

Белорусская Православная Церковь
Минская духовная академия

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

Материалы VIII Международной научной конференции
Минск: Минская духовная академия, 16 ноября 2023 года

МИНСК
Издательство Минской духовной академии
2024

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. VIII Межд. науч. конф., Республика Беларусь, г. Минск, 16 ноября 2023 г. / Минская духовная академия. – Минск : Издательство Минской духовной академии, 2024. – 257 с.
ISBN 978-985-7145-82-9

Сборник включает материалы VIII Международной научной конференции «Церковная наука в начале третьего тысячелетия: актуальные проблемы и перспективы развития», организованной Минской духовной академией и проходившей 16 ноября 2023 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 978-985-7145-82-9

© Оформление. Издательство Минской духовной академии, 2024

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

ИСТОРИЯ КИЕВСКОЙ МИТРОПОЛИИ В ИССЛЕДОВАНИЯХ
БЕЛОРУССКИХ ИСТОРИКОВ XIX – НАЧ. XX ВВ.

Теплова В. А.8

СЕКЦИЯ 1

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ БИБЛЕИСТИКИ

«ЦАРСТВО НЕБЕСНОЕ СИЛОЮ БЕРЕТСЯ,
И УПОТРЕБЛЯЮЩИЕ УСИЛИЕ ВОСХИЩАЮТ ЕГО» –
АНАЛИЗ ВЛИЯНИЯ УСТОЙЧИВОГО ЕВАНГЕЛЬСКОГО
ЦЕРКОВНО-СЛАВЯНСКОГО СОЧЕТАНИЯ НА РУССКИЙ
ПЕРЕВОД (СИНОДАЛЬНЫЙ) НА ПРИМЕРЕ МФ. 11:12

Протоиерей Дмитрий Савич21

ЗАПОВЕДИ ХРИСТОВЫ

Деленковский Н. В.29

ВЛИЯНИЕ ОБРАЗОВАНИЯ АПОСТОЛА ПАВЛА
НА ЕГО ПРОПОВЕДЬ О ХРИСТЕ

Черняков П. В.37

ТЕРМИН «БОЛЕЗНЬ»
В СВЯЩЕННОМ ПИСАНИИ НОВОГО ЗАВЕТА

Иерей Сергей Панасик40

СЕКЦИЯ 2

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО БОГОСЛОВИЯ

К ВОПРОСУ О РЕЦЕПЦИИ В СОВРЕМЕННОМ БОГОСЛОВИИ
ТРУДОВ В. Н. ЛОССКОГО

Павлюченков Н. Н.44

ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННАЯ АПОЛОГЕТИКА
ПРАВОСЛАВНОГО МОНАШЕСТВА В ИЗЛОЖЕНИИ
СВЯТИТЕЛЯ ФИЛАРЕТА (ДРОЗДОВА)

Иеромонах Николай (Чеботарев)52

ДВОЙСТВЕННЫЙ ХАРАКТЕР ОБОГАЩЕНИЯ ПО АРИСТОТЕЛЮ <i>Иерей Вадим Дудкин</i>	61
--	----

СОВРЕМЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ БРАКА <i>Протодиакон Андрей Скобей</i>	65
--	----

ИСТОРИЯ ДОГМАТА О НЕПОРОЧНОМ ЗАЧАТИИ ДЕВЫ МАРИИ <i>Иерей Николай Лащенко</i>	72
--	----

УМЕСТНОСТЬ АФОРИЗМА Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО «ВСЯКИЙ ПРЕД ВСЕМИ ЗА ВСЕХ И ЗА ВСЕ ВИНОВАТ» В ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВИИ» <i>Скороходов А. А.</i>	79
---	----

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

ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ И КУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ И ФОРМИРОВАНИЕ БЕЛОРУССКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ В ПЕРИОД С X ПО XVI в. : ВЗАИМОСВЯЗЬ И ВЛИЯНИЕ <i>Афанасенко Ю. Ю.</i>	87
---	----

