик и центральным идеологическим организациям [9, с. 363]. В нем партийное руководство указывало, что «задача научно-атеистической пропаганды состоит в воспитании трудящихся, в том числе и верующих в духе атеизма» [10, л. 384].

В кон. 1950-х гг. значительное внимание стало уделяться методам атеистической пропаганды – проявилось стремление к «научному подходу» в этой работе. Традиционная атеистическая пропаганда была дополнена новыми методами – наряду с прежними фельетонами в газетах были введены в оборот наукообразные эксперименты, химические опыты, считавшиеся «разоблачением чудес». Считалось, что особенно сильное впечатление производит «космическая» тема, например, запуск первого спутнику и полет Ю. Гагарина. В 1957–1958 уч. г. на историческом факультете БГУ был введен курс атеизма. С целью научно-атеистического воспитания учащихся по указанию секретаря ЦК КПБ Министерство просвещения БССР в 1958 г. издало Методическое письмо, в котором рассматривались основные задачи «научного воспитания» учащихся и давались рекомендации учителям по атеистическому воспитанию в процессе преподавания основных наук [11, л. 33]. В помощь учителям в журнале «Народная асвета» были опубликованы статьи: «Атеистическое воспитание на уроках физики, географии...». Статьи из опыта работы школ и детских учреждений по атеистическому воспитанию учащихся публиковались также в «Настаўнікай газеце» [12, л. 232]. В ряде школ были оформлены «уголки атеиста».

Широкое распространение получили атеистические вечера, повсеместно создавались «клубы атеистов», атеистические кружки, «кабинеты и уголки атеистов», проводились атеистические кинолектории, читательские конференции, вечера вопросов и ответов. Республиканскими издательствами был выпущен ряд атеистических брошюр. Не только областные, но и районные газеты стали публиковать статьи на атеистические темы. Некоторые из них завели на своих страницах уголки атеиста и систематически стали давать подборки или посвящать целые полосы атеистической теме. Появились десятки антирелигиозных кинолент, к антирелигиозной кампании подключилось радио и телевидение.

При использовании всех перечисленных форм и методов в обществе нагнеталось морально-психологическое давление на верующих. Религия ставилась в один ряд с такими «пережитками», как пьянство и хулиганство, объявлялась основой невежества и вообще всех социальных бед. В связи с этим из повседневной жизни советских граждан старались вытеснить религиозные обычаи и традиции, вместо них внедрялись новые праздники и ритуалы (торжественная регистрация, поздравления с законным браком со стороны секретарей райкомов партии, регистрации рождения ребенка, вручение паспортов подросткам, «гражданские панихиды» – по инициативе местных органов власти во многих местах стали вместо отпеваний проводить митинги). Даже выходной день Пасхального воскресенья 29 апреля 1962 г. был перенесен на понедельник.

Для того, чтобы объединить усилия организаций ведущих атеистическую работу, подготовку и переподготовку кадров, выработку методов пропаганды, для обобщения и распространения лучшего опыта в сер. 1958 г. в БССР появляются первые дома и кабинеты атеизма, а в 1959 г. они создаются во многих областных и районных центрах. Например, повседневное руководство Могилевского дома атеизма осуществлял совет из 16 человек, который имел свой методический кабинет. При совете функционировало 5 секций: лекционной работы, атеистических дискуссий, химическая, астрономическая, литературно-художественная и организационная. Дом атеизма поддерживал постоянную связь с партийными организациями промышленных предприятий и учреждений города, агитколлективами, культпросветучреждениями, школами, группами членов общества по распространению политических и научных знаний, оказывал им помощь по атеистическому воспитанию. В библиотеке кабинета атеизма г. Кобрин насчитывалось до 500 томов книг антирелигиозной литературы, имелись постоянно действующие выставки «Наука и религия», а также технические средства пропаганды, наборы реактивов для проведения технических опытов. Совет кабинета выпускал газету-выставку «Атеист», которая представляла собой 10 красочно оформленных застекленных витрин, установленных на центральной площади города, на одном из щитов вывешивалась рукописная газета «Кобринский безбожник» [13, с. 162–163].

Эскалация антирелигиозной кампании продолжалась и далее. 9 января 1960 г. ЦК КПСС принимает постановление: «О задачах

партийной пропаганды в современных условиях», в котором обращалось внимание на то, что руководители некоторых партийных организаций занимают слишком пассивную позицию по отношению к враждебной марксизму религиозной идеологии. В связи с этим предлагалось включить в систему партийного просвещения новый предмет – научный атеизм. Интенсивность антирелигиозной кампании нагнеталась и на состоявшемся в октябре 1961 г. XXII съезде КПСС, который обосновал необходимость ее продолжения и интенсификации. Тогда же была принята новая программа КПСС, провозгласившая построение коммунизма в ближайшем будущем. В докладах и выступлениях на съезде Н. Хрущев напоминал об актуализации задач борьбы с религией, которую необходимо проводить систематически и в широком масштабе. В Устав КПСС съезд внес формулировку, обязывавшую члена партии «вести решительную борьбу с религиозными предрассудками» [14, с. 66]. Пленум ЦК КПСС, созванный в июне 1963 г., был целиком посвящен задачам идеологической работы партии. На нем было окончательно объявлено, что никакого мирного сосуществования религиозной и атеистической идеологий быть не может. Пленум обязал все партийные и советские организации добиваться быстрее «освобождения советских людей от религиозного опиума».

В этих условиях антирелигиозная кампания вышла на новый системный всеобъемлющий уровень. Во главе всей антирелигиозной работы встал идеологический отдел ЦК КПСС, и у его работников появилась идея создать сектор по делам атеизма и религии, то есть специальный партийный орган для преследования и уничтожения религии и Церкви. Так Уполномоченный СДРПЦ по Минской области считал нужным внести предложение в отдел пропаганды и агитации Минского обкома КПБ «о целесообразности создания в области единого координационного центра по планированию и внедрению научно-атеистической пропаганды в виде идеологической комиссии, и хотя бы на общественных началах» [15, л. 41–42]. Горком КПБ Лиды, первичные парторганизации города, исполняя решения Пленума ЦК КПСС 1963 г. «Об очередных задачах идеологической работы партии», разработали практические мероприятия по их внедрению в жизнь. Особое внимание уделялось развитию активности, самодеятельности коммунистов и партийного актива «в борьбе за действенное влияние на трудящихся, которые попали

под влияние вражеской идеологии», на создание и внедрение новых обрядов. С этой целью предусматривалось организовать индивидуальную работу с верующими с привлечением родных и знакомых верующих, которые являются убежденными атеистами. Предусматривалось создать в городе «Сквер счастья», где бы родители в честь новорожденных высаживали деревья; внедрить в качестве ритуала проведение «Октябрин» в честь новорожденных, на ритуал регистрации новорожденных приглашать почетных нареченных мать и отца, в присутствии которых представитель власти вручал родителям свидетельство о рождении [16, л. 25]. Научные сотрудники Института искусствоведения, этнографии и фольклора Академии наук БССР совместно с областными управлениями культуры разработали рекомендации по проведению комсомольской свадьбы, октябрин, посвящения в рабочие и др., которые были посланы во все сельские советы и комсомольские организации республики.

К концу хрущевской антирелигиозной кампании стала осознаваться необходимость систематизировать и дифференцировать атеистическую пропаганду. В ноябре 1963 г. на расширенном заседании идеологической комиссии при ЦК КПСС был рассмотрен вопрос о состоянии и мерах усиления атеистического воспитания масс и разработан грандиозный план мероприятий, оформленный постановлением ЦК «О мероприятиях по усилению атеистического воспитания населения» (2 января 1964 г.) [17, с. 237]. Атеистическая работа стала дифференцироваться в зависимости от распространенности в определенной местности той или иной религии или конфессии; социально-нравственная проблематика в ней была признана наиболее актуальной; атеистическую работу стали проводить в соответствии с возрастом, полом и социальным положением определенных групп населения («ограждение подростков и молодежи от влияния религии и церкви», работа с женщинами, пенсионерами и т. п.). В качестве цели атеистической работы ставилось создание системы атеистического воспитания, способной сформировать у советских граждан материалистическое безрелигиозное мировоззрение. В результате было введено в оборот понятие «система атеистического воспитания», которое предполагало совокупность взаимодействующих и взаимосвязанных элементов – теоретического содержания, методических форм, приемов и организационных мероприятий, – направленных на осуществление задач атеистической



работы. Система мероприятий включала ряд направлений: научную разработку проблем атеизма, учебу кадров, использование средств идейного воздействия, атеистическое воспитание детей и подростков, контроль за соблюдением советского законодательства о религиозных культурах. Важным звеном в реализации намеченных планов явилось создание Института атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС, на который возлагалось руководство и координация всей атеистической работы, проводимой институтами Академии наук СССР, высшими учебными заведениями и учреждениями Министерства культуры страны, подготовка кадров, проведение общесоюзных конференций [18, с. 89].

Мероприятия по реализации этого плана были предприняты и на местах. Идеологический отдел Гродненского обкома КПБ разработал мероприятия на 1963 г., в которых предусматривалась система мер по антирелигиозной пропаганде с учетом всех видов и форм такой работы. В области был создан областной совет атеистов, состоящий из 20 человек, такие же советы создавались во всех районах и крупных первичных парторганизациях на территории которых имелись церкви [19, л. 260–262]. Эти советы совместно с партийными организациями и сельскими советами проводили работу по внедрению в быт трудящихся «новых безрелигиозных советских обычаев и обрядов» [20, л. 9]. Для повышения квалификации лекторов-атеистов при Гродненском горкоме КПБ была создана школа атеистов. Такие школы планировалось создать при каждом парткоме области. В Гродненском вечернем университете был создан факультет атеизма [21, л. 192]. В Могилевской области областной совет атеистов и районные советы в первичных парторганизациях колхозов и совхозов взяли на себя все вопросы организации атеистической пропаганды и координации деятельности всех учреждений и организаций, призванных вести антирелигиозную работу. С целью улучшения подготовки атеистических кадров при вечернем Университете марксизма-ленинизма создано отделение по атеизму. Советы атеизма в РайОНО и школах должны были так организовать работу на уроках, чтобы «она способствовала воспитанию воинствующих атеистов» [22, л. 398–401]. В Брестской области совет атеистов активизировал участие в атеистическом воспитании медицинских работников. Теме «О вреде обряда крещения» посвящалось одно из занятий в школах молодых матерей, создававшихся при родильных отделениях.

На нач. 1965 г. антирелигиозную работу в БССР проводили около 5500 лекторов, 1379 пропагандистов, свыше 23 000 агитаторов. Нижнее звено структуры атеистической работы составляли коммунисты-организаторы, выделенные партийными организациями и объединившими вокруг себя группы общественников, а также советы по атеистическому воспитанию в крупных производственных коллективах. На организаторов и советы возлагалась непосредственная ответственность за постановку антирелигиозной работы, ее планирование и изучение религиозности населения. В состав советов по атеистическому воспитанию входили секретарь партийной организации, руководитель производственного коллектива, председатель сельского совета, заведующий агитколлективом, представитель комитета комсомола и др. В соответствии с мероприятиями партийной организации по атеистическому воспитанию, составлявшимися обычно на год, намечались планы текущей работы. В них определялись конкретные задачи комсомольской и профсоюзной организаций, организации общества «Знание», агитколлектива, клуба, библиотеки, школы, медицинского пункта. Предусматривалось изучение религиозной обстановки, проведение воспитательной работы среди верующих, учеба кадров, мероприятия по контролю за соблюдением советского законодательства о религиозных культах [23, с.164].

Однако, несмотря на широко развернутую атеистическую кампанию, атеистические мероприятия не достигали цели – заметного прогресса с «преодолением религиозных пережитков» в сознании людей не наблюдалось. Степень религиозности населения определялась Уполномоченными Совета по делам Русской Православной Церкви (СДРПЦ) по количеству верующих в церквях на Пасху, Рождество и по другим большим праздникам. Значительных изменений обнаружено не было. Доход церковных приходов в БССР составил в 1963 г. – 362 182 руб., в сравнении с 1962 г. произошло увеличение доходов на 16 133 руб. По сравнению с предыдущими годами количество крещений также возросло. Причем некоторые члены КПСС и комсомольцы сами исполняли религиозные обряды [24, л. 14]. В Гомельской области за 1963 г. было выявлено 20 таких коммунистов и 64 комсомольцев, в Минской области – 12 комсомольцев, в Витебской – 8, а в западных областях БССР, особенно в Брестской, подобных случаев было выявлено больше, чем в других областях

республики – «там в одном религиозном обряде участвуют по несколько коммунистов» [25, л. 11].

Пропагандистская работа периода хрущевской антирелигиозной кампании 1958–1964 гг. была рассчитана на неосведомленность многих слоев населения в затрагиваемых ею вопросах, на отсутствие религиозного образования и на низкий образовательный уровень основной его части. Большинство антирелигиозных выступлений того времени были направлены не на разум и эрудицию, а на эмоции. Поэтому не случайно, значительный удельный вес в их общем количестве заняли прямые нападки на Церковь и ее служителей. Церкви приписывалась «реакционность», она объявлялась «душительницей просвещения». Как правило, атеистическая работа активно проводилась перед религиозными праздниками, а затем наступал спад. Результативность снижалась из-за плохой организации, однообразия форм и методов.

### **Источники и литература**

1. Чумаченко, Т. А. Государство, православная церковь, верующие 1941–1961 гг. / Т. А. Чумаченко. – М. : Аиро ХХ, 1999. – 247 с.
2. Шкаровский, Н. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве / Н. В. Шкаровский. – М., 1999. – 400 с.
3. Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью : в 2 т. / сост. Г. Штрикер. – М., 1995. – Кн. 1. – М., 1995. – 399 с.
4. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX стст.) / В. В. Грыгор’ева [і інш.]; навуковы рэдактар У. І. Навіцкі – Мн. : ВП «Экаперспектыва», 1998. – 340 с.
5. Чумаченко, Т. А. Государство, Православная Церковь, верующие 1941–1961 гг. / Т. А. Чумаченко. – М. : Аиро ХХ, 1999. – 247 с.
6. Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью : в 2 т. / сост. Г. Штрикер. – М., 1995. – Кн. 1. – М., 1995. – 399 с.
7. Информационно-инструктивный доклад председателя СДРПЦ (прочитан 22 мая 1957 г. на совещании Уполномоченных в Москве) //

Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Ф. 951. Оп. 4. Д. 6. Л. 119–184.

8. Справка о ходе выполнения партийными организациями республиканского постановления VIII Пленума ЦК КПБ «О мерах улучшения массово-политической работы среди населения» (1957 г.) // НАРБ. – Ф. 4п. Оп. 47. Д. 437. Л. 152–199.

9. Шкаровский, Н. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве Н. В. Шкаровский. – М., 1999. – 400 с.

10. НАРБ. – Ф. 951. Оп. 1. Д. 54 (1955 г.).

11. Письмо председателю СДРПЦ от уполномоченного по БССР (1957 г.) // НАРБ. – Ф. 951. Оп. 4. Д. 13. Л. 30–38.

12. Справка об атеистическом воспитании трудящихся (6 сентября 1961 г.) // НАРБ. – Ф. 4п. Оп. 47. Д. 497. Л. 232–234.

13. Платонов, Р. Воспитание атеистической убежденности. (Пропаганда научного атеизма в системе идеологической деятельности партийных организаций Белоруссии (1959–1972 гг.) / Р. Платонов. – Мн. : «Беларусь», 1973. – 272 с.

14. О религии и церкви : Сб. высказываний классиков марксизма-ленинизма, документов КПСС и Сов. государства. – 2-е изд. доп. – М. : Политиздат, 1981. – 176 с.

15. План работы уполномоченного СДРПЦ по Минской области на 1962 г. // НАРБ. – Ф. 951. Оп. 4. Д. 27. Л. 41–42.

16. План работы уполномоченного СДРПЦ по Минской области на 1962 г. // НАРБ. – Ф. 951. Оп. 4. Д. 27. Л. 41–42.

17. Алексеев, В. А. Штурм небес отменяется? / В. А. Алексеев. – М., 1999. – 278 с.

18. Платонов, Р. П. Пропаганда научного атеизма. Историко-социологическое исследование на материалах Компартии Белоруссии / Р. П. Платонов. – Мн. : Беларусь, 1982. – 303 с.

19. Секретарь Гродненского сельского обкома о состоянии идеологической работы (1963 г.) // НАРБ. – Ф. 4п. Оп. 47. Д. 520. Л. 260–262.

20. Справка о развитии общественных начал в идеологической работе Гродненской области (2 марта 1965 г. // НАРБ. – Ф. 4п. Оп. 47. Д. 541. Л. 2–9.

21. Информация о состоянии идеологической работы в Гродненской области (1963 г.) // НАРБ. – Ф. 4п. Оп. 47. Д. 520. Л. 192.

22. Справка о состоянии идеологической работы среди сельского населения Могилевской области (1963 г.) // НАРБ. – Ф. 4п. Оп. 47. Д. 520. Л. 398–402.

23. Платонов, Р. Воспитание атеистической убежденности. (Пропаганда научного атеизма в системе идеологической деятельности партийных организаций Белоруссии (1959–1972 гг.) / Р. Платонов. – Мн. : «Беларусь», 1973. – 272 с.

24. Справка о количестве обрядов по Минской области за 1963 г. // НАРБ. – Ф. 951. Оп. 3. Д. 67. Л. 11–93.

25. Отчетно-информационный доклад о работе уполномоченного СДРПЦ по БССР за 1963 г. // НАРБ. – Ф. 951. Оп. 4. Д. 39. Л. 1–37.

## СПРАВА АБ РЭВІНДЫКАЦЫІ ЦАРКВЫ Ё ЛЯХАВІЧАХ: АДМЕТНЫ ПРЭЦЭДЭНТ ПРАЦЭСУ (1922 Г.)

*Булаты П. Ю.,  
кандыдат гістарычных навук  
(г. Мінск, Рэспубліка Беларусь)*

Складанай старонкай узаемаадносін Польшкай Аўтакефальнай Прусаўлаўнай Царквы (ПАПЦ) і органаў дзяржаўнай улады Другой Рэчы Паспалітай з'яўляўся працэс рэвіндыкацыі. Пад рэвіндыкацыяй (польск. аксја rewindukacji) у гістарыяграфіі разумецца працэс перадачы Рыма-Каталіцкай Царкве рухомай і нерухомай маёмасці, якая ё былыя часы (пераважна, да сяр. ХІХ ст.) належала католікам і грэка-католікам і была канфіскавана царскім урадам Расійскай імперыі на карысьць Прусаўлаўнай Царквы [1, с. 28]. Гэта пытанне з'яўлялася вострым і балючым у рэлігійнай палітыцы польскага ўраду міжваеннага часу, бо, з аднаго боку, рэвіндыкацыя палягала ё палітычнай і рэлігійнай плоскасці (судовыя працэсы, канфрантацыя з Рыма-Каталіцкімі інстытуцыямі), а з іншага – мела матэрыяльны характар (прадмет разбору – нерухомасць: будынкі і зямля).

У прадстаўленым даследаванні наша ўвага звернута на адметны выпадак у працэсе рэвіндыкацыі – прусаўлаўны прыход Уздвіжання Святога Крыжа ё г. Ляхавічы.

Галоўнай крыніцай даследавання з'яўляюцца дакументы «Аб рэвіндыкацыі ляхавіцкай царквы» (назва аўтарская, бо дакументы не вылучаны ё асобную архіўную справу, а з'яўляюцца часткаю больш маштабнай справы), якія захоўваюцца ё Архіве новых актаў (Archiwum Akt Nowych) у Варшаве. Дакументы ўтрымліваюцца ё фондзе Міністэрства веравызнанняў і публічнай асветы (Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego), уваходзяць у склад вопісу № 5 Дэпартаменту веравызнанняў (Departament V Wyznań) і з'яўляюцца часткаю справы «Majątki pounickie i świątyn – rewindukacja świątyn – akta szczególowe» (Том VII) [2]. Адзначым, што лічбавыя копіі дакументаў дасяжныя на партале [sukajwarchiwach.gov.pl](http://sukajwarchiwach.gov.pl).

Справа «Аб рэвіндыкацыі ляхавіцкай царквы» адносна невялікая, яна складаецца з 4 дакументаў на 6 аркушах (адзін – двухбаковы з індэксам «а»):

дакумент 1. – ліст міністэрства веравызнанняў і публічнай асветы аб справе рэвіндыкацыі ляхавіцкай царквы, накіраваны ў адміністрацыю Наваградскага ваяводства (9 лютага 1922 г.) [2, арк. 2–3];

дакумент 2. – справаздача Наваградскага ваяводы ў справе аб рэвіндыкацыі ляхавіцкай царквы, якая была даслана ў міністэрства (30 студзеня 1922 г.) [2, арк. 4];

дакумент 3. – квіток аб атрыманні ліста палескага епіскапа на адрас міністэрства веравызнанняў і публічнай асветы (16 лістапада 1922 г.) [2, арк. 5–6];

дакумент 4. – ліст палескага епіскапа на адрас міністэрства веравызнанняў і публічнай асветы ў справе аб рэвіндыкацыі ляхавіцкай царквы (3 лістапада 1922 г.) [2, арк. 7–7а].

Вывучэнне гэтых матэрыялаў дазваляе аднавіць ход справы аб спробе рэвіндыкацыі ляхавіцкай царквы Уздвіжання Святога Крыжа і вызначыць важныя прыватныя акалічнасці гэтага працэсу.

Прадметам справы, як ужо падкрэслівалася, быў праваслаўны прыход у г. Ляхавічы, які меў афіцыйныя і пераканаўчыя для дзяржаўнай адміністрацыі падставы быць канфіскаваным і перададзеным Рыма-Каталіцкай Царкве. Абумоўлена гэта наступным.

Па-першае, яўным каталіцкім мінулым. Першапачаткова ляхавіцкая парафія Уздвіжання Святога Крыжа (заснаваная 12 мая 1602 г. па фундацыі сям’і уладара Ляхавіцкага графства гетмана Яна Караля Хадкевіча і яго жонкі Соф’і Мілецкай [3, арк. 3]) была каталіцкай. Цягам XVII–XIX ст. будынак храма тройчы перабудоўваўся (у 1660-я, 1710-я, 1780-я гг.). Узвядзеннем апошняга будынка займаўся Віленскі біскуп і ўладар ляхавіцкага маёнтка Ігнацы Якуб Масальскі (1727–1794). Да пачатку 1780-х гг. касцёл быў адноўлены [4, с. 95]. Новы ляхавіцкі касцёл уяўляў трохнефавы бязвежавы храм у стылі позняга барока. Звернем увагу на факт таго, што ляхавіцкая каталіцкая парафія цягам XVII–XVIII ст. знаходзілася на ўзроўні самых заможных парафій Вялікага княства Літоўскага [4, с. 102]. Пасля падзей паўстання 1863 г. у верасні 1867 г. адбылося пераасвячэнне касцёла ў праваслаўную царкву [5]. Адзначым, што тытул храма захаваўся папярэдні – Уздвіжання Святога Крыжа, але гэтым адбыліся пэўныя змены архітэктурнага вобліку: храм набыў рысы і элементы распаўсюджанага тады наварускага стылю.

Да таго ж, паводле шэрагу публікацый, якія выходзілі ў XIX ст. (Ю. Нямцэвіч [6, с. 24], А. Кіркор [7, с. 272], А. Ельскі [8, с. 56]), у скляпеннях касцёла былі пахаваныя парэшткі нацыянальнага героя Тадэвуша Рэйтана (1740–1780; наваградскі пасол на Варшаўскі сойм і нясхільны праціўнік падзелу Рэчы Паспалітай). Гэты факт мог стаць пераканаўчым для рэвіндыкацыі з мэтай стварэння ў храме польскага нацыянальнага месца памяці.

З прыведзенага вынікае, што ляхавіцкі касцёл быў знакавым для Рыма-Каталіцкай Царквы і польскай дзяржавы ў гістарычным і культурным плане.

Па-другое, рэвіндыкацыя магла быць абумоўлена статыстычнымі дадзенымі аб структуры насельніцтва. У працэсе прыняцця рашэння аб рэвіндыкацыі храмаў не апошняю ролю адыгрываў склад насельніцтва той мясцовасці, дзе храм знаходзіўся. З большай верагоднасцю храмы канфіскоўвалі ў месцах, дзе дамінавала каталіцкае і польскае насельніцтва.

Па стане на 1921 г. агульная колькасць насельніцтва Ляхавічаў складала 2819 чалавек (1342 мужчын і 1477 жанчын). Паводле веравызнання і нацыянальнай прыналежнасці ў горадзе дамінавала яўрэйскае насельніцтва (58,74 % (1656 чал.) і 50,05 % (1411 чал.) адпаведна). Жыхары рыма-каталіцкага веравызнання складалі 36,72 % (1035 чал.), праваслаўнага – 3,58 % (101 чал.). Па нацыянальным складзе палякамі сябе ідэнтыфікавала 48,1 % (1356 чал.) жыхароў горада, а беларусамі – 1,49 % (42 чал.) [9, с. 3].

Адзначым, аднак, што колькасць прыхаджан ляхавіцкага прыходу у той жа перыяд, паводле статыстыкі міністэрства веравызнанняў і публічнай асветы, складала 4500 чалавек (2217 мужчын і 2283 жанчыны) [10, арк. 228]. Дадзеная лічба складаецца і з праваслаўнага насельніцтва горада, і з жыхароў навакольных вёсак, якія адносіліся да ляхавіцкага прыхода.

З прыведзенай статыстыкі вынікае, што г. Ляхавічы (калі не зважаць на яўрэйскае насельніцтва) з'яўляўся месцам, дзе дамінавала каталіцкае насельніцтва па веравызнанні і польскае па нацыянальнай ідэнтыфікацыі.

Акрамя таго, рэвіндыкацыя мела і матэрыяльны характар (прадмет канфіскацыі – нерухомасць: будынкі і зямля). Маёмасныя пытанні (пераразмеркаванне царкоўнай маёмасці) мелі не шэраговае значэнне ў рашэнні аб перадачы прыходу пад іншую юрысдыкцыю.



Так, паводле статыстычных звестак міністэрства веравызнанняў і публічнай асветы, ляхавіцкі прыход у маёмасці меў: будынак храма (адзначым, што стан яго характарызаваўся як кепскі), дом святара, ворную зямлю (70 дзесяцін і 143 сажні), луг (21 дзесяціна і 1440 сажняў), лес (8 дзесяцін і 1400 сажні; аднак, пазначаецца, што лес быў вырублены ў 1917 г.) [10, арк. 228].

Такім чынам, царква Уздвіжання Святога Крыжа мела ўсе падставы для таго, каб яна была перададзеная пад юрысдыкцыю Рыма-Каталіцкай Царквы. Трэба меркаваць, што акрэсленымі вышэй аргументамі кіраваліся і прадстаўнікі адміністрацыі, якія распачалі справу аб рэвіндыкацыі ляхавіцкай царквы. Аднак, паводле дакументаў, працэс пайшоў інакш.

Ключавы і выніковы дакумент справы – ліст міністэрства веравызнанняў і публічнай асветы ў справе аб рэвіндыкацыі ляхавіцкай царквы, накіраваны ў адміністрацыю Наваградскага ваяводства (9 лютага 1922 г.). У ім адзначаецца: «Маючы на ўвазе змест справадзачы пана ваяводы ад 30 студзеня 1922 г. у вышэй-адзначанай справе (рэвіндыкацыі ляхавіцкай царквы – П. Б.), міністэрства лічыць мэтазгодным устрымацца з рашэннем у справе аб рэвіндыкацыі касцёла ў Ляхавічах, пераробленага ў праваслаўную царкву да часу канчатковага ўрэгулявання становішча праваслаўных цэркваў і капліц у рэспубліцы» [2, арк. 2–3].

Па-сутнасці, гэты ліст спыніў працэс рэвіндыкацыі ў Ляхавічах. Нягледзячы на тое, што ў лісце няма канкрэтнага рашэння па справе, адзначаецца толькі, што яго прыняцце адкладаецца, але пытанне аб рэвіндыкацыі ляхавіцкай царквы ў міжваенны час больш не падымалася.

Як адзначалася ў дакуменце вышэй, пазіцыя міністэрства ў пытанні рэвіндыкацыі ляхавіцкай царквы грунтавалася, у тым ліку, на справадзачы, якую даслаў наваградскі ваявода (на той час ім быў Уладзіслаў Рачкевіч (Władysław Raczkiewicz; 1885–1947, польскі дзяржаўны дзеяч, у 1921–1925 – навагрудскі ваявода, прэзідэнт Польшчы ў эміграцыі (1939–1945)). У ёй гаворыцца, што «святыня ў Ляхавічах, якая была забрана ў 1867 г., павінна быць вернута каталікам, аднак да часу адбудовы царквы ў Голдавічах і далучэння да яе сучаснай ляхавіцкай праваслаўнай парафіі, з практычнага погляду цяпер рэвіндыкацыя не мэтазгодна, тым больш, што каталікі ў саміх Ляхавічах маюць іншы прасторны касцёл, а царквы паблізу няма» [2, арк. 4].

Са справаздачы вынікае, што пазіцыя ваяводу такая: святыня ўсё ж павінна быць вернута каталікам, аднак справа вяртання не з'яўляецца актуальнай у павестцы дня, яна адкладаецца на позні час (як паказаў ход падзей, перадача так і не была здзейснена). Са справаздачы можна падкрэсліць прычыны, чаму царква не магла быць перададзенай каталікам у 1922 г.

Па-першае, з тэксту вынікае, што адміністрацыя брала пад увагу той факт, што праваслаўныя вернікі досыць вялікага прыходу (4500 чал.) заставаліся без храма і справа канфіскацыі пераносілася да моманту вырашэння гэтага пытання. Варыянт яго вырашэння – адбудова царквы ў Голдавічах і далучэнне ляхавіцкіх прыхаджан да таго прыходу. Адзначым, што тут гаворка ідзе пра праваслаўную царкву ў в. Голдавічы (каля 7 км. ад Ляхавічаў), якая моцна пацярпела ў Першую сусветную вайну (у гэтых мясцінах як раз праходзіў фронт) і па стане на 1922 г. царкоўных будынкаў не было, а настаяцелем прыходу быў ляхавіцкі святар [10, арк. 228].

Па-другое, довадам не праводзіць рэвіндыкацыю ў Ляхавічах быў факт наяўнасці ў горадзе рыма-каталіцкай святыні. Тут маецца на ўвазе новы ляхавіцкі касцёл Святога Язэпа, які быў узведзены і асвечаны ў 1907 г. па фундацыі Язэпа Рэйтана [11, с. 11–14].

Калі першыя два дакументы справы аб рэвіндыкацыі ляхавіцкай царквы звязаныя паміж сабой, то асабняком выглядае прысутны ў справе ліст палескага епіскапа Аляксандра (Іназемцава; 1889–1948). Фактычна, ліст быў дасланы пасля таго, як міністэрства прадставіла сваё бачанне па справе рэвіндыкацыі ў Ляхавічах, але ў ім змяшчаюцца цікавыя і важныя падрабязнасці справы. Адзначаецца, што «25 чэрвеня 1921 г. прыхаджане праваслаўнага прыходу з Ляхавічаў <...> накіравалі праз наваградскага ваяводу прашэнне ў міністэрства веравызнанняў і публічнай асветы пакінуць ляхавіцкую царкву ва ўладанні Праваслаўнай Царквы, – і да гэтага (лістапад 1922 г. – П. Б.) часу не атрымалі адказ» [2, арк. 7–7а]. Далей у лісце ўладыка Аляксандр паўтарае просьбу ў адрас міністэрства аб тым, каб пакінуць ляхавіцкі прыход ва ўладанні праваслаўнага насельніцтва. Таксама паведамляецца, што царква патрабуе хуткага рамонту, таму просіць аб вырашэнні гэтага пытання ў хуткім часе.

Гэты ліст сведчыць, што справа аб рэвіндыкацыі ляхавіцкай царквы стаяла ў павестцы яшчэ ў 1921 г. і быў зварот прыхаджан аб тым, каб царкву не перадавалі каталікам. Таксама вынікае, што

рашэнне, прынятае міністэрствам у лютым месяцы прынамсі да лістапада не было даведзена да царкоўнай адміністрацыі. Адзначым, што пытанне рамонту ляхавіцкай царквы, паднятае ў лісце на адрас міністэрства епіскапам Аляксандрам, было вырашана ў наступным дзесяцігоддзі [12].

На ўзроўні даследчай гіпотэзы можна разважаць над пытаннем: ці меў уплыў зварот прыхаджан і палескага ўладыкі на змест справадзачы наваградскага ваяводы?

Такім чынам, разгледжаную справу аб рэвіндыкацыі ляхавіцкай царквы можна аб'ектыўна назваць адметным і нават унікальным прэцэдэнтам усяго рэвіндыкацыйнага працэсу ў міжваенны час: святыня, якая мела ўсе падставы быць перададзенай пад юрысдыкцыю Рыма-Каталіцкай Царквы засталася ва ўладанні Праваслаўнай Царквы.

### Источники и литература

1. Цымбал, А. Г. Праблема рэвіндыкацыі праваслаўнай маёмасці ў канфесіянальнай палітыцы польскіх улад у Заходняй Беларусі (1921–1939 гг.) / А. Г. Цымбал // Весці БДПУ : штоквартальны навукова-метадычны часопіс. – 2009. – № 3. – С. 28–31.
2. Archiwum Akt Nowych. – Z. 14. Sr. 5.5.26. S. 871.
3. Vilniaus universiteto biblioteka. – F. 57. V. B53. Nr. 1338.
4. Булаты, П. Ю. Ляхавіцкае графства ў сістэме магнацкіх уладанняў (XVI–XVIII ст.) / П. Ю. Булаты. – Мн. : БДУФК, 2020. – 217 с.
5. Стороженко, А. Освящение римско-католического костёла в м. Ляховичи в православную церковь / А. Стороженко – Вильна, 1867. – 13 с.
6. Niemcewicz, J. Żywot Tadeusza Rejtana / Julian Niemcewicz // Potrety wsławionych Polaków. – Warszawa, 1820. S. 24.
7. Киркор, А. Живописная Россия: Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении Т. 3. – Москва, 1882. – С. 372.
8. Jelski, A. Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich. T. 5. – Warszawa, 1884.
9. Skorowidz miejscowości Rzeczypospolitej Polskiej. – T. VII. – Cz. 1. – Warszawa, 1923.

10. Archiwum Akt Nowych. – Z. 14. Sr. 5.6.5. S. 981.
11. Żyskar, J. Nasze kościoły. Djecezja Mińska. – Warszawa, 1913.
12. Булаты, П. Ю. Стасункі Праваслаўнай Царквы і польскай дзяржавы ў справе аховы царкоўнай спадчыны 1921–1939 гг. / П. Ю. Булаты // II Чтения памяти прот. И. Григоровича : историка, археографа, археолога : материалы конференции, Минск, 10 мая 2018 г. / Минская духовная академия. – Мн., 2019. – С. 16–26.

**ПОПЫТКА ИГНОРИРОВАНИЯ В РИТОРИКЕ УГКЦ  
СОТРУДНИЧЕСТВА МИТРОПОЛИТА  
АНДРЕЯ (ШЕПТИЦКОГО) И КАРДИНАЛА  
ИОСИФА (СЛИПОГО) С НАЦИСТСКИМ РЕЖИМОМ  
В ПЕРИОД ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ**

*Гронский А. Д.,*

*доцент кафедры церковной истории и церковно-практических  
дисциплин Минской духовной академии,*

*кандидат исторических наук  
(г. Минск, Республика Беларусь)*

В настоящее время религиозные структуры на постсоветском пространстве отделены от государства, что является наследием революционных событий нач. XX в. После распада СССР и изменения государственной политики бывших союзных республик, ставших независимыми государствами, в отношении религиозных организаций тезис об отделении Церкви от государства остался действующим. Тем не менее, практически все постсоветские государства определились с тем, какие религии являются наиболее предпочтительными для сотрудничества. Естественно, что в первую очередь выбор пал на традиционные для регионов религии, которые обладали серьезным моральным весом в обществе и имели длительную традицию бытования на конкретных территориях. Однако некоторые из религиозных направлений оказались не только жаждущими вернуть растерянную за XX в. духовность населения, но и сформулировали свое желание играть большую роль в политической жизни страны. Также некоторым религиозным направлениям необходимо было показать не только свое традиционное присутствие на территории конкретного государства, но и собственное участие в становлении независимости данного государства. Это в свою очередь подводило конкретный религиозный институт к формированию особого взгляда на прошлое, в котором данная церковная организация представлена определенным образом, актуализированным с помощью идеологических усилий в современности.

Поскольку нации – явление достаточно молодое, естественно, национальное самосознание и стремление к собственному национальному государству не могло появиться раньше, чем была сфор-

мирована идея нации. Однако государства стремятся найти свои именно национальные корни максимально глубоко в прошлом, когда национальной идентичности не существовало, зато была развита идентичность религиозная или региональная. В результате может произойти подмена, когда в качестве национальной идентичности представлена региональная или конфессиональная идентичность, нагруженная несвойственными ей национальными актуальностями.

Помимо того, сам религиозный институт может формировать собственное видение прошлого. С одной стороны, это помогает понять историю конкретной конфессии на определенной территории, обратить внимание на незаметные ранее явления, которые уточняют историческое прошлое религии. С другой стороны, такое стремление может стать попыткой создания некоей новой версии истории, в которой сюжеты представлены не такими, какими они являлись на самом деле. Это не только выпячивание собственной значимости, заявление о более серьезном участии в исторических процессах, чем это было на самом деле, но и попытка скрыть те или иные факты прошлого, чтобы создать в истории заданный образ персоналии, организации или события. Для подобных целей создается своеобразный ценностно-категориальный аппарат, применяемый к определенному объекту исследования, что можно назвать исследовательской оптикой. Исследовательская оптика вытекает из целей и задач, постановки исследовательского вопроса, но в ряде случаев исследовательская оптика может формироваться для создания заданной версии прошлого.

Конфессионально-идеологическая исследовательская оптика в ряде случаев активно влияет на восприятие прошлого, если она используется для создания определенного видения того, каким образом протекали исторические процессы. При этом субъективная исследовательская оптика позволяет интерпретировать прошлое определенным образом, формирующим заданный взгляд на историю. В частности, определенные исторические персонажи, события или явления, имеющие конкретную и зачастую общепринятую оценку своей роли в истории, могут быть переоценены, так как новая исследовательская оптика открывает их с иной стороны. Однако эта иная сторона часто может быть не развитием объективного взгляда на прошедшее событие, явление или историческую личность, а попыткой конструирования нового образа, идеологически

более приемлемого для современности. В таком случае идеологическая исследовательская оптика работает в формате прожектора, «высвечивая» лишь необходимые элементы прошлого. Те элементы, которые не удовлетворяют текущему идеологическому запросу, остаются в тени или в информационной «темноте», то есть очень слабо влияют на представления о прошлом или вообще не влияют на них. Как указывал Г. А. Бордюгов, заинтересованный субъект «преподносит прошлое, локализуя или, напротив, увеличивая зону освещения, регулируя яркость “прожектора”, а также направленность и интенсивность его лучей» [1, с. 10]. В целом, при «высвечивании» в прошлом лишь конкретных элементов, а не цельной исторической картины, у современного наблюдателя складывается определенное, иногда превратное представление об исторической реальности. Предоставление лишь определенного, идеологически одобренного набора из фактов прошлого заставляет современного потребителя исторической информации делать собственные выводы, запрограммированные предложенным объемом информации.

В качестве одного из примеров подобной подачи сведений можно привести содержание сайта Украинской Греко-Католической Церкви (УГКЦ). На сайте есть раздел, посвященный истории христианства в целом и греко-католицизма в частности на украинских землях, который называется соответственно: «История Украинской Греко-Католической Церкви» [3]. В этом разделе содержится череда очерков, представленных по хронологическому принципу и посвященных истории христианства на территории Украины в разные исторические периоды. Однако два очерка нарушают хронологическую структуру раздела сайта. Оба эти очерка посвящены историческим личностям украинского греко-католицизма – митрополиту Андрею (Шептицкому) [4] и кардиналу Иосифу (Слипому), который на сайте именуется патриархом [5]. Оба униатских иерарха были современниками, поэтому их деятельность протекала в одних и тех же исторических условиях. Но не обо всех их жизненных перипетиях сообщает сайт УГКЦ. Обе исторические личности представлены крайне идеализировано, с игнорированием того, что в свое время и митрополит Андрей (Шептицкий), и кардинал Иосиф (Слипый) вели деятельность, которую сложно оценить положительно или даже как-то оправдать.

Например, представленный на сайте биографический очерк об митрополите Андрее (Шептицком) игнорирует то, что тот поддерживал немецкий оккупационный «новый порядок» и назначал униатских капелланов в украинскую дивизию СС «Галиция».

Вообще, униатский митрополит начал свое сотрудничество с организациями, сформированными немецкими нацистами, еще накануне Великой Отечественной войны, когда из украинских националистов был сформирована батальон «Нахтигаль». У батальона появилась необходимость в униатском капеллане. Для его назначения лидер украинских националистов С. Бандера связался с митрополитом Андреем (Шептицким). Это общение шло через немецко-советскую границу, естественно, нелегально. С. Бандера попросил назначить капелланом батальона униатского священника Ивана Гриньоха. Согласие на это от митрополита Андрея (Шептицкого) вскоре было получено. Что показательно, «такое решение владыки совпало с интересами абвера и главного оуновского провода» [2, с. 91]. Накануне вторжения немцев в СССР назначенный капелланом Иван Гриньох привел личный состав украинского батальона «к присяге на верность служения Германии и ее фюреру» [2, с. 91], а не украинскому народу или государству. Когда, уже после начала войны, военнслужащие батальона «Нахтигаль» явились к Андрею (Шептицкому), он «провел богослужение в честь непобедимой немецкой армии и ее вождя Адольфа Гитлера» [2, с. 104].

Предстоятель украинских грекокатоликов начал активную поддержку оккупационного режима. 1 июля 1941 г. «Шептицкий обратился к своей пастве с призывом отслужить молебны за победу немецкого оружия и “многолетие немецкой армии”», а 1 августа призвал украинцев оказывать вермахту «самую большую помощь» [2, с. 105]. После захвата немцами Киева униатский митрополит поздравил с этим событием А. Гитлера. А в 1942 г., совместно с группой украинских националистов обращаясь к тому же А. Гитлеру, пожелал, чтобы «объединенными силами немецкого и украинского народов <...> претворить в жизнь новый порядок на Украине и во всей Восточной Европе» [2, с. 105]. Для работы на благо Германии униатский митрополит разрешил униатским верующим работать не только по воскресеньям, но и в христианские праздники Преображения и Успения [2, с. 106].