ЦЕРКОВНАЯ ЖИЗНЬ В ВИЛЕЙКЕ В ПЕРИОД ОТ ЕЕ ОСНОВАНИЯ ДО ВХОЖДЕНИЯ В СОСТАВ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В 1794 г. <i>Протоиерей Вячеслав Вабищевич</i>	93
---	----

ХРИСТИАНСТВО НА ТЕРРИТОРИИ ВОЛОЖИНСКОГО РАЙОНА В XV–XVI ВВ. <i>Протоиерей Сергей Линкевич</i>	102
---	-----

ПРОБЛЕМА ВЗАИМООТНОШЕНИЙ МЕЖДУ МИТРОПОЛИТОМ КИПРИАНОМ И МИХАИЛОМ-МИТЯЕМ <i>Иерей Роман Васьюко</i>	110
--	-----

ЗАКОНЫ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ ДЛЯ УРЕГУЛИРОВАНИЯ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ОБСТАНОВКИ НА ТЕРРИТОРИИ БЕЛАРУСИ В ПРАВЛЕНИЕ ЕКАТЕРИНЫ II И ИХ РЕАЛИЗАЦИЯ <i>Бычик А. А.</i>	117
---	-----

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

К ПРОБЛЕМЕ ВСЕОБЩЕГО БЕЗБРАЧИЯ У БЕСПОПОВЦЕВ-ФЕДОСЕЕВЦЕВ. ИЗ РАННИХ ВОСПОМИНАНИЙ АРХИМАНДРИТА ПАВЛА ПРУССКОГО (ЛЕДНЕВА) <i>Иерей Вадим Навыко</i>	121
--	-----

ПОЛЕВОЕ ДУХОВЕНСТВО РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ: ПРОБЛЕМА ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПОНЯТИЯ <i>Кацеев А. В.</i>	129
--	-----

ПРОБЛЕМАТИКА РАЗВИТИЯ КИРИЛЛИЧЕСКОГО КНИГОПЕЧАТАНИЯ В РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ В XVI в. <i>Протоиерей Анатолий Пашкевич</i>	134
--	-----

СЛУЖАЩИЕ КОНТОРЫ МИНСКОГО АРХИЕРЕЙСКОГО ДОМА В ПЕРВОЕ ДЕСЯТИЛЕТИЕ XX в. <i>Стренковский О. С.</i>	139
---	-----

ЖИЗНЬ И ПАСТЫРСКОЕ СЛУЖЕНИЕ ПРОТОИЕРЕЯ ПЕТРА ЕЛИНОВСКОГО (1803–1870) <i>Чернякова Н. В.</i>	143
---	-----

**СЕКЦИЯ 5
АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В 1-й ПОЛ. XX в.**

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПРЕЗЕНТАЦИИ НОВОМУЧЕНИКОВ И ОПРЕДЕЛЕНИЯ ИХ СВЯЗИ С АДМИНИСТРАТИВНО- ТЕРРИТОРИАЛЬНЫМИ ЕДИНИЦАМИ НА ПРИМЕРЕ СЛУЦКОЙ ЕПАРХИИ БЕЛОРУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ <i>Иеромонах Георгий (Рудко)</i>	148
--	-----

ФОРМИРОВАНИЕ СОВЕТСКОГО КОНФЕССИОНАЛЬНОГО ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА: ЭВОЛЮЦИЯ ПРАВОВОГО ПОЛОЖЕНИЯ ОБЩИН СТАРООБРЯДЦЕВ В 1920–1980-х гг. <i>Иерей Александр Гришаненко</i>	159
---	-----

ПЕРВЫЕ ЗАКОНЫ СОВЕТСКОГО ГОСУДАРСТВА О БРАКЕ И СЕМЬЕ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ЦЕРКОВНОГО ПРАВА <i>Иерей Александр Капуцкий</i>	166
--	-----