Положительно оценивал сотрудничество с униатским митрополитом абвер – орган разведки и контрразведки немецкой армии. Один из генералов абвера писал, что предстоятель украинских униатов «всегда был и остается нашим активным приверженцем. Шептицкий настолько хорошо относится к нашей службе, что с первых дней войны, вопреки каноническим правилам, выделил несколько комнат своей резиденции для одного из сотрудников нашего отдела». А подытожил генерал свои наблюдения следующими словами: «Это яркий пример использования широких возможностей церкви в интересах абвера» [2, с. 106].

Положительно оценивали сотрудничество с А. Шептицким и в немецкой службе безопасности – СД. Один из ее руководителей также указывал, что «Шептицкий был настроен пронемецки и активно помогал правительственным органам, в частности, СД». (К слову, СД на Нюрнбергском процессе объявлена преступной организацией.) Были перечислены и направления, в которых униатский иерарх оказывал помощь: информационная деятельность, помощь в мобилизации молодежи в дивизию СС «Галиция». Помимо того, «среди василиан львовское СД имело много тайных сотрудников. Шептицкий также был связан с абвером» [2, с. 106]. В феврале 1944 г. митрополит Андрей (Шептицкий) благословил руководство ОУН-УПА, указав, что главными задачами для украинских националистов являются «всесторонняя помощь немецким властям и подавление коммунистического влияния в Галичине» [2, с. 106]. Один из бывших сотрудников абвера на допросе заявил, что «в учебных лагерях генерал-губернаторства проходили подготовку и священники украинской униатской церкви, которые принимали участие в выполнении наших заданий наряду с другими украинцами» [2, с. 129–130]. Греко-католический предстоятель добровольно предоставлял свой дом для размещения команд немецкой военной разведки и контрразведки, о чем упоминал офицер абвера подполковник В. Айкерн, который со своей командой жил у митрополита. «Позднее Айкерн как начальник команды и руководитель отдела ОСТ приказал всем подчиненным ему отрядам устанавливать связь с церковью и поддерживать ее» [12, с. 130]. Таким образом, сайт УГКЦ в очерке об одном из известных униатских иерархов игнорирует крайне неудобную информацию о его деятельности.

Еще одна личность из украинской униатской церковной истории, имеющая отдельный биографический очерк на сайте УГКЦ, – кардинал Иосиф (Слипый), обозначенный как патриарх. «Одна из самых ярких фигур в новейшей истории Церкви», как сказано о нем в очерке [5]. Несмотря на то, что он назван патриархом, на самом деле Иосиф (Слипый) никогда им не являлся. Этот титул кардинал возложил на себя сам. Жизнь и деятельность Иосифа (Слипого) протекала на фоне серьезных исторических событий. В том числе и Второй мировой войны. Но период 1939–1940 гг. описан в биографическом очерке кардинала крайне скудно и без подробностей: «События Второй мировой войны внесли свои коррективы в жизненный путь отца Иосифа Слипого. Митрополит Андрей Шептицкий, который был прикован в течение нескольких лет к инвалидной коляске, получил от папы Пия XII разрешение на рукоположение ректора Слипого в епископский сан с правом преемства на митрополичьем престоле. Епископская хиротония состоялась 22 декабря 1939 г. в частной часовне митрополичьих палат с участием двух епископов – Николая Чарнецкого и Никиты Будки. После захвата Львова советскими войсками и смерти Шептицкого (1 ноября 1944 г.) на плечи епископа легло все бремя управления Церковью в новых политических условиях, однако 11 апреля 1945 г. он был арестован» [5].

Более обстоятельная биографическая справка о деятельности тогда еще епископа Иосифа (Слипого) может заставить пересмотреть ту роль, которую, по мнению сайта УГКЦ, униатский иерарх играл в событиях периода Второй мировой войны. Подробности этого хронологического отрезка жизни будущего кардинала можно найти в статье Ю. Федоровского «Слепой пастырь: штрихи к портрету униатского владыки».

В частности, Ю. Федоровский указывает, что благословление Андреем (Шептициком) Иоанна Гриньоха капелланом батальона «Нахтигаль» произошло по представлению Иосифа (Слипого). Когда в июне 1941 г. украинские националисты провозгласили возрождение Украины, на мероприятии, посвященном этому, выступил и Иосиф (Слипый), который закончил свою речь словами: «Слава немецкой армии освободительнице! Слава Великогерманскому рейху и его вождю Адольфу Гитлеру!», выступая перед украинскими националистами, униатский иерарх призвал их «объединенными

усилиями оказывать самую широкую деловую помощь немецкой армии-освободительнице», а на встрече с руководителем церковного отдела РСХА Иосиф (Слипый) заверил собеседника «в верности фюреру и Великогермании», а также «в готовности греко-католической церкви и впредь оказывать всестороннюю помощь немецкой администрации». В помещении Львовской семинарии, которую возглавлял Иосиф (Слипый), был создан вербовочный пункт дивизии СС «Галиция», а первыми добровольцами стали выпускники семинарии. Именно он провел торжественное богослужение в честь создания дивизии [6]. Естественно об этих эпизодах биографии кардинала Иосифа (Слипого) сайт УГКЦ не сообщает.

В целом, история украинского грекокатолицизма в период кон. 1930-х – сер. 1940-х гг. показывает, что украинские униаты активно сотрудничали с оккупационным режимом. Причем, скорее всего, это сотрудничество было искренним. Активно действовавшие в тот исторический период митрополит Андрей (Шептицкий) и будущий кардинал Иосиф (Слипый), естественно, не могли находиться в стороне от процессов коллаборационизма. Исходя из сохранившихся документов, их коллаборационизм был осознанным и добровольным. Однако, из всего перечня униатских иерархов, действовавших на украинской территории на всем протяжении существования Униатской Церкви в этом регионе, только эти два исторических персонажа удостоились чести иметь отдельные биографические статьи на сайте УГКЦ в разделе, посвященном истории Униатской Церкви на Украине. Сотрудничество с нацистами в период Второй мировой войны не слишком хорошо оценивается в современном историческом и идеологическом дискурсах, поэтому делать заявления об этом, тем более подробно освещать такое сотрудничество, становится идеологически нецелесообразным. Что влечет за собой стремление минимизировать или полностью убрать информацию о коллаборационизме униатского митрополита Андрея (Шептицкого) и кардинала Иосифа (Слипого).

### **Источники и литература**

1. Бордюгов, Г. А. Октябрь. Сталин. Победа. Культ юбилеев в пространстве памяти / Г. А. Бордюгов. – М. : 2010, АИРО–XXI. – 256 с.

2. Документы изобличают (Сборник документов и материалов о сотрудничестве украинских националистов со спецслужбами фашистской Германии). Изд. 2-е, доп. и испр. – Киев : Киевское Историческое Общество, 2004. – 317 с.

3. Історія Української Греко-Католицької Церкви // Українська Греко-Католицька Церква [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://ugcc.ua/church/history/>. – Дата доступа : 27.10.2022.

4. Митрополит Андрей Шептицький (1865–1944) // Українська Греко-Католицька Церква [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://ugcc.ua/church/history/metropolitan-andrey-sheptytsky/>. – Дата доступа : 27.10.2022).

5. Патріарх Йосиф Сліпий (1892–1984) // Українська Греко-Католицька Церква [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://ugcc.ua/church/history/patriarch-josyf-sliipy/> – Дата доступа : 27.10.2022).

6. Федоровский, Ю. Слепой пастырь: штрихи к портрету униатского владыки // Донбасс в гуманитарном пространстве Русского мира. Материалы творческого конкурса молодых ученых. Донецк, 2011 / Ю. Федоровский // Народно-патриотический блок «Донбасс» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [https://web.archive.org/web/20131016215656/http://www.zhitinsky.org/IMG/docs/sbornik\\_skachat%27.pdf](https://web.archive.org/web/20131016215656/http://www.zhitinsky.org/IMG/docs/sbornik_skachat%27.pdf). – Дата доступа : 27.10.2022).

## **РОЛЬ НАРОДНОГО КОМИССАРИАТА ЮСТИЦИИ В ПРОЦЕССЕ ОТДЕЛЕНИЯ ЦЕРКВИ ОТ ГОСУДАРСТВА В 20-х гг. XX в.**

*Иерей Виктор Куличенко,  
аспирант Минской духовной академии, магистр богословия  
(г. Минск, Республика Беларусь)*

Особенностью коммунистической партии, пришедшей к власти после переворота 1917 г., является 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 конфессию на территории России и Беларуси. Прикрывшись «новой революционной законностью», советская власть, по сути, развернула открытое наступление на позиции Православной Церкви, рассматривая ее, как одного из своих главных основных идеологических противников, ставя своей целью значительное ослабление ее позиции в обществе с перспективой полной ликвидации в будущем.

С 1917 г. в состав Совета народных комиссаров РСФСР, а чуть позже и ССРБ, входил орган, который отвечал за организационные и функциональные вопросы системы правосудия и проведение антирелигиозной политики – Народный комиссариат юстиции, который учредили 27 октября 1917 г. на II Всероссийском съезде Советов рабочих, солдатских и крестьянских депутатов. Вновь созданному органу предписывалось устранить старую и создать новую юстицию и новую советскую правовую систему в целом [1, с. 9].

На Наркомюст возложили следующие задачи: 1) организация и инструктирование органов суда, следствия, защиты и обвинения; 2) рассмотрение, в порядке высшего судебного надзора, судебных решения и приговоров, вступивших в законную силу; 3) предварительное рассмотрение законопроектов, опубликование и толкование законов; 4) разработка общих мер наказаний, организацию исправительно-трудового режима для лиц, лишенных свободы, а равно заведывание местами лишения свободы; 5) руководство и наблюдение

ние за проведением в жизнь отделения Церкви от государства (по сути в наркомате был создан ликвидационный отдел, который занимался уничтожением РПЦ) [2]. Последнему пункту, определенному в перечне задач Наркомюста в нашей статье, будет уделено основное внимание.

В Беларуси в это время складывалась аналогичная ситуация. I Съездом рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов Белоруссии (2–3 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, законодательным органом [3, с. 213].

На Первом Всебелорусском съезде Советов приняли два почти противоположных решения. С одной стороны, одобряется провозглашение независимости ССРБ, а с другой – немедленно аннулируется, принятием решения о его фактической ликвидации и образовании нового государственного органа – Литовской Социалистической Советской Республики и Белоруссии, официальное название которой утверждено на совместном заседании ЦК и ЦБ КПЛиБ 28 февраля 1919 г. Новое государственное образование просуществовало недолго. В условиях войны с Польшей ЦК РКП(б) уже в августе 1919 г. счел существование ЛитБела нецелесообразным.

Что касается правительства РСФСР, то его поведение диктовалось исключительно политической целесообразностью. Когда стало ясно, что ЛитБел не может выполнять возложенные на него функции, республика исчезла из внешнеполитических документов уже в июле 1919 г., еще до ее ликвидации. РСФСР прямо ведет переговоры, даже не считая нужным ее упоминать. Фактическая ликвидация Литбела, произошла в августе 1919 г., и государственный суверенитет над его бывшими территориями перешел к РСФСР. Второе провозглашение ССРБ происходит в 1920 г. Однако окончательную черту в деле формирования органов государственной власти подвел Рижский договор 1921 г. По условиям, Западная Беларусь отходила к Польше, а на востоке за ССРБ закреплялась власть в пределах 6 уездов бывшей Минской губернии.

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].

Как уже говорилось выше, одной из функций Наркомюста ССРБ, являлось руководство и наблюдение за проведением отделения Церкви от государства. Можно констатировать, что именно с этого времени данная работа начинает принимать последовательный и систематический характер. Постепенно создается централизованная система, включающая не только комиссию при центральном аппарате, но и органов на местах. Так, согласно Положению об окружных съездах советов и окружных исполкомах от 20 июня 1923 г. на основании ст. 19 окрисполком: «з) наблюдает за проведением декрета об отделении церкви от государства и организует борьбу с эксплуатацией населения на почве невежества и суеверия; и) разрешает в установленном законом порядке всякого рода съезды, созываемые частными организациями и объединениями в окружном масштабе, разрешает к деятельности и наблюдает за обществами и их объединениями-союзами, за печатными изданиями и публичными собраниями и зрелищами». Далее согласно положению о районных съездах советов и районных исполнительных комитетах от 1923 г. райисполком на основании ст. 13: «д) проводит в жизнь и наблюдает за выполнением декретов об отделении церкви от государства» [5, с. 18].

Таким образом, можно констатировать, что к 1923 г. складывается единая система, направленная на ликвидацию влияния Православной Церкви на общество в Беларуси, состоящая из Центральной комиссии, окружных и районных исполнительных комитетов, призванных проводить ее политику на местах, при этом заявлялось, что основой деятельности данных комиссии, является национализация церковной недвижимости и передача ее в руки трудящихся или зарегистрированных групп верующих.

О том, что под маской проведения в жизнь Декрета «Об отделении церкви от государства» скрывалась планомерная антицерковная

политика, может свидетельствовать выявленный нами в Национальном архиве Республики Беларусь документ, думается будет уместно привести его целиком.

«Секретно. Помощнику прокурора копия Уисполкому и Укому. 20/4 1923г. Коммунистической партией и органами Советской власти проводится в настоящее время, компания по борьбе с клерикализмом, для чего партия ведет устную и письменную агитацию, органы советской власти проводят ликвидация мест служения культуры там, где этот возможно по местным условиям, используя здания для общественных нужд.

Народный Комиссариат Юстиции рекомендует вам следующий план:

1. Помощник прокурор, как председатель Комиссии по отделению Церкви от государства, совместно с представителями отдела Управления и УСНО, намечает место служения культуры для его ликвидации совместно с Укомом разрешает вопрос – нужна ли специальная агитационная компания в той или иной области; здания ликвидированных церквей, синагог, костелов и т.д. должно быть немедленно использовано после ликвидации, ибо всякое промедление после ликвидации создает неопределенность;

2. Ликвидация мест служения должна иметь место в городе или больших местечках и только в том случае, если места проявят инициативу, в этом направлении тогда можно ставить вопрос на обсуждение;

3. При обсуждении вопроса о ликвидации, нужно давать подробную мотивировку, и, до утверждения Вашего постановления. Она не должна быть известна верующим;

4. Для освобождения помещения, верующим предоставите известный срок, причем для наблюдения назначьте представителя – товарища хорошо знакомого с данной религией;

5. Со всеми местами служения культуры на которых нет договоров поступайте согласно последнему циркуляру – печатайте, но вопрос о ликвидации поставьте в общем порядке;

В заключении Народный Комиссариат Юстиции просит о всех возникающих вопросах запрашивать нас, ка официально, так и в форме письма, при чем письма посылайте на имя НКЮ, или Заведывающего Отдела культов.

Копию сего сообщите Укому и Уисполкому.



С приветом. Народный комиссар юстиции и Прокурор республики (Гентер) Зав. Отделом культов (по отделению церкви от государства) (Конокотин)» [6].

Таким образом можно констатировать, что в 1922–1923 уч. г. предпринимается попытка наскока на Церковь с целью ее возможной ликвидации. Однако когда стало понятно, что с быстрой ликвидацией Церкви и ее влияния ничего не выйдет, советская власть взяла временную паузу, пойдя даже на некоторые идеологические послабления, однако никогда не отказываясь от своей стратегической цели.

1929 г. ознаменовал перемены в религиозной политике. XIV Всероссийским съездом Советов заменилась 4-я статья Конституции РСФСР, в которой говорилось о свободе религиозной пропаганды. Выражение «свобода религиозной пропаганды» переименовали 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» [7].

Теперь верующие ограничивались в праве публичного исповедания своей веры. Пропаганда и использование религиозных символов открыто, также запрещалась. Исповедание веры допускалось лишь в рамках культовых действий. А это значит, только там, где это нужно делать, – в строго установленных местах. Свобода совести таким образом ограничивалась на индивидуальном уровне. Но и на коллективном уровне ограничение свободы совести затронуло верующих. Предполагалось вытеснение религиозных организаций из общественной жизни общества. Всего этого добились законодательно: религиозные организации лишались правоспособности (Декретом «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»). Религиозные организации полностью лишались прав юридических лиц, оставалось только урегулировать вопросы об их имуществе. В 1920-е – нач. 1930-х гг. принимались циркуляры ЦИК БССР о землепользовании религиозных культов, о регистрации религиозных обществ, о пользовании и страховании молитвенных зданий, о конфискации церковных ценностей и др. [8, с. 78]. А в Инструкции НКВД и НКЮ «По вопросам, связанным с осуществлением декрета об отделении церкви от государства в БССР» 1928 г. указывалось местной власти на то, что все религиозные объединения и организа-

ции в БССР обязаны 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. Все участники общин и служители культа регистрировались в списках, 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 явилось Постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» от 8 апреля 1929 г. В нем особо подчеркивалось ограничение деятельности верующих в публичном плане. Также окончательно установился патронаж или верховенство государства над религиозной сферой. 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) об использовании изъятого церковного имущества. Теперь никто не имел права религиозно агитировать и вести религиозную деятельность за пределами культовых зданий. Впрочем, разрешалось 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 был «нежелателен», то они могли его отклонить [9. С.29].

Религиозные организации к концу 20-х гг. XX в., оказались в сложной ситуации, заключавшейся в положении их полной зависимости от государственных органов. Деятельность верующих осуществлялась исключительно на разрешительном принципе. Формально руководствуясь Декретом «Об отделении церкви от государства» советская власть взяла курс на полную ликвидацию религиозной жизни в стране, опираясь на создание искусственных препятствий для отправления религиозных культов верующими, путем изъятия у них церковных ценностей и отъема культовых зданий. Особая роль в этом процессе отводилась Наркомосту, а в послед-

ствии и НКВД, как основных проводников государственной антирелигиозной и антицерковной политики в стране.

### **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. Родин]. – М. : Изд-во АН СССР, 1957. – 550 с.

2. Материалы Народного комиссариата юстиции РСФСР. – М., 1918–1922. – Вып. 1. – 60 с.

3. Конституция Социалистической Советской Республики Белоруссии (Принята I съездом Советов БССР) // Очерки по истории государства и права Белорусской ССР / Бабицкий Б. Е., Дорогин В. А. – Мн. : Изд-во БГУ, 1958. – Вып. 1. – 241 с.

4. КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. – М. : Политиздат, 1983. – Т. 2. – 606 с.

5. Гидулянов, П. В. Отделение церкви от государства в СССР : Полный сборник декретов, ведомственных распоряжений определений Верховного Суда РСФСР и других социалистических республик / П. В. Гидулянов. – М., 1926.

6. Национальный архив Республики Беларусь. – Ф. 4п. Оп. 1. Д. 1103. Л. 13.

7. Постановление Чрезвычайного XII Съезда Советов Белорусской ССР Об утверждении Конституции (Основного Закона) Белорусской Советской Социалистической Республики от 19 февраля 1937 г. // Национальный правовой Интернет портал «Pravo.by» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://pravo.by/pravovaya-informatsiya/pomniki-gistoryi-prava-belarusi/kanstytutsyynae-prava-belarusi/kanstytutsyi-belarusi/konstitutsiya-1937-goda/>. – Дата доступа : 03.10.2022.

8. Довгяло, Н. В. Законодательные основы политики БССР в области религии в 1924–1939 гг. / Н. В. Довгяло // Вестник Полоцкого государственного университета. Серия А, Гуманитарные науки. Новополоцк. – 2012. – № 1. – С. 77–81.

9. РСФСР Законы и постановления. Хронологическое собрание законов, указов Президиума Верховного Совета и постановлений Правительства РСФСР : в 7 т. / [ред. М. А. Копыловская ; сост. и отв. ред. В. А. Болдырев и др.]. – М. : Госюриздат, 1958–1960. – Т. 2 : 1929–1939 гг. – 495 с.

**ОСОБЕННОСТИ ОРГАНИЗАЦИИ  
ПРИХОДСКОЙ ЖИЗНИ В 1944–1963 гг.  
В ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ (НА ПРИМЕРЕ  
ХРАМА РОЖДЕСТВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ  
Д. ДАШКОВКА МОГИЛЕВСКОГО РАЙОНА)**

*Иерей Константин Байбурин,  
магистрант Минской духовной академии  
(г. Минск, Республика Беларусь)*

Исследуя сравнительно недавние события XX в., истории Белорусской Православной Церкви, видишь, что созданная Спасителем Церковь Божия переживала очень разнящиеся времена – как гонения, так и расцвет. Многие государства, существовавшие столетие назад, равно как и богоборческая идеология, бесславно окончили свой путь. А Церковь Божия существует, расцветает и все также имеет важное и главенствующее значение в жизни людей, которые понимают, что без веры Христовой, без духовного развития общество не может гармонично существовать и развиваться.

В данном контексте жизнедеятельность небольших православных приходов, к числу которых можно отнести и общину храма в честь Рождества Пресвятой Богородицы, который находился в д. Дашковка Могилевского района Могилевской области Республики Беларусь, представляет особый интерес и значимость. На примере деятельности данной церкви в рассматриваемый нами период (1944–1988 гг.) очень четко прослеживается динамика взаимоотношений Церкви и государства, прихожан и власти.

В 1944 г. Беларусь была освобождена от немецких захватчиков. Но несмотря на все тяготы и лишения войны, за это время в Восточной Беларуси вновь стали действовать 306 православных приходов, а священнический сан приняли 213 человек [1, с. 121]. Именно эти храмы стали оплотами Православия, благодаря которым многие верующие смогли пережить хрущевские массовые репрессии и гонения в кон. 50-х гг. XX в.

После освобождения Беларуси от немецко-фашистских захватчиков власти не инициировали репрессии и гонения на Православие, но не потому что думали о духовно-нравственном состоянии общества, а для того, чтобы в общественном мнении не выглядеть

хуже Гитлера, поскольку немцы на захваченных территориях из-за политических соображений позволяли открывать храмы. Хотя стоит отметить, что отдельные случаи арестов неугодных для властей лиц имели место.

К 1952 г. в БССР действовала только одна Минская епархия. Остальные епархии (в Гродно, Бресте, Пинске) были закрыты по требованию властей. Также сокращается число православных приходов на территории Беларуси.

Атеистическая государственная власть, с одной стороны, предоставила Православной Церкви определенные права, которые 31 января 1945 г. утвердил Поместный Собор «Положением об управлении РПЦ». Но с другой стороны, власть полностью контролировала церковную жизнедеятельность и различными методами пыталась вытеснить Церковь из жизни людей.

Именно в таких жестких условиях послевоенного времени возобновляет свою деятельность православная церковь в честь Рождества Пресвятой Богородицы в д. Дашковка Могилевского района.

Справедливости ради, необходимо отметить, что в первые послевоенные годы власти не препятствовали жизнедеятельности Православной Церкви, поскольку Церковь своим служением и проповедью сглаживала тяжелые утраты и последствия войны, а также духовно укрепляла людей и всячески помогала. Но, как нами было отмечено выше, отдельные случаи арестов имели место быть.

Уже 14 января 1946 г. на основании решения общего собрания, зафиксированного в протоколе, был составлен список учредителей прихода дашковской церкви Могилевского района Могилевской области, в состав которого вошли 21 человек. Также в этот день был утвержден и состав ревизионной комиссии церковного прихода Дашковской церкви, в состав которой было включено 3 человека [3, с. 3].

Согласно архивным документам, здание дашковской церкви, построенной в 1874 г., вмещало 200 человек. Во время войны церковь возобновляла свою деятельность в 1942 г. Настоятель церкви, Лаптев Фадей Азарович, был рукоположен в сан иерея еще 7 июля 1942 г. епископом Стефаном Смоленским и Брянским и проживал в Чаусском районе [3, с. 4]. Но на нач. 1946 г. сооружение находилось в плачевном состоянии, колоколов у церкви не было, требовался ремонт.

Уполномоченным по делам Русской Православной Церкви при СНК СССР по Могилевской области 25 января 1946 г. была выдана справка Лаптеву Фадею Азаровичу в том, что он в соответствии с указом архиепископа Минского и Белорусского Василия от 11 января 1946 г. зарегистрирован настоятелем православной церкви, находящейся в д. Дашковка, Дашковского сельского совета, Могилевского района, Могилевской области.

В течение нескольких месяцев 1946 г. был завершен организационный процесс возобновления жизнедеятельности православной церкви, находящейся в д. Дашковка с утверждением состава учредителей и членов ревизионной комиссии.

27 июня 1946 г. уполномоченным по делам Русской Православной Церкви при СНК СССР по Могилевской области была произведена регистрация приходской общины церкви в д. Дашковка, а также утверждены и зарегистрированы необходимые приходские подразделения: ревизионная комиссия дашковской церкви и состав церковного совета, в который вошли: священник Лаптев Фадей Азарович, Балашенко Герасим Афанасьевич, Кулешов Петр Михайлович, Михаленко Николай Петрович. Об этом были оформлены и выданы соответствующие справки.

Интересной представляется биография настоятеля церкви. Лаптев Фадей Азарович, сын крестьянина, родился 21 августа 1893 г. в д. Красный Асовец Быховского района. С 1904 по 1908 гг. обучался в приходском училище. С 1910 по 1912 гг. был послушником Могилево-Братского монастыря, где успешно сдал экзамен на звание псаломщика, после чего епископом Митрофаном был направлен в прилесскую Свято-Духову церковь в Чаусском районе. В 1914 г. был призван в армию, находился в Москве, а в 1921 г. демобилизован и вернулся домой. В 1923 г. женился на крестьянке Феодосии Артемовне и до 1929 г. служил псаломщиком в с. Красный Асовец. В 1931 г. вступил в колхоз. В 1941 г. призван в армию, под Ржевом попал в окружение и направлен в лагерь, откуда сбежал и вернулся домой. По приглашению священника Тихона Шафранского служил псаломщиком в чаусской Свято-Покровской церкви до 17 мая 1942 г. 28 июня 1942 г. епископом Филофеем был рукоположен в сан диакона в минском Петропавловском соборе, а 7 июля 1942 г. в том же соборе епископом Смоленским и Брянским Стефаном был рукоположен в сан иерея. До сентября 1943 г. служил

в Свято-Никольской церкви Чаусского района, в связи с приближением фронта и активными военными действиями церковь была разрушена. С ноября 1943 г. служил священником в грудиновской церкви Быховского района. С 26 октября 1945 г. служил священником в дашковской церкви Могилевского района. В семье священника Лаптева родилось и воспитывалось 7 детей [3, с.13].

Также в регистрационном деле дашковской церкви сохранилась подробная опись церковного имущества, в которой значатся следующие священные и храмовые предметы: Престол, Антиминс, Евангелие, кресты, шелковое покрывало, жертвенник, дискос, чаша, покровцы, аналой, риза, епитрахиль, плащаница, подсвечники, венцы, столик, иконостас из 10 икон, 12 икон, распятие Христа, хоругви, свечной ящик, книжный ящик, служебные книги, а также лампадки и лестница [3, с. 16].

Об ответственности настоятеля священника Фадея свидетельствуют такие факты: 23 февраля 1947 г. был заключен договор на охрану церкви, в качестве сторожа был назначен Ходанович Петр Павлович, а также, согласно поданной уполномоченному справке, в 1947 г. в церкви не было псаломщика, потому что не нашлось соответствующего человека на эту церковно-служебную должность.

По результатам выборов от 9 декабря 1948 г. в церковный совет церковным старостой был избран Гляков Кондрат Антонович, казначеем – Михаленко Николай Петрович, помощником казначея – Балашенко Тимофей Дмитриевич. Ревизионная комиссия состояла из трех человек: председатель – Кулешов Петр Минович, члены комиссии – Ходанович Герасим Пимонович и Цыкунов Кузьма Августинovich.

Преимущественно члены церковного совета были малограмотными, беспартийными, по роду деятельности числились как «хлебопашцы».

Следует подчеркнуть, что вся церковная жизнедеятельность дашковской церкви строго контролировалась и регламентировалась властями, о чем свидетельствует то обстоятельство, что на каждого члена церковного совета и ревизионной комиссии заводилась отдельная регистрационная карточка, в которую заносились подробные сведения как биографического, так и личного характера.

Вся деятельность церкви, как служебная, так и хозяйственная, целиком была заботой настоятеля и церковного совета. Так, нам ста-



ло известно, что уже в 1951 г. была приобретена лошадь на церковные пожертвования.

Постепенно церковь пополнялась необходимым имуществом для своей повседневной деятельности, о чем свидетельствует опись имущества церкви от 6 декабря 1958 г., в которой уже были различные богослужебные облачения, церковная утварь и книги, а также предметы для хозяйственного обслуживания церкви. Всего насчитывалось 21 наименование на общую сумму 2937 руб.

Долгое время само здание церкви находилось в неприглядном виде, требовало капитального ремонта, который все откладывался. О необходимости проведения ремонтных работ неоднократно писалось настоятелем, с указанием перечня недостатков здания. Согласно пятилетнему отчету за 1956–1960 гг., в 1956, 1957 и 1958 гг. текущие небольшие ремонтные работы осуществлялись, а уже в 1959 и 1960 гг. ремонта не было. Также из этого отчета видно, что почти весь доход церкви шел на ремонтные работы, что косвенно свидетельствует о том, в каком сложном положении находилось здание церкви [6, с. 201].

Деятельность церкви в д. Дашковка проходила в крайне сложных условиях. Чтобы сохранить подобающую роль Церкви в жизни советских людей, священнослужители нередко рисковали даже в простом совершении Таинств Крещения и Венчания, которые проводились тайно.

С одной стороны, несмотря на страх перед светской властью, многие люди осознавали значимость Церкви в их жизни и необходимость того духовного просвещения, которое она несет. Поэтому, пусть даже тайно, приступали к таинствам. Но с другой стороны, известен случай, когда дети из близлежащей школы камнями били стекла в окнах храма д. Дашковка. Когда церковный совет обратился к директору школы с просьбой разобраться, тот категорически ответил: «Били, и будут бить как ненужное нам учреждение». Этот случай зафиксирован в архивных документах и датируется 1960 г. [5, с. 212]. Такие и подобные случаи не единичны, также отмечались неприятные моменты, когда люди открыто высказывали свое недовольство церковью или священнослужителем, нередко сопровождая все это нецензурной бранью.

Светская власть со своей стороны всячески пыталась уничтожить Церковь, будь то антицерковная школьная или общественная

пропаганда, или устройство увеселительных мероприятий специально в дни великих церковных праздников. Давление осуществлялось еще и экономически, когда в обычных магазинах продавались свечи по минимальной цене, чтобы их не брали в церквях и тем самым уничтожалась экономическая составляющая церковной деятельности, ее доходы, которые шли на уплату налогов, ремонт здания и само содержание церкви.

Если в первые послевоенные годы численность прихожан исчислялась сотнями, то к 1960 г. уже лишь парой десятков человек.

Итак, последние справки о регистрации церковного совета и ревизионной комиссии дашковской церкви датируются 27 декабря 1960 г., а в отчете уполномоченного от 3 января 1962 г. значится, что в 1961 г. здание дашковской церкви изъято, но церковная община еще состояла на регистрации [4, с. 23]. Это показывает то, что, несмотря на все страхи, угрозы и чинимые властью препятствия для существования дашковской церкви прихожане, до последнего отстаивали ее.

Относительно мирная жизнь Церкви и советской власти заканчивается в кон. 50-х гг. XX в. после принятия постановлений, которые в своей основе имели целью лишь скорое разрушение Церкви. Так, в 1961 г. советские власти смогли внести в «Положение об управлении Русской Православной Церкви» изменение, которое гласило, что теперь заведование финансовой деятельностью церкви переходит в руки исполнительных приходских органов, во главе которых были ставленники властей. Настоятели же полностью были отстранены от этой деятельности.

Политику разрушения Церкви власти вели через руки уполномоченных, которые в свою очередь все распоряжения давали устно, чтобы быть как бы в стороне от творящегося беззакония – закрытия и разрушения церквей, изъятия церковного имущества и т. д. Также уполномоченные, чтобы подорвать жизнедеятельность церкви, часто перемещали священников с одного прихода на другой, тем самым, не давая даже возможности устроить церковно-приходскую жизнь.

Итогом массовых гонений на Церковь в Беларуси стала ситуация, когда по состоянию на 1 января 1965 г. действовало 420 приходов, а закрыты были 500, а из 742 священнослужителей осталось лишь 431 [2, с.170].

Описываемые процессы затронули и дашковскую церковь, которая, согласно отчетам, к кон. 50-х гг. XX в. была уже восстановлена и был проведен достаточный ремонт. После 1961 г. данные о первом настоятеле обрываются, вероятно, с его выходом на пенсию. Также в 1961 г. у церкви было изъято здание, правда, сама община все еще находилась на регистрации. Поэтому можно говорить о том, что деятельность прихода продолжалась даже без здания. Пусть это нельзя назвать активным противостоянием властям, подобно известным истории немногочисленным случаям, когда в регионах СССР люди с лопатами и дрекольем в руках защищали от разрушения свои храмы, охраняя их круглосуточно. Однако сам факт продолжения жизни прихода без храма свидетельствует об активном несогласии прихожан с действиями властей.

Изъятие зданий церкви в то время проводилось для того, чтобы священники не могли иметь личных контактов с прихожанами посредством церковной службы и проповеди. Как показатель, даже проповеди на великие праздники предоставлялись на одобрение уполномоченным.

По некоторым данным в 1965 г. изъятое здание церкви в д. Дашковка было разобрано, кирпич пошел на хозяйственные постройки. С этого момента деятельность церкви можно считать приостановленной.

Завершая обзор истории церкви в честь Рождества Пресвятой Богородицы д. Дашковка в послевоенный период, нельзя не отметить того обстоятельства, что жизнедеятельность Православной Церкви во многом была обусловлена отношением к Церкви государственной власти.

Если в первые послевоенные годы Церковь не притесняли из идеологических соображений, используя ее проповедь как способ духовной поддержки и успокоения, уставших от немецко-фашистских зверств людей, то этот сравнительно мирный период был лишь своеобразным затишьем перед бурей гонений, изъятий, закрытий и разрушения церквей.

Власти ошибочно думали, что могут физически уничтожить Церковь Божию через разрушение и закрытие храмов. Но та вера и любовь, которую принес на землю Христос, продолжала теплиться в сердцах людей, подавая многим верующим силы пережить творившееся беззаконие, чтобы вновь увидеть расцвет Православия.

Оглядываясь назад в прошлое, анализируя жизнь и выпавшие испытания на православных людей того времени, стоит обобщить опыт их жизни и никогда не забывать, какой ценной, какими силами, терпением и трудами великих людей была возрождена Белорусская Православная Церковь.

### **Источники и литература**

1. Кривонос Федор, протоиерей. Белорусская Православная Церковь в XX ст. : спецкурс лекций для Минской духовной семинарии / протоиерей Федор Кривонос. – Мн. : ВРАТА, 2008. – 255 с.

2. Кривонос Федор, протоиерей. Лекции по истории Православной Церкви Беларуси / протоиерей Федор Кривонос. – Мн. : ВРАТА, 2012. – 240 с.

3. Регистрационное дело Дашковской религиозной общины Могилевского района, уполномоченного совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР по Могилевской области // Государственный архив Могилевской области (ГАМО). – Ф. 65. Оп. 3. Д. 75.

4. Статистические сведения о действующих церквях, духовенстве и количестве поступивших заявлений об открытии церковей и молитвенных домов, уполномоченного совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР по Могилевской области // ГАМО. – Ф. 65. Оп. 3. Д. 5.

5. Жалобы и переписка по вопросам, относящимся к православной церкви, уполномоченного совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР по Могилевской области, г. Могилев БССР // ГАМО. – Ф. 65. Оп. 3. Д. 44.

6. Переписка с епархиальным управлением и другими церковными органами по вопросам, относящимся к православной церкви, уполномоченного совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР по Могилевской области, г. Могилев БССР // ГАМО. – Ф. 65. Оп. 3. Д. 43.

**РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ  
В СОСТАВЕ ВСЕМИРНОГО СОВЕТА ЦЕРКВЕЙ  
В кон. XX в.: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ**

*Кнаус О. Ю.,  
аспирант Института философии  
Национальной академии наук Беларуси  
(г. Минск, Республика Беларусь)*

Можно обозначить два кризисных периода взаимоотношений Русской Православной Церкви и Всемирного Совета Церквей. Первый период можно определить временными рамками с момента создания Всемирного Совета Церквей (1948 г.) и до периода вступления Русской Православной Церкви в Совет (1961 г.). Второй период начинается со второй пол. 90-х гг. XX в. Об окончании кризиса сегодня сложно сказать, однако можно говорить, что острая фаза закончилась к нач. 2010-х гг. Именно причинам второго кризиса будет посвящен данный доклад.

В кон. XX в. у богословов Русской Православной Церкви вызывают беспокойство принципы осуществляемой деятельности Всемирного Совета Церквей и экуменических организаций. Вместе с этим усиливается критика священноначалия со стороны духовенства и верующих консервативных взглядов. В 1994 г. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви поручил Синодальной Богословской комиссии, председателем которой в то время был митрополит Минский и Слуцкий Филарет (Вахромеев; 1935–2021), подготовить сведения с богословской оценкой целесообразности участия Московского Патриархата в работе Всемирного Совета Церквей.

Документ, представленный в 1997 г. Богословской комиссией приводит предысторию участия Русской Православной Церкви в зарождающемся и развивающемся мировом экуменическом движении, сопровождая ее богословскими обоснованиями этого участия. Мотивами для смены статуса Московского Патриархата с наблюдателя на Церковь – члена Всемирного Совета Церквей служило три фактора. Во-первых, желание свидетельствовать инославным конфессиям о Православии, как единственной Церкви, сохранившей апостольское и святоотеческое Предание. Во-вторых, аргументом являлось присутствие других Поместных Православных Церк-

вей в самой крупной экуменической организации и Московский Патриархат как самая многочисленная Поместная Церковь составит еще больше долю православных во Всемирном Совете Церквей, что будет способствовать эффективности православного свидетельства. Третий аргумент – возможность широкой совместной миротворческой деятельности в условиях постоянной угрозы войны. Также, сведения Богословской комиссии послужили материалом для разработки документа «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию» (2000 г.), который определяет границы и цели диалога Московского Патриархата с представителями иных исповедания.

Артикулировав основные причины представительства Московского Патриархата во Всемирном Совете Церквей, перейдем к постановке проблемы взаимоотношений в 1990-х гг. Главной проблемой Всемирного Совета Церквей в кон. XX в. стало увеличение его состава за счет немногочисленных протестантских деноминаций, что влекло за собой существенные трансформации в работе Совета и смещение акцентов с сути организации на второстепенные задачи. Вместе со слабо контролируемым увеличением состава усиливается тенденция к синкретизму, принципы которого лишают значимости подлинный межконфессиональный богословский диалог и обесценивают убеждения Церквей и верность их учению. Богословская комиссия выражает беспокойство по поводу учреждения некоторыми Церквями-членами женского епископата и безгранично развивающегося воинственного феминистического движения (например, применение феминитивов к тексту Священного Писания) [2]. Также в документе говорится о размывии понятия греха, что связывается с активной поддержкой сексуальных меньшинств, оскудением нравственности и т. д.

Естественно, такие тенденции ведут к регрессу диалога: при существующих богословских и экклезиологических разногласиях активно развиваются дополнительные расхождения, что способствует разобщению Церквей-членов. Целью экуменического движения в православном понимании является очищение от ложных воззрений инославных и устремление к правильному исповеданию веры. Московским Патриархатом не единожды была представлена на обсуждение система реформирования Совета и методов его работы. Стоит сказать, что не только Православная Церковь была обеспоко-

ена положением дел во Всемирном Совете Церквей, другие Церкви члены выражали солидарность этой озабоченности.

Вместе с тем, совокупность вопросов и суждение об изменении статуса Русской Православной Церкви во Всемирном Совете Церквей было решено вынести на межправославное обсуждение, чтобы решение было принято соборным разумом Церкви. Единоличное решение о выходе Московского Патриархата серьезно бы нарушило православно-протестантский баланс во Всемирном Совете Церквей. После продолжительных межправославных собеседований и богословских дискуссий внутри Московского Патриархата было принято решение о продолжении работы Русской Православной Церкви в крупнейшей экуменической организации. Однако вопреки критике со стороны консервативного духовенства это нельзя расценить как уступку, противоречащую православно-доктрине. Полное отсутствие диалога и даже снижение его интенсивности ведет к большому отчуждению традиций и расхождению принципов.

В 1998 г. во время работы VIII Ассамблеи Совета была создана Смешанная рабочая группа по православному участию во Всемирном Совете Церквей. Компетенцией группы являлись исследования проблем и предложение решений по обозначенным вопросам со стороны Православных Церквей. Что также указывает на заинтересованность Совета сохранить контакты с Московским Патриархатом. К 2001 г. по ряду вопросов был достигнут консенсус.

Тема взаимоотношений с инославными конфессиями входила в повестку обсуждений юбилейного Архиерейского собора (2000 г.), на котором был принят документ «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославиям» [4]. Текст документа приводит обширное понимание межконфессионального диалога русской православной традицией. Документ заявляет, что постоянным поводом для рефлексии Церкви является участие ее членов в межконфессиональном диалоге, его формах, внешних и внутренних задачах, что свидетельствует о высоком богословском и институциональном внимании и постоянном осмыслении этой темы. В приложении документа достаточно подробно для данного формата описываются взаимоотношения Русской Православной Церкви с Советом Церквей. Православная Церковь видит особый успех православно-присутствия во Всемирном Совете Церквей в том, что в 1993 г. на конференции организации в Сантьяго было принято

решение сконцентрировать внимание на стремлении к исповеданию всех Церквей-членов Никео-Цареградского символа веры без дополнений, который на протяжении всей христианской истории исповедуют Православные Поместные Церкви. В рамках темы доклада невозможности подробно рассмотреть все результаты свидетельства Православной Церкви во Всемирном Совете Церквей, но даже один приведенный пример говорит о его целесообразности.

Несмотря на все трудности коммуникаций, Православная Церковь в лице Поместных Церквей продолжает принимать участие в межконфессиональном и межрелигиозном диалоге. Второй кризис отношений Русской Православной Церкви и Всемирного Совета Церквей безусловно связан с неодинаковым пониманием пути к единству и решением экклезиологических проблем. Здесь стоит сказать, что участие большинства Поместных Православных Церквей во Всемирном Совете Церквей создает сильный регулятор постоянно трансформирующихся экуменических отношений. За последние два десятилетия в официальной прессе Московского Патриархата почти перестает использоваться термин «экуменизм» и заменяется более нейтральным словосочетанием «межконфессиональный диалог», которые точнее отражает суть коммуникаций со стороны Православной Церкви. В данном случае под коммуникацией понимается парадигма «диалог – не всегда согласие, но поиск того согласия» [1, с. 5].