СОСТАВ МОЛОДЕЧНЕНСКОГО БЛАГОЧИНИЯ В 1839–1914 гг. <i>Иерей Александр Черняк</i>	172
---	-----

**СЕКЦИЯ 6
АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
В СЕРЕДИНЕ – ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX в.**

ЭТАПЫ И ИТОГИ ПРАВОСЛАВНО-СТАРОКАТОЛИЧЕСКОГО ДИАЛОГА <i>Кнаус О. Ю.</i>	177
---	-----

ЗАКРЫТИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ ПРИХОДОВ НА ТЕРРИТОРИИ МОГИЛЕВСКОГО РАЙОНА В 1949 г. (ПО ДОКУМЕНТАМ ГОСУДАРСТВЕННОГО АРХИВА МОГИЛЕВСКОЙ ОБЛАСТИ) <i>Иерей Константин Байбурин</i>	182
---	-----

ОТРАЖЕНИЕ ПОПЫТКИ ПРОВЕДЕНИЯ ЦЕРКОВНОЙ УНИИ В 1498–1503 гг. В УЧЕБНИКЕ ПО ИСТОРИИ БЕЛАРУСИ ЗА 7 КЛАСС 2017 г. ИЗДАНИЯ <i>Иерей Николай Кульбако</i>	191
--	-----

ПРИХОД ХРАМА СВЯТОЙ ЖИВОНАЧАЛЬНОЙ ТРОИЦЫ с. МАРКОВО ГОРОДИЛОВСКОГО БЛАГОЧИНИЯ В 1917–2017 гг. <i>Протоиерей Николай Пешко</i>	197
---	-----

**СЕКЦИЯ 7
АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ**

ВЗАИМОСВЯЗЬ МЕЖДУ ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬЮ ГРУППЫ НОСИТЕЛЕЙ РЕЛИГИИ И РИТУАЛЬНОЙ ПРАКТИКОЙ <i>Данилов А. В.</i>	204
--	-----

АПОЛОГЕТИЧЕСКИЙ ФИДЕИЗМ АЛВИНА ПЛАНТИНГИ (К Сорокалетию «Совета Христианским Философам») <i>Игумен Ермоген (Панасюк)</i>	212
--	-----

РЕЛИГИОЗНЫЕ МОТИВЫ В КОММЕРЧЕСКОЙ РЕКЛАМЕ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ <i>Коденев М. А.</i>	217
--	-----

ПРАВОВОЕ РЕГУЛИРОВАНИЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЙ В ЛИТОВСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ <i>Иерей Олег Шляхтенко</i>	221
---	-----

ПСИХИЧЕСКИЙ И ПСИХОЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ФЕНОМЕН ГЛОССОЛАЛИЙ <i>Диакон Дмитрий Яценко</i>	230
---	-----

КОНЦЕПЦИЯ И ТЕОРИЯ ИГРЫ В РЕЛИГИОЗНОЙ ОБЩИНЕ ДАМАНХУР <i>Тимофеева В. Ю.</i>	235
--	-----

**СЕКЦИЯ 8
АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ЦЕРКОВНО-ПРАКТИЧЕСКИХ ДИСЦИПЛИН**

ГЕОГРАФИЯ В 28 КАНОНЕ IV ВСЕЛЕНСКОГО СОБОРА <i>Протоиерей Николай Болеховский</i>	244
--	-----

ОСОБЕННОСТИ ОКОРМЛЕНИЯ ПАЦИЕНТОВ И ИХ РОДИТЕЛЕЙ ДЕТСКОГО ОНКОЛОГИЧЕСКОГО ЦЕНТРА: СОПРОВОЖДЕНИЕ В ПАЛАТАХ <i>Иерей Роман Артемов</i>	252
---	-----

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

ИСТОРИЯ КИЕВСКОЙ МИТРОПОЛИИ В ИССЛЕДОВАНИЯХ БЕЛОРУССКИХ ИСТОРИКОВ XIX – НАЧ. XX ВВ.

Теплова В. А.,

*кандидат исторических наук, заведующий кафедрой
церковной истории и церковно-практических дисциплин,
профессор Минской духовной академии
(г. Минск, Республика Беларусь)*

На рубеже XIX – начала XX в. в Санкт-Петербургской духовной академии сформировалась церковно-историческая школа. Немаловажным фактором, повлиявшим на ее становление, стал академический Устав 1869 г., согласно которому при каждой из четырех духовных академий Российской империи открывалось церковно-историческое отделение, включающее кафедры библейской истории, общей церковной истории, общей гражданской истории, церковной русской истории, истории и обличения русского раскола, гражданской русской истории.

Вполне естественно предположить, что проблематику по истории Киевской митрополии (то есть истории Православной Церкви Беларуси и Украины) должна была включать в свое исследовательское поле кафедра Истории Русской Православной Церкви, которую занимали: профессор протоиерей Павел Николаевский (1871–1899), доцент Антон Владимирович Карташев (1900–1905), профессор Николай Константинович Никольский (1906–1909) и профессор Борис Васильевич Титлинов (1909–1918). В период с 1889 по 1915 гг. в рамках этой кафедры по подсчетам Д. А. Карпука было представлено и защищено 90 кандидатских диссертаций. Из них: – по истории Церкви до XVII в. (то есть до синодального периода) – 29 работ (32%); – по истории Церкви в синодальный период – 58 (65%); – по истории Киевской митрополии и истории униатства – 3 (3%) [2, с. 167–178]. Приведенная статистика показывает, что кафедра истории Русской Православной Церкви изучением истории Киевской митрополии и тесно связанной с ней историей униатства практически не занималась.

Другой результат обнаруживает проблематика диссертаций по кафедре русской гражданской истории: по истории Церкви до XVII в. включительно – 27 работ (22%); по истории Церкви в синодальный период – 47 (38%); по истории Киевской митрополии и истории униатства – 50 (40%) [3]. Таким образом, церковная история Беларуси и Украины привлекала воспитанников кафедры гражданской русской истории, которую возглавлял с 1869 г. по 1891 г. профессор Санкт-Петербургской духовной академии М. О. Коялович, значительно больше. Закономерно поставить вопрос: почему так произошло?

Можно утверждать, что причин этого феномена несколько. Первая связана с религиозно-политической позицией заведующего кафедрой гражданской русской истории М. О. Кояловича, воспитанного в традициях тех белорусских униатских семей, которые почитали в унию наследие православия и родной язык. Чувствуя себя в превосходящем католическом окружении чужими на земле предков, эта часть униатского населения Речи Посполитой, которых М. О. Коялович называл «православные униаты», способствовала возникновению симпатий к России. Об этих настроениях, существовавших в родительском доме, М. О. Коялович пишет в письме к известному издателю А. С. Суворину, передавая по памяти рассказ своего отца: «...После третьего раздела Польши мой отец, тогда уже сорока трех лет, очутился за границей России, в прусском государстве. Его мать, а моя бабушка, возмутилась, что семья оказалась не только в Польше, но и под властью немцев и, несмотря на запрещение переселяться в Россию лицам мужского пола, ночью в сундуке с просверленными дырками, контрабандным путём перевезла моего отца через Неман и торжественно выпустила на русскую землю» [19]. Осип Коялович, отец будущего историка, был однокашником митрополита Литовского Иосифа (Семашко) по Главной Литовской семинарии, дружеские отношения с которым он сохранил на протяжении всей своей жизни. Именно на эту среду среди униатов в процессе подготовки Полоцкого церковного собора 1839 г. опирался митрополит Иосиф (Семашко).