### **Источники и литература**

1. Диалог : теоретические проблемы и методы исследования : сб. научно- аналитических обзоров / отв. ред. Н. А. Безменова. – М. : ИНИОН, 1991. – 160 с.
2. Доклад председателя богословской комиссии митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси // Русская Православная Церковь. Отдел внешних церковных связей [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [https://old.mospat.ru/archive/1997/02/sobor\\_02/](https://old.mospat.ru/archive/1997/02/sobor_02/). – Дата доступа : 01.11.2022.
3. Ливцов, В. А. История взаимодействия Русской православной церкви с экуменическим движением (конец XIX – начало XXI в.) : дис. ... д. ист. наук : 07.00.02 / В. А. Ливцов. – М., 2013. – 569 л.



4. Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html>. – Дата доступа : 01.11.2022.

## АКТУАЛЬНЫЕ ИНИЦИАТИВЫ СВЯТОГО ПРЕСТОЛА И ПАПСКАЯ ДИПЛОМАТИЯ В ОТНОШЕНИИ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

*Иерей Димитрий Каврига,  
лицензиат канонического права  
(г. Вильнюс, Литовская Республика)*

Когда речь идет о взаимоотношениях Католической Церкви в Беларуси и Ватикана, то необходимо иметь в виду один важный фактор, который накладывает отпечаток и влияет непосредственным образом на процессы в религиозном поле: большинство населения республики является православным. Структурно Белорусская Православная Церковь является частью Русской Православной Церкви, подчиненной патриарху Московскому.

В силу расположения Беларуси в центре европейского континента, исторически территория страны всегда находилась в состоянии межконфессионального конфликта по линии католицизм–православие. Некоторые исследователи определяют его как «политико-религиозное противостояние» [10, с. 34–36].

В этой связи Святой Престол свою политику по отношению к Республике Беларусь всегда вырабатывает и корректирует с учетом российского фактора.

За прошедшее тысячелетие с момента разделения Вселенской Церкви западный и восточный христианский мир пережили многочисленные трагические моменты, связанные с действиями представителей конфессий в вопросе прозелитизма, активных незаконных действий на не принадлежащей канонической территории.

При этом именно в XX в. произошло осмысление того, что уния никак не может быть формой единения христиан.

Сегодня как со стороны православных, так и католиков происходит процесс выработки подходящей формы сосуществования и канонического определения статуса тех общин, которые образовались за предшествующее время конфронтации.

Одним из базисных моментов, которые играют важную роль в ватиканско-белорусских отношениях в политической сфере, что обусловлено поликонфессиональностью Беларуси, является экуменический диалог – диалог всехристианского единства.

В решениях Второго Ватиканского собора отмечалось, что «Содействие восстановлению единства всех христиан есть одно из главных устремлений священного Второго Вселенского Ватиканского собора» (UR 1, 1). Относительно экуменического диалога, понтифик высказывает следующее мнение: «Мы всегда должны помнить о том, что мы паломники, и наше паломничество осуществляем вместе. Ради этой цели надо довериться сердцем своим спутникам, избегая подозрений, недоверия и смотреть в первую очередь на то, что мы ищем – мир в лице единого Бога» [1, с. 108].

Документ об экуменизме Второго Ватиканского Собора от 21 ноября 1964 г. для верующих обеих конфессий (как православных, так и католиков) явился историческим поворотным моментом в развитии Римской Церкви, поскольку он объявил открытым диалог с другими христианскими Церквями, чтобы восстановить единство христиан и, таким образом, отказаться от своей прежней позиции конфронтации и вражды.

В Католической Церкви действительно произошел переломный момент, потому что она начала диалог с теми, кого она теперь называет «разлученными братьями». Следует, однако, заметить, что по существу Церковь несколько не нарушила свое прошлое и осталась такой же, как была прежде [5, с. 27]. Документ явился серьезным поворотом не только в католической теологии, но и оказал очень серьезное влияние на политику Ватикана по отношению к государствам, где преобладает православное население.

Именно благодаря данному декрету «православные государства» стали рассматриваться Римом не как изначально враждебные, а наоборот, в духе братской любви. Это отразилось и на подходах, применяемых Ватиканской дипломатией в области принятия политических решений и сотрудничества с руководством стран, и прежде всего государств Восточной Европы, где одним из главных игроков является Республика Беларусь.

Декрет является откровенным и сильным заявлением католической Церкви по вопросу экуменизма. Содействие единству христиан, как было заявлено понтификом на открытии Собора, остается одной из приоритетных целей всей церковно-политической деятельности Святого Престола. Экуменическое движение обычно приписывается действию Святого Духа: «*ad omnium christianorum unitatem restaurandam*» [6].

Главным является то, что вопрос заключается не в возвращении к восстановлению прошлой исторической ситуации, а в поиске нового пути в истории для верующих и роста авторитета Церкви и папы как ее выразителя в национальных государствах.

Декрет установил баланс между экуменическим движением и церковной дипломатией. Он также разъясняет, что необходимо обратиться к католикам, в первую очередь в пастырских целях, чтобы они могли участвовать в универсальном экуменическом движении.

Следует отметить, что задачи и конечные цели Ватикана как церковной структуры и властей Беларуси разнятся между собой в силу различной природы субъектов, однако они активно сотрудничают там, где их интересы совпадают.

Одним из региональных приоритетов Беларуси, в соответствии с концепцией внешней политики республики, является сотрудничество со странами СНГ и Россией.

Проводимая Российской Федерацией политика ставит своей задачей «политико-дипломатическое урегулирование конфликтов на постсоветском пространстве».

Святой Престол с момента внедрения концепции «Остполитик» также заинтересован в стабильном развитии государств, некогда входивших в состав СССР и так называемого «советского блока» (страны Варшавского договора, которые по факту в политической сфере находились в зависимости от Москвы) [9, с. 108].

Кроме того, важной задачей в диалоге с постсоветскими странами Ватикан ставит развитие межхристианского диалога с целью содействия мирному процессу. Если ранее интересы Святого Престола были продиктованы противодействием коммунистической идеологии (как враждебной по отношению к религии) и желанием распространить католичество в странах Восточной Европы, то сейчас понтифик официально отказался от идеи прозелитизма.

Республика Беларусь находится в числе главных партнеров и приоритетов внешней политики Святого Престола в Европе.

Одной из важных сфер двустороннего сотрудничества является защита семьи и традиционных ценностей как основы и ядра общества. Именно этой теме было посвящено большое количество информационных материалов официального печатного органа Святого Престола *L'Osservatore Romano*. Позиция Папы Франциска созвучна с видением проблемы экуменического диалога между право-

славными и католиками в Беларуси Патриархом Московским и всея Руси Кириллом: «Как православные, так и католики сталкиваются в наши дни с беспокоящими тенденциями разрушения института семьи в современном обществе, которые отмечаются многими как неконструктивные и опасные» [2, с. 738–740]. Такой подход разделяет и руководство Беларуси, так как от стабильности семьи напрямую зависит безопасность и развитие общества и государства.

Одним из важных моментов политики Святого Престола в последние годы по отношению к Беларуси является развитие процесса так называемой «национализации католической Церкви», так как этот фактор играл значительную роль в возникновении конфликтных моментов между сторонами.

Под «национализацией» специалисты прежде всего рассматривают усилия руководства Костела по снижению количества священнослужителей иностранного происхождения, подготовка кадров из числа белорусов. Сюда же относится и использование национального языка (прежде всего белорусского) за богослужением, развитие традиционных для Беларуси праздников и обычаев.

Традиционно католицизм в Беларуси отождествлялся с «польскостью», вплоть до сохранения этноконфессионального стереотипа «католик – значит поляк». Это отражалось как в преобладании в Беларуси католических священнослужителей из Польши, так и доминировании польского языка – именно польский был языком службы и проповеди в храмах [9, с. 18–19].

Белорусизация РКЦ, в таком контексте, означала последовательный переход и переориентацию на использование в костелах на службе белорусского языка. Но белорусизация служб в костелах идет неравномерно: наибольшее число белорусскоязычных общин фиксируется в Минске, а в Гродненской диоцезии службы ведутся преимущественно на польском языке.

Вторая составляющая белорусизации Католической Церкви – замена приезжих священников местными, многие из которых уже считают себя белорусами (при том, что часть местных католиков продолжает относить себя к полякам). Медленнее всего меняется ситуация среди высшего духовенства: из 8 епископов только 3 белоруса.

Вместе с тем, можно констатировать появление в структурах Католической Церкви Беларуси молодого и активного поколения

местных священников. Они выросли в республике и ориентированы на национальные ценности, в первую очередь на использование белорусского языка.

По оценке эксперта в области церковной социологии Нелли Бекус, «языковая политика католической церкви оказалась куда более национально ориентированной, чем иногда само белорусское общество» [3, с. 483–484].

До 2020 г. было заметно, что в публичной сфере и на государственном уровне белорусские власти отдавали негласный явный приоритет Православной Церкви как более давнему и надежному партнеру, с которым было подписано специальное соглашение о сотрудничестве, что привело к «фактическому выдвигению БПЦ как доминирующей конфессии» [10, с. 413].

Но и для Католической Церкви существовала вполне приемлемая легитимная ниша: так, например, все церковные праздники Православной и Католической Церквей для государства имеют равный статус (например, Рождество имеет статус официального выходного по двум календарям), на важные государственные мероприятия всегда приглашали как православного, так и католического иерархов; глава Костела на тот момент архиепископ Тадеуш Кондрусевич принимал регулярное участие во Всебелорусских народных собраниях.

Иерарх публично озвучивал позитивную роль этих собраний: «государственным деятелям, простым гражданам, религиозным лидерам нужно прислушиваться к голосу народа сердцем, чтобы делать все возможное для развития нашей родины». Осторожная и компромиссная публичная линия Кондрусевича регулярно получала официальное одобрение. Вот как, например, оценивал его деятельность президент Республики Беларусь А. Лукашенко: «Вы человек, нацеленный на то, чтобы было мирно и спокойно в стране, вы болеете за нашу белорусскую землю» [8].

Белорусскими властями всегда позитивно воспринималась социальная политика Католической Церкви, реализуемая через сеть благотворительных организаций «Caritas». Эта организация обеспечивает помощь малообеспеченным семьям, инвалидам, пожилым и одиноким людям, а для помощи детям с онкологическими заболеваниями был создан специальный центр «Caritas» под Минском. Кроме того, Католическая Церковь проводит активную деятель-

ность по профилактике и лечению ВИЧ-инфекции, и в этом направлении тесно взаимодействует с местными органами власти и Православной Церковью.

Взаимодействие Католической Церкви и белорусских властей во многом было основано на консервативных ценностях. Когда речь шла о так называемых либеральных ценностях, то руководство Костела публично и многократно их критиковало: «В современном мире все больше и больше проявляется практический материализм и популяризируется стиль жизни без Бога. К этому присоединяется пропаганда либерализма, вседозволенности, внебрачного секса, порнографии, насилия, неограниченного потребительства и шопинга. С большой скоростью дальше распространяется алкоголизм, наркомания и чума нашего времени – СПИД. Семья, как главная ячейка общества, переживает невиданный доселе кризис до такой степени, что пропагандируются однополые союзы с правом усыновления детей» [54].

На уровне отдельных приходов отношения белорусских властей и Католической Церкви выстраиваются по-разному. Наиболее результативное и действенное для обеих сторон сотрудничество установилось в западных районах Гродненской области, где доминирует население католического вероисповедания. В условиях слабых позиций Православной Церкви в этом регионе католики становятся главным партнером для местных властей. Совершенно иная ситуация сложилась в Минске, где в католических приходах много социально и политически активной, национально-ориентированной молодежи. Это вызывает у властей столицы определенные вопросы к руководству Костела [9, с. 312–314].

Итак, можно говорить об определенной версии социального контракта, который существует между белорусскими властями и Католической Церковью.

В своей деятельности в Беларуси Католическая Церковь старалась избегать моментов политизации церковной жизни и выдерживать нейтралитет, поддерживая сотрудничество с государством в социальной сфере. Такая прагматическая линия поведения позволяла избегать больших проблем с государственными структурами в плане практического взаимодействия. Подтверждением такого подхода служит ответ архиепископа Тадеуша Кондрусевича в ходе пресс-конференции на вопрос о политических заключенных в 2012 г.

Иерарх тогда отметил следующее: «Мы служим всем людям и молимся за всех людей. Политические дела – это дела политические. Мы занимаемся духовным окормлением людей» [7].

Вместе с этим необходимо указать, что время от времени к конфессии в лице руководства Костела возникают определенные вопросы со стороны представителей государственной власти Республики Беларусь. Католическая сторона основной причиной упомянутых недоразумений и разногласий называет отсутствие специального двустороннего документа – Конкордата, который был бы заключен от лица Святого Престола с Республикой Беларусь.

В этой связи уместно будет отметить, что вопрос о заключении Конкордата с католиками напрямую увязан с религиозной обстановкой в Беларуси. Поэтому нужно иметь в виду, как складывались отношения в этом плане между государством и Белорусской Православной Церковью.

Международная правосубъектность Святого Престола возникает из его религиозного авторитета и духовной миссии в мире, а не из политического влияния или претензий на территориальные владения.

Сконцентрировав все внимание на своей духовной миссии, Святой Престол исторически самоутвердился как уникальный субъект международных отношений и международного права.

Исследование места и роли Святого Престола в формировании внешнеполитического и внутривнутриполитического курса Республики Беларусь, а также анализ влияния религиозного фактора на формирование руководством страны внутрицерковной политики, направленной на поддержание и укрепление межконфессионального мира и согласия белорусского общества, позволило автору сделать следующие выводы:

1. Для международного сообщества важно понимание, что Святой Престол – это центр Вселенской Католической Церкви, во главе которой стоит Святой Отец, преемник Святого Петра. Именно с этим центром католицизма международное сообщество имеет дело с эпохи Средневековья и до настоящего времени;

Следуя этому принципу, политика Святого Престола по отношению к Республике Беларусь выстраивается через призму обязательного участия Римо-Католической Церкви как «структурного подразделения и неотъемлемой части» вселенской Католической Церкви;



2. Внешняя политика Святого Престола базируется на активном использовании возможностей национальных церквей для достижения своих внешнеполитических целей наряду с центральными органами управления и дипломатическими представительствами. Поэтому Костел, в отличие от представителей других религий в Беларуси и даже БПЦ, является непосредственным актором и по сути «представителем» Ватикана в стране;

3. Уникальное положение Святого Престола в системе субъектов международного права, его отличительная правовая природа и религиозная специфика обуславливают и особые методы международной деятельности Святого Престола, направленность его внешнеполитических целей и приоритетов;

4. Бюрократическое соперничество в дипломатической службе Ватикана имеет свои специфические формы: с одной стороны, иерархическая и централизованная власть Римской курии, с другой – коллегиальная структура Римо-Католической Церкви в Беларуси. Пользуясь своим авторитетом и властью, понтифик, как правило, может добиться проведения удобного ему политического курса вопреки оппозиции тех или иных кругов Ватиканской иерархии или отдельных национальных организаций Католической Церкви.

Вышеперечисленное (фактор непосредственного участия Костела как части Католической Церкви «на месте» в двусторонних отношениях) напрямую влияет на уровень взаимодействия и контакты Святого Престола с Республикой Беларусь;

5. Когда речь идет о взаимоотношениях Католической Церкви в Беларуси и Ватикана, то необходимо иметь в виду один очень важный фактор, который накладывает отпечаток и влияет непосредственным образом на процессы в религиозном поле: большинство населения республики является православным. Структурно Белорусская Православная Церковь является частью Русской Православной Церкви, подчиненной патриарху Московскому.

В этой связи Святой Престол свою политику по отношению к Республике Беларусь всегда вырабатывает и корректирует с учетом российского фактора.

## Источники и литература

1. CONCILIO VATICANO II, decr. Unitatis Redintegratio, 21 novembre 1964, in AAS 57 (1965), 90–112.
2. Martens, K. The Position of the Holy See and Vatican City State in International Relations / K. Martens // University of Detroit Mercy Law Review. – 2016. – № 83. – P. 729–760.
3. Vallier, I. The Roman Catholic Church: A Transnational Actor / I. Vallier // International Organization. – 2020. – Vol. 25, № 3. – P. 479–502.
4. Whiteley, J. G. The International Position of the Pope / J. G. Whiteley // The North American Review. – 2018. – Vol. 177, № 563. – P. 601–606.
5. Зноско К., протоиерей. Исторический очерк церковной унии: ее характер и происхождение / протоиерей К. Зноско. – Мн. : Издательство Белорусского Экзархата, 2007. – 367 с.
6. Кодекс канонического права. – М. : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2017. – 624 с.
7. Кондрусевич : Католическая Церковь против смертной казни и голодовки // Комсомольская правда [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [https:// https://www.kp.ru/online/news/1119967/](https://www.kp.ru/online/news/1119967/). – Дата доступа : 08.05.2022.
8. Кондрусевич : нужно прислушиваться к голосу народа сердцем. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [https:// belta.by/society/view/kondrusevich-nuzhno-prislushivatsja-k-golosu-naroda-serdtsem-198727-2016/](https://belta.by/society/view/kondrusevich-nuzhno-prislushivatsja-k-golosu-naroda-serdtsem-198727-2016/). – Дата доступа : 08.05.2022.
9. Малышевский, И. И. Западная Русь в борьбе за веру и народность / И. И. Малышевский. – М. : Книга по требованию, 2012. – 418 с.
10. Афанасий (Мартос), архиепископ. Беларусь в исторической государственной и церковной жизни / архиепископ Афанасий (Мартос). – Мн. : Издательство Белорусского Экзархата, 2000. – 352 с.

## СЕКЦИЯ 6 АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

### КРИТИКА А. Ф. ЛОСЕВЫМ ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

*Игумен Ермоген (Панасюк),  
заведующий кафедрой богословия Института теологии  
им. св. Мефодия и Кирилла Белорусского государственного  
университета, преподаватель Минской духовной академии  
и Минской духовной семинарии, кандидат богословия  
(г. Минск, Республика Беларусь)*

Одной из важных социологических характеристик современности является возрастающее влияние достижений естественнонаучных дисциплин на общественное сознание. Воплощение этих достижений в современных технологиях служит позиционированию научной методологии в качестве единственно точной и объективной. Наряду с этим, происходит мощное мировоззренческое воздействие, содержанием которого является формирование материалистической картины мира, что в свою очередь, используется в агрессивной атеистической пропаганде. Указанное обстоятельство ставит перед христианской апологетикой актуальную задачу по анализу и сущности естествознания и так называемого «научного мировоззрения». Один из примеров такого анализа содержится в творчестве русского мыслителя Алексея Федоровича Лосева. Наукой Лосев занимался на протяжении всей своей долгой жизни и ценил научное знание очень высоко. В тоже время он выступал за четкое разграничение видов познавательной деятельности и с этих позиций остро критиковал абсолютизацию естествознанием материалистических мировоззренческих предпосылок.

Во многих своих работах в качестве синонима понятия «мировоззрение» Лосев употребляет категории «миф» и «мифология». Под содержанием этих категорий в широком смысле он понимает цельную картину мира той или иной культуры. В работе «Диалектика мифа» Лосев касается и специфики естественнонаучного знания. Согласно русскому мыслителю, наука, прежде всего, предпо-

лагает изолированную интеллектуальную функцию. Это значит, что для науки «в хаосе и неразберихе эмпирически спутанных, текучих вещей надо уловить идеально-числовую, математическую закономерность, которая хотя и управляет этим хаосом, но сама-то не есть хаос, а идеальный, логический строй и порядок (иначе уже первое прикосновение к эмпирическому хаосу было бы равносильно созданию науки математического естествознания)» [2, с. 41]. Лосев последовательно показывает, что сама по себе чистая наука, как форма специфического знания, ничего общего не имеет ни с каким мировоззрением. Более того, можно утверждать, «что законы физики и химии совершенно одинаковы и при условии реальности материи, и при условии ее нереальности и чистой субъективности» [2, с. 51]. То есть чистая наука имеет дело лишь с постулированием системы отношений между явлениями («сохранение феноменов»), а не субстанциональностью мира: «Наука не заинтересована в реальности своего объекта; и “закон природы” ничего не говорит ни о реальности его самого, ни тем более о реальности вещей и явлений, подчиняющихся этому “закону”» [2, с. 51]. Конечно, установленные закономерности могут быть использованы для практического преобразования действительности, но даже это, строго говоря, не решает проблему субстанциональности. Итак, чистая наука не заинтересована в реальности существования своего объекта исследования. Но в такой же степени для нее не важен и субъект научной деятельности: «“Закон природы” и есть “закон природы”. В его смысловом содержании не находится ровно никаких указаний ни на какие-нибудь субъекты, ни на какие-нибудь объекты. Дважды два есть четыре: попробуйте мне указать автора этого арифметического положения!» [2, с. 52] Так, например, в законе всемирного тяготения никак не проявлены личные особенности его автора.

Однако самым парадоксальным, по мнению Лосева, является то, что чистая наука не заинтересована даже в абсолютной истине: «Сущность чистой науки заключается только в том, чтобы поставить гипотезу и заменить ее другой, более совершенной, если на то есть основания» [2, с. 53]. Познание природы постоянно углубляется, одна теория приходит на смену другой, но критерия близости своих теорий по отношению к абсолютной истине наука в самой себе не имеет [4]. Абсолютизация тех или иных научных представлений

носит, по Лосеву, псевдодогословский характер: «Дело физика показать, что между такими-то явлениями существует такая-то зависимость. А существует ли реально такая зависимость и даже само явление, будет ли или не будет существовать всегда и вечно эта зависимость, истинна ли она или не истинна в абсолютном смысле, – ничего этого физик как физик не может и не должен говорить» [2, с.53]. Здесь затрагивается и ныне актуальная полемика в области современной философии науки, а именно: между реалистами и инструменталистами [5, с. 261–284].

Важно отметить, что Лосев, конечно, понимает тесную обратную связь гипотетичности науки с практикой, но признание этой «подтверждаемости» ничего не говорит о полноте соответствия истине. Кроме того, верификация и фальсификация являются лишь одной стороной научного метода. Наиболее же важная сторона, а именно переход от данных к гипотезе, носит характер творческого скачка, который не может быть формализуемым. Итак, наука с точки зрения своей сущностной специфики есть чистый гипотетизм. Поэтому мировоззренческую нагруженность так называемого «научного мировоззрения» надо искать через анализ ее социально-исторической обусловленности.

Впервые о такой обусловленности заговорили советские марксисты. При ее рассмотрении центральным вопросом является проблема связи бытия и мышления. В диалектическом понимании этой связи Лосев резко расходился с диалектическим материализмом: «Если марксизм есть учение о том, что именно бытие определяет сознание, то в этом отношении я вынужден признать себя идеалистом. Между бытием и сознанием существует вовсе не причинно-силовая и вещественная связь, но диалектическая» [3, с. 340]. Для русского мыслителя история, как бытие эстетически-выразительное, определяется не материально-экономическими условиями, а тем единым принципом, который, будучи типом данной культуры, стилистически проявляет себя во всех слоях этой культуры сообразно их специфике: «Я беру производственные отношения только как проявление духа данной культуры и духовную стихию данной культуры – только как сущность производственных отношений. То и другое – неразрывные стороны одного и того же, одного и того же типа данной культуры» [3, с. 340]. Это неразрывное единство, которое носит символический характер, Лосев сравнивает с единством

души и тела живого организма. Что же дает такой методологический подход для анализа научной картины мира?

Лосев неоднократно, причем в довольно саркастической форме, высмеивал механистическую картину мира классического естествознания и ее атеистическую составляющую [1, с. 773–774]. Однако эта критика не носит у Лосева голословный характер, а подкрепляется социально-историческим анализом мифа новоевропейской культуры. Учитывая то, что миф определяется как та модель, которая формирует данный тип культуры, русский мыслитель отрицает победу естествознания над мифологией: «Когда “наука” разрушает “миф”, то это значит только то, что одна мифология борется с другой мифологией» [2, с. 47].

Лосев последовательно показывает несостоятельность основных положений новоевропейской культуры, которые держатся лишь на бессознательной вере изолированного субъекта. Таковыми являются представления о бесконечности Вселенной, о бесконечной делимости материи, о бесконечном историческом прогрессе. Актуальная бесконечность антично-средневекового Абсолюта сменилась потенциальной бесконечностью Нового времени. Одним из проявлений этого перехода явилось создание дифференциального и интегрального исчисления и появление классической музыки, казалось бы, таких далеких друг от друга областей, но обусловленных одним и тем же принципом. В чем же причина такого культурного поворота?

Согласно Лосеву, это есть постепенная абсолютизация человеком самого себя, то есть фактически отказ от трансцендентных ценностей: «Вместо безразличного самоотдания потустороннему миру новое сознание переходит в свою диалектическую противоположность этого: там – всецелое утверждение потусторонней субстанциальности и признание за человеком лишь относительного и условного существования, здесь – утверждение этой земной субстанциальности человека как такового, требование прав для самостоятельного существования человеческого субъекта. Все ценное, что видел или предчувствовал человек в объективном мире, потустороннем или земном, он поместил в себя, в глубину своей личности. Он все это захотел сам создать в себе и из себя, как будто бы сам он был той универсальной, абсолютной личностью, о которой раньше ему говорила его средневековая религия» [6, с. 736–737]. Зачарован-

ный богатством творческих способностей своего внутреннего мира, новоевропейский субъект «вампирически обескровливает» окружающий его мир, превращая его в механизм. Это очень выразительно символизирует фигура Декарта, в философии которого как раз и соединились абстрактный субъективизм с природным механизмом.

Новая историческая эпоха, которая начинается с постепенного переключения интереса с трансцендентного на имманентное, выражается во всех слоях культурной жизни. Например, в экономике это развивающиеся капиталистические отношения, в религии – протестантизм. Опираясь на анализ Лосевым этого культурного перехода, можно сказать, что все попытки представить христианство в качестве чуть ли ни рождающего лона новоевропейской науки являются полностью несостоятельными. Косвенная связь конечно была, ведь уже в позднем Средневековье многие схоласты проявляли естественнонаучные интересы. Но это лишь потому, что уже тогда началась постепенная эмансипация человеческого субъекта.

В Дополнении к «Диалектике мифа» Лосев дает очень жесткую характеристику новоевропейской мифологии: «Новое время есть борьба не против тьмы и невежества, но против Бога (это-то и есть обыкновенно тут интересное), и если сущность средневековья есть христианство, то сущность Нового времени есть сатанизм» [2, с. 257]. Эта суть, по мнению Лосева, не открывается как таковая сразу, а выявляется постепенно по мере расширения прав изолированного субъекта. Столь жесткая оценка ни в коей мере не является отрицанием ценности ни творческой свободы человека, ни науки, как одного из ее проявлений. Объектом критики является научно необоснованный переход к материалистическому мировоззрению. Эта критика есть вскрытие лицемерия новоевропейской культуры. Так называемая материалистическая научная картина мира – это продукт не только чисто научных знаний, накопленных человечеством, но и их определенной интерпретации. Используя такое понятие современной философии науки как «теоретически-нагруженный факт», можно утверждать, что такая картина мира явно «мировоззренчески-перегружена».

Методологический натурализм, который позиционируется сторонниками материализма и атеизма как достаточное условие для позитивистской интерпретации научной картины мира, является

лишь исходной предпосылкой исследовательской деятельности и никак не может рассматриваться как аргумент, фальсифицирующий духовную реальность. Кроме того, само развитие современной науки, прежде всего физики, ставит перед учеными метафизические проблемы, которые выходят за рамки методологического натурализма. Законы квантовой механики до сих пор не получили однозначной интерпретации, а попытки современной физики создать теорию всего (объединить теорию относительности и квантовую механику) неожиданно привели к необходимости в качестве основы всего мироздания рассматривать категорию информации [7].

Здесь конечно еще много неясного, но сама гипотеза американского физика Джона Уилера «it from bit» является скандальной для сторонников чисто материалистической картины мира, так как определить информацию как чисто вещественное понятие совершенно невозможно. Таким образом, критика А. Ф. Лосевым позитивистской интерпретации научной картины мира получает свое подтверждение и самим ходом развития современной науки.

### Источники и литература

1. Лосев, А. Ф. Бытие – имя – космос / А. Ф. Лосев ; сост. и ред. А. А. Тахо-Годи. – М. : Мысль, 1993. – 958 с.
2. Лосев, А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев ; под ред. сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. – М. : Мысль, 2001. – 558 с.
3. Лосев, А. Ф. Форма – Стиль – Выражение / А. Ф. Лосев ; сост. А. А. Тахо-Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. – М. : Мысль, 1995. – 944 с.
4. Brisson, L. *Inventing the universe : Plato's Timaeus, the big bang, and the problem of scientific knowledge* / L. Brisson, F. W. Meyerstein. – SUNY Press, 1995. – 204 p.
5. Psillos, S. *Re-inflating the Realism-Instrumentalism Controversy* / S. Psillos // *Current Trends in Philosophy of Science*. – Springer, Cham, 2022. – С. 261–284.
6. Лосев, А. Ф. Хаос и структура / Сост. А. А. Тахо-Годи и В. П. Троицкого, общ. ред. А. А. Тахо-Годи и В. П. Троицкого. – М. : Мысль, 1997. – 831 с.



7. A Physicist's Physicist Ponders the Nature of Reality // Quanta Magazine [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://getpocket.com/ru/read/1975378801>. – Дата доступа : 07.10.2022.

## КУЛЬТОВАЯ СРЕДА ОБЩЕСТВА В ИССЛЕДОВАНИЯХ ВОУТЕРА ХАНЕГРААФФА

*Протоиерей Андрей Фадеев,  
доцент кафедры библеистики и богословия  
Пензенской духовной семинарии, кандидат богословия  
(г. Пенза, Российская Федерация)*

Концепция культовой среды общества Колина Кэмпбэлла широко востребована и признается довольно эвристичным инструментом в социологии религии. Тем не менее, некоторые ученые интерпретируют основные положения упомянутой концепции, трансформируя основные авторские параметры. В научном дискурсе встречается немало сходных терминов, характеризующих нетрадиционную религиозность: вера без принадлежности, невидимая религия, оккультура, эзотерическая культура, оккультное подполье и др. Терминалогическое разнообразие не вносит ясности в исследование нетрадиционной религиозности. Один из самых известных современных эзотериологов В. Ханеграафф считает, что культовая среда и движение Нью Эйдж тождественны и являются историческим этапом трансформации западной эзотерики. Проанализировав основные работы Ханеграаффа, попытаемся выявить критерии демаркации между рассматриваемыми понятиями.

Воутер Ханеграафф – голландский ученый, позиционирующий себя как историк. В рамках докторской диссертации, посвященной движению Нью Эйдж, он довольно подробно изучил феномен эзотеризма. Основные концепты В. Ханеграаффа были изложены в монографии «Религия Нью Эйдж и западная культура: эзотеризм в зеркале секулярной мысли» [8] в 1996 г. и дорабатывались в последующие годы. Для русскоязычного читателя автор известен по монографии «Западный эзотеризм. Путеводитель для запутавшихся» [9].

Периодизация Р. Генона – эзотерика до и оккультизм после XVIII в. – была использована Ханеграаффом в его переосмыслении дефиниций оккультизма и эзотерики, сформулированных Э. Тириакьяном [17]. Причем оккультизм как крайняя форма потери древней духовности имеет негативную коннотацию [8, р. 422]. Ханеграафф развивает теорию Я. Ассмана, противопоставляя монотеизм, кос-

мотеизм и теорию мнemoистории, в рамках которой прошлого не дано – оно конструируется нами [1, с. 198]. В рамках «христианского дискурса» Ханеграафф предлагает концепцию отверженного знания в виде «полемического нарратива»: Церковь определяет место будущих элементов западного эзотеризма как отверженное от чистого Тела Христова, как «мусорная корзина» общества. Это прежде всего, по мнению голландского профессора, античный герметизм, зороастризм, неоплатонизм и аристотелизм [10, р. 232]. Собственно, одна из самых значимых концепций Ханеграаффа – это генезис западного эзотеризма в эпоху Возрождения с дальнейшей его трансформацией в современное движение New Age. Другие идеи голландского эзотериолога лишь восполняют проблемные поля главной концепции. Термин А. Фейвра «западный эзотеризм» [7] в новой трактовке Ханеграаффа широко используется российскими и зарубежными социологами, религиоведами и эзотериологами [3, с. 146–161, с. 442–444; 5; 6; 15; 16].

Согласно концепции В. Ханеграаффа, западный эзотеризм не существовал до синкретизма Ренессанса как явление, а вошедшие в него гностицизм, герметизм и неоплатонизм существовали как самостоятельные элементы. Проблема «белого пятна истории» так и осталась без ответа, хотя Ханеграафф и пытался в последующих исследованиях сделать несколько попыток восполнить этот пробел.

В исторической перспективе Ханеграафф описывает процесс генезиса западного эзотеризма таким образом. В первую очередь, это рефлексия Церкви в эпоху поздней Античности на гностицизм. По мнению автора, гностицизм – искусственно созданный христианским богословием II–III вв. «полемический конструкт» [8, р. 235]. По мнению амстердамского профессора, гностицизм целенаправленно стигматизировался как теологически несовершенный и нежизнеспособный набор различных явлений. Позже в категорию отчуждения попала также магия, вплоть до XII в., с ее *magia naturalis* [8, р. 237]. Данный «отверженный багаж» (в терминологии автора «образ Другого») сохранялся в быту и уживался с христианскими практиками до перехода от Средних веков к Новому времени, хотя и перманентно проявлялся в ересях Средних веков (дуализм гностицизма и монизм платонизма). Эзотерика, по мнению В. Я. Ханеграаффа, не определенный вид контркультуры, а «пренебрегаемое измерение общей культуры» [2]. Таким образом, Церковь сама

создала «пространство» отверженного в процессе становления своего вероучения. Во второй половине XV в. в рамках итальянского Ренессанса возрождается интерес к различным формам язычества в контексте христианской апологетики – поиск христианских концептов до Христа. Христианские богословы и философы, такие как Марсилио Фичино и Джованни Пико делла Мирандолла, создают синкретическую духовность – герметизм эпохи Возрождения. Взаимное обогащение иудейской и христианской традиций породило, в терминологии Ханеграаффа, «христианскую каббалу». В рамках последней символические системы были обогащены новыми элементами, производными от астрологии, естественной магии и алхимии [12].

Идеи *prisca teologia* и *philosophia perennis* внесли свой весомый вклад в синтез эзотеризма запада: Откровение Божие было дано не только Моисею, но и мудрецам древности – Зороастру, Гермесу Трисмегисту, Орфею, а через него Пифагору и Платону. Например, Пико делла Мирандола видел в иудейской каббале не только закон Моисея, но и приурочивание Пришествия Христа [11, р. 68]. Философия Нового времени дистанцируется от платонизма в сторону космологии Аристотеля и рационализма [8, р.386], сводя религиозность к рационально объяснимым феноменам. Аристотелизм в руках рационалистов к началу Нового времени выражается в интересе к алхимии через натурфилософию Беме, Парацельса и розенкрейцеров с их идеями трансмутации человека (индивидуализм) и преображения материи. Алхимия окончательно отделяется от экспериментальной химии лишь в XVIII в. На протяжении XVI–XVII вв. шел процесс отделения экспериментаторов над материей от герменевтиков древних тайн в текстах. В этот период отверженная древняя мудрость попадает в категорию «мусорной корзины истории». Данный термин Ханеграафф заимствует у англичанина Джеймса Уэбба [18, р. 10]. Полемизируя с концепцией А. Фейвра, согласно которой западный эзотеризм – результат взаимодействия неопифагоризма, стоицизма, герметизма, гностицизма, неоплатонизма и христианства, Ханеграафф выделяет в этой дефиниции термин «секуляризация» пространства, оставляя без внимания термин «механическая картина мира» [8, р. 386].

Благодаря данной исторической перспективе, Воутер Ханеграафф предлагает свое определение эзотерики. Эзотерика – «метафи-

зическая концепция, поддерживающая трансцендентальное единство всех религиозных традиций» [13, p.122]. Западный эзотеризм, по определению Ханеграаффа, конструкт и совокупность феноменов разного времени, сформировавшаяся в эпоху Возрождения путем аккумуляции в единый «образ Другого» отверженного знания Церковью, который был реинтерпретирован мыслителями Ренессанса в новых контекстах.

Появление оккультизма, как и романтизма Ханеграафф относит к нач. XIX в. в результате трансформации эзотеризма прежних эпох под влиянием контрпросвещения. Тяга к рационализму и «расколдовыванию мира» породила рефлексию прежних форм эзотеризма, превратив его в оккультизм, романтизм, а впоследствии и в Нью Эйдж. Справедливо замечание автора данной концепции: бегство в зачарованное прошлое невозможно, возможна только интерпретация старых идей в новой форме [8, p. 411–415]. Определение оккультизма как практики эзотеризма, данное Э. Тириакианом, получило новое прочтение: оккультизм – это «остывший эзотеризм» под влиянием процесса секуляризации [8, p. 422, 520]. Оккультизм, по мнению Ханеграаффа, не описывает ни новое явление, ни проявления старого. Это своего рода адаптация эзотерики к «разочарованному миру» М. Вебера, в котором нет больше непреодолимой тайны [8, p. 422]. Данная дефиниция включает в себя спиритуализм, теософию и антропософию. Позже, в течение XIX в., благодаря коммерциализации оккультизма для широкой аудитории, поле данного явления становится маргинальным гетто: амулеты, астрология, чары, демонология, сны, призраки, колдовство, масонство, тамплиеры, магия, предсказания, ведьмовство.

Трансформация эзотеризма продолжилась и в следующем столетии. Движение Нью Эйдж, по мнению В. Ханеграаффа, явило себя в XX в. как следующая форма западного эзотеризма, адаптированная для мировоззренческих концептов общества. Особенностью формирования Нью Эйдж стал синтез религиозных традиций Востока и Запада, идея всеобщего эволюционизма и элементы «новой психологии». Термин «новая психология» включает в себя концепцию позитивного мышления, концепцию бессознательного и возможность конструирования реальности своими силами. Обращение к древним концепциям эзотеризма в отрыве от изначальных контекстов и целей трансформирует и само Нью Эйдж. В исторической

перспективе трансформация Нью Эйдж переживает два периода: ранний – идеалистический, 70-е гг. XX в.; и поздний – коммерциализированный, 90-е гг. XX ст. Нью Эйдж автор условно подразделяет на два типа – в узком и широком смысле (*New Age sensu stricto* и *New Age sensu lato*). В узком – ожидание прихода новой эпохи; в широком – не только наступление новой эры, но и другие теории и идеи [8, р. 94–103]. «Если ограничиться нововременными и современным периодами, то поле будет состоять из Ренессансного возрождения герметизма и так называемой “окультистской философии” в широком неоплатоническом контексте и более позднего их развития: алхимии, парацельсионизма, розенкрейцерства; христианской каббалы и ее последующего развития; теософского и иллюминистского течений; различных окультистских и связанных с ними течений XIX–XX вв., вплоть до и включая такие явления, как движение Нью Эйдж» – таков, по мнению Ханеграаффа, исторический процесс трансформации древних знаний [14].

Именно в рамках понятия «*sensu lato*» Ханеграафф отождествляет концепцию «культурной среды» Колина Кэмпбэлла с движением Нью Эйдж. Нью Эйдж, по мнению голландского профессора, является либо синонимом «культурной среды», либо эпоха Нью Эйдж представляет собой конкретный исторический этап в ее развитии [8, р. 16]. Автор отдает предпочтение первому утверждению. Собственно, нужно заметить, что Ханеграафф не оригинален в данном вопросе. Впервые подобное предположение высказал Майкл Йорк в 1995 г. [19, р. 147]. Таким образом, «культурная среда» – синоним Нью Эйдж, осознающая себя в качестве единого движения. Вслед за К. Кэмпбэллом, Ханеграафф включает в «культурную среду» слабоструктурированные культы. В хронологии Ханеграаффа подобное явление возникает после 1975 г., когда носители «культурной среды» начинают ассоциировать себя с движением Нью Эйдж в ритуальных, социальных и текстуальных формах [8, р. 17]. В данной парадигме Ханеграафф характеризует «культурную среду» как скопление явлений, без особых сходных характеристик, но связанных на основе структурных или функциональных отношений между ними [8, р. 18]. В своем диссертационном исследовании Ханеграафф неоднократно обращается к концепции «культурной среды», сопоставляя ее характеристики и Нью Эйдж [8, р.10, 98, 522]. Так, например, амстердамский профессор, выявляя критерии жизнеспособности

западного эзотеризма, считает, что идеи «живут» в сознании отдельных людей, но их выживание со временем требует, чтобы они «воплощались» в социальных контекстах [13, р. 118]. Стоит заметить, что автор игнорирует другие схожие концепции, например, «окультуру» Партриджа или «окультное подполье» Узбба и предпочитает апелляции к термину «культурная среда».

Продолжая идеи А. Февра, В. Ханegraафф раскрывает историческую перспективу – «отвергнутое знание» рефлексировано на обновление научной парадигмы: томизм (Ф. Аквинский – Аристотель) возрождает дуализм гностиков в мистических сектах Европы; классическая механика Ньютона вызывает из древности элементы западного эзотеризма; неклассическая механика и эволюционизм – окультизм, антропософию и теософию; квантовая физика и холизм Востока – идеи Нью Эйдж. «Отвергнутое знание» и его рефлексия на развитие научного мировоззрения демаркировались сначала институционализированной религиозностью, а в Новое время (с XVIII в.) научным сообществом.

Эвристический потенциал методов и концепций Воутера Ханegraаффа неоспорим. Идеи автора, в основном, оригинальны, хотя он и использует наработки других исследователей. Мы можем выделить самые значимые. Это, прежде всего, концепция рефлексии западного эзотеризма; эмпирический (эмико-этический) метод изучения западного эзотеризма; типология эзотерических процедур; три типа познания (вера, разум и гнозис); пять категорий Нью Эйдж. Более того, Ханegraафф анализирует Нью Эйдж, применяя богословские и религиоведческие термины и понятия: дуализм, холизм, монизм, редукционализм, трансцендентность и имманентность Бога; парадигма безличного Бога в корреляции с понятием любовь; движение «христологии», выраженное в принципе Христа. Автор неоднократно в своих публикациях выделяет холизм как ядро движения Нью Эйдж, а гнозис как основной метод познания [8, р. 516].