Причины, побудившие М. О. Кояловича взяться за изучение истории родной земли, объясняются им самим в «Лекциях по истории Западной России», курсе лекций, прочитанном в Варшавском университете: «Я буду говорить о такой стране, в которой я родился, вырос и из которой вынес задатки настоящей моей деятельности.

Всё, что я знаю и думаю об этой стране, я могу назвать моим родным, как потому, что всё это коснётся моей родины, так и потому, что не могло быть усвоено мною ни случайно, ни легко. Следовательно, я не могу относиться равнодушно к моему предмету» [7]. История Беларуси, историческое прошлое которой он не отрывает от общей судьбы восточных славян, стала по существу основным и единственным предметом изучения историка, на протяжении всей его жизни.

Вторая причина интереса к истории Киевской митрополии была вызвана научными интересами и педагогической деятельностью историка, составлявшими одно неразрывное целое. М. О. Коялович никогда не был сугубо кабинетным ученым. Он живо интересовался современной ему общественно-политической жизнью, не стеснясь высказывать свои суждения на лекциях. Почти четверть века ученый деятельно участвовал в работе Славянского общества, был блестящим публицистом, активно выступал в славянофильских изданиях. На единство научных и общественно-политических позиций профессора обращает внимание Н. Красовский, ученик М. О. Кояловича: «На... лекциях, – говорил он, – воцарялось живое общение между профессором и учениками, мы с глубоким интересом слушали твои чтения и изумлялись свежести и живой культурой прошлого, отзывчивости твоего ума на все исторические и современные вопросы русской жизни. Нас всегда удивляла и привлекала к тебе живость энергии, непреклонность к достижениям раз намеченной цели и стойкость, непоколебимость и резкая определённая убеждений, которую ты старался разбудить в нас. Всем слушателям известны были твои убеждения, ты не скрывал их, не маскировал красивыми фразами, а всегда на всяком чтении высказывал их резко и прямо, старался и в слушателях своих пробудить и закрепить навсегда ту же глубокую, истинную, живую и деятельную любовь к родине, к исследованию её исторической судьбы, задач и идеалов её жизни...» [20].

Предметом своего научного рассмотрения исследователь выбрал историю Брестской церковной унии. В письме своему другу Я. Онацевичу, сыну известного профессора Виленского университета, М. Коялович объясняет свою позицию: «Вам, вероятно, известно, что студенты академий наших в последнем году своего образования, то есть в четвёртом, пишут курсовые сочинения на степени. Обращаю

ваше внимание на это потому, что избранная мною тема для этого сочинения решила мою участь, кажется, окончательно, навсегда. Писал я, именно, о давно задуманном, близком и родном моему сердцу – как литовец, писал историю Унии в Литве. Громадность этого предмета, живейший интерес и совершенная не разработка его ни в России, ни в Польше побудили во мне всю энергию к трудам, к какой только я был способен. Ближайшее знакомство с предметом, открытые новые факты и взгляды при помощи богатейших, никем не тронутых источников, хранящихся в Императорской Публичной библиотеке, приводили меня в пафос. Я думал весь этот год только об Унии, дышал ею и грезил о ней во сне. Она стала для меня любимейшим занятием, лучшей пищей ума; и тогда-то я решил окончательно посвятить лучшие годы своей жизни этому труду и для этого во что бы то ни стало остаться служить в Петербурге вблизи ко всем ученым средствам...» [12].

Уже в 1859 г. М. О. Коялович опубликовал первый том своей магистерской диссертации «Литовская церковная уния», а в 1862 г. – второй [4]. Церковная уния для исследователя означала начало государственного и культурного упадка родины, начавшегося в следствии реализации решений Кревской унии и продолженного политической унией в Люблине. Каждая страница церковной унии, считал М. О. Коялович, подтверждает мысль о неминуемой потере самобытности белорусских земель в союзе с католической Польшей и укрепляет уверенность в необходимости союза с единой Москвой. Только единая вера, с точки зрения историка, могла соединить воедино насильственно разделённый русский народ. Развитие этой мысли получило продолжение и в докторской диссертации М. О. Кояловича, основные положения которой были представлены в монографии «История воссоединения западнорусских униатов старых времён (до 1800 г.)» [6]. Коялович первым в историографии Брестской церковной унии обратил внимание на её эволюцию, показал роль базилианского ордена в этом процессе, определил значение провинциального собора в Замостье, подчеркнул необратимость вытеснения в униатской церкви православных обрядов католическими. Первым из отечественных историков Коялович поставил вопрос о кризисе униатской церкви, наступившим вследствие её латинизации. Этот кризис он связывал и с появлением в среде униатских иерархов стремления к возврату «чистоты» унии. Исследователь убедительно

доказал, что процесс возвращения к условиям 1596 года неизбежно приведет к сближению униатской церкви с православной и сделает воссоединение двух церквей естественным и закономерным. К сожалению, работа Кояловича по изучению истории церковной унии не была доведена до конца, т.е. до Полоцкого Церковного Собора, хотя замысел этот, по-видимому, существовал. Достаточно вспомнить рецензию Кояловича на монографию П. О. Бобровского «Русская греко-униатская церковь в царствование императора Александра I», а также многочисленные публикации, связанные с 50-летием Полоцкого церковного Собора [12].

Заметный след М. О. Коялович оставил в исследовании истории белорусских земель XVI–XVII вв. Историк был одним из первых, познакомивших российскую общественность с историей Великого княжества Литовского и деятельностью белорусско-украинских православных братств. Эта проблематика малоизвестная российским историкам середины XIX в., сделала имя Кояловича известным среди всех, кто интересовалась историей западной Руси. Зачастую публикации ученого носили публицистический характер. Их политическая заостренность была вызвана теми событиями российской действительности, которые Коялович считал судьбоносными для православного населения белорусских земель. Среди них историк особо выделял крестьянскую реформу 1861 г. и восстание 1863–1864 гг. Коялович видел между этими двумя событиями глубокую связь. Причина восстания, по мнению историка, заключалась в недовольстве польского и полонизированного белорусского дворянства освобождением крестьян от крепостной зависимости, которая воспринималась привилегированным сословием как «нарушение принципа частной собственности», а призывы восставших о возрождении Речи Посполитой в границах 1772 г. требовали, с точки зрения историка, незамедлительных исторических опровержений. Ответом на эти вопросы стали «Лекции по истории Западной России с приложением этнографической карты» (1864 г.), «Документы, объясняющие историю Западной России и ее отношения к Польше» (с переводом на французский язык) (1865 г.), «Летопись осады Пскова Стефаном Баторием» (1867 г.), «Дневник Люблинского сейма 1569 г.» (1869 г.) [5]. Большое количество публикаций по церковной и политической истории Беларуси историк размещал в российской периодической печати 1860-х – 1890-х гг. До сегодняшнего дня

они еще не выявлены полностью и не собраны в единый пакет, что не позволяет исследователям составить целостный исторический портрет ученого.