В завершении данной статьи стоит высказать некоторые критические замечания в отношении теорий амстердамского профессора. Во-первых, довольно спорной остается его концепция «полемического нарратива» со стороны Церкви. Автор использует слишком объемные обобщения, односторонне рассматривая историческую кристаллизацию христианского вероучения как процесс отвержения «чуждого». Гипотеза о гностицизме как искусственном конструкте

христианской апологетики не находит подтверждения в исторических источниках, довольно спорна и тенденциозна. Во-вторых, большой лакуной остается вопрос о времени, предшествовавшем синкретике эзотеризма эпохи Возрождения. Эзотеризм, таким образом, временное явление, появившееся в конкретный исторический период как искусственный научный конструкт, имеющий довольно призрачные связи с древними явлениями. Ханеграафф уделяет внимание вполне ограниченному кругу источников западного эзотеризма, оставляя без внимания многие другие. Интерес автора ограничен только пределами Западного мира, хотя большинство исторических источников феномена появились на Переднем и Ближнем Востоке.

Двойственность в авторском определении «культовой среды» позволяет ее рассматривать и как синоним Нью Эйдж, и как более объемное явление, включающее в себя Нью Эйдж в качестве этапа развития (трансформации). Допущения, которые остались не раскрытыми в работах Ханеграаффа, позволяют сделать следующие выводы. Нью Эйдж, с одной стороны, являясь трансформированной формой западного эзотеризма, – явление, ограниченное временными рамками, и производная искусственного конструкта ученых. При этом Нью Эйдж – всего лишь элемент «культовой среды» в ее историческом развитии. Таким образом, современная форма западного эзотеризма – часть более объемного явления, а именно «культовой среды» общества. С другой стороны, если отождествлять оба явления (предпочтение Ханеграаффа), то «культовая среда» – исторический этап в процессе трансформации западного эзотеризма. К подобному выводу, например, приходит отечественный эзотериолог П. Г. Носачев [4, с. 213]. Данные выводы диаметрально противоположны. Именно поэтому отождествление Нью Эйдж и «культовой среды» в терминах Ханеграаффа остается спорным и противоречивым. При несомненной эвристичности собственных концептов, Воутер Ханеграафф вынужден постоянно апеллировать к понятию культовой среды К. Кэмпбэлла, что выделяет этот термин в ряд значимых инструментов для дальнейших исследований нетрадиционной и неструктурированной религиозности.



## Источники и литература

1. Ассман, Я. Культурная память : Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / А. Ассман. – М., 2004. – 368 с.
2. Бекарюков, М. В. Конструирование эзотерической реальности: базовые элементы и их специфика / М. В. Бекарюков // Мир науки, культуры, образования. – 2011. – № 4 (29). – С. 255–258.
3. Мартинович, В. А. Сектанство : возникновение и миграция / В. А. Мартинович. – М. : Издательский дом «Познание», 2018. – 552 с.
4. Носачев, П. Г. «Здесь вам не равнина, здесь климат иной...»: Образ гор в западном эзотеризме конца XIX – первой половины XX в. // Вопросы философии. – 2017. – № 9. – С. 131–140.
5. Носачев, П. Г. Исследования западного эзотеризма в зарубежном религиоведении : дисс. ... докт. филос. наук : 09.00.14 / П. Г. Носачев. – М, 2018. – 435 с.
6. Пахомов, С. Специфика современной российской эзотерологии / С. Пахомов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2013. – № 4. – С. 36–65.
7. Faivre, A. Access to Western Esotericism / A. Faivre. – NY. : State University of New York Press, – 1994. – 369 p.
8. Hanegraaff, W. J. New Age Religion and Western Culture : Esotericism in the Mirror of Secular Thought.– Leiden : Brill., 1996.– 577 p.
9. Hanegraaff, W. J. Western Esotericism : A Guide for the Perplexed / W. Hanegraaff. – London : Bloomsbury, 2013. (издание на русском языке – Ханеграаф, В. Я. Западный эзотеризм. Путеводитель для запутавшихся / В. Я. Ханеграаф. – М. : Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы им. М. И. Рудомино. – 256 с.).
10. Hanegraaff, W. Forbidden Knowledge : Anti-esoteric Polemics and Academic Research / W. Hanegraaff // Aries.– 2005.– Vol. 5. Issue 2. – P. 225–254.
11. Hanegraaff, W. Esotericism and the Academy : Rejected Knowledge in Western Culture / W. Hanegraaff. – Cambridge : Cambridge University Press, 2012. – 480 p.

12. Hanegraaff, W. *Dreams of Theology* / W. Hanegraaff // *Theology and Conversation: Toward a Relational Theology*. – Leuven – 2003. – P. 725–726.

13. Hanegraaff, W. *Empirical method in the study of esotericism // Method & Theory in the Study of Religion*. – 1995. – Vol. 7. – № 2. – P. 99–129.

14. Hanegraaff, W. *Esotericism* / W. Hanegraaff // *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. – 2005. – P. 337–338.

15. Magee, G. A. *Esotericism and the Academy : Rejected Knowledge in Western Culture* by Wouter J. Hanegraaff (review) / G. A. Magee // *Journal of the History of Philosophy*. – 2013. – Vol. 51. – № 3. – P. 496–497.

16. McIntosh, C. *Esotericism and the Academy : Rejected Knowledge and Western Culture* by Wouter J. Hanegraaff (review) / C. McIntosh // *Preternature : Critical and Historical Studies on the Preternatural*. – 2013. – Vol. 2. – № 1. – P. 92–96.

17. Tiryakian, E. A. *Toward the Sociology of Esoteruc Culture* / E. A. Tiryakian // *American Journal of Sociology*. – 1972. – Vol. 78:3. – P. 491–512.

18. Webb, J. *Occult Underground* / J. Webb. – LaSalle, 1974. – 387 p.

19. York, M. *The Emerging Network. A Sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements* / M. York. – Boston : Rowman & Littlefield, – 1995. – 372 p.

## **РЕЛИГИОЗНЫЕ МОТИВЫ В КОММЕРЧЕСКОЙ РЕКЛАМЕ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ**

*Коденев М. А.,  
старший преподаватель Минской духовной академии,  
магистр теологии  
(г. Минск, Республика Беларусь)*

Отношение между религией и рекламой чаще всего рассматриваются в перспективе двух основных тем: религия в рекламе и реклама как религия. Вторая из названных перспектив не является основной темой данного сообщения, однако является по сей день актуальной в некоторых философских и богословских подходах. Основываясь на интуициях Жака Бодриера и Ролана Барта, в критический дискурс запущена идея о восприятии рекламы как религии современности. Критики такой радикализации места рекламы в современной коммуникации обычно замечают, что влияние рекламы на сознание, поведение и восприятие аудитории преувеличивается, и реклама не формирует ментальность аудитории, а лишь отражает существенные трансформации социального. Тема нашего сообщения не предусматривает продолжения дискуссии именно по данной теме, однако, следует заметить, что Сут Джалли [2, 3] и Триша Шефилд [6] выделяют функции современной рекламы аналогичные функциям религии в классических концепциях. Реклама, с их точки зрения, структурирует мир и устанавливает значения; создает, поддерживает и воспроизводит идентичность сообщества; служит посредником с трансцендентным, решая тем самым наши экзистенциальные проблемы.

Функциональное расширение роли религии в современной массовой коммуникации задает первую методологическую проблему, которую мы хотели бы обсудить: насколько правомерно приписывать рекламе столь широкие функции? Ведь не только религия удовлетворяет перечисленные выше функции. Почему именно реклама является ключевым институтом нашей коммуникации и выполняет фактически ключевые функции для существования сообщества?

Вторая методологическая трудность исследования религиозных аспектов в рекламе касается определения предмета исследования. Если понимать «религию в рекламе» в узком смысле слова – нали-

чие религиозных образов, знаков, слов, символов, предметов культа, членов духовенства и пр. – то, согласно (немногим) эмпирическим исследованиям, наличие религии в современной рекламной коммуникации минимально, и составляет менее 1,5 % от всех рекламных объявлений (речь идет о коммерческой и социальной рекламе, а не о рекламе самих религиозных институтов, паломнических поездок и пр.) [4, с. 105]. Казалось бы, это контрастирует с приписыванием религии важных социальных, коммуникативных и экзистенциальных функций, которые описаны выше. Причины не частого обращения к религиозной образности разные. Иногда имеются законодательные запреты использования религиозных образов в рекламе. Рекламодатели также боятся оскорбить часть своей целевой аудитории и не находят иные, не менее действенные способы донести свое сообщение. Но чаще исследователи говорят о неактуальности и непривлекательности для аудитории сообщений, институтов и образов традиционных религий и сложности связывания в восприятии целевой аудитории двух разноплановых сфер – светской и сакральной (их разделение является для западной аудитории скорее нормой, чем исключением).

Несмотря на действительно редкое использование религиозных образов, тем и символов в современной мировой рекламной практике, говорить об исчезновении «религиозного» из массовой коммуникации, на наш взгляд, рано. Некоторые исследователи выступают за расширение понятия «религия» для обнаружения ее следов в современной массовой коммуникации. Такое расширенное понятие религии (с заменой на категорию «духовное») представлено в исследовании Галит Мармор-Лави, Патрисии Стаут и Вей-На Ли [5]. Техасские исследовательницы считают, что более широкий термин «духовность» больше подходит под черты современной религиозности в связи с трансформациями в духовной сфере западного общества. И при таком расширительном значении «религиозного» в современной рекламе обнаруживается гораздо больше религиозных аллюзий, апелляций к священному, отсылки к специфическому опыту целостности, трансцендирования, духовной трансформации и др. Авторы предлагают 16 позиций, по которым можно выявить наличие духовного содержания в рекламном сообщении: акцент на самоактуализацию, индивидуальный опыт, ощущение целостного смысла и единства всего живого, создание индивидуальных ритуалов

лов, взятие на себя ответственности за решение, внутренняя трансформация, единство со всеми людьми и др. [5, с. 8–11]. При таком подходе, рекламные слоганы, обещающие «внутреннюю гармонию», «ощущение жизни», «преодоления границ», «бесконечность» будут считаться проявлением «религиозного». Такие визуальные маркеры, как идеальные взаимоотношения, изобилие, безупречность, непередаваемый и уникальный опыт, а также горы, путешествия, медитация, сияние или «аура» вокруг рекламируемого товара и др., свидетельствуют, с точки зрения подобного подхода, об апелляции к трансцендентному и могут быть рассмотрены как символы «священного» (о феноменологии религиозного символа см. напр. [1]). На наш взгляд, положительный аспект такого подхода состоит, во-первых, в попытке учесть трансформацию понимания религии и собственной религиозности в современном обществе (внеконфессиональная религиозность, индивидуализм, «вера без принадлежности», акцент на личностный духовный рост и саморазвитие и др.), а во-вторых, в попытке расширить рамки концепта «религия» для эмпирического исследования. К минусам же стоит отнести слишком уж широкое понимание «духовности» и искусственное разделение этого понятия с устоявшимся термином «религия».

Таким образом, проблема, которую хотелось бы обозначить в общении, формулируется так: слишком узкое определение религии в количественных эмпирических исследованиях массовой коммуникации (делающих акцент на четких визуальных или текстовых единицах анализа) упускает важные функции религии как социального и коммуникативного феномена, а также трансформацию понимания религии и собственной религиозности в современности; широкое определение, с другой стороны, размывает понятие «религия» и хотя делает исследование качественно более глубоким, страдает излишней интерпретативностью и метафизичностью.

На наш взгляд, задача, которая стоит перед будущими исследованиями религии в массовой культуре и коммуникации состоит, во-первых, в нахождении баланса между двумя вышеозначенными позициями. В терминологии Жака Ваарденбурга соединить в предмете «действенно» и «действительно» религиозное, то есть предметность, считающуюся религиозной в культуре и одновременно действующую на личность как религиозное (в качестве смыслообразующего, непреложного, автономного по передаваемому смыслу

фактора) [7, с. 17]. Во-вторых, согласовать исследования с теориями изменений религиозного в современном обществе [4, с. 111] и различия в восприятии целевой аудиторией религиозных, квазирелигиозных, секулярных и квазисекулярных смыслов в коммуникации. В-третьих, разработать количественно-качественную методiku контент-анализа, учитывающую различие в эмпирическом исследовании таких компонентов, как религиозные идеи, ценности, смыслы, практики, образы, поведение, сообщения. Нам кажется, что подобные исследования имеют большой эвристический потенциал как в области исследования религии, так и в исследовании современной массовой культуры и коммуникации.

### Источники и литература

1. Данилов, А. В. Феноменология религиозного символа / А. В. Данилов. – Мн. : Зорны Верасок, 2010. – 463 с.
2. Jhally, S. Advertising as religion: The dialectic of technology and magic / S. Jhally // Cultural Politics in Contemporary America / coll. L. Angus, S. Jhally. – New York : Routledge, 1989. – P. 217–229.
3. Jhally, S. The Codes of Advertising: Fetishism and the Political Economy of Meaning in the Consumer Society. Vol. 20. The Codes of Advertising / S. Jhally. – 1995. – 225 p.
4. Knauss, S. «Get to Know the Unknown»: Understanding Religion and Advertising / S. Knauss // Journal of Media and Religion. – 2016. – Vol. 15. – № 2. – P. 100–112.
5. Marmor-Lavie, G. Spirituality in Advertising: A New Theoretical Approach / G. Marmor-Lavie, P.A. Stout, W.-N. Lee // Journal of Media and Religion. – 2009. – Vol. 8. – № 1. – P. 1–23.
6. Sheffield, T. The religious dimensions of advertising : Religion/culture/critique / T. Sheffield. – New York : Palgrave Macmillan, 2006. – 190 p.
7. Waardenburg, J. Religionen und Religion: systematische Einführung in die Religionswissenschaft : Sammlung Götschen. Religionen und Religion / J. Waardenburg. – Berlin ; New York : W. de Gruyter, 1986. – Вып. 2228. – 277 с.

## **КАНОНЫ ЦЕРКВИ О МАГИИ**

*Кучинский Г. В.,  
магистрант Минской духовной академии  
(г. Минск, Республика Беларусь)*

Магия в настоящее время является распространенным явлением в обществе. Не только невоцерковленные, но даже православные христиане сегодня порой обращаются к услугам магов. Поэтому для каждого христианина важно знать, что об этом явлении говорят каноны Церкви, чтобы понимать какой вред телу, душе и вообще жизни приносит обращение к магии. Сложность возникает в том, что правила написаны на языке, который для современного человека мало понятен, что, помимо прочего, требует разъяснения. Важно отметить, что во времена, когда составлялись эти правила, нравственность была гораздо выше, поэтому в качестве епитимии за тяжкие грехи для христиан использовалось только отлучение от Таинства Причастия. Существовала четкая система ступеней покаяния, которая приводила человека к раскаянию в совершенных грехах и лечению духовных ран [1, с. 42]. Само отлучение от Причастия было для христиан значимо, так как в их сознании было твердое понимание того, что «наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Еф. 6:12), и что без Святых Тайн вести христианскую жизнь просто невозможно!

Прежде чем приступить к рассмотрению правил Православной Церкви, которые касаются магии, необходимо определиться с понятием термина магия. На данный момент не существует общепринятого определения этого термина, и поэтому разные авторы дают свое определение.

Философский словарь дает такое определение: магия – это различные ритуалы, направленные на использование власти тайных потусторонних, сверхъестественных сил для достижения человеческих целей [2].

Бронислав Малиновский – автор труда, «Магия, наука, религия», в котором раскрывает различия между ними, один из самых авторитетных британских исследователей в области антропологии дает свое определение: магия – это практическое искусство в сфере

сакрального, состоящее из действий, которые являются только средствами достижения цели» [3, с. 86].

Философское определение дает понимание, что магия подразумевает использование ритуалов с участием потусторонних сил. Вторая часть этого определения, как и определение известного антрополога Б. Малиновского, показывает нам мотивы обращения к ней. Оба определения фактически дают одинаковое определение явлению магии.

Для удобства работы разберем классификацию магии М. П. Новикова (Михаил Петрович Новиков (1918–1993) – советский религиовед, специалист по истории и теории атеизма и религии, доктор философских наук, профессор, один из авторов и научный редактор «Атеистического словаря» и «Карманного словаря атеиста») по целевому назначению [4, с. 86]. На ее основе, используя Большую российскую энциклопедию [5], которая включает иные типы магии, приводим следующую классификацию магии:

- 1) *вредоносная* (навести порчу, насладиться моровое поветрие и т. п.);
- 2) *военная* (военные пляски, заколдовывание оружия);
- 3) *любовная* («привороты» и «отвороты»);
- 4) *лечебная* (заклинания, молитвы, снадобья);
- 5) *производственная или промысловая* (охотничью, строительную, аграрную);
- 6) *метеорологическая*, или магию погоды;
- 7) *защитная* (предохраняющую от бедствий, болезней, порчи);
- 8) *гадательная* (предсказание событий);
- 9) *плодородия* (направленную на повышение плодородия людей и животных).

Используя данную классификацию, рассмотрим теперь правила Православной Церкви, касающиеся магии. Для лучшего понимания правил будем использовать толкования на них известных канонистов XII в. Иоанна Зонары, Феодора Вальсамона и Алексея Аристина, а также святых отцов, составлявших их.

### **Правило 61 Шестого Вселенского Собора, Трулльского**

*Обращающиеся к волшебникам, и так называемым стоначальникам, чтобы те открыли им все, о чем они хотят узнать, и те, кто... в своих обольстительных пустых речах возвещают о счастье, судьбе, родословии и множестве подобных вещей, а также*



*так называемые облакогонители, обаятели, делатели предохранительных талисманов, и колдуны да подлежат 6-летней епитимии... Не исправляющихся, и не избегающих этих пагубных языческих занятий определяем совсем извергать из Церкви [6, с. 87].*

(Трул. 65; Анкир. 24; Лаод. 36; Василия Вел. 7, 65, 72, 81, 83; Григория Нисск. 3.)

Это правило запрещает христианам обращаться к магам, гадалкам и колдунам. Зонара отмечает в своем толковании, что ни один верный не должен использовать того, что употребляли язычники и неверные, а также эллины (эллины (от греч. Ἐλλήνες) – в современном русском языке так называют древних греков), какими бы именами это ни называлось. Тому же запрещению подвергаются те, кто дает предохранительные талисманы, которые, как верят некоторые, скоро помогают в болезнях или сохраняют от завистливых глаз. Правило подвергает наказанию также тех, которые произносят гадания о счастье, судьбе и родословии и наказывает 6-летней епитимией всякого, кто этими делами занимается. Аристин дополняет, что тех христиан, которые верят обаятелям, облакогонителям, подвергать тому же наказанию. Если же мирянин не покается или не исправится в каком-то из перечисленных грехов после епитимии, то подлежит вовсе извержению из Церкви [7, с. 477–483].

Данное правило осуждает христиан, обращающихся к магам, чтобы узнать будущее, или тех, кто сам использует разные гадательные магические практики (по руке, картам, облакам, кофейной гуще). Оно осуждает тех, кто изготавливает талисманы, предлагая носить их людям, то есть использование защитной магии. Также это правило осуждает саму веру в гадательную либо защитную магию: «Ибо что общего у света с тьмою? Или какая совместность храма Божия с идолами? Или какое соучастие верного с неверным? Какое согласие между Христом и Велиаром?» (2 Кор. 6:14–16). Тех же православных христиан, которые не каются в этом и не желают исправляться, правило определяет извергать из Церкви!

### **Правило 24 Анкирского Собора**

*Те, которые гадают и следуют языческим обычаям или приводят кого-либо в свои дома для обнаружения чар или для очищения, да подвергаются 5-летнему наказанию... без приобщения Святых Таин [6, с. 122].*

(Трул. 61, 65; Лаод. 36; Василия Вел. 7, 65, 72, 81, 83; Григория Нисск. 3.)

Данное правило подвергает отлучению от Таинства Причастия на 5 лет христиан, которые, следуя языческим обычаям, занимаются гадательной магией. А также тех, которые обращаются к магам и приводят их в свои дома для снятия наведенных чар, от которых, как они думают, у них возникло несчастье или продолжительная болезнь, то есть прибегающих к лечебной магии. Либо для того, чтобы маг указал им, где находятся утерянные предметы, то есть обращающиеся к практикующим промысловую магию. Согласно толкованию иеромонаха Матфея Властаря, этим же епитимиям подвергаются те, кто приходит к гадающим на ячмене [8, с. 313–314].

61-е правило Трулльского Собора, а также 83-е правило святого Василия Великого подвергают таких православных епитимие на 6 лет. Разница здесь в том, что однажды обратившиеся к магам, а потом покаявшиеся и исправившиеся в этом подвергаются меньшей епитимие [8].

### **Правило 36 Лаодикийского Собора**

*Не должно священнослужителям и клирикам быть волшебниками, чародеями или обаятелями, или числогадателями, или астрологами, изготавливать так называемые талисманы, которые суть оковы для души. А тех, которые их носят, должно изгонять из Церкви [6, с. 144].*

(Трул. 61; Анкир. 24; Василия Вел. 7, 65, 72, 81, 88; Григория Нисск. 8.)

Данное правило запрещает священнослужителям и церковнослужителям, быть магами, обаятелями (заниматься магией, прикрываясь именем Святой Троицы, святых или крестным знаменем), практиковать магию вообще, а также быть нумерологами и астрологами, то есть заниматься гадательной магией. Это правило, кроме того, осуждает изготовление талисманов, которые обладают бесовским действием [9, с. 93], то есть запрещает также использование защитной магии. Верящих в гадания, а также тех, кто носит талисманы и занимающихся чем-то из перечисленного выше, Церковь категорически осуждает, мирян подвергая отлучению, а священнослужителей – извержению!

Под священнослужителями в этом правиле понимаются: епископы, священники и диаконы; под клириками – церковнослужители

ли: иподиакона, чтецы, регенты, певчие, пономари, звонари и пр., то есть люди, которые не имеют священного сана, но служат в храме. Священнослужители и церковнослужители образуют клир.

### **Правило 65 Шестого Вселенского Собора, Трулльского**

*Повелеваем впредь никому не разжигать в новолуния перед своими лавками или домами костров, через которые иные, по некоему древнему обычаю, безумно отваживаются еще и перепрыгивать. Поэтому тот, кто сделает что-либо такое, если он клирик, да будет извержен, а если мирянин – отлучен. Ибо в 4-й книге Царств написано: «И сотворил Манассия жертвенник всему воинству небесному на двух дворах дома Господня, и проводил детей своих через огонь, и ворожил, и волхвовал, и завел чревоещателей, и умножил число ведунов, и умножил дела лукавые пред Господом, чтобы прогневать Его» (4 Цар. 21:5–6) [6, с. 88].*

(Трул. 24, 51, 62; Лаод. 54; Гангр. 13; Карф. 15, 45, 63.)

По толкованию Вальсамона, это правило говорит, что у язычников, как и у иудеев, существовал обычай праздновать день новолуния, чтобы быть счастливыми в течение всего месяца. О новолуниях иудейских и их празднованиях Господь говорит устами Исаии, что «душа моя ненавидит их» (Ис. 1:14). Обычай этот состоял в зажигании перед лавками и домами костров и перепрыгивании через них с верой, что этим сжигаются все несчастья, чтобы весь месяц провести благополучно. Этого обычая придерживались и некоторые из христиан времени Трулльского Собора, против чего издано это правило, угрожающее клирикам извержением, а мирянам – отлучением. Желая показать, что это величайшее зло и отвращение от Бога, отцы Трулльского собора привели и слова из 4-й книги Царств о царе Манассии, прогнавшем Бога тем, что во дворе дома Господня он приносил жертвы силе небесной, то есть звездам, и проводил сынов своих через огонь [7, с. 497–499]. По толкованию Зонары, правило запрещает данный обычай. Слова: «...и проводил детей своих через огонь...» (4 Цар. 21:6) отцы этого собора понимали, как принуждение перепрыгивать через зажженный огонь. А великий Кирилл эти же слова объясняет иначе: «совершал всеожжение, принося жертвы демонам». О чем он говорит в объяснении на пророка Исаию [7, с. 497]. Это правило вновь осуждает гадательную магию и жертвоприношения.

### **Правило 7 святителя Василия Великого**

*Мужеложцы, скотоложцы, убийцы, отравители, прелюбодее и идолослужители заслуживают одинакового наказания, поэтому то правило, которым руководствуешься в отношении одних, соблюдай и по отношению к другим [6, с. 263–264].*

(Трул. 61, 87; Анкир. 16, 17, 20, 22, 24; Василия Вел. 58, 62, 63, 65; Григория Нисск. 4.)

Зонара и Вальсамон единокласны в толковании данного правила указывая, что под идолопоклонниками (εἰδωλόλατραι) необходимо понимать не тех, кто приносит жертвы идолам, потому что такие христиане должны каяться всю жизнь. В этом правиле под идолопоклонниками понимаются чародеи (γύφται – колдун, волшебник) и все занимающиеся подобными темными делами. Так как, занимаясь волшебством, они призывают в помощь демонов, а значит служат дьяволу. Святитель Василий Великий этим правилом отравителей, идолопоклонников и убийц осуждает на 20 лет, а прелюбодеев, мужеложников, скотоложников на 15 лет [8, с. 315]. В толковании на это правило Вальсамон отмечает, что выражение: «достойны одного и того же осуждения» употребляется в том смысле, что все они должны пройти четыре степени покаяния [10, с. 373]. Данное правило осуждает занятие магией, приравнивая его к убийству с наложением епитимии сроком на 20 лет, что подтверждает и 65-е правило святителя Василия Великого. Это раскрывает нам тяжесть этого греха, показывая, что при занятии магией происходит отступление человека от Бога!

### **Правило 65 святителя Василия Великого**

*Покаявшийся в волшебстве, или в отравлении, да проведет в покаянии время, положенное для убийцы, если сам себя обличил в этом грехе [6, с. 283].*

(Трул. 61, 65; Лаод. 36; Василия Вел. 72, 83; Григория Нисск. 3.)

Данное правило налагает равную с убийцами епитимию – 20 лет на покаявшихся в занятиях магией и/или отравлении. Правило обращает внимание на то, что если они сами не покаются, а их уличили в этом, то таким полагается отлучение до конца жизни. Столь строгой мера является в силу того, что волшебством и отравлением колдун стремится уничтожить в человеке его духовные способности, следовательно, причинить ему духовную смерть, подобно тому,

как убийца причиняет физическую смерть. Волшебство состоит в том, чтобы с помощью заклинаний призвать злых духов и, чтобы они вредили ближнему, сделав его жизнь мучительной. В толковании на это правило Зонара отмечает, что вред этот заключается в том, что ослабляется деятельность членов тела и происходит временное или на всю жизнь, расслабление. А отравление, как отмечает Вальсамон, состоит в том, чтобы из различных вредных трав изготовить что-либо для еды или питья и отравить человека с целью убить или лишить человека способности мыслить. При попадании в организм зелье быстро умерщвляет жертву или лишает рассудка, что когда она приходит в себя, то из-за мучений смерть для нее становится желанной. В случае, если подобное совершается для того, чтобы приворожить кого-либо, то производит умопомешательство [8, с. 316]. В толковании этого правила епископ Никодим Милаш отмечает, что в Византии за такие действия была назначена смертная казнь [11, с. 441].

Этим правилом осуждается вредоносная магия как самая жесточайшая и любовная магия как аналогичная по механизму действия. Толкование этого правила раскрывает нам духовную природу тайных сил магии!

### **Правило 72 святителя Василия Великого**

*Тот, кто предался гадателям или кому-то подобному, да будет наказан на то же время, что и убийца* [6, с. 284].

(Трул. 61, 65; Анкир. 24; Лаод. 36; Василия Вел. 7, 65, 81, 83; Григория Нисск. 3.)

Это правило осуждает христиан, которые, по толкованию Аристина, предаются изучению магии, гаданий или искусству отравления у практикующих это, подвергая отлучению от Святых Тайн на срок, назначенный убийцам, – 20 лет. Вальсамон в своем толковании на это правило обращает внимание на то, что стоит различать призывающих демонов и отрекшихся от Бога, от тех, кто этого не совершал. Если последнего не произошло, то они заслуживают снисхождения, а отрекшимся от Бога полагается мера наказания убийц [10, с. 540]. Это правило приравнивает христиан, обращающихся к изучению магии в целом и гадательной в частности, а также изучающих искусство отравления, к убийцам!

### Правило 3 святителя Григория Нисского

*А тех, кто ходит к колдунам, прорицателям или обещающим при содействии демонов совершить какие-либо очищения и предотвратить несчастья, таких тщательно расспрашивают и испытывают: были ли они, оставаясь в вере во Христа, какой-либо нуждой вовлечены в такой грех, потому что к этому их побудило бедствие или невыносимая потеря, или же совершенно презрев свидетельство, которое мы им верили, прибегли к союзу с демонами? Ведь если они совершили это отступив от веры и из-за того, что не веруют в бытие Бога, Которому поклоняются христиане, то, несомненно, они подвергнутся приговору как отступники. Если же какие-то невыносимые обстоятельства, одержав верх над их малодушием, принудили к этому их, обманутых ложной надеждой, – то и к ним должно быть проявлено человеколюбие, подобно как и к тем, которые во время исповедания не смогли выдержать мучений [6, с. 304].*

(Трул. 61, 65; Анкир. 24; Лаод. 36; Василия Вел. 65, 72 и 83.)

В данном правиле святитель Григорий Нисский обращает внимание на причины и условия, при которых верующие обращаются к магам и прорицателям. Если они делают это, оставаясь в Христовой вере, из-за болезни, большой потери и по малодушию в ложном убеждении, что избавятся от этого с помощью магии, то таких наказывают, как отрекшихся от Христа вследствие пыток, то есть епитимией на 9 лет [8, с. 38]. Если же они делают это сознательно, отрекаясь от Христа, то должны понести более тяжелую епитимию как отрекшиеся добровольно, то есть быть отлучены до конца жизни [8, с. 39]. Об этом нам говорит 2-е правило этого же святого и 73-е правило святителя Василия Великого. Это правило осуждает христиан, прибегающих к лечебной и гадательной магии, одновременно указывая тяжесть преступления тем, что лишает человека возможности принятия Святых Тайн как противников Бога. Сейчас для многих из нас – это отлучение не имеет большой ценности, но вспомним слова Священного Писания, чтобы ценность этого Дара стала более явной: «Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего» (Ин. 15:4), и «если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни» (Ин. 6:53).

### Заключение

Рассмотрев правила Православной Церкви о магии, мы видим, что во времена древней Церкви практика магии во всем ее разнообразии была распространена, что стало серьезным вызовом для Церкви. На этот вызов Церковь ответила четкими правилами, которые охватывают широкий спектр магической практики. Об этом свидетельствует тот факт, что 6 из 9 приведенных типов магии, согласно приведенной классификации по ее целевому назначению, были осуждены Церковью:

- *вредоносная* (наведение чар) – 65-м правилом святителя Василия Великого;
- *любовная* (привороты/отвороты) – 65-м правилом святителя Василия Великого;
- *лечебная* (исцеление от болезней) – 61-м и 65-м правилами VI Вселенского Собора, 24-м правилом Анкирского Собора; 72-м и 83-м правилом святителя Василия Великого, 3-м правилом святителя Григория Нисского;
- *производственная или промысловая* (поиск вещей) – 24-м правилом Анкирского Собора;
- *защитная* (изготовление и ношение талисманов) – 61-м правилом VI Вселенского Собора, 36 правилом Лаодикийского Собора;
- *гадательная* (предсказание событий по числам, звездам, облакам, ячменю, птицам) – 61-м и 65-м правилами VI Вселенского Собора, 24-м правилом Анкирского Собора, 36-м правилом Лаодикийского Собора, 72 правилом святителя Василия Великого, 3-м правилом святителя Григория Нисского.

Проанализировав все рассмотренные правила, мы видим, что три типа магии из перечисленных остались не рассмотрены: военная, метеорологическая и магия плодородия. Если же рассмотреть их как частные случаи промысловой магии, тогда окажется, что все типы магии были охвачены правилами Православной Церкви. В завершение пройдемся по каждому из правил, рассмотренных выше коротко обозначив их основной смысл.

- 61-е VI Вселенского Собора, 83-е святителя Василия Великого осуждают обращающихся к магам христиан, наказывая 6-летней епитимией отлучения от Таинства Евхаристии; 24-е Анкирского Собора – 5-летней.

- 65-е VI Вселенского Собора запрещает праздновать день новолуния подвергая таковых клириков извержению, а мирян – отлучению.
- 36-е Лаодикийского Собора запрещает священнослужителям и клирикам быть волшебниками, чародеями, обаятелями, числогадателями, астрологами, изготовителями талисманов.
- 7-е и 65-е святителя Василия Великого практикующих магию и отравление приравнивает к убийцам, отлучая на 20 лет, если сами обличили себя (исповедовались) в данном грехе.
- 72-е святителя Василия Великого осуждает христиан, изучающих магию и наказывает за это отлучением на 20 лет.
- 3-е святителя Григория Нисского рассматривает условия обращения человека к магии (произошло это с отречением от Бога или без этого), избирая епитимью в зависимости от тяжести греха.

### **Источники и литература**

1. Нефедов Геннадий, протоиерей. Таинства и обряды Православной Церкви / протоиерей Геннадий Нефедов. – М. : Русский Хронограф, 2002. – 320 с.
2. Магия // Философская энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://rus-philosophical-enc.slovaronline.com/5253-МАГИЯ.html>. – Дата доступа : 02.10.2022.
3. Малиновский, Б. К. Магия, наука и религия / Б. К. Малиновский. – М. : Академический проект, 2015. – 298 с.
4. Карманный словарь атеиста / под. ред. М. П. Новикова. – 7-е изд. – М. : Политиздат, 1987. – 162 с.
5. Большая российская энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [https://bigenc.ru/religious\\_studies/text/2152003.html](https://bigenc.ru/religious_studies/text/2152003.html). – Дата доступа : 01.10.2022.
6. Каноны или Книга Правил святых апостолов, святых Соборов, Вселенских и поместных, и святых отцов на русском языке. – СПб. : Общество святителя Василия Великого, 2000. – 432 с.
7. Правила святых Вселенских Соборов с толкованием. – М. : Сибирская Благовонница, 2011. – 750 с.
8. Матфей Властарь. Алфавитная синтагма / Матфей Властарь. – М. : Калужская типография, 1996. – 478 с.



9. Никодим (Святогорец), преподобный. Пидалион. Правила Православной Церкви с толкованиями. В 4-х томах / преподобный Никодим (Святогорец) : Правила Поместных соборов. – Екатеринбург : Изд-во Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря. – Т. 3, 2019. – 430 с.

10. Правила Святых Апостолов и Святых Отец с толкованием. – М. : Сибирская Благовонница, 2011. – 816 с.

11. Никодим (Милаш), епископ. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского : в 2-х т. / епископ Никодим (Милаш) Далматинско-Истрийский. – СПб. : Отчий дом, 2001. – Т. 2. – 643 с.

## ПРИНЦИПЫ МИССИОНЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СВЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ ЯПОНСКОГО

*Гриб Н. Д.,  
магистрант Минской духовной академии  
(г. Минск, Республика Беларусь)*

Японская миссия под началом святителя Николая (Касаткина) является уникальной в истории Русской Православной Церкви. Ясное осознание этого приходит после близкого знакомства с личностью святителя, а также историей и особенностями миссии в Японии. Отец Николай отправился в неизвестную и далекую Японию еще совсем молодым иеромонахом. В страну, где христианство являлось запрещенной религией и где за его принятие по закону полагалась смертная казнь. И в итоге ему удается совершить настоящее чудо – обратить в православие более 30 000 японцев и создать Японскую Православную Церковь.

Святителя Николая, благодаря его миссионерским трудам, можно назвать Апостолом Японии. И его подвигом невозможно не восхищаться. Ведь он, отправляясь в Страну восходящего солнца еще в совсем молодом возрасте, проявил твердую решимость и мужество, желая посвятить себя миссионерскому делу в чужой для него Японии. В стране, о которой в то время ничего не было достоверно известно русскому человеку. Он отправился к людям совсем другой языковой среды, культуры, нравов и обычаев. Сами же японцы, как позже писал святитель Николай, «смотрели на иностранцев как на зверей, а на христианство как на злодейскую церковь, к которой могут принадлежать только отъявленные злодеи и чародеи» [4, с. 20]. Много за эти первые годы пришлось претерпеть нападок, искушений и бед молодому миссионеру. Но он выстоял, преодолев их терпением, мудростью и всецелым упованием на помощь Божию. И через это святителю Николаю удалось не только выжить в чужой для него стране, но также послужить и принести свой плод для Церкви Христовой.

Говоря об успехе миссии, важно сказать о миссионерских принципах и правилах, которыми руководствовался в своей деятельности святитель Николай и которые во многом повлияли на ее успех.

Безусловно, на первом этапе служения в Японии иеромонаху Николаю помогли советы уже известного миссионера – святителя Иннокентия (Вениаминова), с которым он встретился во время зимовки в Николаевске на Амуре по пути в Японию. Беседы с опытным миссионером и его советы стали для отца Николая своеобразной миссионерской школой. Поэтому еще спустя многие годы он хранил в памяти встречи с мудрым архипастырем и поддерживал переписку с ним вплоть до самой кончины святителя Иннокентия.

В первую очередь, по прибытии в Японию, святитель Николай приступил к изучению японского языка и знакомству с культурой, религией и обычаями народа. Изучение японского языка давалось довольно сложно миссионеру. В своих воспоминаниях он так описывал этот период: «Много было потрачено времени и труда, пока я успел присмотреться к этому варварскому языку, положительно труднейшему в свете, так как он состоит из двух: природного японского и китайского, перемешанных между собой, но отнюдь не слившихся в один...» [1, с. 56]. Однако, проявляя особое усердие и занимаясь по 14 часов в день с несколькими учителями, святителю удалось преодолеть языковую преграду. Отец Николай постепенно начал читать японскую литературу и выходить в город для общения с японцами. Через это, как отмечал современник святителя Д. М. Позднеев, «отец Николай достиг удивительного знания японского разговорного и книжного языка... Богатство словаря и легкость построения фраз давали его речи силу, приводимую в восторг всех японцев... Фразы были краткие, обороты самые неожиданные, но чрезвычайно яркие и сильные» [4, с. 23]. Также, следует отметить усердие святителя в изучении веры, обычаев и культуры Японии. Будущий владыка считал, что без этих глубоких знаний не может быть просвещения Евангельской проповедью. Так, за несколько лет отец Николай в совершенстве изучил японский язык и стал одним из лучших знатоков японской истории и культуры.

После изучения языка и духа японского народа святитель Николай приступил к переводу Священного Писания, а затем богослужебных книг на японский язык. Он был убежден в необходимости совершенного владения языком оригинала Писания и языком перевода, а также знания истории, культуры, религиозных и национальных особенностей страны, для народа которой создается перевод. При этом переводчику нужна особенная точность, чтобы не дать

повод к свободной интерпретации религиозного текста. «В переводе заключается вся сущность миссийского дела. В настоящее время вообще работа миссии, в какой бы то ни было стране, не может ограничиваться одной устной проповедью. В Японии же, при любви населения к чтению и при развитии уважения к печатному слову, верующим и оглашенным прежде всего нужно давать книгу, написанную на их родном языке, непременно хорошим слогом и тщательно, красиво и дешево изданную... Печатное слово должно быть душою миссии» [2, с. 73].

При переводе сложных мест Священного Писания отец Николай руководствовался следующим принципом: перевод Евангелия и богослужения не должен спускаться до уровня развития народа, а, наоборот, верующие должны возвышаться до понимания евангельских и богослужебных текстов. «Иногда мой перевод, – отмечал святитель, – для понимания требует большего напряжения со стороны японцев. Но это в значительной мере объясняется новостью для всех самого Православия» [1, с. 80]. Первоначально переводом занимался только отец Николай, но постепенно был организован целый переводческий отдел, работавший при попечительстве начальника Миссии и непосредственном его участии. По мере же развития работы переводческого отдела и создания в Японии православно-богословской библиотеки, японцы привыкали к христианско-православному мышлению, благодаря чему переводы становились им более понятны.

Святитель Николай, хорошо изучив историю Японии и уроки предыдущих христианских миссий, вынес для своей миссии одно важное правило – нести людям ввет Христовой веры, остерегаясь при этом любого вмешательства в политику. Прежде всего, такой принцип миссионера был связан с трагической историей христианства в Японии. Она берет свое начало с XVI в., благодаря католическим миссионерам. Первое время японский народ проявлял расположенность к христианской вере. Но со временем миссионеры стали вмешиваться в государственные дела и использовать совсем не христианские методы для проповеди, в том числе для достижения своих корыстных целей, что стало причиной изгнания их из страны, начала гонений и полного запрета христианства. Зная все это, отец Николай принял себе за правило – в деятельности своей оставаться вне политики. И его верность этому принципу ярче всего прояви-

лась во время Русско-японской войны, когда архипастырь, несмотря на всю опасность для него, остался в Японии со своей паствой. После начала войны святитель Николай понимал, что он, как русский человек, не может молиться о победе Японии над его собственным отечеством, поэтому владыка с этого момента решил воздержаться от общественных богослужений. При этом всем православным приходам Японии было разослано «Окружное письмо», в котором архипастырь благословлял японцев на исполнение военного долга по защите своего отечества и призывал всех молиться о восстановлении нарушенного мира [4, с. 55].

Особенно важным фактором миссионерской деятельности святителя Николая являлось доброе расположение к людям. Архипастырь был со всеми искренним, открытым, полным неиссякаемой любви. Отец Николай «обладал удивительным даром той горячей Евангельской любви, которая дает власть подходить близко к чужой душе, покорять ее, навсегда привязывать к себе. “Вначале завоевать любовь, а потом нести слово!” – это было руководящим правилом всей деятельности» [1, с. 303], которое пронес святитель Николай через всю свою жизнь.

Доброе отношение отца Николая проявлялось не только к простым японцам, но и ко всем последователям традиционных религий, а также к бонзам, среди которых, впоследствии, у иеромонаха Николая появилось много друзей. Святитель проявлял ко всем уважение и не шел по пути резкого осуждения их. Беседуя с японцами о религии, он показывал неполноценность их вероучений. После чего отмечал, сколь эти верования отличаются от христианства, дарованного нам Самим Господом: «Это – то же, что лампа, придуманная, чтобы освещать жилище человека, когда нет солнца. Лампа – очень полезная и даже необходимая вещь вечером или ночью, но никому и в голову не придет зажигать ее днем. Так и буддизм и синтоизм хороши при отсутствии христианства, при незнании Истинного Бога. С появлением же этого знания они должны уступить. Пришло время для Японии оставить синту, буддизм и прочее ложное и принять истинную веру, данную людям Самим Богом» [3, с. 46–47].

Что касается христианских конфессий, то любовь святителя Николая простиралась и на ее представителей. Однако архипастырь, затрагивая тему вероучения, не мог обойти фундаментальных различий, разделивших первоначально Восток и Запад, а затем отко-

ловших протестантов от католичества. При этом отношение отца Николая к протестантизму было на порядок ниже, чем отношение к католичеству, которое имело хоть искаженное, но Предание. Святитель Николай отмечал, что протестантизм не решал духовных проблем японцев, оставляя их один на один с непознанностью Евангелия.

С самого начала своей миссионерской деятельности отец Николай придавал большое значение созданию национальной Японской Церкви. Русским миссионерам в этом случае отводилась лишь роль инициатора, а уже сами японцы-миссионеры должны были создать собственную Церковь. Так, распространение Православия было всецело построено на японской почве. Такой подход более располагал японцев к принятию христианства, ведь им проповедовали их же сограждане, а не иностранцы, которые еще вчера воспринимались ими как враги государства. Поэтому отец Николай готовил миссионеров из числа самих же японцев, которых затем отправлял для проповеди по Японии.

Важной особенностью миссионерской деятельности святителя Николая было созидание Японской Церкви в духе соборности. Это касалось как каждого прихода, так и в целом всей Японской Церкви. «Каждый приход управлялся советом, который собирался еженедельно по воскресным дням для обсуждения различных нужд. После воскресного богослужения на братской трапезе любой верующий мог сказать слово поучения, что очень нравилось японцам. Усердие христиан в вере выражалось в том, что сама проповедь была делом всей церкви, а не только личным делом одних катехизаторов» [1, с. 96]. Важна была и следующая особенность приходской жизни: «В каждом приходе христиане избирали между собой старост, чтобы расширять для катехизаторов круг знакомств, находить и приводить к ним новых слушателей. Но кроме старост всякий православный японец считал своей обязанностью делать тоже» [1, с. 96]. Возникавшие вопросы, не терпящие отлагательства, решались отцом Николаем на местах при посещении, а требующие совещания – на Соборах Церкви, проводимых практически ежегодно. Перед Собором происходили встречи начальника Миссии с каждым священником и катехизатором, которые подробно докладывали о состоянии дел на местах службы. Собор проходил на протяжении 3–5 дней, на котором решения принимались путем голосования с предварительным

обсуждением. На соборах решались вопросы избрания кандидатов в священный сан, назначались катехизаторы, определяли место их служения или перемещения на другое место, решались материальные и многие другие вопросы церковной жизни Японии.

Таким образом, во многом Японская миссия имела свой успех, благодаря ее руководителю святителю Николаю (Касаткину). Его мудрое управление принесло свой обильный плод, результатом которого стало появление Автономной Японской Православной Церкви. В основе миссии святитель Николай заложил принципы, исходя из которых происходило становление и развитие Японской Церкви. Самым первым правилом перед началом проповеди архипастырь определил необходимость для миссионера изучения истории, культуры, религии, обычаев народа и его языка. Все это было важно для того, чтобы постичь дух народа, а уже после нести Слово Божие. Для осуществления самой проповеди был сделан перевод Священного Писания, чтобы японцы также могли его самостоятельно изучать. Большое значение святитель Николай уделял качествам миссионера. К ним он относил искренность, открытость и бескорыстную любовь к людям. Миссионер, считал отец Николай, в своей деятельности должен избегать участия в политике и преследовать какие-либо корыстные цели, помня, прежде всего, о своем первостепенном призвании – проповеди Евангелия. Особенностью миссии также являлось лояльное отношение к традиционным религиям Японии, а также инославным. Что также важно, воспитание и подготовка будущих катехизаторов и миссионеров проходила из числа японского населения. Жизнь Японской Церкви строилась в духе соборности, что способствовало появлению крепких приходских общин и воспитанию ответственности каждого ее члена перед Церковью.

### **Источники и литература**

1. Бесстремянная, Г. Е. Святитель Николай Японский в воспоминаниях современников / Г. Е. Бесстремянная. – М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2012. – 526 с.
2. Бесстремянная, Г. Е. Христианство и Библия в Японии / Г. Е. Бесстремянная. – М.: Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, 2006. – 320 с.

3. Скоробогатько, Н. В. Для японцев он стал японцем : Апостольский путь святителя Николая (Касаткина) / Н. В. Скоробогатько. – М. : Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2016. – 192 с.
4. Чех, А. Николай-До / А. Чех. – СПб. : Библиополис, 2001. – 220 с.



## ПОЭТИЧЕСКОЕ ИСКУССТВО КАК ДУХОВНАЯ ПРАКТИКА В КАШМИРСКОМ ШИВАИЗМЕ

*Малова М. О.,*

*студент Института теологии им. св. Мефодия и Кирилла  
Белорусского государственного университета  
(г. Минск, Республика Беларусь)*

Перед тем, как перейти к разговору об искусстве, а именно об искусстве поэзии, стоит изучить особую роль Слова в кашмирском шиваизме. Так, среди пяти так называемых первоатомов вещественного мира всегда выделяется «эфир» (или «пространство»), так как именно посредством него может распространяться «звук» (*sabda*) [1, с. 107].

Еще в Ригведе говорится о делении Речи на четыре четверти, три из которых сокрыты в тайном месте. Люди могут изъясняться только посредством четвертой четверти. Мыслители Индии, начиная с философа Гаудапады (VI в.), рассматривают четвертый элемент во всех индийских четверичных структурах мироздания как некую дверь, через которую адепт проходит к спасению (*мокша*). Неизвестно, была ли четвертая четверть выделена в Ригведе именно в этом контексте, однако сам факт выделения все же вызывает интерес.

Произнесенное слово укрепляется в своей творческой и жизненной силе, когда соотносится с «жизненным дыханием» (*prāṇa*) [1, с. 109]. Это происходит в Упанишадах: описывается, как жрец по очереди предлагает «прану» как жертвенное возлияние внутри речи и наоборот – речь как жертвенное возлияние внутри «праны».

Связь энергии речи и дыхания выражается священной мантрой «Ом». Эта мантра служит метафорой священной точки «*bindu*», являющейся светом Сознания, из которого развертывается и сворачивается вся Вселенная. Французский исследователь Андре Паду пишет об этом так: «Слог Ом помогает создавать как объекты познания, так и особые силы, резонирующие в субъекте, пробуждающие в нем особые механизмы психической и даже физиологической жизни, – некую нарастающую волну энергии, способствующую абсолютному познанию» [2, с. 77]. Согласно верованиям шиваитов, мантру «Ом» можно сравнить с ликом Господа, который в начале

каждого цикла творения поворачивается к живым существам. Произнося эту мантру, адепт как бы пытается участвовать в творении мира.

Впервые высший Брахман предстает как «сущность слова» (*Sabda-tattva*) в творениях индийского автора Бхартрихари [1, с. 114]. Слово пребывает вне нашего мира и до него. Эта речь сотворила и человеческий язык, и всю Вселенную. В непроявленном состоянии она лежит в основе всякой одушевленности, всякого психического состояния. У этой речи, у Слова, есть три ипостаси: «Видящая» (*paSyanti*), то есть речь в свернутом, латентном состоянии; «Срединная» (*madhyama*), в виде образа предмета; и «Проявленная» (*vaikharī*), произнесенная вслух. В кашмирском шиваизме «Видящая речь», хотя она остается за пределами двойственности «означающего» (*vAcaka*) и «означаемого» (*vacya*), все-таки обладает внутренней «силой желания» (*icchA-Sakti*). Кашмирский философ Абхинавагупта писал так: «Эта “Видящая” [Речь] рассматривается как сила последовательного [развертывания], которая задает порядок последовательных [шагов], хотя сама [все же] остается нераздельной. Она движется и неподвижна, и она схватывается умственным сосредоточением, она может содержать [в себе] формы объектов восприятия, или она может сбрасывать эти формы, или же она может оставаться полностью лишенной форм, она может обретать видимость отдельных [внешних] объектов или же обретать видимость [их] отсутствия» [4, с 56].

В непосредственной близости к истоку Вселенной находится и «Высшая Речь» (*pāga vāk*). Она сообщает словесное выражение всего сущего, создана сама и собой, и сама собой же и проговаривается. В трудах кашмирских шиваитов описано нисхождение «Высшей Речи» в вещественный мир: высшая точка порождает некий изначальный звук, который концентрируется в точке фонической энергии *bindu*. После речь становится «Видящей» (*paSyantī*). Раскрытие этой точки создает идеальную совокупность всех фонем, что, в свою очередь, рождает «Срединную» речь. Артикуляция «Срединной» речи называется «Проявленной» (*vaikharī*) [3, с 70].

Подробнее нисхождение «Высшей Речи» можно описать так: еще до изначального звука возникает первичная вибрация; благодаря осознанию себя (*paramarsa*) она рождает гласный звук «а» (это повторяется для каждой следующей гласной, которые считаются

семенами творения); заканчивается серия точкой bindu. В результате некоего усыхания гласных возникают согласные, которые также несут в себе энергию «Высшей Речи». Именно эти фонемы дают жизнь всему природному миру.

Каждый раз, когда что-то артикулируется с позволения «Высшей Речи», творение мира как бы проигрывается заново. Российский индолог Наталья Исаева писала об этом так: «Когда адепт-йогин в своем сотериологическом усилии рецитирует определенные мантры, он как бы совершает обратный путь (или хотя бы его часть), поднимаясь по ступенькам фонем к изначальной точке Высшей речи» [1, с. 115]. Согласно учению кашмирского шиваизма, люди напрямую могут воздействовать на строение вселенной посредством рекомбинации букв алфавита и воспроизведению их в четкой фонетической последовательности.

Начиная с IX в. индийские теоретики литературы стали все больше интересоваться способностью языка передавать смыслы без явного их выражения. Возникла так называемая школа подразумеваемого смысла (dhvani, букв. «идеальный звук»), создатель которой Анандавардхана учил, что способность «косвенного сообщения» (vyañjana-vyākāra) есть не только в поэтических текстах, но и в любом речении вообще [5, с. 46].

Новые значения слова появляются не из-за расширения первоначального смысла, а посредством включения совершенно иной силы. Эта сила есть в основе каждого слова, и «включить» ее могут лишь поэты, которые умеют изобретать необычные, не поддающиеся законам логики сочетания слов. Возникающий в результате косвенный смысл не противоречит смыслу буквальному и может сосуществовать с ним. Следует подчеркнуть, что поэт не является создателем нового смысла, а всего лишь умеет узнать и доставить этот смысл слушателям.

Когда косвенный смысл становится понятен, когда он доходит до слушателя, рождается наслаждение (bhogA). Это наслаждение также называется дрожью изумления и радости (samatkāra). Именно такая дрожь, согласно кашмирскому шиваизму, возникает при осознании себя как Высшего Брахмана. Поэтому кашмирцы сравнивают эстетическое наслаждение со спасением, с целью жизни каждого адепта – с узнаванием себя Шивой. Такое наслаждение тождественно сущности Шакти, разрывающей внутренний покой сознания.

Поэт и слушатель в этот момент равновелики, между ними образовывается связь, делающая их sahrdaya («тот, чье сердце подобно моему», «со-сердечный друг») [2, с. 151].

Поэзия и литература в кашмирском шиваизме не воспринимаются как простое развлечение. Так как они связаны с состоянием блаженства (Ananda), они сопровождают знание Брахмана. Эстетическое наслаждение рассматривается как основная черта вселенной, и целый мир становится художественным текстом, написанным Божественной Речью.

### **Источники и литература**

1. Исаева, Н. В. Искусство как проводник. Кашмирский шиваизм: Абхинавагупта и Кшемараджа (в сравнении с некоторыми паратеатральными опытами современности). – СПб. : РХГА, 2014. – 301 с.
2. Padoux, A. *Tantrism* / A. Padoux. – New York : Macmillan, 1986. – 273 p.
3. Biarreau, M. *L'Hindouisme : Antropologie d'une Civilisation* / M. Biarreau. – Paris : Flammarion, 2009. – 320 p.
4. Abhinavagupta. *Tantrasāra Text with English Translation*. – Varanasi : Indica Books, 2015. – 315 p.
5. Sanderson, S. *Shaivism and the Tantric Tradition* / S. Sanderson. – London : The World Religions, 1988. – 712 p.

## ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ БИОГРАФИИ ВИКТОРА ФРАНКЛА

*Слизень Е. В.,  
магистрант Минской духовной академии  
(г. Минск, Республика Беларусь)*

Виктор Эмиль Франкл – известный на весь мир австрийский психиатр, психолог, философ и невролог. Его учение неразрывно связано с жизнью, так как он был узником нацистского концентрационного лагеря. Также он известен как создатель логотерапии, одного из направлений в экзистенциальной психологии. Внес значительный вклад в психологическую науку тем, что своим учением основал Третью Венскую школу психотерапии.

Человек, чья семья была глубоко верующая, благодаря верности еврейским религиозным традициям и интеллектуальной критичности воспитывала Франкла набожным человеком, что в последствии окажет ключевую роль на его жизнь и учение в целом. Он интересен нам как свидетель истории, врач и ученый. Его учение подкрепляется не только научными теориями и теоретическими знаниями, но, что очень важно, непосредственной практикой; как он сам писал в своей автобиографии: «Мне пришлось проверить созданное мной учение на личном опыте» [2, с. 46]. В действительности тяжелые испытания в жизненной истории придали его учению особую глубину. Проходя через эти роковые годы, он смог проверить свои теории и впоследствии вырос в глашатая страдающего человека и борца с бессмысленностью [2, с. 47].

Таким образом, описывая последовательно события и деятельность жизни Виктора Франкла, мы можем увидеть его с различных сторон, благодаря чему сможем понять его мотивы и ценности.

Родился Виктор в 1905 г. в Вене, в среднеобеспеченной еврейской семье. Родители его были обычными гражданскими служащими, людьми религиозными.

Мать – воплощение доброты. «Моя мать происходила из древнего пражского рода, а немецкий поэт Оскар Винер (чей образ был увековечен Майринком в романе «Голлем») приходился ей дядей» [5, с. 9]. Франкл говорил о своей матери как о женщине «добродушной» и «кроткой сердцем». Как отмечает Лэнгле (близкий друг Виктора, что тот открывался ему при откровенных разговорах

и даже передал ему рукопись, которая не должна была оглашаться при жизни Франкла, а только после его смерти): «Он говорит о доброте, идущей от сердца». Это чувствуется другими людьми, когда возникает непосредственный контакт общения с этим человеком. Вторая интерпретация говорит о некоем источнике веры, которым называл Франкл ее кроткий дух. Здесь же, при такой формулировке вера приписывается «духу», который «выше», нежели проникнутое телесностью сердце, источник ее доброты и служения [5, с. 9]. Такое единственное суждение о матери Виктора Франкла говорит о его глубокой связи с ней.

Виктор не был готов говорить о других часто, но было более радужнее говорить о себе. Даже при таких обстоятельствах Ленгле замечал важную вещь, которая касается глубинных чувствований самого Франкла: «Уже в преклонном возрасте он всегда говорил о ней (матери) исключительно тепло. Когда он показывал кому-нибудь портрет матери, то слегка наклонял голову и его голос смягчался» [2, с. 12]. Исходя из вышеописанных Франклом качеств о матери и некоторых замечаний его товарищей, коллег, хотелось указать на ощущение им религиозности, ведь именно в его отношении к маме и к вере, чувствовался тот же нежный отголосок внутреннего покоя. О личной вере Франкл говорил достаточно редко, и только в интимно-близком кругу. Но когда это случалось, его голос менялся, облекаясь в тот же тембр, которым он мог вспоминать о матери, – это свидетельство сокровенного внутреннего волнения, которое старается укрыться от общего обозрения в глубокой и личной интимности. Однако сам Франкл с шутливым недоверием иногда говорил, что ему трудно представить, что он мог унаследовать какие-то черты от матери [5, с. 14].

Про отца можно сказать как о устойчивой противоположности матери. Здесь Франкл считал, что более похож на отца. Будучи своеобразным аскетом, он четко осознавал свой личный долг, что в особенности показывало твердость своим принципам. Его «принципиальность граничила с педантизмом, но в первую очередь с упрямством» [2, с. 18]. Родители были людьми религиозными, но отличительными чертами отца по отношению к религии были строгое исполнение ритуалов и сугубый догматизм. В воспоминаниях Франкл скажет об отце как о глубоко верующем человеке, а в течении своей жизни, проанализирует и впоследствии положит

в основу своей логотерапии. Таким образом, Франкл отмечает наиболее выделяющиеся черты, присущие отцу, – верность принципам и стоицизм, которые, как позже заметит Франкл, благодаря религии и вере в Бога перетрансформировали «психологическую судьбу» в нечто лучшее: «Он дорос, дозрел до себя», чтобы, как пишет Франкл в «Человеке страдающем», стать максимально равным себе [2, с. 20]. Здесь же сама перемена в отце стала ключевой для Франкла и примером того, к чему должна стремиться «духовная психотерапия», что в последствии он и положил в основу логотерапии.

Стоит отметить еще одну важную черту, которая отразится на его учении. Отец вместе с религиозностью смог привить Виктору, а вместе и всей семье, чувство защищенности. Он передал маленькому сыну базовое чувство безопасности, которое легло в основу всей его жизни [2, с. 20]. Малыш Виктор чувствовал это как любовь, как большую заботу, которую только мог предоставить ему отец, оставляя теплые воспоминания.

Говоря о семье Франкла, стоит указать на социальный контекст, в котором находилась семья. Семья Франклов проживала во 2-м районе Вены, в Леопольдштадте, который тогда был населен преимущественно бедными еврейскими иммигрантами [5, с. 21]. Как позже описывал Франкл, что «он голод пережил дважды, а для его отца он был судьбой». Условия, в которых ему приходилось воспитываться, прочно повлияли и на уклад дальнейшей его жизни. Ему нравилась простота, скромность. Не почитал нужным относить себя к высшим социальным слоям, там он чувствовал себя не комфортно, но было легче и естественнее общаться и взаимодействовать с простыми людьми, с теми, кто тоже познал нужду. С ними он был на равных. Как мне кажется, в таких людях и их устремлениях он замечал некую духовную подоплеку [2, с. 32]. Именно простота и скромность, как ему представлялась, были основой его экзистенциальной позиции: «Ничего не требовать для себя, но являться по требованию обстоятельств, пренебрегая собой и забывая о себе» [3, 66]. Этот принцип представлял основную установку логотерапии. Таким образом, Франкл видел возможность опознать и уловить собственный смысл.

Детство и юность. Виктор был вторым ребенком в семье. Его брат Вальтер родился на три года раньше, сестра Стелла – на четыре года позже. О своих отношениях с родителями Франкл рас-

сказывает не слишком подробно, а о брате и сестре и вовсе, почти не упоминает.

С ранних лет Виктора интересовал вопрос о смерти, и что примечательно, уже с трех лет он хотел стать врачом. Он пишет: «Однажды, когда мне было четыре года, перед сном я испугался, вдруг осознав, что когда-нибудь умру. Но я никогда не боялся собственно смерти. Скорее, меня волновало, не лишается ли жизнь смысла из-за своей бренности» [2, с. 35].

Со времен школы Франкл был отличником и зачастую задавал много вопросов, производя интеллектуальный всплеск в классе. Сильную сторону в своем интеллекте Франкл видел в последовательном додумывании. Ему свойственно довести какую-то мысль до конца, но не в генерации новых идей или теорий. Так впоследствии и сформируется Третья Венская школа, о принципе создания которой мы скажем ниже.

Его юношеский, подростковый период не прошел без кризисов. В это время в обществе сильное влияние играл психоанализ, который в нач. XX в. переживал апогей своего развития. Франкл, как обладающий интересом, не мог пройти мимо и не увлечься этим направлением. Именно в это время для Виктора возникает альтернатива его внутренних духовных поисков. Его вера в Бога отходит на задний план, а потом и вовсе исчезает, на время [2, с. 40].

В 1923 г. он изучал медицину в Венском университете, где углубился в изучение и научной деятельности в области неврологии, и психиатрии. Особо интересовала его психология депрессий и самоубийств, что впоследствии отразится в дальнейшей биографии.

Первые шаги в психотерапии Франкл совершал под влиянием Первой школы психоанализа Зигмунта Фрейда, а потом, изучив ее учение, перейдет во Вторую школу Альфреда Адлера. Сформировав свое представление, Франкл, как видный специалист, пройдет через школу психоанализа, изучит вклад ее учеников и последователей, но потом отойдет от их воззрений, и пойдет дальше. Однако, важно заметить, что именно Адлерская школа индивидуальной психотерапии привлекала Франкла более всего, но из-за некоторых разногласий он вынужден будет покинуть ее. В общем, как уже говорилось выше, Франкл додумывал и доводил мысли до конца, как впоследствии выйдет с Адлеровской школой. Важен тот факт, что в группе Адлера Виктор познакомился с гуманистическими, экзистенци-



альными и религиозными взглядами Макса Шелера. Но только по прошествии долгих и нелегких лет этот образ мыслей привел его к созданию и развитию логотерапии [2, с. 41].

В эти годы, перед роковым этапом, Виктор Франкл принадлежал к некоторым научным сообществам, что на тот момент казалось делом всей его жизни.

В 1924 г. Франкл становится президентом школы *Sozialistische Mittelschüler Österreich*, а с 1933–1937 гг. возглавлял так называемый *Selbstmörderpavillon*, отделение по предотвращению самоубийств одной из венских клиник. Примечательно то, что за время его работы не было отмечено ни одного случая самоубийства среди венских студентов.

Начиная с 1938 г. в жизни Франкла наступает новый испытательный период. Из-за еврейского происхождения ему запрещали лечить пациентов. В связи с этим ему пришлось заниматься частной практикой. Благодаря усердию и врожденному таланту уже в скором времени Франкл возглавил неврологическое отделение Ротшильдской больницы, это была единственная больница, куда допускали евреев. До отправления в концентрационный лагерь Франкл прилагал усилия, благодаря которым многих удавалось спасти от уничтожения в рамках нацистской эвтаназии.

В кон. 1941 г. проходившая политика против евреев набирала обороты, поэтому для Франкла и его семьи наступал кардинально новый жизненный этап. В этот момент ему, как специалисту, предоставляется возможность выезда за границу, и он получает долгожданную визу от американского консульства. Однако для него, как человека воспитанного и преданного, стал ребром вопрос выезда родителей, которые не могли покинуть страну, что означало в дальнейшем только одно – дорогу в концлагерь. На долю Франкла выпало еще одно испытание, которое покажет его личностную позицию с религиозной окраской. Для нас представится возможным увидеть Франкла как человека, преданного ценностям, благодарного, что впоследствии отобразится на его учении, которое приобретет для себя крепкий фундамент пережитого опыта и тяжелых испытаний, проходивших на грани жизни и смерти. Как повествует Лэнгле в своей книге «Портрет» [2, с. 41], у Франкла был личный девиз – «Стремиться отдавать себя другим, быть собой в том, чтобы полностью быть для другого» – он же, позже получил на-

звание «Самотрансценденции», что закрепится в основе логотерапии.

Теперь ему предстояло проверить это на практике. С одной стороны, у него появилась возможность спастись от угроз и нападков национал-социализма и дальше развивать и «додумывать» свое учение. С другой стороны, его мучили вопросы: «Я должен оставить родителей? Я знал, какая судьба их ждала: концлагерь. Я должен проститься с ними и просто предоставить их этой судьбе?». Ленгле не мог опустить историю, благодаря которой Виктор принимает решение. Он подробно описывает, как в тот момент у Франкла появилось чувство, что ему как никогда раньше нужен некий знак с небес, ведь все события и жизненные возможности диссонировали с внутренними чувствами, воспитанием и долгом, все было как в тумане. Он искал решение, был крайне взволнован и для того, чтобы привести чувства в порядок, часто уединялся, прогуливаясь, сосредотачиваясь в собственном уме. Во время одной из прогулок ему довелось зайти в собор Святого Стефана, где, севший в темном углу, мучимый поисками ответа, который был уже близок, пытался отвлечься, слушая музыку, погружаясь в атмосферу собора, чувствовал, что для обстоятельства такой важности он, как и любой человек, нуждается в «знаке свыше». Испытывая сугубую надежду на мистический знак, вернувшись домой, Франкл увидел на столе маленький кусок мрамора. Поинтересовавшись у отца, он узнал, что тот подобрал его возле руин самой большой из шести венских синагог, сожженных в «хрустальную ночь». Кусок мрамора оказался частью плиты со словами ветхозаветного закона. Отец говорил Виктору: «Если тебе интересно, могу даже сказать, к которой из десяти заповедей относится высеченная здесь древнееврейская буква. Есть только одна заповедь, которая с нее начинается: “Почитай отца своего и мать свою, чтобы продлились дни твои на земле”» [2, с. 67]. Таким образом, получив удовлетворение на свое прошение, Виктор решается просрочить визу и остаться несмотря ни на что. Этот случай – пример невероятного мужества жертвенности. Человек, который, рискуя своей жизнью, отказываясь от своего будущего, как бы отрекается и забывает себя, предпочитая отдать всего себя на благо другим. Справедливо замечает Ленгле: «Франкл сомневался и решил довериться Богу, потому что он не мог самостоятельно принять это решение. Ему нужно было метафизическое оправдание, рели-

гиозное основание, указание от Бога» [2, с. 68]. Отсюда появляется определение Франкла о «бессознательном боге». В момент, когда Франкл мог поделиться с близкими, он чаще говорил с собой, в понимании того, что через «интимный» разговор с собой происходит, в сущности, разговор с присутствующим «бессознательным богом» [2, с. 68].

Вскоре после решения остаться Виктор в 1941 г. женился на Тилли Гроссер, а 1942 г. вместе со всей своей семьей был депортирован в концлагерь Терезиенштадт, где находился до октября 1944 г. Единственное, что он имел при себе из личных вещей, была рукопись книги, которую, тщательно скрывая, он имел надежду сохранить. Лагерь, который именовался «образцовым гетто», был значительно мягким, более гуманным на фоне других лагерей. Отличительными особенностями было то, что в нем отсутствовали газовые камеры. Люди там могли жить сравнительно нормальной жизнью, посещая библиотеки, имея возможность общаясь между собой. Жизнь Франкла в Терезиенштадте была неоднозначной. Там он потерял обоих родителей. К слову, Франкл в это время очень много читал схоластиков – Фому Аквинского, Августина и Иммануила Канта, что позволило углубить свои знания в философии [2, с. 70].

В скором времени, после смерти родителей в октябре 1944 г., на жизнь Франкла обрушивается новое, более сильное испытание, правильной будет сказать – трагедия. Его отправляют в местечко Аушвиц, больше известный под польским названием «Освенцим». Это был жестокий, страшный лагерь смерти, где газовые камеры работали без перерыва. Жена Франкла, не желая расставаться с мужем, изъявила желание поехать с ним в лагерь, где их разделили навсегда.

О пребывании в Освенциме Франкл подробно пишет в своей книге «Сказать жизни “Да”» [7], и частично затрагивает в своей автобиографии. Это событие было переломным. Важно заметить, что он находился не в качестве психолога и не в качестве врача, а работал на земляных работах и железнодорожных путях: «Я не без гордости заявляю, что был не более чем обычным заключенным № 119104» [5, с. 68]. В дальнейшем он укажет, что на протяжении всего срока пребывания, благодаря многим «случайностям» [2, с. 75], он чудесным образом останется в живых. Спустя время Виктор проводит параллель собственного учения с библейским

сюжетом: «Подобно Аврааму, который был готов пожертвовать единственным ребенком, я пришел к необходимости быть готовым пожертвовать моим духовным детищем – видимо, только тогда я буду достоин выхода моей книги (учения)» [2, с. 75]. И действительно, опыт, который имел возможность получить Франкл в концлагере был великим, с точки зрения не только человека, как выжившего, но и как профессионального психотерапевта, который имел возможность оценить и заглянуть в самые глубины человеческой души.

Интересно, что в лагере, у людей Франкл выделяет две области интереса не связанные с физиологией, а именно, политика – ход войны и религия. Тез узников, которые впервые видели концлагерь, подъезжая к нему, всегда потрясала живость и религиозность, которую они наблюдали у заключенных. Как вспоминает Франкл: «самыми впечатляющими были молитвы и богослужения, совершаемые нами в каком-нибудь уголке барака, или в вагоне для скота в котором мы возвращались в лагерь после работы». Таким образом заключение длилось около шести месяцев. Виктор, жизнь которого в любой момент могла оборваться, неким чудесным случаем остался жить, как доказательство человеческой жестокости, как свидетель истории, очевидец того, где за правду боролись добро и зло.

Несмотря на тяжелые годы, проведенные в концлагере, измученный Франкл уже в 27 апреля 1945 г. был освобожден американскими войсками. Позже он узнает, что из членов его семьи осталась в живых только сестра, эмигрировавшая в Австралию.

Сразу после заключения новость о потере близких, глубоко сокрушила его и, как описывает Лэнгле, «в таких обстоятельствах даже Франкл, человек с необыкновенно сильной волей и верой в Бога и смысл, мог не найти в себе сил жить» [2, с. 78]. В жизни каждого человека могут произойти обстоятельства, беды, при которых собственными силами ему невозможно справиться с таким падким состоянием. У Франка были друзья и товарищи, благодаря которым он вновь был отрезвлен и возвращен к «жизни». Далее он писал: «Такие испытания должны иметь смысл. У меня было чувство – словно от меня чего-то ожидали, словно от меня что-то требовалось, словно я был для чего-то предназначен» [2, с. 78]. За счет этого чувства Франкл пересилил свою пассивность,

депрессивность, которая порождает отвращение к жизни и потерю основного смысла.

После заключения Франкл вернулся на родину, в Вену, где впоследствии останется до конца своих дней. Его дальнейшая жизнь была насыщенной и наполненной семейными моментами, а также успех был в научно-исследовательской деятельности, что видно в первые годы свободы.

К семейной жизни Франкл относился ответственно. Уже в 1947 г. женился на Элеоноре Катарине Швиндт, с которой воспитал единственную дочь – Габриэль. Несмотря на разную конфессиональную принадлежность, супруги испытывали глубокое уважение друг к другу и мировоззрению.

В научной деятельности активно начал продолжать развивать свое учение, уже с новыми очертаниями. Уже через год, в 1945 г. он написал книгу о своем пережитом опыте в концлагере, которая называлась «Сказать жизни “Да!”: Психолог в концлагере». А уже в 1946 г. возглавил Венскую неврологическую клинику, где проработал довольно большой промежуток времени, вплоть до 1971 г. Развивая свое учение, в 1955 г. Франкл стал профессором неврологии и психиатрии.

Его труды, являются свидетельством его правдивости, уверенности и стремлении помочь людям. Об этом свидетельствуют многочисленные публикации, более 32 опубликованных им книг, многие из которых были переведены на 10–20 языков. Ко всему прочему, Франкл также посещал с лекциями и семинарами множество стран и стал обладателем 29 почетных докторских степеней. Таким образом, получив международную известность и развив свое учение, Франкл умер 2 сентября 1997 г. в возрасте 92 лет от сердечной недостаточности.

Подводя итог данной статьи, мы можем сказать, что Виктор Франкл по-настоящему может быть нам интересен, как человек следующий за своим призывом, находя в этом живительный смысл. Его мужество и альтруизм придают не только смысл, но и жизнь учению, которому он посвятил всю свою жизнь. Это было откликом не случайно сложившихся обстоятельств, а делом, которое он пронес сквозь годы. По выражению Франкла, «человек – это больше чем психика: человек – это дух!» [6, с. 44]. К такому умозаключению приходит психотерапевт, оставив за собой две предыдущие

школы психотерапии. Это было свойственно Виктору, свойственно его глубине мышления, мировосприятию и воспитанию. Благодаря неутомимой интернациональной лекционной и писательской деятельности Франкла его идеи получили мировое признание, а жизнь, которая была наполнена множеством страданий и переживаний, подкрепила размышления и теорию Виктора Франкла на практике.

### **Источники и исследования**

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / в Синодальном переводе с комментариями и приложениями. – М. : Российское Библейское общество, 2013. – 2047 с.

2. Лэнгле, А. Виктор Франкл. Портрет / Альфريد Ленгле ; под науч. ред. В. К. Загвоздкина ; [пер. с нем. Я. А. Дюковой, А. К. Судакова, В. К. Загвоздкина]. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССП ЭН) : Институт Экзистенциально-аналитической психологии и психотерапии, 2011. – 247 с.

3. Носачев, П. Г. Психология религии / П. Г. Носачев, Д. В. Орлов. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2009. – 176 с.

4. Руткевич, А. М. От Фрейда к Хайдеггеру : Критический очерк экзистенционального психоанализа / А. М. Руткевич // Социальный прогресс и буржуазная философия – М. : Полиздат, 1985. – 175 с.

5. Франкл, В. То, чего нет в моих книгах : Воспоминания / Виктор Франкл ; пер. с нем. – М. : Альпина нон-фикшн, 2022. – 196 с.

6. Франкл, В. Э. Основы логотерапии. Психотерапия и религия / В. Э. Франкл, мастерская психологии и психотерапии. – СПб. : Речь, 2000. – 286 с.

7. Франкл, В. Э. Сказать жизни Да! Психолог в концлагере / В. Э. Франкл ; пер. с нем. – М. : Артстиль Полиграфия, 2019. – 239 с.

**СЕКЦИЯ 7**  
**АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ**  
**ЦЕРКОВНО-ПРАКТИЧЕСКИХ ДИСЦИПЛИН**

**ПАРАДОКС ПРИЗВАНИЯ:**  
**ПУТЬ К СВЯЩЕНСТВУ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ**

*Иерей Алексей Черный,*  
*научный сотрудник Лаборатории исследований церковных*  
*институций, старший преподаватель богословского факультета*  
*Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета,*  
*кандидат богословия, PhD in Theological Studies*  
*(г. Москва, Российская Федерация)*

Часто для современных людей, вынужденных принимать решение о принятии сана, ключевым становится понятие «призвание»: кандидаты пытаются разобраться, имеют ли они призвание к священству или нет. Ответить себе на этот вопрос бывает очень трудно, поскольку он является внутренне противоречивым. С одной стороны, речь идет о призыве Бога, которому христианин должен последовать, а с другой – суждение о наличии или отсутствии призвания часто оказывается крайне субъективным и индивидуальным. Это противоречие хорошо описал митрополит Антоний (Храповицкий): «“Не чувствую призвания“, „недостойн“ – в словах этих заключается противоречие заповеди послушания и смиренномудрия. Если бы ты сказал: „чувствую призвание“, „достойн“, то ты – неспособный и недостойный гордец» [2, с. 211].

В таком случае кандидат рискует оказаться перед мучительной дилеммой, разрешить которую практически невозможно: обязательно ли желание быть священником, ощущение своей «призванности», свидетельствует о профнепригодности? Но даже если не ставить вопрос так радикально, что представляет собой «пастырское призвание»? Как оно проявляется? Стоит ли вообще пытаться его выявить? И как не ошибиться в принятии столь ответственного решения?

Путь к священству – всегда тайна и чудо, так же как и обретение веры. Особенно очевидно это в современном мире. Если раньше, появившись на свет в семье из духовного сословия, мальчик под-

час был как бы неизбежно предопределен к церковному служению и часто даже не имел другого пути, то теперь рукоположению предшествует глубоко личное решение, множество сомнений и переживаний, опасений и тревог. Священниками сегодня становятся выходцы из самых разных социальных слоев и профессий, причем средний возраст кандидатов неуклонно возрастает. Нередки случаи, когда рукоположения ищут люди, возраст которых приближается к пенсионному, которые пришли к Богу в зрелом возрасте, реализовались в своей профессии, вырастили детей и лишь впоследствии ощутили желание принять сан. Такие кандидаты обладают большим жизненным опытом, выстраданной верой, что очень важно в пастырском служении, поскольку избавляет их от многих рисков, которым подвержены современные молодые люди. С другой стороны, воспринять богослужебную и пастырскую традицию Церкви, а также освоить богословские науки проще в молодом возрасте. Однако молодые люди все чаще оказываются не готовы принять ответственное и взвешенное решение в пользу священства.

В этой ситуации обращение к понятию «призвание», его поиску, может стать своеобразным оправданием нерешимости. Поэтому важно обратиться к культурно-историческим истокам этого понятия. Как применительно к священнослужению, так и в целом – ведь в настоящее время оно применяется не только к священнику: в сущности, любая человеческая деятельность подразумевает «призвание».

Принято считать, что Мартин Лютер, отвергнувший священство как Таинство, впервые стал говорить о религиозном измерении профессионального призвания в миру (*Beruf*). По Лютеру, в профессиональном призвании выражается поручение от Бога, которое человек вынужден принять, и, следовательно, в нем заключена важнейшая задача человеческой жизни, определяющая, в том числе, его нравственное поведение. Впоследствии это позволило немецкому социологу Макс Веберу утверждать, что нравственная квалификация мирских профессий – одна из ключевых идей Реформации [5, с. 10]. Эта идея противопоставлялась традиционной католической аскезе с ее установкой на служение и созерцание, отвергающее мирскую суету и «мирские дела» [5, с. 12].

Однако к нач. XX в. и католический мир постепенно воспринимает категорию «призвания». Необходимо заметить, что на католи-



ческих территориях в условиях традиционного христианского быта кандидату в клир, как и в России, часто не приходилось делать личный выбор. Более того, подчас о наличии или отсутствии у человека «призвания к священству» можно было судить еще до его рождения: один из сыновей, рожденных в канонически «правильной» католической семье, обязательно посвящался на священническое служение, что к тому же являлось самым простым способом подняться по социальной лестнице [14, с. 68]. В раннем возрасте такой мальчик поступал в школу монастырского типа (низшую семинарию) и в полной изоляции от мира находился там вплоть до окончания высшей семинарии и рукоположения. Этому способствовал специфический образ католического священника, сформированный под влиянием богословия Тридентского собора в эпоху контрреформации. Священник осмыслялся как «*persona sacra*», священное лицо, посвященное Богу, живущее монашеской жизнью, приносящее бескровную жертву «*in persona Christi*» [7, с. 84–85].

Однако в ходе общей психологизации религии и гуманизации жизни ключевую роль начинают отводить внутренней решимости и психологической готовности кандидата посвятить себя Богу – здесь Католическая Церковь и обращается к категории «призвания», заимствуя ее из протестантского обихода. В результате сегодня, как в католической мысли, так и на практике понятие «призвания», «призванности» занимает совершенно особое место. Прежде всего, существует деление на внутреннее и внешнее призвание к священству: «*vocatio interna*» и «*vocatio externa*» (к слову, тоже заимствованное из протестантизма [12, с. 126]). Первое означает внутреннюю склонность, желание стать священником, а второе – внешние обстоятельства, влияющие на выбор человеком пути служения. Таким образом, пастырское призвание формируется на пересечении этих двух аспектов, причем суждение об их объективности принадлежит исключительно самому человеку. Так в качестве внешнего призвания может быть понята какая-нибудь знаменательная встреча, тяжелое потрясение или другое необычное стечение обстоятельств. Интересно, что некоторые католические священнослужители, наряду с днем хиротонии или днем рождения, отмечают день «распознавания пастырского призвания» – день, в который было принято решение стать священником. Например, нынешний папа Франциск в одном из интервью рассказывал, что празднует 60-летие распозна-

вания призвания к священническому служению, которое произошло в 17-летнем возрасте: «Было 21 сентября и Хорхе Бергольо, как и другие молодые люди спешил отметить со своими друзьями День студента. Будучи хорошим практикующим католиком, он решил по дороге заглянуть в храм. Здесь он встретил священника, которого не знал раньше и который произвел на него большое впечатление. Будущий Папа спросил его о возможности исповедаться. Позже он рассказал, что эта исповедь не была как все другие – это была встреча, которая укрепила его веру и позволило понять призвание. Оставив исповедальню Хорхе Бергольо не пошел на встречу с друзьями, а направился домой с твердым убеждением: он хотел и должен был стать священником» [8].

По словам другого католического иерарха, «призвание является фактом исключительно персональным, поэтому трудно подвергать его анализу» [11]. Отсюда может следовать, что в современном католичестве «*vocatio interna*» имеет преимущество над внешним призванием. В то же время, одна из основных функций католической семинарии состоит в том, что в ней должна быть обеспечена возможность проверить, имеет ли кандидат призвание к священству или нет [16, Примеч. 74.]. К примеру, согласно официальным документам, задача семинарского руководства состоит в том, чтобы «проверять призвание к священству и устанавливать определенные признаки и особенности, чтобы было возможно сообщить епископу обоснованное решение о пригодности кандидата» [16]. Основой для такого решения является достаточный контакт ректора с каждым учащимся (чаще всего, в форме регулярного собеседования), а также создание благоприятной атмосферы и условий для общения семинаристов друг с другом, со священниками, стоящими во главе семинарии, и с епископом. В результате такого общения ректор семинарии, епархия и сам кандидат должны выяснить, имеет ли он призвание к священническому служению или этот путь ему не подходит [15, pp. 49–50].

Такое понимание пастырского призвания кажется двусмысленным. С одной стороны, призвание – глубоко личное дело кандидата. С другой стороны, его выявление, раскрытие и укрепление считается важным элементом пастырской подготовки в католических семинариях. Эта ситуация явилась следствием семинарской реформы Второго Ватиканского собора и свидетельствовала о том, что,

проникнув в богословие священства, категория «призвания», следующим шагом превратилась в ключевое понятие в жизни благочестивого католика. Так, в догматической конституции «О Церкви» прямо говорится: «Задача мирян – следуя своему призванию, ведя мирские дела и устроая их по Богу, искать Царства Божия» [6, LG 31]. Призвание к священству – лишь одно из возможных призваний христианина, укорененных в таинстве крещения, хотя и имеет среди них особое значение. С этим связан отказ от описанного выше традиционного подхода к воспитанию будущего священника: если раньше считалось, что это возможно только с детского возраста и в изоляции от мира, то документы Собора подчеркивают: призывание к священству может проявиться как в раннем, так и в зрелом возрасте, и это требует особого подхода при подготовке кандидатов и даже учреждения специальных институтов [16, п. 19].

Священное Писание не знает особой категории, которую можно было бы отождествить с современным понятием «призвание». Тем не менее явных фактов призвания к служению Богу в Библии довольно много, причем как в Ветхом Завете, так и в Новом. Гедеон трижды просил от Бога подтверждения того, что Он призывает его на служение (Суд. 6). Пророки призываются Богом напрямую (Ис. 6; Исх. 3), также Бог дает прямые повеления о призвании на царство (1 Цар. 10:26). Воплотившийся Сын Божий призвал к Себе, кого Сам хотел (Мк. 3:13). «Следуй за мною», – говорит Господь Матфею, и таким же образом призывает других апостолов. Почти во всех таких случаях имеет место прямой призыв со стороны Бога, который либо не оставляет сомнений у того, к кому он обращен, либо явно обличает малодушие призванного. Иными словами, концепт призвания, предполагающий томительный и проникнутый психологизмом выбор не имеет явных оснований в Священном Писании. Тем не менее, призыв Божий может звучать и очень прикровенно, и в то же время – весьма явственно. Святитель Григорий Богослов замечает, что призывание со стороны Бога осуществляется через людей и подчас носит откровенно насильственный характер, характер «тирании» [4, с. 107–108]. В то же время, непослушание воле Божией, проявленной через насильственные действия людей, является в глазах святителя большим грехом, чем принятие священного сана вопреки ясному осознанию своего недостойнства. Иными словами, святитель считает недопустимым принимать священство, понимая,

что не обладаешь необходимыми для этого добродетелями, однако слыша Божий призыв, выражающийся в призвании со стороны Церкви, христианин со смирением отвечает на него. В «Третьем слове» святителя Григория это выражено в терминах «бегства» и «возвращения», которые, видимо, всегда предшествуют вступлению на путь служения Богу.

Схожим образом призвание осмыслялось русскими богословами. Неизбежно, следуя за более развитыми католическими и протестантскими выкладками, они знали и использовали понятие «призвание», однако, как уже отмечалось, в условиях сословного общества, говорить о «внутреннем призвании» чаще всего не приходилось. Поэтому такие пасторологи, как Певницкий, писали о пастырском призвании, как о совокупности внешних факторов, прежде всего – происхождении из духовного сословия или инициативе епископа [10, с. 32–34]. Однако психологическое понимание «собственной призванности» на рубеже XIX–XX вв. неизбежно проникало и в среду российских семинаристов. Именно тогда митрополит Антоний (Храповицкий) высказывал жесткую критику психологического подхода к пастырскому призванию. В своих работах он подчеркивал ключевую роль призвания со стороны Церкви, а «внутреннее» призвание сводил к способности кандидата устранить все духовные, моральные, психологические и прочие препятствия, не позволяющие откликнуться на призыв: «Суждение о твоём достоинстве и недостоинстве принадлежит Церкви. Твое дело созидать в себе настроение, соответствующее твоему будущему служению, к коему ты призван Церковью. Если ты малoverный, лжец и т. п., то исправься, поработай над собой, очисти себя, и с этого начнется твоя христианская деятельность, которая не только в начале, но в своем продолжении и даже на высоте христианского подвига непрестанно требует борьбы и покаяния» [3].

Наиболее полно понятие «пастырского призвания» раскрыто у архимандрита Киприана (Керна), однако и он прежде всего обозначает признаки, свидетельствующие об отсутствии у кандидата призвания к священству. Среди таковых он называет стремление к священству ради материальной выгоды, политические или национальные мотивы, стремление к власти и карьерные соображения, эстетические увлечения (к примеру, желание священства исключительно из любви к пышным архиерейским богослужениям), а также

выбор духовного пути по причине пресыщения или разочарования светской жизнью [9, с. 12]. По его мнению, готовящимся к священству необходимо внимательно наблюдать за собой, не обнаружится ли в них признак не-призванности к пастырскому служению, и, если таковые найдутся, следует не изменить жизненную траекторию, а приложить все усилия для исправления ситуации и своего внутреннего устроения.

Если же говорить о признаках призвания к священству, то они связаны у о. Киприана скорее не с ощущением своего избранничества, и даже не с внешними обстоятельствами, а скорее с осознанием смысла священнического служения и готовностью к самопожертвованию. Архимандрит Киприан называет 7 таких признаков:

1. Свободное влечение сердца к великому и святому делу пастырства.

2. Желание созидания Царства Божия, Тела Христова, а не царства мира сего.

3. Готовность к жертвенному служению ближнему и восприятие пастырства как ига Христова.

4. Готовность сострадать грешному и больному, скорбящему человеку.

5. Готовность к гонениям со стороны мира сего и князей его. Бесстрашное отрицание всякого конформизма.

6. Сознание своего недостойнства и стремление к смиренному преподобничеству Христа, а не обличениям, осуждениям, заушениям инакомыслящих.

7. Опыт веры, опыт жизни в Евангелии, приведший к преклонению своей главы для служения Богу [9, с. 13].

Таким образом, о. Киприан предлагает совершенно особый подход к вопросу призвания, развивая идею митрополита Антония (Храповицкого): он фактически говорит не о признаках призвания, а об условиях для принятия сана, снимая тем самым вопрос внутреннего призвания как таковой. По Керну, важна не столько внутренняя склонность, совокупность ощущений и вкусов, сколько решимость последовать за Христом, наличие душевных и духовных сил, необходимых для того, чтобы исполнить заповеди Спасителя. Эту мысль подтверждают и требования к епископу в посланиях апостола Павла, согласно которым священнослужителем должен становиться не тот, кто имеет склонность к такого рода деятельности

и просто «желает» епископства, но наиболее благочестивый христианин (1 Тим. 3:1–7). Суждение о благочестии, в свою очередь, выносится Церковью, призывающей человека на служение. Если принять эту точку зрения, можно сделать вывод, что, с одной стороны, принимать решение о вступлении на путь священства, основываясь главным образом на своем внутреннем ощущении, – наивно и бесперспективно. С другой стороны, некорректно подходить к вопросу призвания к священству, руководствуясь западным учением о христианских профессиональных призваниях. Православная традиция не демонстрирует понимания пастырского служения как преимущественно сферы профессиональной деятельности, а значит речь не может идти о выборе: «работать» священником или, к примеру, программистом. Что ни в коей мере не умаляет ценность прочих профессий и иных христианских служений.

Гораздо сложнее однозначно ответить на вопрос: «Призывает ли меня Церковь?» Прежде всего, он встает отнюдь не перед всеми христианами мужского пола. В этом смысле, «внутреннее» призвание в виде преследующей мысли о священстве или тяга к активному участию в богослужении, наряду с осознанием высоты и тяжести пастырского подвига, может быть отзвуком такого призыва. Призвание же со стороны Церкви может исходить от различных членов церковного тела – как священнослужителей, так и мирян. И если, чувствуя внутренний призыв и слыша призыв Церкви, христианин, не имеющий объективных причин для отказа, этот призыв отвергает, он оказывается в положении евангельского богатого юноши, не пожелавшего оставить свое богатство и последовать за Христом (Лк. 18:18–24).

### **Источники и литература**

1. Антоний (Храповицкий), епископ. Лекции по пастырскому богословию / епископ Антоний (Храповицкий). – Казань, 1900.
2. Антоний (Храповицкий), митрополит. Молитва русской души / митрополит Антоний (Храповицкий); сост., предисл. Т. А. Соколовой – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2006.
3. Антоний (Храповицкий), митрополит. Собрание сочинений / митрополит Антоний (Храповицкий). – Т. I. : Изд-во «Дарь», 2017.

4. Антонов, Н. К. Категории становления священника в учении святителя Григория Богослова / Н. К. Антонов // Христианское чтение. – 2017. – № 2. – С. 98–111.
5. Вебер, М. Протестантская этика и дух капитализма. Избранные произведения / М. Вебер ; пер. с нем. и общ. ред. Ю. Н. Давыдов. – М. : «Прогресс», 1990.
6. Документы II Ватиканского собора. – М.: Паолине, 1998.
7. Ерошев, Е. В. Образ Тридентского Собора в современной католической полемике о священстве / Е. В. Ерошев // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. – 2022. – № 37. – С. 76–90.
8. Как Папа Франциск распознал свое призвание к священству? // [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://xn--80aqecdrlilg.xn--p1ai/prizvanie-k-svyashhenstvu-papu-franciska/>. – Дата доступа : 06.09.2022.
9. Киприан (Керн), архимандрит. Православное пастырское служение / архимандрит Киприан (Керн). – Клин : Фонд «Христианская жизнь», 2002.
10. Певницкий В., священник. Приготовление к священству и жизнь священника / священник В. Певницкий. – Киев, 1885.
11. Пытлованы, П. Забота Церкви о призваниях к священству и монашеской жизни / П. Пытлованы // [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://catholic-kazakhstan.org/zabota-cerkvi-o-prizvanijah-k-svjashhenst/>. – Дата доступа : 06.09.2022.
12. Appold, K. G. Abraham Calov's Doctrine of Vocatio in Its Systematic Context / K. G. Appold. – Beitrage Zur Historischen Theologie 103. – Tübingen : Mohr Siebeck, 1998.
13. Dictionary of Latin and Greek Theological Terms (Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology). – Muller R. A., ed. – Baker Book House, 1985.
14. Lenz, K. Katholische Priester in der individualisierten Gesellschaft / K. Lenz. – Konstanz 2009.
15. Rahmenordnung für die Priesterbildung / Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz. – Bonn, 12. – März 2003.
16. Ratio Fundamental Institutionis Sacerdotalis / Congregatio de institutione catholica // Acta Apostolicae Sedis commentarium officiale 62 (1970). – P. 321–384.

## КАНОНИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ВТОРОГО ПРАВИЛА VI ВСЕЛЕНСКОГО (ТРУЛЛЬСКОГО) СОБОРА

*Протоиерей Николай Болоховский,  
доцент кафедры церковной истории и церковно-исторических  
дисциплин Минской духовной академии, доцент кафедры  
богословия Института теологии им. св. Мефодия и Кирилла  
Белорусского государственного университета,  
(г. Минск, Республика Беларусь)*

Важное место среди Соборов I тыс. занимает VI Вселенский Собор, состоявшийся в 692 г. Собор проходил в императорском дворце в зале со сводами (труллами), поэтому за ним закрепилось название Трулльский Собор. Данный Собор называют также Пято-Шестым Собором. Такое наименование ему присвоили из-за того, что V Вселенский Собор (работал с 5 мая по 2 июня 553 г.) и VI Вселенский Собор (работал с 7 ноября 680 г. по 16 сентября 681 г.) не приняли никаких канонических правил, сосредоточившись на догматических вопросах, а Трулльский Собор восполнил эту тему. Трулльский Собор также именуют VI Вселенским Собором, рассматривая его как продолжение последнего. Во время заседаний Константинопольского Собора 680/681 гг. обсуждались только догматические вопросы: была осуждена ересь монофелитства и отвергнуто учение моноэнергизм, как ересь. На Соборе 692 г. все внимание было посвящено каноническому праву. Этот Собор проходил в том же помещении, что и Собор 680/681 гг. и также был созван римским императором, на этот раз – Юстинианом II Ринотмитом (685–695, 705–711), а Собор 680/681 гг. – императором Константином IV Погонатом (668–685).

В работе Трулльского Собора приняло участие 227 епископов Церкви, в числе которых предстоятели всех восточных патриархатов [1, с. 298]: патриархи Константинопольский Павел III, Александрийский Петр VI, Антиохийский Георгий II и Иерусалимский Анастасий II. Участвовал в Соборе и глава Кипрской Церкви Иоанн, архиепископ Нового Юстинианополя, временно пребывавший на материковой части вместе со своей паствой, спасаясь от арабов.

Значимость Трулльского Собора в истории Церкви определяется его деяниями. В ходе данного Собора, впервые в истории Церкви, на официальном уровне была проведена кодификация источников



церковного права. До VI Вселенского Собора также существовали многочисленные канонические сборники, пользовавшиеся авторитетом, но они были составлены по частной инициативе [8, с. 69; 9, с. 694]. Их авторитет и популярность основывались на авторитете материального содержания этих сборников, на удобстве их использования [5, с. 243] или на должностном статусе составителя. К таким каноническим сборникам относятся, к примеру, Свод канонов Иоанна III Схоластика, Патриарха Константинопольского (565–577), и Каноническая синтагма Евтихия (552–565, 577–582 гг.) и Иоанна IV Постника (582–595 гг.), патриархов Константинопольских. Согласно профессору и канонисту М. А. Остроумову, «будучи частными по своему происхождению, они, однако, в сущности были публичными по своему употреблению» [5, с. 243].

Результатом официальной кодификации источников канонического права на Соборе 692 г. явилась унификация и дополнение церковных законов.

В результате, Собор начал свою работу 1 сентября 691 г., завершив свою деятельность ровно через год – 31 августа 692 г. На Трулльском Соборе было принято 102 канона, которые охватывали практически все вопросы церковной жизни. Каноны затрагивают такие темы, как вступление в Церковь (правила 31, 59, 78, 84), присоединение к Церкви раскольников и еретиков (правило 95), требования к кандидатам в клир и к дисциплине клириков (правила 3–7, 9–12, 14–18, 22–24, 26, 27, 31, 33, 34, 37, 48, 62, 77), образ жизни мирян (правила 4, 11, 58, 62, 64, 69, 70, 77), монахов (правила 24, 34, 40–47, 49, 81), административное устройство Церкви и межцерковные отношения (правила 8, 19, 20, 25, 35, 36, 38, 39), богослужебная практика и дисциплина поста (правила 29, 32, 52, 56–58, 69, 74–76, 80, 82, 83, 88, 90, 101, 102), нравственность (правила 61, 63, 65, 71, 79, 86, 87, 91, 92, 100) и брак (правила 53, 54, 72, 93, 98) [2, с. 57–102].

Особое место среди соборных канонов принадлежит 2-му правилу [2, с. 60–62]. О его значимости в каноническом праве епископ Никодим (Милаш) пишет следующим образом: «Из всех правил Православной Церкви это правило по своему значению – важнейшее, а для науки канонического права оно самое важное из всех других, изданных до 692 г. И это потому, что правилом этим утверждено каноническое, вселенское значение за сотнями правил, имевших по своему происхождению значение и обязательную силу лишь

для отдельных областных церквей, теперь же все эти сотни правил получают вселенское значение и общеобязательную силу для всей Церкви. Мы разумеем здесь все те правила, которые изданы разными поместными соборами и св. отцами, начиная с III в. и далее, не исключая и Апостольских правил. Правило это упоминает и о правилах вселенских соборов, бывших в IV и V веках» [4, с. 436].

Благодаря 2-му канону Трулльского Собора в Канонический кодекс Православной Церкви вошли, помимо изданных самим Собором 102-х правил, следующие каноны: 85 правил святых апостолов, 20 правил I Вселенского Собора (325 г.), 7 правил II Вселенского Собора (381 г.), 9 правил III Вселенского Собора (431 г.), 30 правил IV Вселенского Собора (451 г.), 25 правил Анкирского Собора (314 г.), 15 правил Неокесарийского Собора (315–319 гг.), 21 правило Гангрского Собора (340–343 гг.), 25 правил Антиохийского Собора (341 г.), 60 правил Лаодикийского Собора (ок. 360 г.), 21 правило Сардикийского Собора (343–344 гг.), 133 правила Карфагенского Собора (419 г.), одно правило Константинопольского Собора (394 г.), 4 правила священномученика Дионисия, архиепископа Александрийского (190–265 гг.), 15 правил священномученика Петра, архиепископа Александрийского (III в. – 311 г.), 11 правил святителя Григория Чудотворца, архиепископа Неокесарийского (ок. 213 – 270/275), 3 правила святителя Афанасия Великого, архиепископа Александрийского (ок. 295–373 гг.), 92 правила святителя Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской (330–379 гг.), 8 правил святителя Григория, епископа Нисского (ок. 335–394 гг.), 1 правило святителя Григория Богослова, архиепископа Константинопольского (ок. 325–389 гг.), одно правило святителя Амфилохия, епископа Иконийского (ок. 340 – после 394 г.), 18 канонических ответов святейшего Тимофея, епископа Александрийского (IV в. – 385 г.), 14 правил Феофила, архиепископа Александрийского († 412 г.), 5 правил святителя Кирилла, архиепископа Александрийского (376–444 гг.), и одно правило святителя Геннадия, Патриарха Константинопольского (458–471 гг.) [2, с. 60–62].

В заключении 2-го правила Собор определил: «И никому да не будет позволено вышеуказанные правила искажать, или отменять, или принимать другие, помимо установленных, правила с ложным надписанием, которые составлены дерзнувшими торговать истиной. Если же кто будет уличен в том, что изменяет какое-либо правило

из вышеуказанных или пытается его отвергать, то будет повинен против этого правила: он понесет епитимию, какую оно назначает, и через то, в чем преткнулся, получит исцеление» [2, с. 61–62]. Таким образом, канон 2 Трулльского Собора усвоил обязательный и вселенский авторитет еще 625 правилам, составленным Соборами и церковными иерархами.

Конечно, перечисленные правила соборов и отцов были хорошо известны и распространены в Церкви до VII века. Их можно найти не только в восточных церковных сборниках, но и западных. Трулльский Собор, как высший законодательный орган Церкви, своим 2-м правилом сообщает им общецерковный статус. Отныне эти каноны не только *de facto*, но и *de jure* являются источником права всей Церкви.

В работе Собора в качестве папского легата принимал участие Василий, епископ Гортины, он также подписался под решениями Трулльского Собора в этом статусе: «Василий, епископ Гортины, митрополии христоролюбивого острова Крита, и заступающий место всего Собора Святой Церкви Римской, определивши, подписал» [1, с. 299]. В VII в. кафедра Гортина митрополии Крита относилась юрисдикционно к Иллирии и была диоцезом Римской Церкви. В богослужении там использовался латинский обряд.

Однако, Римская Церковь сразу не приняла весь свод канонов этого Собора, так как некоторые правила Трулльского Собора были направлены против введенных в Римской Церкви практик, неизвестных прежде в Древней Церкви. Например, правило 13 осуждало обязательный celibат для диаконов и пресвитеров, правило 16 было направлено против обычая Римской Церкви и других церквей иметь в епископии не более 7 диаконов, по примеру поставленных апостолами (Деян. 6:2–3), правило 55 – против поста в субботу, правило 67 – против употребления в пищу крови и мяса удушенных животных, что практиковалось в епархиях Римской Церкви, правило 82 – против изображения Спасителя в (ветхозаветном) образе Агнца и т. д. Возможно также, папа Римский Сергий I был уязвлен тем, что в Кодексе не было ни одного папского декреталия.

Впоследствии император Юстиниан II обратился к папам Иоанну VII (705–707 гг.) и Константину (708–715 гг.) с просьбой признать правила Трулльского Собора в Римской Церкви. В ответ папы не выступили против правил. А спустя 80 лет, на VII Вселенском Соборе,

когда цитировались каноны Трулльского Собора (например, 82-й канон), папские легаты приняли их в качестве правил VI Вселенского Собора. Также, известно письмо Папы Адриана I к Тарасию, Патриарху Константинопольскому, в котором он, заботясь о поддержании авторитета VII Вселенского Собора, пишет следующее: «Приемлю все шесть святых соборов со всеми их правилами, которые по праву и богодухновенно ими опубликованы, среди коих содержится упоминание о том, что на некоторых чтимых иконах изображен Агнец, указуемый рукою Предтечи» [3, с. 559]. По словам профессора А. В. Карташева, папа «Адриан хотя этим и не одобряет всего содержания Трулльских правил, но признает их» [3, с. 559].

Впоследствии в 883 г. к правилам Трулльского Собора и канонам соборов и отцов Церкви, которым на основании 2-го правила Трулльского Собора был усвоен вселенский авторитет, были присоединены 22 канона VII Вселенского Собора (878 г.), правила Константинопольских соборов 861 г. (17 канонов) и 879 г. (3 канона), и Послание Тарасия, Патриарха Константинопольского к Адриану, Папе Римскому. Присоединением этих канонов завершился процесс формирования Канонического корпуса Православной Церкви. Константинопольский Собор 920 г. торжественно утвердил этот сборник канонов как кодекс, общеобязательный для Вселенской Церкви [4, с. 444; 6, с. 74; 7, с. 99]. Таким образом, Трулльский Собор и его 2-е правило явились значимым событием в процессе создания официального Сборника канонов Вселенской Православной Церкви.

### **Источники и литература**

1. Деяния Вселенских соборов. – Т. IV. – СПб., 1996. – 645 с.
2. Каноны, или Книга правил, святых апостолов, святых соборов, Вселенских и Поместных, и святых отцов. – СПб. : Общество святителя Василия Великого, 2000. – 431 с.
3. Карташев, А. В. Вселенские соборы / А. В. Карташев. – М. : Эксмо, 2006. – 672 с.
4. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. – Т. I. – Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1996. – 649 с.

5. Остроумов, М. Очерк православного церковного права / М. Остроумов. – Харьков, 1893. – Т. I. – 672 с.

6. Цыпин Владислав, протоиерей. Церковное право. Курс лекций / протоиерей Владислав Цыпин. – М. : Круглый стол по религиозному образованию в Русской Православной церкви, 1994. – 442 с.

7. Щапов, Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. / Я. Н. Щапов. – М. : Изд-во «Наука», 1978. – 291 с.

8. Σπυρος Ν. Τρωιανος. Οι πηγες του Βυζαντινου δικαιου / Τρωιανος Σπυρος Ν. – Αθηνα-Κομοτηνη: Εκδοσεις Αντ. Ν. Σακκουλα, 1999.

9. Stolte, B. H. Justice : Legal Literature / B. H. Stolte // The Oxford handbook of Byzantine studies; ed. By E. Jeffreys with J. Haldon and R. Cornack. – Oxford University Press, 2008. – 698 p.

## **ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ В ОБЛАСТИ ОБРАЗОВАНИЯ**

*Протоиерей Дмитрий Ляпустин  
магистрант Минской духовной академии (г. Минск,  
Республика Беларусь), клирик Абаканской епархии  
(Российская Федерация)*

Системе образования принадлежит ответственная роль в жизни любого общества, так как именно благодаря ей во многом определяются политические, экономические и даже нравственные возможности государства. Через систему образования населением в непосредственно-личной форме приобретает систематическая информация о политической системе, а также опыт властных отношений. Для Русской Православной Церкви взаимодействие с системой государственного образования позволяет более эффективно демонстрировать информационно-культурные установки, с акцентом на положительной роли Церкви в формировании российской культуры и государственности, отражающих особенности православного вероучения, а также церковно-политические, отражающие позицию Церкви по отношению к власти, институту государства, патриотизму и т. п.

Со времени декрета от 23 января 1918 г. «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви» и вплоть до распада СССР участие Русской Православной Церкви в деятельности институтов государственной системы образования было невозможным.

Впервые в 1994 г. на Архиерейском соборе Русской Православной Церкви Отделу по религиозному образованию и катехизации Московского Патриархата была поставлена задача содействовать религиозному образованию на всех уровнях подготовки учащихся и взаимодействовать с государственной системой образования [3].

Приказом Министерства образования РФ № 58 от 1 июля 1999 г. был создан постоянно действующий Координационный совет по взаимодействию Министерства образования Российской Федерации и Русской Православной Церкви (далее – Совет), выступающий в роли посредника (промежуточного института) при взаимодействиях государственных и религиозных институтов. В положении

о Совете (приложение № 1 к вышеуказанному приказу) указаны следующие задачи Совета:

- выработка предложений по изменению и дополнению действующего законодательства об образовании, свободе совести и религиозных объединениях;
- оказание поддержки развитию православного образования;
- содействие организации преподавания основ православной культуры;
- изучение опыта получения светского гуманитарного образования на основе православного мировоззрения и культуры и др.

Пройдя множество преград, в настоящее время у Русской Православной Церкви есть все правовые возможности взаимодействовать с институтами системы государственного образования и даже, несмотря на то, что в ст. 3 Федерального закона от 29 декабря 2012 г. № 273-ФЗ «Об образовании в Российской Федерации» (далее – Закон № 273-ФЗ) по-прежнему указано, что «образование в государственных, муниципальных организациях, осуществляющих образовательную деятельность, носит светский характер». Ведь, исходя из положения данной статьи частные образовательные организации вправе иметь не светский, а религиозный характер образования.

Особо необходимо отметить, что Русская Православная Церковь принимало самое активное участие в работе над законопроектом и в результате в Закон № 273-ФЗ [8] было включено большинство принципиально важных предложений Русской Православной Церкви, касающихся вопросов религиозного образования.

Русская Православная Церковь трактует «светскость» образования не как запрет на формирование отношения к религии или проведение в школах религиозных обрядов, а как подтверждение факта, что государственная школа не находится ни в административной, ни в финансовой зависимости от Церкви и не ставит своей задачей подготовку клириков [2]. Разъясняя позицию Русской Православной Церкви, будущий Патриарх, митрополит Кирилл сказал: «Церковь не может вмешиваться в систему современного светского образования, тем более мы не имеем права диктовать свои условия тем, для кого церковная жизнь не является частью их личной жизни, но Русская православная церковь может и должна сотрудничать со светскими учебными заведениями» [9]. Еще более концептуализирована позиция Русской Православной Церкви о месте рели-

гиозного образования в системе светского образование отражена в Основах социальной концепции, где говорится, что «христианская традиция неизменно уважает светское образование. Многие отцы Церкви учились в светских школах и академиях и считали преподаваемые там науки необходимыми для верующего человека. Святитель Василий Великий писал, что “внешние науки не бесполезны” для христианина, который должен заимствовать из них все служащее нравственному совершенствованию и интеллектуальному росту. По мысли святого Григория Богослова, “всякий имеющий ум признает ученость (paideusin – образование) первым для нас благом. И не только эту благороднейшую и нашу ученость, которая... имеет своим предметом одно спасение и красоту умосозерцаемого, но и ученость внешнюю, которой многие христиане по невежеству гнушаются как ненадежной, опасной и удаляющей от Бога”». С православной точки зрения желательно, чтобы вся система образования была построена на религиозных началах и основана на христианских ценностях. Тем не менее, Церковь, следуя многовековой традиции, уважает светскую школу и готова строить свои взаимоотношения с ней исходя из признания человеческой свободы... Церковь полагает полезным и необходимым проведение уроков христианского вероучения в светских школах по желанию детей или их родителей, а также в высших учебных заведениях. Священноначалие должно вести с государственной властью диалог, направленный на законодательное и практическое закрепление реализации международно-признанного права верующих семей на получение детьми религиозного образования и воспитания» [6].

Анализируя российское законодательство, можно выделить следующие направления, в которых проявляется взаимодействие Русской Православной Церкви и системы государственного образования:

- 1) интеграция религиозного образования в систему государственного образования;
- 2) интеграция культурологического блока дисциплин, акцентирующих внимание на Православии, в систему государственного образования.

Эти направления часто оказываются взаимосвязаны, иногда они развиваются в рамках одной церковной или государственной инициативы.



Религиозное образование является самым очевидным и логичным для передачи обучаемым как сугубо религиозных, так и церковно-политических ценностей.

Следует обратить внимание на то, что законодательство Российской Федерации не дает определения понятия «религиозное образование», но оперирует им. Исходя из положений российского законодательства религиозное образование включает:

- 1) обучение религии и религиозное воспитание детей родителями или лицами, заменяющими их;
- 2) обучение религии и религиозное воспитание последователей религиозного объединения;
- 3) обучение религии и религиозное воспитание в частных образовательных учреждениях;
- 4) профессиональное религиозное образование будущих священнослужителей и религиозного персонала в духовных образовательных учреждениях.

На сегодняшний день благодаря совместным усилиям Русской Православной Церкви и православного научно-педагогического сообщества сформирована российская модель непрерывного православного образования от детского сада до вуза.

В соответствии с положениями Закона № 273-ФЗ религиозные организации, имеют право создавать (учреждать) образовательные организации – не только духовные (семинарии, училища), но и дошкольные образовательные организации, общеобразовательные школы, организации среднего профессионального и высшего образования, организации дополнительного образования. Важно, что Русской Православной Церкви удалось отстоять свою позицию в вопросе о том, что учредителями конфессиональных (а значит и православных) общеобразовательных организаций могут являться как религиозные организации, так и нерелигиозные организации и физические лица [5].

Согласно действующему законодательству все образовательные организации должны иметь государственную лицензию, подтверждающую наличие необходимых условий для ведения образовательной деятельности и ее потенциальную безопасность применительно к используемым зданиям, помещениям и т. д. Но для того чтобы иметь возможность осуществлять государственную итоговую аттестацию обучающихся и выдавать им диплом установленного образ-

ца о достижении уровня образования, образовательные организации, созданные религиозной организацией, должны еще получить государственную аккредитацию. Именно государственная аккредитация является необходимым условием для получения бюджетного финансирования. Конечно, наличие государственной аккредитации не является обязательным требованием, но в отсутствие аккредитации бюджетного финансирования деятельности учреждения не будет, а выпускникам придется сдавать экзамены и получать диплом в других – аккредитованных образовательных организациях. А с другой стороны, наличие госаккредитации и бюджетного финансирования означает что за образовательной организацией будет осуществляться государственный контроль со стороны государственных и муниципальных органов управления в сфере образования за качеством образования.

Говоря о контроле в сфере образования, необходимо отметить, что Закон № 273-ФЗ впервые предоставляет Русской Православной Церкви ряд важных полномочий.

Во-первых, примерные основные образовательные программы в части курсов основ духовно-нравственной культуры должны будут проходить экспертизу в централизованной религиозной организации – на предмет соответствия содержания курсов нормам вероучения, историческим и культурным традициям данной централизованной религиозной организации в соответствии с ее внутренними установлениями (ч. 3 ст. 87 Закона № 273-ФЗ).

Во-вторых, централизованные религиозные организации привлекаются к учебно-методическому обеспечению учебных курсов, предметов, дисциплин (модулей), направленных на получение обучающимися знаний об основах духовно-нравственной культуры народов Российской Федерации, нравственных принципах, исторических и культурных традициях мировой религии (мировых религий), об основах конфессионального вероучения (ч. 6 ст. 87 Закона № 273-ФЗ).

В-третьих, образовательные организации и педагоги дисциплин религиозного компонента и основ духовных культур могут получать общественную аккредитацию в централизованных религиозных организациях (ч. 12 ст. 87 Закона № 273-ФЗ). При этом порядок общественной аккредитации и права, предоставляемые аккредитованной образовательной организации и педагогическому работнику,

устанавливаются проводящей такую аккредитацию централизованной религиозной организацией. В целях реализации данного полномочия, Синодальный Отдел разработал проекты двух документов: Положение об общественной аккредитации Русской Православной Церкви педагогического работника, преподающего учебные предметы, курсы, дисциплины (модули) православной культуры [4] и Положение об общественной аккредитации Русской Православной Церкви образовательных организаций.

Таким образом, у Русской Православной Церкви впервые появляется возможность тоже осуществлять контроль за качеством образования, но в данном случае идет речь о религиозном образовании.

Очень важно отметить тот факт, что Закон № 273-ФЗ впервые закрепляет возможность реализации в общеобразовательных организациях комплексного курса основ духовно-нравственной культуры народов России.

Часть 1 ст. 87 Закона № 273-ФЗ предусматривает принципиальную возможность реализации вышеназванного курса в рамках основных образовательных программ. Причем эта возможность предоставлена образовательным организациям любых организационно-правовых форм и форм собственности, включая муниципальные и государственные школы.

Комплексный курс основ духовно-нравственной культуры народов России в рамках основной образовательной программы может быть реализован различным образом:

- 1) как обязательный предмет в рамках Федеральных государственных образовательных стандартов (далее – ФГОС);
- 2) как часть образовательной программы, формируемой участниками образовательного процесса (при отсутствии данной образовательной области в стандарте);
- 3) как обязательный предмет в рамках ФГОС и как часть образовательной программы, формируемой участниками образовательного процесса (профильное образование).

При этом ничто не запрещает православным школам продолжать реализовывать свою практику преподавания вероучительных предметов наряду с основами религиозных культур и светской этики. Таким образом, возможности частных школ шире, чем возможности муниципальных школ.

Еще одним новшеством Закона № 273-ФЗ является закрепленное право образовательных организаций, учрежденных религиозными организациями, устанавливать дополнительные к предусмотренным настоящим Федеральным законом условия приема на обучение, права и обязанности обучающихся, основания для их отчисления, вытекающие из внутренних установлений соответствующей религиозной организации или централизованной религиозной организации, в ведении которых находятся эти образовательные организации (ч. 11 ст. 87 Закон № 273-ФЗ). Здесь имеется в виду возможность образовательной организации обуславливать прием принадлежностью ребенка к определенной религиозной традиции, подчинение его дополнительным требованиям к поведению и т. д. Кроме того, поскольку религиозное образование и воспитание может предполагать участие в богослужениях, что возможно только при условии согласия ребенка и его родителей, то систематическое уклонение ребенка от участия в таинствах, в общей молитве и т. п. может быть расценено как выражение несогласия, что может повлечь его отчисление. Основания для этого также теперь закреплены в законе, что имеет важное значение для практической деятельности школ. Многие православные школы и ранее производили набор учащихся, учитывая религиозную принадлежность детей. Однако прямое закрепление этого права на законодательном уровне позволяет этим школам оставаться в рамках правового поля, осуществляя отбор по религиозному признаку при приеме на обучение.

В рамках взаимодействия с системой государственного образования Русская Православная Церковь проявляет активность и в вопросах профессионального образования. В данном случае речь идет об аккредитации религиозных вузов и внедрение в систему светского высшего образования специальности «теология». Государственная аккредитация религиозных вузов позволит признавать дипломы его выпускников в качестве государственных. Это признание среди прочего даст возможность выпускникам религиозных вузов занимать рабочие места, требующие наличие у работника высшего образования, в том числе в системе государственных учреждений и в системе государственного образования.

Таким образом, религиозное образование, при условии соответствия его светской составляющей госстандартам, может получить равные права со светским образованием. Это позволяет говорить

о еще одном примере интеграции религиозного образования в систему государственного образования.

6 апреля 2021 г. в Министерстве юстиции Российской Федерации зарегистрирован приказ Министерства науки и высшего образования России, который ввел в действие новую номенклатуру научных специальностей. Изменения в номенклатуре стали следствием перемен в российской и мировой науке [7]. Так, по предложению централизованных религиозных организаций, которое было высказано Патриархом Кириллом и поддержано научно-экспертным сообществом и руководством Министерства науки и высшего образования России, теология как отрасль знания (группа научных специальностей), отнесенная к области социальных и гуманитарных наук, будет включать три новые специальности: 5.11.1 «Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм)»; 5.11.2 «Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм)»; 5.11.3 «Практическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм)». Дифференциация исследовательских направлений и дисциплин в рамках теологии как межконфессионального проекта призвана способствовать большей специализации исследований и более квалифицированной оценке диссертаций специалистами.

В заключении хотелось бы привести слова Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, сказанные им в ходе проповеди 18 июля 2022 г. после Божественной литургии в Свято-Троицкой Сергиевой Лавре, в которых характеризуется взаимодействие Церкви и Российского государства в области образования на современном этапе: «Сегодня очевидно, что только консолидация усилий Церкви и Государства в образовательной сфере, сфере формирования личности гражданина Российской Федерации может принести ощутимый результат. В настоящее время проделана определенная работа в этом направлении: в школах введен курс Основ православной культуры, активное развитие получило внедрение теологических компонентов в образовательные программы ведущих вузов России, неуклонно растет востребованность теологических знаний, как духовной основы личности граждан Российской Федерации» [1].

## **Источники и литература**

1. Актуальные аспекты церковно-государственного партнерства в сфере воспитания и образования детей и молодежи. 20 августа 2022 г. // Русская Православная Церковь [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.patriarchia.ru/db/text/5951858.html>. – Дата доступа : 09.05.2023.

2. Кто и чем заполняет образовавшийся вакуум. Письмо с просьбой ввести теологию в светских вузах на имя министра общего и среднего образования РФ Владимира Филиппова // НГ-Религии. – 2000. – 26 апр.

3. Иоанн (Экономцев), игумен. Православное образование и деятельность отдела религиозного образования и катехизации Московского Патриархата / игумен Иоанн (Экономцев) // Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. 29 ноября – 2 декабря 1994 года. – М., 1995.

4. Положение об общественной аккредитации педагогического работника // Православное образование [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://pravobraz.ru>. – Дата доступа : 09.05.2023.

5. Принятый закон впервые предоставляет Церкви ряд важных полномочий // Русская народная линия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [ruskline.ru/news\\_rl/2014/05/14/](http://ruskline.ru/news_rl/2014/05/14/). – Дата доступа : 09.05.2023.

6. Основы Социальной концепции Русской православной церкви. – М, 2000.

7. Теология вошла в качестве отрасли знания в новую номенклатуру научных специальностей РФ. Церковь и государство. 2021 год. 9 апреля // Русская Православная Церковь [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.patriarchia.ru/db/text/5796017.html>. – Дата доступа: 09.05.2023.

8. Федеральный закон от 29.12.2012 г. № 273-ФЗ «Об образовании в Российской Федерации».

9. Что такое социальная доктрина Церкви. Интервью митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла корреспонденту газеты НГ-Религии М. Шевченко // НГ-Религии. – 2000. – 9 авг.

## **ДУХОВНАЯ ОБРАЗОВАТЕЛЬНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ РАБОТА КАК ОДНО ИЗ ПЕРСПЕКТИВНЫХ НАПРАВЛЕНИЙ ТЮРЕМНОГО СЛУЖЕНИЯ БЕЛОРУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ**

*Павленко Д. А.,*

*начальник отдела воспитательной работы  
со спецконтингентом в исправительных учреждениях,  
следственных изоляторах и лечебно-трудовых профилакториях  
управления организации исправительного процесса  
Департамента исполнения наказаний МВД Республики Беларусь,  
магистр юридических наук, магистр психологии  
(г. Минск, Республика Беларусь)*

Организуемый в учреждениях уголовно-исполнительной системы Республики Беларусь (далее – УИС) (в лечебно-трудовых профилакториях процесс исправления граждан, направленный на формирование у них готовности к адаптации в обществе, организуется по аналогичным принципам, с учетом специфики деятельности лечебно-трудовых профилакториев. В этой связи, содержание настоящей статьи касается также служения Белорусской Православной Церкви (далее – БПЦ) в лечебно-трудовых профилакториях, в том числе проведения в данных учреждениях духовной образовательной-просветительской работы. Процесс исправления включает как воспитательное воздействие на осужденных со стороны работников данных учреждений (в рамках проводимых с осужденными воспитательных мероприятий), так и собственную активность осужденных по «работе над собой» [1, с. 121]. Таким образом, для формирования у осужденных готовности к ведению правопослушного образа жизни крайне важно, чтобы осужденные в период отбывания наказания сами добровольно предпринимали активные действия к приобретению социально значимых компетенций (знаний, умений, навыков), развитию положительных личностных свойств и (или) преодолению негативных черт личности (привычек, склонностей, зависимостей). Для обозначения такого рода активности осужденных (добровольной «работы над собой» в период отбывания наказания) автором введен термин «ресоциализирующая активность» [2, с. 39]. Ресоциализирующая активность осужденных является компонентом процесса

исправления осужденных, цель которого состоит в формировании у осужденных готовности к ведению правопослушного образа жизни (как это следует из положений статьи 7 Уголовно-исполнительного кодекса Республики Беларусь). В этой связи, закономерно, что на современном этапе развития УИС Департаментом исполнения наказаний Министерства внутренних дел Республики Беларусь (далее – ДИН) прилагаются значительные усилия к расширению спектра возможностей для ресоциализирующей активности осужденных [3, с. 124]. Проявляя ресоциализирующую активность, осужденные осознанно включаются в процесс своего исправления, что крайне важно для формирования у них готовности к ведению правопослушного образа жизни, в основных сферах жизнедеятельности. Привитию осужденным социально одобряемой модели поведения во многом способствуют приобщение их к нравственно-духовным ценностям (христианской морали) Православия (православной культуры) через «пастырскую» деятельность православных священнослужителей в учреждениях УИС, которая ведет свой отсчет с 12 мая 1990 г. Тогда, на закате «советской эпохи» белорусского государства, исправительно-трудовую колонию № 1 г. Минска посетил иерей Алексей Шинкевич, ставший «первопроходцем» в деле тюремного служения [4, с. 3]. С тех пор институт тюремного служения БПЦ прошел ряд этапов в своем становлении и, на сегодняшний день, по мнению автора, институт тюремного служения БПЦ оформился в качестве самостоятельного средства исправления (средства формирования готовности к ведению правопослушного образа жизни) [5, с. 113].

Взаимодействие между ДИН и БПЦ осуществляется на основании двустороннего соглашения, заключенного в 1999 г. и обновленного в 2014 г. В структуре БПЦ с 2012 г. функционирует синодальный отдел по тюремному служению, который координирует деятельность закрепленных за учреждениями УИС священнослужителей. Показательно, что на территории учреждений УИС действуют храмы и домовые церкви, а также имеются молитвенные комнаты. При этом, священнослужителями, помимо совершения богослужений, обрядов и церемоний, активно проводится работа по духовно-нравственному воспитанию осужденных в форме лекций, диспутов, коллективных и индивидуальных бесед, выступлений по внутренним радиосетям учреждений. Фактически, по мнению



автора, сегодня образовательно-просветительскую работу священнослужителей с осужденными следует рассматривать в качестве отдельного направления в рамках реализации института тюремного служения БПЦ.

Приоритетная значимость вышеуказанного направления в тюремном служении БПЦ обусловлена тем, что истинное принятие осужденными православной веры требует не столько приобщения их к церковным ритуалам, сколько формирование у них осознанного понимания концептуальных основ Православия. По мнению автора, изучение с осужденными основ Православия должно осуществляться под патронажем священнослужителей, а лучше – специалистов (педагогов) в области богословия. Ведь в трактовке Священного Писания нет ничего опасней дилетантского и популистского подходов, которые могут увести ищущего духовной поддержки человека в сторону «альтернативных» христианских течений (в том числе граничащих с сектантством), а также привести его к упрощенному (утилитарному) восприятию жизни, сделав приверженцем неязыческих культов.

Зачастую человеку со сложной судьбой трудно противостоять соблазну сектантства и неоязычества, предлагающих «простые рецепты решения сложных вопросов», где нет необходимости «вести бой» со своими слабостями и страстями, «любить своих врагов» и вообще прилагать какие-либо усилия в работе над своей личностью. Вместо этого здесь предлагаются достаточно простые символические действия и мистические ритуалы, нередко возвращающие человека к идолопоклонству и магии.

Поэтому важно донести преступившим закон людям ту ценность, которую представляет Православие для личности человека. Доступным языком разъяснить им, что несет православная вера и в чем ее отличие от других христианских течений, а тем более – сект и неязыческих культов. И решение данной задачи, ввиду ее сложности, под силу только богословам-профессионалам, которые при этом обладают определенным педагогическим талантом, ораторским мастерством и, если угодно, харизмой. Ведь, безусловно, многое зависит от личности «проводника» в мир Православия, его умения дойти до каждого слушателя и увлечь его за собой! Только так возможно формирование у людей православного мировоззрения, суть которого, по мнению автора, может быть передана стро-

ками немецкого поэта XVII в. Фридриха Логая: «Да, бой с собой самим – есть самый трудный бой. Победа из побед – победа над собой».

Именно в формировании православного мировоззрения у подопечных учреждений УИС автор видит основную цель образовательно-просветительской работы, которая активно проводится священнослужителями «на местах». В частности, в исправительной колонии № 11 г. Волковыска действует воскресная школа для осужденных. Аналогичные инициативы реализованы священнослужителями в исправительной колонии № 8 г. Орша, исправительной колонии № 2 г. Бобруйска и некоторых других колониях. В исправительной колонии № 20 г. Мозыря в 2013 г. организовано духовное обучение осужденных по специальной программе, разработанной в Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете [6, с. 8]. Опыт организации богословских курсов для осужденных при взаимодействии с Витебской духовной семинарией имеется в исправительной колонии № 3 г. Витебска.

Вышеперечисленные образовательно-просветительские мероприятия, безусловно, имеют большой положительный эффект в общении осужденных к основам Православия.

Вместе с тем, в 2022 г. сделан качественный прорыв в практике проведения духовной образовательно-просветительской работы с осужденными, что связано с началом реализации совместного проекта ДИН и Успенского Жировичского ставропигиального мужского монастыря (далее – Жировичский монастырь) «Православная вера в помощь страждущим». Концепция проекта совместно разработана автором и представителем Жировичского монастыря Колдеко С. А., а затем представлена на двух учебно-методических мероприятиях с руководителями службы исправительного процесса учреждений УИС, проводимых ДИН в августе и сентябре 2022 г.

Образовательно-просветительский проект «Православная вера в помощь страждущим» предусматривает два компонента.

«Воскресную онлайн-школу» – серию лекций по основам Православия, построенных по принципу «простым языком о Православии» и рассчитанных на достаточно широкий круг слушателей, принимающих нравственные основы православной веры: история религиозных праздников; смысл церковных таинств; притчи из жизни святых; значение постов и иных православных обычаев и т. п.

«Дистанционные богословские курсы» – обучающий курс занятий, ориентированный на тех, кто имеет намерения более углубленно изучить основы православной веры и готов для этого системно осваивать учебный материал, а также проходить контроль полученных знаний. Дистанционные богословские курсы рассчитаны на 12 месяцев и включают следующие тематические блоки:

- блок занятий № 1 «Основы христианской нравственности»;
- блок занятий № 2 «Догматы Православной Церкви»;
- блок занятий № 3 «Греховные страсти и борьба с ними»;
- блок занятий № 4 «История Православия на белорусских землях»;
- блок занятий № 5 «Литургическое богословие»;
- блок занятий № 6 «Богослужение в жизни Церкви»;
- блок занятий № 7 «Нагорная проповедь».

По итогам прохождения дистанционных богословских курсов предполагается прохождение комплексного экзамена, прием которого будет осуществлен экзаменационной комиссией Минской духовной семинарии.

Предварительно, ДИН изучена востребованность в учреждениях УИС такой формы духовного просвещения и образования, так как посещение воскресной онлайн-школы и прохождение дистанционных богословских курсов предполагалось исключительно на добровольной основе (только по желанию осужденных). Опрос подопечных учреждений УИС показал их заинтересованность в проекте «Православная вера в помощь страждущим», после чего реализация проекта согласована руководством ДИН и благословлена архиепископом Новогрудским и Слонимским Гурием (наместником Жировичского монастыря и ректором Минской духовной семинарии).

Первое занятие в рамках дистанционных богословских курсов состоялось 17.09 2022 г. в режиме ZOOM-конференции, к которой подключилось 19 учреждений со всей республики. Аудитория слушателей составила более 200 человек.

Занятия дистанционных богословских курсов проводятся еженедельно (по выходным) преподавателем Минской духовной семинарии протодиаконом Геннадием Малеевым. После каждого занятия при модерации со стороны ДИН обеспечивается обратная связь преподавателя со слушателями в онлайн-режиме, отдельные вопро-

сы направляются в Минскую духовную семинарию по электронной почте. В Минской духовной семинарии заведен отдельный адрес электронной почты для общения со слушателями дистанционных богословских курсов.

Заслуживает внимание, что по итогам одного из занятий в среде слушателей дистанционных богословских курсов обсуждалась идея о создании в учреждениях УИС православных клубов (добровольных объединений осужденных на основе интереса к православной вере). Данная идея может быть реализована в рамках существующего правового поля, так как пункт 262 Правил внутреннего распорядка исправительных учреждений, утвержденный постановлением Министерства внутренних дел Республики Беларусь (далее – МВД) от 20.10.2000 № 174 (в редакции постановления МВД от 18.07.2019 № 197), позволяет создавать объединения осужденных по интересам (с разрешения администрации учреждения). Объединение по интересам – это добровольное объединение осужденных на основе общего интереса к определенному социально одобряемому виду деятельности, которую они осуществляют под контролем администрации учреждения УИС в целях приобретения социально значимых компетенций (знаний, умений, навыков) и конструктивного социального опыта либо преодоления негативных свойств личности (зависимостей, склонностей и привычек) [7, с. 187]. Православный клуб либо кружок, по мнению автора, оптимально укладывается в приведенное выше определение, а деятельность таких объединений будет способствовать трансляции в социальной среде учреждения УИС на неформальном уровне конструктивных представлений об основах православной веры (духовно-нравственных основ Православия).

Автор подчеркивает, что прохождение дистанционных богословских курсов (равно как и присутствие на каждом отдельном занятии) является для подопечных учреждений УИС исключительно добровольным. И, как показывают опросы слушателей курсов, – преподаваемый материал вызывает у них значительный интерес. В этой связи, закономерно, что к каждому занятию число слушателей увеличивается, а к проекту «Православная вера в помощь страждущим» присоединяются новые учреждения (к 15.10.2022 количество слушателей составило более 300 человек, а в проекте участвовало 30 учреждений). Показательно, что в ряде учреждений

УИС на занятиях (вместе со слушателями) присутствуют закрепленные за данными учреждениями священнослужители.

В целом, уже на сегодняшний день, можно сделать предварительный вывод об успешности проекта «Православная вера в помощь страждущим», обеспечивающего возможность проведения духовных образовательно-просветительских мероприятий республиканского масштаба с привлечением компетентных специалистов в области богословия (преподавателей Минской духовной семинарии). Республиканский формат образовательно-просветительских мероприятий с участием Минской духовной семинарии, безусловно, положительно влияет на качество их проведения, а также способствует приобщению к православным нравственно-духовным ценностям широкого круга подопечных учреждений УИС, что является «первым шагом» к формированию у них православного мировоззрения. По мнению автора, православное мировоззрение обеспечивает следование социально одобряемой модели поведения в основных сферах жизнедеятельности, где в первую очередь должна проявляться готовность осужденного к ведению правопослушного образа жизни. Ведь, фактически, закрепленные в Священном Писании десять заповедей вмещают в себя все статьи Уголовного кодекса Республики Беларусь, а следование правилам жизни православного человека обеспечивает душевное равновесие лучше всяких психологических консультаций и тренингов.

Таким образом, на основании изложенного, автор полагает возможным сделать следующие выводы:

1. Тюремное служение БПЦ следует рассматривать в качестве одного из средств исправления (средства формирования у осужденных готовности к ведению правопослушного образа жизни).

2. Образовательно-просветительская работа является значимым направлением тюремного служения БПЦ, которое имеет важное значение для формирования у осужденных готовности к ведению правопослушного образа жизни.

3. Образовательно-просветительская работа в рамках тюремного служения БПЦ должна включать систему лекций (в том числе, радио- и видеолекций), диспутов и коллективных бесед священнослужителей с осужденными, рассчитанных на широкий круг слушателей; ведение богословских курсов для осужденных, готовых на углубленном уровне изучать основы Православия; координацию

деятельности православных клубов (кружков) осужденных, создаваемых в учреждениях УИС по инициативе самих осужденных.

### **Источники и литература**

1. Павленко, Д. А. Процесс исправления осужденных / Д. А. Павленко // Вестник Академии МВД Республики Беларусь. – 2021. – № 1. – С. 117–123.
2. Павленко, Д. А. Воспитательная работа с осужденными как основа их ресоциализации / Д. А. Павленко // Вестник Могилевского института МВД. – 2021. – № 1 (3). – С. 39–44.
3. Павленко, Д. А. Организация процесса исправления в учреждениях уголовно-исполнительной системы Республики Беларусь: современное состояние и направления совершенствования / Д. А. Павленко // Вестник Академии МВД Республики Беларусь. – 2022. – № 1. – С. 118–125.
4. Филатов, В. Т. Возрождение духовности / В. Т. Филатов // Трудовой путь. – 1990. – № 2. – С. 3.
5. Павленко, Д. А. Тюремное служение Белорусской Православной Церкви : история, современное состояние и перспективы развития / Д. А. Павленко // Социум и христианство: Сборник статей участников VI Международной научно-практической конференции, Минск, 28–30 янв. 2022 г. / Редкол. : Голубев К. И. [и др.]. – Мн. : Издательство Минской духовной академии, 2022. – С. 107–115.
6. Горлач, Т. С. Путь к исправлению лежит через храм / Т. С. Горлач // На страже. – 2019. – № 34. – С. 8.
7. Павленко, Д. А. Объединения по интересам как перспективное направление расширения возможностей для ресоциализирующей активности осужденных [Электронный ресурс] / Д. А. Павленко // Борьба с преступностью : теория и практика : тезисы докладов X Международной научно-практической конференции (Могилев, 22 апреля 2022 г.) / Министерство внутренних дел Республики Беларусь, учреждение образования «Могилевский институт Министерства внутренних дел Республики Беларусь» ; редкол. : Ю. П. Шкап-леров (отв. ред.) [и др.]. – Могилев : Могилев. институт МВД, 2022. – 1 электрон. опт. диск (CD-R). – С. 184–188.

## **МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ПЕРИОД РАСПРОСТРАНЕНИЯ КОРОНАВИРУСНОЙ ИНФЕКЦИИ**

*Поляков И. И.,*

*студент Кузбасской православной духовной семинарии  
(г. Кемерово, Российская Федерация)*

Проблемный вопрос нашего исследования – особенности служения Русской Православной Церкви в период распространения с 2019 г. новой коронавирусной инфекции, получившей название COVID-19.

Актуальность темы обусловлена, прежде всего, необходимостью изучения опыта деятельности религиозных организаций в период массового распространения малоизвестного инфекционного заболевания, выработки рекомендаций священникам и церковным сотрудникам на примере служения Православной Церкви в экстремальных санитарно-эпидемиологических условиях, а также осмысления уникального опыта Русской Православной Церкви, который может быть востребован и полезен в случаях новых вспышек опасных инфекций.

В каждую историческую эпоху люди сталкиваются с различным набором вызовов, которые требуют ответа не только от государственных структур власти, но и от общества, светской культуры и науки, Церкви. Однако остаются без ответа.

Тем не менее православный христиан должен быть готов к вызовам, осмысливая необходимость применения полученных и получаемых богословских знаний на практике. Об этом говорится и в апостольских словах: «Итак, братия, стойте и держите предания, которым вы научены или словом, или посланием нашим» (2 Фес. 2:15). Православное богословие есть живое явление, и одним из доказательств его жизнеспособности является его ответ на актуальные вопросы современного мира, и Православная Церковь способна дать ответ, руководствуясь Священным Писанием и Священным Преданием.

Распространявшаяся в последние годы пандемия новой коронавирусной инфекции стала одним из вызовов современности. Первая

волна, являющаяся также пиком ее распространения, пришлось на весенний период 2020 г., совпадающий у православных христиан со временем покаяния – Великим постом. 2020 г. запомнился православным христианам России празднованием главного церковного праздника – Пасхи вне храмов, а следовательно, без впечатлений торжественного и радостного богослужения.

Несмотря на вынужденный литургический прецедент, Православная Церковь в России по-прежнему продолжала окормлять верных своих чад и оказывать необходимую помощь нуждающимся. Православная Церковь в России вела активное социальное служение, тем самым свидетельствуя о Христе и Его Царствии в период, когда большинство людей нуждались в христианском утешении и поддержке.

Прежде всего отметим, что Церковь не благословляет небрежно относиться к своему здоровью: В Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова, содержатся следующие слова: «Прежде болезни заботься о себе» (Сир. 18:18), которые напоминают православным христианам, что здоровье – дар Божий. Также в книге содержатся слова, призывающие к уважению труда врача: «Почитай врача честью по надобности в нем, ибо Господь создал его, и от Вышнего – врачевание, и от царя получает он дар. Знание врача возвысит его голову, и между вельможами он будет в почете. Господь создал из земли врачевства, и благоразумный человек не будет пренебрегать ими» (Сир. 38:1–4), то есть, Церковь, опираясь на Книгу Премудрости Иисуса, сына Сирахова, трепетно относится к понятию «здоровье» и к труду медицинских работников, утверждая, что благоразумный человек не будет пренебрегать врачествами, то есть Церковь благословляет следить за своим состоянием здоровья.

Не чуждо Церкви и понятие карантина: в книге Левит, являющейся уставом религиозной жизни народа Израиля, содержится указание на применение карантинных мер: «Пусть священник осмотрит пораженную кожу; если волосы на этом месте побелели и там образовалось углубление, то это проказа. Если священник увидит такое, он должен объявить больного нечистым. А если на коже белые пятна, но углубления нет, и волосы на этом месте не побелели, пусть священник изолирует больного на семь дней. На седьмой день пусть священник его осмотрит. Если пораженное место не изменилось и болезнь не распространилась по коже, пусть



священник еще на семь дней изолирует больного, а на седьмой день осмотрит его снова. Если пораженное место поблекло и болезнь не распространилась по коже, священник должен объявить больного чистым: это просто струпь. Пусть этот человек постирает свою одежду – и будет чист» (Лев 13:3–6). В этом отрывке из Священного Писания записано, что применение карантина – прямая воля Бога, причем изоляцию могли вводить только священники, что придает этой мере более мистический характер, нежели просто медицинское предостережение. Обратим внимание на то, что это поручение дано евреям – богоизбранному народу, то есть Бог этим предостережением прообразует евангельские слова: «Не искушай Господа Бога твоего» (Мф. 4:7), иными словами, богоизбранность не является гарантией того, что у человека сохранится здоровье, если человек будет к здоровью относиться безответственно. Из Священного Писания мы знаем, что изоляции подверглась даже сестра библейского пророка Моисея, Мариам: «Мариам изгнали из стана на семь дней. Сыны Израилевы не трогались в путь, пока она не вернулась» (Числ. 12:15).

Исходя из вышесказанного, Церковь с пониманием относится к введению карантинных мер, но при этом не приостанавливает своей пастырской деятельности, беря пример с Иисуса Христа, который неоднократно совершал исцеления страждущих и воскресения усопших.

17 марта 2020 г. решением Священного Синода Русской Православной Церкви (Московского Патриархата) была утверждена «Инструкция настоятелям приходов и подворий, игуменам и игумениям монастырей Русской Православной Церкви в связи с угрозой распространения коронавирусной инфекции», в которой имеются указания относительно совершения таинств Православной Церкви, в том числе главнейшего христианского таинства – Евхаристии. В ней же даны указания относительно совершения в условиях карантина богослужений и пастырской практики, приходской жизни и иные указания, носящие общий характер. Следует отметить, что документ составлен с учетом канонов Русской Православной Церкви и ее богослужебной традиции [1].

23 марта 2020 г. при Патриархе Московском и всея Руси Кирилле была создана Рабочая группа для координации действий церковных учреждений и взаимодействия с органами государственной власти [2].

5 апреля 2020 г., в день памяти Марии Египетской, патриарх Кирилл (Гундяев) призвал православных христиан воздержаться от посещений храмов, произнес перед призывом в пастырской проповеди пример Марии Египетской, который «свидетельствует о том, что и без посещения храма можно спастись. Ведь не какой-то искусственный пример я вам привел, а пример святой, чью память мы совершаем на этой неделе. Святой, что ушла из всех храмов и монастырей и удалилась в пустыню <...>. Неслучайно, что память Марии Египетской совпала со введением карантина, связанного с распространением коронавируса. Ничего у Бога не бывает случайным. Все произошло именно в эти дни – для того чтобы мы, взирая на подвиг Марии Египетской, научились тому, как можно спастись вне церкви, в полном одиночестве» [3].

Однако, понимая, как тяжело христианам без богослужений, без общины, Православная Церковь начала активную социальную деятельность, неся свое служение всему народу Божиему, так как христианская жизнь не ограничивается лишь богослужениями, хоть они и являются началом и центром жизни христианина, но также включает в себя и социальное служение не только ближним и своей церковной общине, но и всему народу Божиему: «Говорю вам истину: то, что вы сделали одному из наименьших Моих братьев, вы сделали Мне» (Мф. 25:40).

Как отметил доктор педагогических наук Николай Федорович Басов, «более 6800 православных добровольцев помогли нуждающимся в период пандемии; более 100 добровольческих служб работали для помощи нуждающимся; в 55 епархиях создали специальные группы священников для посещения больных с коронавирусной инфекцией» [2]. То есть Церковь, понимая, что во время быстрого распространения коронавирусной инфекции верующие не смогут поучаствовать в богослужении, а значит и почувствовать себя частью общины, взяла на себя обязанности помогать людям.

Оперативность в осуществлении служения в особых карантинных условиях проявлялась во всем, начиная от благотворительной поддержки большой массы нуждающихся людей. Была проведена специальная подготовка священников, которые смогли оказывать духовное окормление людям, находящимся в «красных зонах» – помещениях внутри больницы, в которых находились пациенты, ин-

фицированные коронавирусом, а врачи и медицинский персонал работали в специальных средствах защиты.

Некоторые больницы в период первой волны коронавирусной инфекции испытывали дефицит средств защиты или марлевых масок. Исходя из помощи ближним, многие монастыри освоили пошив индивидуальных средств защиты, в том числе монастыри Ярославской и Переславской епархий Русской Православной Церкви [4].

В Псковской епархии митрополит Тихон (Шевкунов) благословил игуменов и игумений монастырей организовать помощь в покупке и доставке продуктов питания, необходимых товаров и медикаментов людям старше 65 лет, а также страдающим тяжелыми хроническими заболеваниями, которые находились в самоизоляции и не имели рядом никого, кто бы мог оказать им поддержку [5]. Данное направление носило название «Служба помощи» и распространялось не только на лиц православного вероисповедания, что дает возможность церковным деятелям через добрые дела свидетельствовать о Христе.

Но не только материальным обеспечением Русская Церковь помогала людям. Немаловажной задачей было духовное просвещение народа Божиего. Многие приходы запустили прямые трансляции богослужений, для того чтобы члены Церкви, находясь вне собрания, не чувствовали себя оторванными от богослужебной жизни. Одним из таких приходов стал храм во имя святых Кирилла и Мефодия (г. Новокузнецк), который организовал прямые трансляции в первые дни объявления карантина. Прямые трансляции помогали не только прихожанам православных храмов, но также выполняли просветительскую функцию, понимая, что трансляцию богослужения может посмотреть заинтересованный человек, который необязательно является членом Церкви. Кроме того, в период пандемии действовали различные богословские онлайн-курсы, консультации (беседы с батюшкой).

В борьбе с эпидемиями Русская Православная Церковь принимала активное участие. Постулируя первостепенность духовного здоровья, она не игнорировала и заботу о человеческом теле. Были применены следующие меры, как ограничение богослужений, приостановка работы семинарий и епархиальных управлений, обработка икон антисептическими средствами и т. д.

Таким образом, Русская Православная Церковь, столкнувшись с распространением коронавирусной инфекции, с пониманием от-

неслась к введению карантинных мер, опираясь на Священное Писание и используя богатое православное Предание. Понимая тяжесть христиан находиться вне своих общин, Церковь в великопостные и пасхальные дни организовала и продолжает оказывать социальную помощь нуждающимся. Также без внимания не остались люди, лежащие в «красных зонах», специально для них были подготовлены священнослужители. Кроме того, чтобы поддержать молитвенный дух среди паствы, многие приходы и монастыри Русской Православной Церкви стали вести прямую трансляцию богослужений, отмечая также, что «Таинство причащения никак невозможно осуществить дистанционно» [6].

### Источники и литература

1. Пресс-служба Патриарха Московского и всея Руси «Инструкция настоятелям приходов и подворий, игуменам и игумениям монастырей Русской Православной Церкви в связи с угрозой распространения коронавирусной инфекции» // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.patriarchia.ru/db/text/5608607.html>. – Дата доступа : 16.10.2022.

2. Басов, Н. Ф. Церковная помощь семьям, оказавшимся в трудной жизненной ситуации / Н. Ф. Басов // Сборник Костромской духовной семинарии // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://cyberleninka.ru/article/n/tserkovnaya-pomosch-semyam-okazavshimsya-v-trudnoy-zhiznennoy-situatsii/viewer>. – Дата доступа : 16.10.2022.

3. Пресс-служба Патриарха Московского и всея Руси. Патриаршая проповедь в Неделю 4-ю Великого поста после Литургии в Храме Христа Спасителя // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.patriarchia.ru/db/text/5613859.html>. – Дата доступа : 08.11.2020.

4. Монастыри миру: о том, как важно быть на связи с Богом и ближними // MONASTERIUM.RU [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://monasterium.ru/publikatsii/stati/monastyri-miru-o->

tom-kak-vazhno-byt-na-svyazi-s-bogom-i-blizhnimi/. – Дата доступа : 25.09.2022.

5. Службы помощи при Псковской епархии организовали поддержку пожилым жителям по всей области // Псковская епархия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://pskov-eparhia.ru/archives/17304>. – Дата доступа : 25.09.2022).

6. Иларион (Алфеев), митр. В нынешних чрезвычайных условиях не прийти в храм значит проявить послушание // Православие [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://pravoslavie.ru/130320.html>. – Дата доступа : 16.10.2022.

## ВІДЭАГУЛЬНІ ЯК СРОДАК ДУХОЎНАЙ САМААДУКАЦЫІ І ІНСТРУМЕНТ СУЧАСНАЙ КАТЭХІЗАЦЫІ

*Ражкоў А. А.,*

*малодшы навуковы супрацоўнік Інстытута сацыялогіі*

*Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі,*

*бакалаўр тэалогіі, магістар сацыялогіі*

*(г. Заслаўе, Рэспубліка Беларусь)*

Відэагульні на сёняшні дзень з'яўляюцца неад'емнай часткай нашай рэчаіснасці. Іх здольнасць як сімуляцыйнага медыя і эргадыхных тэкстаў спрыяюць таму, што яны ўсё часцей інтэгруюцца ў адукацыйны працэс развітых краінаў свету як дадатковы сродак самаразвіцця [4; 6]. Таксама з'яўляецца фактам і тое, што відэагульні спрыяюць развіццю New Age рэлігійнасць ў сучасным свеце [2]. Але ці магчыма выкарыстоўваць відэагульні на карысць традыцыйным рэлігійным рухам?

Разважаючы аб тым, як відэагульні могуць быць прыстасаванымі да патрэбаў духоўнай адукацыі традыцыйных канфесіяў, трэба ўлічыць некалькі момантаў. Першае, хоць спецыялісты ў багаслоўі відэагульніяў глядзяць на гэтыя перспектывы пазітыўна, вялікая колькасць з іх тлумачаць гэта зыходзячы з таго, якія працэсы адбываюцца з з'явай рэлігіі сёння. Гаворка ідзе пра працэс «гульнівізацыі».

Пад гэтым працэсам маецца наўвазе тое, што рэлігійнасць сёння (пад уплывам ідэяў New Age) успрымаецца хутчэй як «ралявая гульня», падчас якой чалавек можа прымаць мноства розных «рэлігійных ідэнтычнасцяў» (так як яны ўсе роўныя па дамінуючаму прынцыпу перыніялізму і халізму) з мэтамі, па-першае, трапіць у «эскапічную прастору» і выратавацца ад «смутка жыцця»; па-другое, самараскрыць «Я» (святую самасць) як Духоўны Прынцып. Гэта ўплывае на тое, што рэлігійнасць сеткавізуецца (гэтыя сеці – эгацэнтрычны): людзі аб'яднаюцца ў сеці на падставе калектыўна-сфармаванага «рэлігійнага індывідуалізму», а іх камунікацыя ўспрымаецца як «гульня чараўнікоў» (у якой могуць выкарыстоўвацца тэхналогіі як магічныя прылады, так як прырода іх уплыву на знешні і ўнутраны свет незаўсёды разумелая людзям, за выключэннем «праграмістаў гностыкаў»), якая спрабуе іх аб'яднаць як сацыяльны клей.

У гэтым працэсе відэагульні успрымаюцца як лаканічны сродак развіцця самарэлігійнасці, а таксама як містычная прастора для «духоўнага эскапізму». Таму, магчыма казаць, што ў такім «неагерметычным» кантэксце відэагульні змогуць знайсці сваё месца заўсёды як «чароўныя сусветы», у якіх людзі могуць камунікаваць (тым самым развіваючы сваю рэлігійнасць і сваю рэлігійную ідэнтычнасць), а таксама «самазбаўляцца» ад прафанага (з дапамогай «ведаючых магаў – прагрмістаў»). Гэта таксама пацвярджае і тое, што відэагульні, як рэлігійны сродак, найбольшы водгук атрымліваюць у асяроддзі людзей з хістаючаюся мадэллю рэлігійнай ідэнтычнасці (сярод якіх ідэі New Age знаходзяць свой водгук).

Гэта пацвердзілася і ва ўласным сацыялагічным даследванні аўтара: было выяўлена, што асноўнай аўдыторыяй «рэлігійна-светапоглядных відэагульняў» (гн. зн. гульцамі, у якіх у структуры «значных відэагульняў» прысутнічалі відэгульні, што не толькі змяшчаюць рэлігійны кантэнт, але і былі здольны паўплываць на іх светапогляд) з'яўляюцца маладыя мужчыны, што знаходзяцца ў працэсе асабовага станаўлення і іх мадэль рэлігійнай ідэнтычнасці ўяўляецца як «хістаючаяся», ці такая, што выклікае экзистэнцыйную патрэбу ў сакральным у іншых сацыяльных хранатопах, так як яны «расчароўваюць» фактычны сусвет (да такіх магчыма тычыць атэістаў, дэістаў і прадстаўнікоў «атэістычных духоўных філасофіяў») [Табліца 1; Табліца 2].

Але гэта можа накласці пэўныя абмежаванні для выкарыстання відэагульняў у катэхізацыйных практыках традыцыйнымі рэлігіямі, так як іх догматы не з'яўляюцца настолькі жа «рэфлектуемымі», як «абсалютна-роўныя» кангламераты ідэяў New Age. Таму, каб спраўдзіць выказванні асобных багасловаў гульні (Х. Ранэр [1], Ж. Дэшэн [5], Ф. Босман [3]), трэба ўлічыць некалькі акалічнасцяў.

Першае: сам працэс стварэння відэагульняў (ці ўжо стварэння чагосьці ў відэагульне) магчыма прыраўнаць да катэгорыі «падстварэнне», якое ў каталіка-фантаста Джона Рональда Толкіна мае параўнанне з гульні, і, якое з'яўляецца мэтай жывых істотаў (з чым Толкін супадае ў сваіх інтэнцыях з М. Бярдызевым), негледзячы на сваю другаснасць (так як яно не ex nihilo) [6; 7]. Таму практыка творчасці ў кіберпрасторы ўжо мае павучальны сэнс, так як у ёй мы рэалізоўваем свой Вобраз і Падабенства.

**Таблица 1 – Ступень ушлыву відрагульняў на светапогляд рэспандэнтаў**

<b>Групока/ Ступень</b>	<b>Не паўпывалі</b>	<b>Толькі перасякаліся з думкамі</b>	<b>Пабуджалі да рэфлексіі</b>	<b>Змянялі элементы светапогляду</b>	<b>Фармавалі мой света- погляд</b>	<b>Цяжка адказаць</b>
Усе	25,32%	18,88%	20,60%	10,73%	12,45%	12,02%
Мужчыны	21,90%	18,98%	23,36%	10,22%	16,79%	8,76%
Жанчыны	30,21%	18,75%	16,67%	11,46%	6,25%	16,67%
Беспрэд./Інш.	30,77%	7,69%	15,38%	7,69%	15,38%	23,08%
Прац./Спец.	18,87%	16,98%	16,98%	15,09%	16,98%	15,09%
Студэнты	28,07%	22,81%	25,44%	7,02%	7,02%	9,65%
Вучні	24,53%	15,09%	15,09%	15,09%	18,87%	11,32%
Сярэдняя няскончаная адрукацыя	38,46%	26,92%	19,23%	19,23%	23,08%	15,38%
Сярэдняя адрукацыя	16,22%	5,41%	10,81%	16,22%	10,81%	10,81%
ПТУ/Н	0,00%	30,00%	40,00%	10,00%	20,00%	0,00%
Вышэйшая няскончаная адрукацыя	25,00%	23,15%	20,37%	8,33%	11,11%	12,04%
Вышэйшая адрукацыя	29,41%	13,73%	25,49%	7,84%	9,80%	13,73%

*Таблица 1 складзена па: [дзятарская распрацоўка]*



**Таблиця 1 – Ступень ушыльву відзагульняў на светапогляд рэспандэнтаў (прэцяг)**

Групока/ Ступень	Не паўплывалі	Толькі перасякаліся з думкамі	Набуджалі да рэфлексіі	Змянялі элементы светапогляду	Фармавалі мой светапогляд	Цяжка адказаць
Магістратура	100,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%
Агностыкі	36,00%	16,00%	20,00%	16,00%	8,00%	4,00%
Агэісты	24,39%	17,07%	21,95%	13,41%	12,20%	10,98%
Агэістычная дух. філасофія	27,27%	22,73%	13,64%	4,55%	22,73%	9,09%
Тэістычная філасофія	11,11%	16,67%	22,22%	11,11%	16,67%	22,22%
Хрысціяне	29,41%	23,53%	20,59%	7,35%	7,35%	11,76%
New Age	25,00%	12,50%	37,50%	0,00%	25,00%	0,00%
Не вызначана	0,00%	10,00%	10,00%	20,00%	20,00%	40,00%

**Таблиця 2 – Ступень ушыльву гульняў на светапогляд экспертаў і іншых**

Групоўка/ Уплыў	Не паўплывалі	Толькі скрыжоўваліся з думкамі	Набуджалі да рэфлексіі	Змянялі элементы светапогляду	Фармавалі элементы светапогляду	Цяжка адказаць
Эксперты	0,00%	17,46%	41,27%	15,87%	19,05%	6,35%
Іншыя	34,71%	19,41%	12,94%	8,82%	10,00%	14,12%

Таблиця 2 складзена па: [Аўтарская распрацоўка]

Сам гэты працэс, калі гаворка ідзе пра адлюстраванне Бога ў гульне, магчыма параўнаць з практыкай богапошуку. Мы ствараем толькі вобраз Боскі ў відэагульнях, які будзе абмежаваны так ці інакш, але гэты вобраз будзе таксама з'яўляцца і сваеасаблівай іконай, якая не павінна апынуцца ідалам, але толькі напамінам аб Госпаду [3].

Але эргадычнасць відэагульняў не дазваляе ім быць проста «іконай», а іх наратыўны складнік – проста «прасторай» для інтэракцыяў. З улікам гэтага неграматычны ўвод рэлігійных элементаў у прастору гульні можа выклікаць люда-нараталагічны дысананс: сітуацыю, калі гульнівы працэс супярэчыць асноўным тэзам прапаноўваемага наратыву.

Другое, трэба ўлічыць тое, што за гісторыю відэагульняў непасрэдна «хрысціянскія відэагульні» найбольш актыўна выходзілі з 1982 г. і прыкладна да пачатку XXI ст. (мусульманскія жа выходзілі найбольш актыўна ў перыяд 2000–2010 гг.). Самі «хрысціянскія геймеры» (гульцы, што аб'яднаны па рэлігійнаму прызнаку ў невялікія анлайн-супольнасці і арыентаваны на абмеркаванне гульняў і практыку «хрысціянскага геймінгу» – геймінгу з улікам сваіх рэлігійных поглядаў) часцей гуляюць у камерцыйныя нерэлігійныя гульні, спрабуючы іх рэфлексаваць у хрысціянскім ключы [7]. Праекты, якія выходзяць у сучаснасці як «хрысціянскія гульні», ці пакутваюць ад тэхнічнай недарэчнасці, ці ўяўляюцца «па-за кантэкстуальнымі» для прадстаўнікоў традыцыйных хрысціянскіх цэркваў (як, напрыклад, відэагульня «I am Jesus Christ», у якой гульцу прапаноўваецца гуляць за Ісуса Хрыста ў адкрытым свеце з абсалютнай воляй інтэракцыяў, што руйнуе наратыў Святога Пісання).

Трэцяе, трэба ўлічваць таксама, як магчыма рэлігійныя катэгорыі адлюстроўваюць у гульні, каб яны былі элементамі геймдызайну. Існуе усяго некалькі варыянтаў гэтага адлюстравання: працэдурны і наратыўны [4].

На ўзроўні працедураў рэлігія можа адлюстроўвацца як: алгарытм паводзінаў NPC (які фармуе іх гульніваюю ідэнтычнасць) ці як змена гульнівых паказчыкаў. Апошняе магчыма падзяліць на «мэтавае» (актывацыя «чараў» на іншага) і «самаарыентаванае» (актывацыя «чараў», прыняццё веры, актывацыя прадмета культуры, «культурная апазіцыя», «рэжым Бога»). Усе працэдурныя характарыстыкі зводзяць уплыў рэлігіі да нейкай сілы, што на матэматычным узроўні ўплывае на характарыстыкі персанажаў і іх паводзіны. Вы-

ключэннем з'яўляецца «Рэжым Бога», які дае гульцу прынцыпова новы гульнявы досвед, хаця тэхнічна заключаецца ў атрыманні гульцом ці звышпаўнамоцтваў, ці звышхарактарыстык.

Наратыўны жа ўзровень выконвае некалькі асноўных функцыяў: тлумачыць асаблівасць гульнявога сусвету і матывацыю дзеючых у ім актараў, а таксама накіроўвае апавяданне гульнявога твору ў патрэбным рэчышчы. Тым самым рэлігійнасць у відэагульнях структурнае досвед гульца, фармуе яго інтэнцыі, індэнтычнасць і спрыяе рэтрансляцыі гэтага досведу. Часцей за ўсё рэлігійнасць на наратыўным узроўні выяўляецца як: факт, спасылка, пытанне, рытуал, частка рэлігійнага акту.

Чацвёртае, рэлігійнасць відэагульні можа ўспрымацца выключна як гульнявы элемент. То бок ідзе гаворка аб тым, што для таго, каб нешта верыфікавалася гульцом як рэлігійнае – неабходна ці мець першапачатковыя веды аб гэтым, ці каб нешта выклікала рэлігійны досвед і гэтае нешта верыфікавалася як тое, што звязана з сакральным. Пры гэтым ствараецца небяспека (асабліва ў шматкарыстальніцкіх гульнях), што гульцы могуць сфармаваць свой «наднаратыў», які будзе часткова (ці цалкам) ігнараваць наратыў гульні, але быць больш рэлевантным для гульцоў.

Пятае, відэагульні (як частка віртуальнай прасторы) часцей пацвярджае перакананні гульцоў з цвёрдай рэлігійнай ідэнтычнасцю. Як заўважылі даследчыкі, што вывучаюць рэлігію ў кіберпрасторы, людзі з моцнай «метапазіцыяй» пры кантакце з «варожымі» ім канцэптамі толькі больш узмацняюцца ў сваёй пазіцыі. Перайманнем рэлігійных канцэптаў займаюцца толькі людзі з «лунаючай» ці «гуляючай» ідэнтычнасцю.

На падставе гэтых пяці пунктаў магчыма казаць наступнае: так, відэагульні магчыма выкарыстоўваць як інструмент катэхізацыі і выразу тэалагуменаў. Але пры прытрымліванні некаторым умовам. Так, калі мы хочам праз створаную багаслоўскую відэагульнію выразіць тэалагумены трэба, каб:

1) гэтыя тэалагумены прустнічалі як значныя часткі наратыўнага энсаяўтварэння ў гульне, каб праз ніх тлумачаліся пэўныя гульнявыя механікі;

2) механікі, што тлумачацца тэалагуменамі на ўрозўні наратыву, не павінны быць прадстаўленымі ў груба-матэматычнай логіцы, што зневажала бы, напрыклад, Таенствы;

3) калі тэалагумен з'яўляецца дагматам, то ён не павінен быць рэфліксуемым на ўзроўні геймплею (пры гэтым захаваўшы магчымасць для «гульнявой дыялектыцы» ў іншых месцах), ці павінна быць прадугледжана сістэма санкцыяў за «неверны рух»;

4) сродкі імерсівізацыі не павінны супярэчыць асноўнаму наратыву (ці метанаратыву ў выглядзе багаслоўскай сістэмы);

5) хрысціянскі тэалагумен можа прысутнічаць як мэта, канчатковая кропка апавядання (але адзначым, што тэалагумены лепей засвойваюцца, калі яны з'яўляюцца не наратывным вынікам, а часткай гульнявога працэсу);

6) пажадана, каб тэалагумен мог выклікаць адпаведнае стаўленне да сабе (ці, напрыклад, яго значэнне было праакцэнтавана загадзя духаўніком, каб пазбегнуць стварэння непрадугледжаных наднаратываў). І не толькі ў асобаў, што датычны да культуры яго выкарыстання, але і з боку іншых (прынамсі тых, хто яшчэ не «знайшоў сябе» і мае лунаючую ідэнтычнасць).

Пры гэтым, як адзначалася, патэнцыйны праект стварэння ўмоўна «праваслаўнай відэагульні» не з'яўляецца неабходым: як паказвае практыка, відэагульні – рэфлексуемы культурны тэкст, таму магчыма карыстацца нават «не хрысціянскімі гульнямі», калі спрыяць іх хрысціянскай рэцэпцыі, ці хрысціянскай творчасці ўнутры іх прасторавасці.

Таму, магчыма казаць аб тым, што відэагульні, пры верным падыходзе ўзаемадзеяння з імі, могуць стаць добрай часткай адукацыйнага працэсу вышэйшых духоўных школ. Але з той акалічнасцю, што гэтыя сімуляцыйныя медыя – будуць выкарыстоўвацца як сродак прыватнага (але не азначае, што гаворка ідзе толькі па аднакарыстальніцкай гульні) духоўнага самаразвіцця (быццам малітва), працэс азнаямлення з якім будзе курыравацца духаўніком (ці самой гульні, калі гаворка будзе ісці пра хрысціянскую відэагульнію).

## Крыніцы і літаратура

1. Ранер, Х. Человек играющий / Х. Ранер – Сергиев-Посад : ББИ, 2010. – 95 с.

2. Aupers, S. Religions of modernity. Relocating sacred to self and the digital / S. Aupers ; D. Houtman – Brill : Leiden, 2010. – 286 p.
3. Bosman, F. Gaming and Divine : A New systematic theology of videogames / F. Bosman – London : Routledge, 2019. – 278 p.
4. Bogost, I. Persuasive games. The Expressive power of videogames / I. Bogost – London : The Mit press, 2007. – 450 p.
5. Deschenes, G. Scriptural illustration applied in the homo faber-religious-ludens spiritual model of leisure / G. Deschenes // Leisure/Loisir. – 2018. – № 42. – P. 259–279.
6. Tekidi, S. Θρησκευτική Τέχνη στα Βιντεοπαιχνίδια / S. Tekidi // Researchgate [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу : [https://www.researchgate.net/publication/357174981\\_THEOLOGIKE\\_SCHOLE\\_TMEMA\\_KOINONIKES\\_THEOLOGIAS\\_KAI\\_THRESKEIOLOGIAS\\_TEKIDE\\_K\\_STYLIANE\\_E\\_Threskeutike\\_Techne\\_sta\\_Binteopaichnidia-DEPARTMENT\\_OF\\_SOCIAL\\_THEOLOGY-Religious\\_Art\\_in\\_Video\\_Games](https://www.researchgate.net/publication/357174981_THEOLOGIKE_SCHOLE_TMEMA_KOINONIKES_THEOLOGIAS_KAI_THRESKEIOLOGIAS_TEKIDE_K_STYLIANE_E_Threskeutike_Techne_sta_Binteopaichnidia-DEPARTMENT_OF_SOCIAL_THEOLOGY-Religious_Art_in_Video_Games). – Дата доступу : 14.10.2022.
7. Ξυδάκης, Ι. Σ. Το καλό και το κακό στον κόσμο των βιντεοπαιχνιδιών : θρησκευτιολογική μελέτη: ... дыс. док. фiл. нав. : 43.66.08 / Ι. Σ. Ξυδάκης. – Αθηναί, 2018. – 371 σ.

## СВОБОДНОЕ ВОЛЕИЗЪЯВЛЕНИЕ БРАЧУЮЩИХСЯ И РАЗРЕШЕНИЕ РОДИТЕЛЕЙ НА БРАК: РЕАЛИИ БРАЧНОГО ПРАВА СИНОДАЛЬНОЙ ЭПОХИ

*Бучик А. А.,  
магистрант Минской духовной академии  
(г. Минск, Республика Беларусь)*

Со времени Крещения Руси все вопросы, касающиеся брака, находились в ведении Русской Православной Церкви. Начиная с реформ императора Петра I, светские законы Российского государства становятся обязательными и для Церкви. По словам обер-прокурора Святейшего Синода Константина Петровича Победоносцева, «Государство в начале XVIII ст. берет решительный перевес в политическом отношении над Церковью и принимает ее в свое ведомство, в свою опеку, как подчиненное учреждение. С этого времени начинается решительное разграничение ведомства духовной и светской власти по делам о браках» [7, с. 25]. Так, 12 апреля Высочайшей резолюцией 1722 г. императора Петра I утверждалось разделение ведомства дел о браках между судом духовным и судом светским [10, с. 650]. Это, в свою очередь, дало толчок к рассмотрению в Синоде некоторых канонических норм в области брака и семьи, которые действительно нуждались в корректировке. На протяжении всего Синодального периода Святейшим Синодом принимался ряд решений, касающихся непосредственно таинства брака, которые были направлены на то, чтобы повернуть народ от закоснелых традиций, нередко посягающих на личную свободу человека, унижавших его достоинство и не имевших ничего общего с христианским понятием брака. Несомненно, подспорьем в этом деле служило то, что государство признавало церковный брак как единственно законный, а потому в его развивающуюся государственную правовую систему включались нормы церковного права, касавшиеся брачных отношений.

Рассмотрим, как эти изменения повлияли на такой важный аспект заключения брака, как согласие, которое является основным и необходимым условием вступления в брак. Это утверждено в церковном праве, как пишет священноисповедник Никодим (Милаш): «В понятии брака, как в гражданском отношении, так и в смысле

тайнства, первое и основное условие есть обоюдное согласие, чтобы мужчина и женщина способом, признанным законом, изъявили свою свободную волю вступить в союз, обуславливающий брак. Поэтому, брак считается заключенным в тот момент, когда воля мужчины и женщины получит внешнее выражение и сделается обоюдным согласием» [5, с. 578].

На первый взгляд, условие свободного волеизъявления очень простое: мужчина и женщина решили создать семью. Однако все усложнялось принятыми в обществе обычаями. По факту, в патриархальном русском обществе понятие свободы личности было относительным. Родители, как правило, отец, являющийся главой семьи (в отдельных случаях – опекун), имели безграничную власть над детьми. Конечно, если принимать во внимание брачный возраст жениха и невесты – 15 и 12 лет (по сути, они являлись еще детьми), то вполне закономерно, что все решения принимались родителями, которые лучше понимали, как выгоднее устроить жизнь своих детей. И если в отношении юношей могло учитываться его желание при выборе невесты, то у девушек крайне редко интересовались мнением. К тому же молодым людям в XVIII в., особенно знатного сословия, практически не представлялось возможности общаться между собой. Российский историк и публицист Н. И. Костомаров так описывает отношение к выбору супругов: «У знатных и зажиточных людей Московского государства женский пол находился взаперти, как в мусульманских гаремах. Девиц содержали в уединении, укрывая от человеческих взоров; до замужества мужчина должен быть им совершенно неизвестен; не в нравах народа было, чтобы юноша высказал девушке свои чувства или испрашивал лично ее согласия на брак» [3, с. 162]. Пережитки такого отношения наблюдались и во второй половине XIX в., и даже в нач. XX в., о чем свидетельствуют как официальные источники, так и художественная литература, и искусство.

В то же время, по принятым в обществе понятиям и обычаям, молодые люди чаще всего с покорностью принимали выбор родителей и в храмах при венчании крайне редко звучало «нет». По словам К. П. Победоносцева, «где воля подвластного безмолвствует и не протестует даже внутренне, там невозможно видеть и насилие, ибо насилие и принуждение предполагаются там, где есть противодействующая или способная к противодействию среда» [7, с. 26].

В таких случаях вопрос насилия над свободой не стоял, поскольку подобное положение дел было естественным и повсеместным. Но, надо заметить, что именно для борьбы с злоупотреблениями, относящимися к согласию на вступление в брак, в сам обряд церковного браковенчания в 1677 г. были внесены вопросы, обращенные к жениху и невесте о их добровольном намерении вступить в брак, и только после утвердительного ответа с той и другой стороны священник должен приступать к совершению той части обряда, в которой, по церковным воззрениям, заключается момент совершения брака [6, с. 327].

5 января 1724 г. Святейшему Синоду был дан Именной императорский Указ «О непринуждении родителями детей и господами рабов своих и рабынь к браку без самовольного их желания». В нем как раз рассматривается ситуация, когда «неволею сочетаемые не дерзают во время брака смело спорить и принуждение объявлять, одни за стыд, другие за страх» [11, с. 197]. Для решения этого вопроса предлагается приводить к присяге родителей жениха и невесты (или опекунов) для всех граждан, кроме крепостных крестьян (в их случае к присяге приводится господин), с целованием Креста и Евангелия, «заруча под клятвою Суда Божия и присяги своей, что они их не неволят» [11, с. 198]. К данному Указу прилагался и текст присяги, которая проходила при высокопоставленных – согласно чину каждой семьи – свидетелях. Заметим, что в Указе родителям за принуждение детей к браку полагается наказание в виде штрафа. Однако мы видим, что в Уложении о наказаниях 1885 г., согласно статье 1586, за принуждение детей к браку родителям грозит тюремное заключение от четырех месяцев до одного года и четырех месяцев, также они «предаются церковному покаянию по распоряжению духовного начальства» [13, с. 572]. Сложно сказать, были ли прецеденты заключения родителей под стражу за насилие в отношении брака детей, но само ужесточение закона и полная передача подобных дел в ведение светского суда свидетельствуют о том, что практика принуждения детей к браку не прекращалась и порождаемые ею конфликты становились предметом судебных разбирательств.

Родительское дозволение на брак является другой стороной вопроса. Закон, требуя для вступления в брак действия свободной воли, по словам Победоносцева, все же «ограничивает эту волю по



соображениям семейственного или государственного права и требует, чтобы воля вступающего в брак была дополняема в этом решительном своем действии другой волей, господствующей» [7, с. 32]. С 1 января 1835 г. в Российской империи вступил в действие Закон, запрещающий вступать в брак без согласия родителей и опекунов, который основывается на правилах об опеке и попечительстве. Согласно этим правилам, юноши и девушки брачного возраста, «до вступления в полный возраст, не вправе ни делать долгов, ни давать письменных обязательств иначе, как с согласия и за подписью своих попечителей» [9, с. 651]. Соответственно этому, нельзя «допустить предположения, чтобы при столь важном на всю жизнь обязательстве, каков есть брак, согласие или дозволение сие не требовалось» [9, с. 651]. Это постановление подкреплено и ответственностью перед законом. В Уложении о наказаниях 1885 г., согласно статье 1566, за вступление в брак без согласия родителей полагается тюремное заключение сроком от 4 до 8 месяцев. Сверх того, виновники «лишаются права наследовать по закону в имени того из родителей, которого они оскорбили своим неповиновением» [13, с. 561, 566].

Здесь возникает некий парадокс: с одной стороны, законодательство требует от родителей не принуждать детей к браку, а с другой – прямо запрещает браки без согласия родителей.

В церковных канонах этот вопрос поднимается только в Правилах святителя Василия Великого (38, 40, 42): вступление в брак детей без согласия родителей, а рабов – против воли господ является блудом, но перестает быть таковым, когда разрешение будет получено. Как замечает епископ Никодим (Милаш), «этот канон, вместе со всеми согласными с ним постановлениями греко-римского законодательства, мы находим во всех канонических сборниках Православной Церкви. То же самое предписывает и современное гражданское законодательство в известных государствах» [5, с. 593]. Епископ Никодим относит это обстоятельство к полным препятствиям для заключения брака.

Однако следует обратить внимание, что в 38 правиле о девушке, вступающей в брак, говорится «отроковица» – что указывает на ее юный возраст. По толкованию Вальсамона, «отроковицами святой отец называет здесь не полновластных» [2, с. 474], то есть несовершеннолетних, поскольку в римском, греческом и византийском законодательстве брачный возраст девушек – 12 лет. 42-е правило

общее для юношей, девушек и рабов: «Браки, против воли обладающих, суть блудодеяния» [2, с. 482] Обладающие – не только рабовладельцы, но и отцы семейств, а потому несовершеннолетние сыновья, которым брак дозволяется с 15 лет, также до совершеннолетия не могут жениться без разрешения отцов.

С развитием юриспруденции в России во второй половине XIX в. правоведы и знатоки церковных канонов высказывали суждения о необходимости и правомочности родительского согласия, или «дозволения». Так, И. Милованов, рассматривая церковные каноны, отмечает, что «в правилах не указано: до какого времени (возраста) дети не могли вступать в брак без согласия родителей, и каким образом должно быть выражаемо это согласие или несогласие, чтоб почитать его за прямой, открытый знак того или другого» [4, с. 114]. Н. В. Суворов понимает этот закон без ограничения по возрасту: «Требуемое законом согласие родителей на браки детей не ограничивается временем несовершеннолетия, так что и совершеннолетние дети нуждаются в согласии родителей» [12, с. 301]. В. И. Добровольский оспаривает мнение о «неограниченности» возраста, отмечая, что в тексте Закона, принятого в Российской империи, буквально следует, что речь идет о несовершеннолетних детях. К тому же распространение запрета родителей на совершеннолетних противоречит статье 221, первой части Свода Законов, согласно которой «совершеннолетние лица могут свободно вступать в любые обязательные отношения, куда естественно отнести и брачное обязательство» [1, с. 36], причем совершеннолетие наступает в 21 год. В то же время, как разъясняет К. П. Победоносцев, «по греко-римским (градским) законам кормчей, сын и дочь эмансипированные (то есть совершеннолетние) могли вступать в брак по своему усмотрению, если имели более 25 лет от роду. Моложе 25 лет дочь должна была испрашивать согласие отца, а в отсутствие его – родственников и начальства» [7, с. 32]. Добровольский также указывает, что «распространение запрета родителей на совершеннолетних противоречит положениям канонического законодательства. Постановления «Кормчей книги» по этому поводу гласят: «Самовласный сын совершен имея возраст, и без отца совещания женится; самовластные дщи, совершен имущи возраст и не хотящу отцу ее законным браком, идет замуж» [1, с. 36–37]. По мнению профессора Н. Суворова, несоблюдение этого правила «создает препятствие

к заключению брака, но не влечет за собой недействительности состоявшегося брака» [12, с. 301].

Брак, заключенный без согласия родителей, сохранял свою силу, но имел последствия не только материальные (наказание в виде штрафа, тюремного заключения и возможного лишения наследства), но и духовные – нарушение мира и любви во взаимоотношениях с близкими. С духовной точки зрения, Заповедь Божия о почитании родителей подразумевает необходимость родительского благословения в таком важном начинании, как создание семьи. Премудрый Сирах говорит: «Благословение отца утверждает дома детей, а клятва матери разрушает до основания» (Сир. 3:9). Священное Предание и житийная литература представляет в этом отношении различные примеры согласия и несогласия детей с волей родителей в отношении брака. Христианский идеал брака основан на свободе выбора брачующихся, который в патриархальную эпоху в большинстве случаев и в силу сложившихся в обществе обычаев, отсутствовал. Но мы видим, как Церковь совместно с государством предпринимают меры по урегулированию этой проблемы, давая возможность своим чадам и своим гражданам реализовать Богом данную свободу, а также донести до людей понимание сути брака, в основе которого лежит любовь и взаимное уважение. Именно поэтому в 1830 г. императором Николаем I был дан Указ Святейшему Синоду, согласно которому запрещалось венчать браки не достигших 18 лет юношей и 16 лет девушек. Причина такого решения – желание предохранить верноподданных «от тех известных по опыту вредных последствий, кои происходят от сочетания браков между несовершеннолетними и потрясают добрые нравы» [8, с. 740]. Этот Указ касался как гражданского законодательства, так и церковного, что давало возможность в будущем совершенно избавиться от ранних браков, влекущих за собой семейные конфликты. Молодые люди получали возможность более самостоятельно подходить к выбору спутника жизни. Пусть не сразу, но со временем это стало нормой.

### **Источники и литература**

1. Добровольский, В. И. Брак и развод / В. И. Добровольский. – СПб., 1903. – 247 с.

2. Канонические правила Православной Церкви с толкованиями : в 3-х т. – Т. 1 : Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. – М. : «Сибирская благовонница», 2011. – 816 с.
3. Костомаров, Н. И. Быт и нравы русского народа в XVI и XVII стет. / Н. И. Костомаров. – Смоленск : Русич, 2011. – 512 с.
4. Милованов, И. О преступлениях и наказаниях церковных по канонам древней Вселенской Церкви / И. Милованов. – СПб. : Типография Ф. Елеонского, 1888. – 209 (VII) с.
5. Никодим, епископ Далматинский. Православное церковное право / епископ Никодим (Милаш). – СПб. : Типография В. В. Комарова, 1897. – 708 с.
6. Павлов, А. С. Курс церковного права / А. С. Павлов. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. – 547 с.
7. Победоносцев, К. П. Курс гражданского права : в 3-х ч.. – Ч. 2 : Права семейственные, наследственные и завещательные. – М. : «Статут», 2003. – 639 с.
8. Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Второе : в 55-ти т. – Т. V. Отд. 1. – СПб., 1831. – 1115 с.
9. Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Второе – в 55-ти т. – Т. XI. – Отд. 1. – СПб., 1836. – 896 с.
10. Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое : в 45-ти т. – Т. VI. 1720–1722 гг. – СПб., 1830. – 817 с.
11. Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое : в 45-ти т. – Т. VII. 1723–1727 гг. – СПб., 1830. – 933 с.
12. Суворов, Н. Курс церковного права : в 2-х т. / Н. В. Суворов. – Т. 2. – Ярославль, 1890 г. – 515 с.
13. Уложение о наказаниях уголовных и исправительных 1885 г. – СПб., 1886. – 714 с.

## ОРГАНИЗАЦИЯ ВИРТУАЛЬНОГО САКРАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА г. МИНСКА

*Инок Димитрий (Ахремкин),  
магистрант Минской духовной академии  
(г. Минск, Республика Беларусь)*

### **Введение**

За свою многовековую историю Минск вынужденно прошел множество тяжелых испытаний. Помимо многочисленных войн и приносимых ими разрушений, неизгладимый отпечаток на внешнем облике города и его планировочной структуре оставил советский период с его специфическим влиянием на историко-культурное наследие.

Современная проблема сохранившихся участков исторической застройки Минска заключается в их раздробленности. Частично компенсировать эту проблему могут разработка, принятие и развитие программы городской пешеходной сети, а также разработка пешеходных маршрутов с применением технологий отображения виртуальной (VR) и дополненной (AR) реальности. Подобный вектор городского развития позволит повысить качество городской среды, ее туристическо-рекреационный потенциал и привлекательность.

В настоящий век интенсивного развития и внедрения информационных технологий существует уникальная возможность, используя средства виртуальной реальности и компьютерного 3D-моделирования, воссоздать архитектурно-историческую среду г. Минска в рамках какой-либо эпохи с теми аутентичностью и детализацией, которую позволяют сделать это сохранившиеся и дошедшие до нас архивные источники. Храмовые святыни города являются своего рода носителями этнокультурного кода городских общин, их создававших, и неразрывно с ними связаны. На примере воссоздаваемой виртуальной модели каждого храма с вариативным отображением образа на различные исторические периоды его существования возможно изучение этапов развития архитектурных тенденций города и определенных эпохальных событий. Воссоздание виртуальных моделей храмов с применением технологий отображения виртуальной и дополненной реальности позволит

отобразить их непосредственно в городской среде, определить их ценность и историко-культурное значение, а также повысить интерес к ним обывателя и популяризовать общественные инициативы по их реальному восстановлению.

### **Организация и структура пешеходных маршрутов в исторических городах**

Современные туристические пешеходные зоны впервые появились в Западной Европе в 50-е гг. XX в. Существуют множество факторов, послуживших появлению и развитию городских пешеходных пространств:

1. Рост массового туризма;
2. Нарастающий конфликт между транспортом и пешеходами;
3. Увеличение численности населения городов и прогрессирующий уровень автомобилизации;
4. Появление в исторических городских центрах новых крупных объектов массового притяжения, привлекающих значительные транспортные потоки.

Таким образом, пешеходные маршруты явились решением конфликта, потому что для их организации потребовалось благоустраивать узкие улицы исторических городов, освобождая их от транспорта.

Первой в мире организованной пешеходной зоной считается проспект Лэйнбаан в г. Роттердам, Нидерланды, спроектированный компанией van den Broek & Bakema (архитекторы Джо ван ден Брук и Якоб Беренд Бакема). Проспект связал исторический центр города с районом вокзала. Протяженность данного пешеходного маршрута составляет около 600 м. С этого времени многие европейские исторические города как туристические центры имеют в качестве своей «визитной карточки» пешеходные маршруты, представляющие своим гостям в качестве достопримечательностей самобытные памятники архитектуры и даже целые фрагменты исторической городской среды. На основании этого факта можно сделать вывод, что пешеходные маршруты являются структурообразующими для ряда европейских городов [1, с. 8].

Каждый пешеходный маршрут, как правило, состоит из следующих структурных элементов: вход, путь, выход, перекресток,

доминанта, основное пространство, а также второстепенные пространства (второго и третьего порядка):

основное пространство – это пространство исторически сложившихся главных улиц и площадей с культурно и композиционно значимыми ансамблями, зданиями, общественными сооружениями (доминантами), обладающими уникальностью и аутентичностью. Их может быть несколько в маршруте;

*вход* – это знаковое место или объект, обозначающий начало маршрута;

*путь* – это пространственно-временной промежуток, связывающий точку начала пешеходного маршрута с его остальными структурными элементами;

*выход* – это акцентированная точка завершения пешеходного маршрута;

*перекресток* – точка маршрута, где человек выбирает направление дальнейшего движения;

*доминанта* – пространственный ориентир, как правило памятники истории и архитектуры (существующие; потенциальные, то есть претендующие на статус памятника; утраченные, то есть имевшие значение в прошлом);

*второстепенные пространства* – массивы застройки, не представляющие архитектурно-исторической ценности, не имеющие в своем составе доминант.

При рассмотривании конфигурации пешеходных маршрутов, сложившихся в исторических городах, можно выделить следующие типы планировки: линейная, кольцевая и свободная.

Пешеходные маршруты с линейной планировочной структурой представляют собой прямую линию, проходящую вдоль территории концентрации доминант – памятников одного или нескольких исторических периодов. Как правило, такие маршруты характеризуются однородностью архитектурно-исторической среды и сравнительно небольшой продолжительностью по времени. Для создания пешеходного маршрута линейной планировки необходимо создать пространство, ограниченное с двух сторон. Обычно для устройства подобного маршрута в историческом центре используют пространства улиц, проездов, бульваров и аллей.

Кольцевая планировка – это замкнутые пешеходные маршруты с возвращением к исходному пункту. Начала движения, то есть

вход и выход на маршрут осуществляются в одной точке. Пространство кольцевого маршрута – обычно закрытое с трех сторон. Пригодными для организации маршрутов такого типа являются курдонеры, площади, междомовые территории.

Пешеходные маршруты со свободной планировкой характеризуются наличием нескольких свободных точек входа и выхода. Для организации такого пешеходного маршрута необходимо иметь исходное пространство, открытое с трех сторон. В данном случае граница подразумевается только с одной стороны, композиция имеет максимальную открытость. Самым удачным примером таких пространств является пространство набережной.

Комбинированная планировка – это пешеходные маршруты, содержащие два и более типа выше названных планировок. Такие маршруты более масштабны и могут включать в себя несколько видов достопримечательностей. Как правило, комбинированные маршруты имеют большую протяженность и охватывают сразу несколько видов историко-культурных и архитектурных достопримечательностей города [2, с. 153].

Важной составляющей любого пешеходного маршрута является внедрение информационно-коммуникативной системы в его структуру. С помощью приемов коммуникативной направленности создаются условия для ориентации пешехода на протяжении всего маршрута. Приемы, направленные на включение информационно-коммуникативной системы в структуру маршрута, разнообразны и зависят не только от функциональных требований, но и от специфических характеристик среды исторического города. Однако все разнообразие составляющих информационно-коммуникативной системы можно классифицировать, разделив их на три вида: информационный знак, образ, информационные технологии.

Информационным знаком является указатель, на котором представлена информация об объекте (информационный щит), или указано направление движения по определенному маршруту (стрелка). Существует множество различных форматов устройства информационных знаков.

Образ – малые архитектурные формы, обычно городские символы или небольшие скульптуры, используемые в качестве указателей, призванные визуально отражать срез истории или формировать о чем-либо. Обычно размещаются для ориентации



на маршруте при условии отсутствия общегородских ориентиров.

Информационные технологии – визуально-звуковые и виртуальные – используются для получения информации о маршруте на всем его протяжении. К визуально-звуковым технологиям относятся аудиогиды и различное звуковое и визуальное сопровождение экскурсий, устанавливаемое возле объектов посещения. Виртуальные технологии – это технологии, которые дополняют реальность виртуальными элементами. Основной момент при использовании AR – наложение таких объектов на реальность и последующее их комбинирование.

Таким образом, пешеходный маршрут, имеющий понятную и выраженную планировочную структуру, а также обладающий достаточной плотностью и насыщенностью историческими доминантами, объединенный качественной информационно-коммуникативной системой, значительно повышает качество городской среды, ее туристическую привлекательность.

### **Формирование пешеходного маршрута в г. Минске**

Как ранее указывалось, мерой частичного решения проблемы сохранившихся участков исторической застройки Минска может быть разработка, принятие и развитие программы городской пешеходной системы, что позволит повысить качество городской среды и ее туристическую привлекательность. Историческая, хоть и фрагментированная, застройка подходит для формирования городского пешеходных пространств наилучшим образом, что подтверждает многолетний европейский и общемировой опыт. Реализованный недавно в Минске проект создания частично пешеходной зоны на базе улиц Комсомольской и Революционной подтверждает эффективность подобных преобразований.

В качестве предварительного можно рассмотреть следующий виртуальный пешеходный тур по городу Минску.

Логично, что стартовой точкой «входом» разрабатываемого пешеходного маршрута будет являться главный городской транспортный узел – железнодорожный и автобусный вокзалы (в увязке с международным аэропортом) в сочетании с пересадочными станциями Минского метрополитена. Условный пешеход движется с начального пункта к современной площади Мясникова и далее

в направлении «красного» костела святых Симона и Елены через пешеходную зону площади Независимости. Территория вокруг самого костела окружена массивом ценной исторической застройки, включая чудом сохранившиеся бывшие доходные дома, с элементами парково-рекреационного назначения, фонтаном и многолетними зелеными насаждениями. Далее, через несколько кварталов, застроенных преимущественно в кон. XIX – нач. XX вв., пешеход выходит к зданию бывшей хоральной синагоги (теперешнего драматического театра) – памятника архитектуры, построенного в мавританском стиле. Даже сейчас сохранившиеся боковые фасады с их декоративной кладкой представляют интерес как для специалистов, так и для простых обывателей. Сама улица Володарского является улицей со спокойным движением, сопоставимым по интенсивности с движением транспорта во внутриквартальных жилых районах, что способствует наращиванию ее пешеходного потенциала. Двигаясь по улице Володарского, субъект может посетить комплекс Пищаловского замка (при условии выноса с его территории следственного изолятора и обращения в музей, что ранее уже афишировалось властями, и реальный процесс трансформации запущен). С улицы Володарского пешеход направляется по реконструированным пешеходным улицам Революционной, Комсомольской и Интернациональной (также сформированными историческими зданиями) в направлении площади Свободы с расположенными на ней католическим кафедральным костелом Девы Марии, бывшими униатскими храмами и комплексами монастырей, ратушей, а также православным Свято-Духовым кафедральным собором. Необходимо отметить, что по сей день в кварталах, примыкающих к указанной площади, сохраняется возможность воссоздания ряда культовых христианских сооружений. В непосредственной близости к площади Свободы находятся уже сформированные пешеходные пространства исторического Троицкого предместья и улицы Зыбицкой с их обслуживающей инфраструктурой. После посещения улицы Зыбицкой с прилегающими кварталами и Троицкого предместья, включая живописную набережную Свислочи, пешеход направляется к Замчищу с экспонированным контуром первого минского православного храма, частичная реконструкция и превращение в музей, которого также уже официально запланированы. Следующим опорным пунктом после Зам-

чища выступает старейший сохранившийся православный храм – ренессансная церковь Петра и Павла с ее уникальными архитектурой и фресками. Далее после посещения храма пешеход следует через массивы исторической застройки фактически пешеходного Раковского предместья в направлении условной финишной точки – Юбилейной площади, названной в честь юбилея Никейского собора, топоним которой чудом сохранился.

Представленный маршрут является лишь одним из многих возможных и может включать иные направления, скажем, пешеходную улицу К. Маркса с фрагментами бывшего Архиерейского подворья.

• В роли доминант, узловых точек «каркаса» в выстраиваемой маршрутной сети будут служить культовые сооружения с площадями перед ними как ныне существующие (сущ.), так и утраченные, требующие воссоздания в виде 3D-модели виртуальной реальности (модель). Итак, предварительно базовый каркас маршрута будет выглядеть следующим образом:

- Отправная точка – Привокзальная площадь.
- Железнодорожная церковь Казанской иконы Божией Матери (модель).
- Костел святых Симеона и Елены (сущ.).
- Хоральная синагога (сущ. как театр, частичная модель).
- Холодная синагога (модель).
- Бенедиктинский костел святого Войцеха, позднее – Преображенская церковь и монастырь (модель).
- Лютеранская кирха (модель).
- Архиерейское подворье и Покровская церковь (модель).
- Часовня святого Александра Невского в Александровском сквере (модель).
- Вознесенская или Белая церковь (модель).
- Костел святого Фомы Аквинского (модель).
- Базилианский монастырь и церковь Святого Духа (сущ.).
- Костел святого Иосифа и бывший бернардинский женский монастырь (сущ.).
- Свято-Духов кафедральный собор и бывш. бернардинский монастырь (сущ.).
- Кафедральный костел святой Девы Марии с башней коллегииума (сущ., частичная модель).

- Троицкий костел (модель).
- Церковь святой Марии Магдалины (сущ.).
- Первый минский храм (модель).
- Храм в пределах Замчища (модель).
- Церковь святых Петра и Павла (сущ.).
- Колонна в честь юбилея Никейского собора на Юбилейной площади (модель) – конечная точка маршрута.

### **Заключение**

Следует отметить, что пешеходное пространство и маршруты в городской среде начинают занимать самостоятельную ячейку в архитектурно-дизайнерской практике и строительстве. Наблюдается тенденция исторической трансформации структуры городской среды. Осуществляется переход от чисто городских структур к частично природным, пешеходным, которые существовали в начальный период развития городских поселений. Вместе с тем, современный переход осуществляется с использованием инновационных научно-технологических и архитектурно-дизайнерских методов. Исторические преобразования города прошлого и настоящего – объективный процесс, нюансы которого должны учитываться в современном проектировании городской пешеходной зоны. При этом также важно учитывать тенденцию быстро развивающейся технологии дополненной реальности, которая имеет широкие возможности насыщения и обогащения городской среды элементами VR- и AR-объектов, а также дает возможность в интерактивной форме участвовать в процессе ознакомления с городом без фактического участия гида, повышая интерес к выбранному маршруту. Тем самым, дополненная реальность расширяет горизонты сфер деятельности человека и дает огромное количество возможностей для применения ее на практике в городском пространстве.

### **Источники и литература**

1. Дьяченко, Е. В. Архитектурно-ландшафтная организация туристических маршрутов (на примере города Москвы) : дис. ... канд. архитектуры : 05.23.2022 / Е. В. Дьяченко. – М., 2010. – 24 с.

2. Кулаков, А. И. Организация пешеходных туристических маршрутов в исторических городах / А. И. Кулаков, В. С. Шишканов, М. А. Шишканова // Вестник ИрГТУ. – 2015. – № 3 (98). – С. 152–156.

## **ПРОБЛЕМЫ В ОБЛАСТИ ВОСПИТАНИЯ ХРИСТИАНСКОЙ НРАВСТВЕННО ЗРЕЛОЙ ЛИЧНОСТИ**

*Дудковская С. А.,*

*директор государственного учреждения образования*

*«Движковская базовая школа Ельского района»*

*(д. Движки Ельского р-на Гомельской обл., Республика Беларусь)*

Как известно, программа сотрудничества между Министерством образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью разработана на основе Конституции Республики Беларусь, Кодекса Республики Беларусь об образовании, Закона Республики Беларусь «О правах ребенка», Закона Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» и иных нормативных правовых актов Республики Беларусь.

Существует договоренность в области воспитания детей и молодежи в соответствии с принципами: взаимного уважения; светского характера образования; уважения прав обучающихся на формирование собственной позиции в отношении религии и прав родителей или лиц, их заменяющих, на воспитание детей в соответствии с собственным отношением к религии.

Цель сотрудничества – воспитание нравственно зрелой, духовно развитой личности, способной осознать свою ответственность за судьбу Отечества, всего человечества, окружающего мира, быть хранительницей культурного наследия своего народа.

Казалось бы, все понятно: есть мероприятия, которые необходимо выполнить, и на выходе можно получить ответственного человека, грамотного в области религии. Но все совершенно не так.

Что же мешает? Какие проблемы возникают?

На первом месте у человека должно быть духовное развитие, а потом все остальное, а сегодня происходит все наоборот. Многие знают заповеди Божии, но не задумываются об их исполнении. Поэтому необходимо и Церкви, и светским учреждениям образования проводить больше совместных встреч, в ходе которых будет даваться толкование ответственности каждого человека при невыполнении заветов Божиих.

У многих дома есть иконы, но дети стесняются к ним подходить. Поэтому необходимо давать толкование роли молитвы, изучать про-

исхождение и истории возникновения икон. Важно детям сказать, что молитва – это личная встреча с Богом. Пока у нас не произойдет личной встречи с Богом в молитве, мы ничего не сможем, не сможем в молитве сделать никаких шагов. Здесь надо отдать первенство служителям церкви, так как и педагогическая общественность нуждается в таких знаниях [3].

Необходимо говорить о гордыне, предупредить о ее последствиях. Самое главное – показать разницу между гордыней, которую Бог ненавидит, и тем чувством удовлетворения, которое мы ощущаем после успешно выполненной работы. Этот вид высокомерной гордыни противоположен духу смирения, который Бог ожидает от нас: «Блаженны нищие духом! Царство Небес – для них». Мы не должны гордиться собой; если мы хотим гордиться, то лишь прославляя достоинства Бога. То, что мы говорим о себе, ничего не значит в Господней работе. То, что говорит Бог о нас – вот, что действительно важно. Гордыня отбирает славу, принадлежащую лишь Богу, и приписывает ее нам. По большому счету, гордыня – это поклонение самому себе.

Актуальной проблемой межправославных отношений является то, что духовная жизнь находящихся в миру христиан идет в трудной обстановке, полной соблазнов, нехристианских обычаев, вдалеке от носителей Духа Божия, уединившихся от мира [5].

Родители прежде всего и более всего должны заботиться о том, чтобы дети выросли в непоколебимой вере живыми членами Церкви, чтобы в душе их «изобразился Христос», чтобы более всего в мире они возлюбили Бога, а «ближнего своего, как самого себя», и целью своей жизни ставили «стяжание Духа Святого Божия» (из слов преподобного Серафима). Если достигнут родители этого, то все остальное: и образование, и развитие дарований, и здоровье – все приложится само собою, так как Господь сказал: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам».

Еще одной из проблем является то, что путь к сердцу наших детей не открыт для взрослых в полной мере. Признаем этот факт и, пока еще есть время, постараемся исправить наши упущения и овладеть сердцами наших детей. Для этого надо самих себя всецело отдать детям, сделаться не только их наставниками и воспитателями, но и ближайшими друзьями, сродниться с их интересами и запросами.

Преподобный Серафим сказал: «Чадолюбивая мать не в свое угождение живет, но в угождение детей. Немощи немощных чад сносит с любовью; в нечистоту впадших очищает, омывает тихо, мирно, облачает в ризы белые и новые, обувает, согревает, питает, промывает, утешает и со всех сторон старается дух их покоить так, чтобы никогда не слышать ей малейшего их вопля. И таковые часто бывают благорасположены к матери своей» [3].

Итак, надо окружить детей мудрой заботой, вниманием: когда надо – лаской и нежностью и, вместе с тем, когда надо – увещанием и взыскательностью. Ребенок оценит заботу и внимание, в каких бы формах они не проявлялись, если только «все у вас будет с любовью», если во всех словах наших он будет слышать и чувствовать любовь. Не будем же жалеть себя ради своих детей. Они все вернут нам в свое время сторицей. Пожертвуем им нашими пресловутыми «личными интересами», «личной жизнью» и развлечениями. Оставим все, что только может отвлекать и отдалять от детей. И это будет условием неперемного успеха многолетней работы и борьбы за спасение душ детей, подверженных греху вместе со всем падшим человеческим родом.

Следующей проблемой можно назвать праздность. «Праздность, или удаление от трудов, – пишет святитель Тихон, – есть сама собою грех, ибо противна есть заповеди Божией. Следственно, в праздности живущие и чужими трудами питающиеся, доколе грешить не перестанут, доколе в благословенные труды не отдадут себя».

Праздность греховна не только сама по себе, но и «многих зол причиной бывает», ибо «к праздному сердцу, не иначе как к дому праздному, пометенному и украшенному, удобно приступает враг диавол. Отсюда пьянство, блудные дела, злые беседы, осуждения, насмешки, злословия, хуления, картежные игры, обманы, ссоры, драки, излишняя роскошь, как и Соломон глаголет: в похотех есть всяк праздный. Праздность причиняет вред не только душе, но и телу. “В праздности живущие всяким недугам и немощам подлежат, как ибо вода растлевается, которая течения не имеет. Не трудящийся не может в сладость пищи принимать, и сон без трудов беспокоен бывает”. Не желающие же трудиться из низших слоев “подлежат посмеянию и порицанию людей” и “понуждаются в бедности и нищете жить”» [3]. Чтобы избежать праздности и ее последствий, должно помнить, что время дороже всякого сокровища,



особенно для христианина, как дающее возможность, иногда последнюю, покаяния, которое по окончании земной жизни принести будет невозможно. «Тогда время будет суда, а не покаяния, строгости, а не помилования. Следует непременно ответ дать и за самое время, туне потерянное. Ибо настоящее время есть торг».

Праздности неизбежно последует уныние. «Люта есть страсть сия, – пишет святитель. – Она и тех людей борет, которые хлеб и прочее все готовое имеют, а наипаче тех, которые живут в уединении». Как «наносимое» врагом нашего спасения с целью обратить христианина опять к «миру», уныние препятствует молитве, закрывает сердце, не давая ему принять слово Божие, и тогда Бог особенно ожидает от человека подвига. В борьбе с этой страстью необходимо убеждать и даже заставляя себя молиться, хотя и не очень хочется.

Унынию родственна печаль. Христиане не должны печалиться «о том, что не имеют в мире сем благополучия, не имеют богатства, славы, почитания, что мир ненавидит, гонит и озлобляет их. Сей печали они противиться и не давать ей места в сердце своем должны». «Печаль мирская» и бесполезна, ибо не может возратить или дать ничего из того, о чем скорбит. Печаль и уныние могут привести к отчаянию – тяжелом грехе против милосердия Божия.

Достижение цели как следствие упорного труда – это закон, данный Богом человеку после грехопадения: «В поте лица твоего будешь есть хлеб». И без пота нет успеха, без пота невозможно пропитание, невозможна сама жизнь. Хлеб добывается потом как для тела, так и для духа. Бережно относиться ко времени рекомендует и апостол Павел, советуя поступать «дорожа временем, потому что дни лукавы». Труд над ребенком как основа воспитания был заповедан еще евреям в Писаниях Ветхого Завета. «Учи сына твоего и трудись над ним, чтобы не иметь тебе огорчения от непристойных поступков его», – говорится в Книге Премудрости Иисуса.

Проблема состоит в том, что труд родителей над душой ребенка не начинается в раннем детстве. Почему же важно торопиться наполнить сердце и ум ребенка светом и добром с самого раннего возраста? [5]

В детстве – простота, мягкость, способность к умилению, к состраданию, сила воображения, отсутствие жестокости и окаменелости. Главным условием целостности семьи и прочности духовных основ,

заложенных в детях, является взаимная связь, любовь членов семьи. Семья христианина – отец, мать, дети – это образ Святой Троицы на земле. Любовь сильнее смерти, и ничто не может преодолеть или победить любовь. Господь любил детей и своим апостолам повелел не мешать детям приходиться к Нему. Не будем же и мы преградой для получения и нашими детьми вечно текущей благодати Христа. Будем послушны Его призыву и призыву Его Церкви и будем как можно чаще приносить наших детей ко Христу [5].

«Таинства – это светлое небо на грешной земле. Это наступающее обетование. Это то, что нашу веру облекает в плоть и кровь, что, как огонь, согревает холод души нашей и размягчает окамененное нечувствие наших сердец. Это тот “невечерний свет”, который озаряет застилающий нас мрак. Какая в них мудрость, какая правда, какая радость!

Проблема в современном мире в том, что родители, устраняя детей от Таинств или ограничивая их участие в Таинствах, нарушают заповедь Спасителя. А ведь Святой Иероним так пишет к вдове Лидии: «Радость матери-христианки должна состоять в том, чтобы научить свое дитя произносить сладчайшее имя Иисуса в то время, когда и голос его слаб, и язык его еще нем. Помни, что начатки всего исключительно должны принадлежать Господу, поэтому первые мысли, первые слова дитя должны быть освящены благочестием». Одновременно следует начать приучать ребенка молиться за близких, так как современные дети этого совершенно не умеют.

Следует обращать внимание также на внешнюю манеру держаться при молитве, приучая детей стоять прямо и со взором, устремленным на иконы. Платье молящихся должно быть также в порядке. Внешняя собранность помогает и внутренней. Древние христиане тщательно готовили себя к молитве и считали необходимым мыть перед нею свои руки; они живо переживали чувство, что являются перед лицом Небесного Царя, и нельзя предстать перед Ним со следами небрежности и нечистоты как с внутренней, так и с внешней стороны [3].

Участие в церковных богослужениях поможет приучить детей объединяться с народом в его простой глубокой вере.

Нельзя не оценить пользу бесед священнослужителей со взрослыми детьми о значении и порядке церковных богослужений и знакомить с историей их возникновения. Епископ Феофан научает нас

такому состоянию, при котором все дела в течение дня должны быть совершены с мыслью о Боге, с сердечным чувством зависимости от Него и в непрестанной мысленной беседе – молитве с Ним, чувствуя себя всегда в Его присутствии. Отзывчивым и чутким к чужому страданию сформируется сердце ребенка, если он будет постоянным свидетелем, а с годами и участником дел милосердия, широкой благотворительности, щедрой милостыни, деятельного служения и сострадания ко всем несчастным со стороны его родителей. Господь сказал: «Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему». И если только родители позаботятся об очищении своего сердца и о стяжании Духа Святого Божия, то Дух Божий Сам умудрит их и будет руководить ими в деле воспитания и приведет ко спасению и самих родителей, и их детей.

Еще одной проблемой является «духовное голодание». Взрослые и дети забывают о том, что хорошие книги – это лучшие наши друзья. Книги надо всегда предпочитать пустым разговорам. Не следует жалеть ни труда, ни средств, чтобы скопить духовный капитал. Хорошие книги можно перечитывать много раз, и они не перестают питать нас духовно, согревать сердце и побуждать нас к добру примерами и обаянием духовной красоты. Духовное чтение должно идти систематически. Особенно это относится к чтению Священного Писания: сколько не перечитывай его, в нем будут находиться всегда новые, не замеченные ранее мысли – новая духовная пища. Священное Писание неисчерпаемо, как неисчерпаема истина.

Еще одна проблема – сквернословие. А святость и Дух Божий несовместимы со скверной. Необходима духовная чистота атмосферы, в которой растут наши дети, и тогда от них никогда не отступят их ангелы [2].

К имени Бога, Господа Иисуса Христа, Божией Матери и святых у детей должно быть благоговейное отношение. Эти слова Божественны. Произнесение их с верою освящает душу и ненавистно сатане. В имени Иисуса Христа вся сила молитвы Иисусовой.

Если говорить о межправославных отношениях, то Единство Православия не должно оставаться декларативным. Общение и взаимная помощь – это проявление на деле нашей принадлежности к единой Святой, Соборной и Апостольской Церкви. Не должно быть в этих отношениях соперничества, а должно быть только сотрудничество. Например, несмотря на большие трудности в меж-

государственных отношениях между Россией и Грузией, уровень общения и обмена визитами иерархов Русской и Грузинской Церквей не понижается. Обе Церкви стараются сделать все возможное, чтобы служить делу мира, установлению взаимопонимания и сохранению вековой дружбы между нашими народами.

Этический акт помощи другому обладает психотерапевтическим влиянием: снижается агрессивность, исчезает обида, забываются ссоры, уменьшается тревожность, иницируется активность и воскресает оптимистическое восприятие жизни. Помощь нужно оказывать незаметно, так, чтобы сделанное не трактовалось как услуга, а как удовольствие [4].

Самая плодотворная помощь – та, которую оказывают до того, как поступит просьба о помощи. Бескорыстие как морально-этическая ценность белорусского народа получила широкое отражение в фольклорных произведениях.

В современном мире должно быть бескорыстие, коллективизм, отзывчивость, взаимопомощь. Акт бескорыстной помощи другому всегда восхищает, умиротворяет, приносит радость и успокоение, вселяет надежду на продолжение, развитие и совершенствование жизни. Проявляя заботу, человек становится сильнее, щедрее, благороднее и дружелюбнее.

В заключение хочу привести слова русского писателя М. Пришвина: «Некоторые говорят, что жить нужно для себя, другие учат жить для ближних, а я думаю, каждому следует найти такую точку применения сил, чтобы жизнь для себя сама собой выходила жизнью для ближних, для дальних, для всех» [1].

### **Источники и литература**

1. Борохов, Э. Энциклопедия афоризмов (В мире мудрых мыслей) / Э. Борохов. – М. : Изд-во АСТ, 2000.
2. Гавриловец, К. В. Воспитание человечности / К. В. Гавриловец. – Мн. : Народная асвета, 1985.
3. Закон Божий : для семьи и школы с иллюстрациями / сост. протоиерей Серафим Слободской ; изд. Братства во имя св. князя Александра Невского. – Нижний Новгород, 2004.

4. Козич, Л. З. На пути к милосердию : пособие для педагогов / Л. З. Козич, Н. Ф. Попко, Н. П. Трегубович. – Мн. : Адукацыя і выхаванне, 2001.

5. Щуркова, Н. Е. Педагогическая технология / Н. Е. Щуркова. – М. : Педагогическое общество России, 2002.

*Научное издание*

**Церковная наука в начале третьего тысячелетия:  
актуальные проблемы и перспективы развития**

Материалы

VII Международной научной конференции

Минск: Минская духовная академия, 17 ноября 2022 года

*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 15.11.2023. 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](mailto:secretariat.minda@yandex.ru)

Отпечатано с готового оригинал-макета в