Научное направление, созданное в Санкт-Петербургской духовной академии М. О. Кояловичем, продолжил его ученик, профессор П. Н. Жукович, возглавивший кафедру гражданской истории после кончины своего учителя в 1891 г. Вершиной научного наследия П. Н. Жуковича можно считать его фундаментальное исследование «Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией» [1]. Это была докторская диссертация П. Н. Жуковича, в основу которой было положено изучение легальных способов борьбы разных слоев православного населения Речи Посполитой за восстановление прав Православной Церкви. После защиты диссертации историк продолжил исследование избранной темы, доведя ее рассмотрение до 1632 г., времени открытия Могилевской православной кафедры. При этом в научный оборот П. Н. Жукович ввел новые архивные материалы, среди которых по степени важности следует выделить постановления Брестского собора 1591 г. (1907 г.), «Жизнеописание митрополита Иосифа Вельямина Рутского, составленное митрополитом Михаилом Корсаком» (1909 г.), «Протестацию митрополита Иова Борецкого и других западнорусских иерархов, составленную 28 апреля 1621 г.» (1910 г.). Включение историком в исследование событий, связанных с Брестской церковной унией, неизвестных доселе источников, позволило зафиксировать момент, когда в переговорах о заключении церковной унии был поднят вопрос не только об изменениях догматики, но и обрядности православной церкви, когда стало ясно, что уния вряд ли ограничится формальным признанием авторитета папы. П. Н. Жукович первым подробно изложил и расположил по категориям артикулы, на основании которых была подписана Брестская церковная уния, раскрыл причины вражды между канцлером Я. Замоиским и князем К. К. Острожским, оказавшей решающее влияние на судьбу местоблюстителя Константинопольского патриарха Никифора Кантакузина. Не случайно «Сеймовая борьба...» П. Н. Жуковича получила высокую оценку современников. Если бы ученый ничего не создал кроме этого исследования, он вошел бы в число крупнейших российских и белорусских исследователей второй половины XIX – начала XX в. «Это, наверно, наиценнейший труд, который появился в российской

литературе за последнее десятилетие по истории украинской и белорусской жизни того времени», – писал о вышедшей книге украинский историк М. С. Грушевский. Близкая по содержанию оценка прозвучала в рецензиях на диссертацию со стороны его оппонентов и в отзывах научной общественности. Прошло более ста лет после выхода в свет «Сеймовой борьбы...», однако работы, которая бы внесла существенные коррективы в изучение темы так и не появилось.

Важной стороной научно – педагогической деятельности П. Н. Жуковича являлось его внимание к воспитанию молодых исследователей. Под научным руководством историка с 1891 по 1915 гг., было написано и защищено 124 кандидатских диссертации, раскрывающие разные аспекты истории Киевской митрополии, что составляло 40% из числа всех работ, защищенных в эти годы в стенах академии. Это больше, чем у четырех профессоров по кафедре русской церковной истории вместе взятых, причем за меньший период [3]. Под руководством ученого получили становление такие историки как: Б. В. Титлинов, К. В. Харлампович, А. В. Ярушевич, А. В. Карташов и многие другие. Как научный руководитель П. Н. Жукович отличался демократизмом и простотой. Он всегда был готов помочь не только советом, но и необходимой для работы книгой, а иногда и архивной цитатой или библиографическими разысканиями. Соискатели, которые писали у него диссертации, тепло вспоминали сердечную щедрость своего научного руководителя.

Таким образом, благодаря приверженности руководителей кафедры гражданской русской истории к выбору научного направления, изучение истории Православной Церкви Беларуси и Украины (то есть Киевской митрополии) стало приоритетным в Санкт-Петербургской духовной академии и получило развитие в научной деятельности таких талантливых учеников М. О. Кояловича и П. Н. Жуковича, как В. З. Завитневич, С. Г. Рункевич и К. В. Харлампович. История Брестской церковной унии, православных братств, епархий, церквей и монастырей Киевской митрополии, история святых мучеников Православной Церкви белорусско-украинских земель, история чудотворных икон и богословско-полемическая литература – вот далеко неполный перечень проблематики, которая не просто интересовала воспитанников Санкт-Петербургской духовной академии, она становилась смыслом их жизни. Большой интерес в этом отно-

шении представляет научная деятельность В. З. Завитневича с именем которого связано исследование такого уникального явления в истории Киевской митрополии как зарождение и развитие в XVI–XVII вв. православного богословия. Это явление рассматривается историком на примере жизни и деятельности архимандрита Киево-Печерской лавры Захария (Копыстенского). Изучению мировоззрения одного из наиболее ярких православных богословов XVII в. В. З. Завитневич посвятил свою кандидатскую и магистерскую диссертации. Выбор темы исследования «Палинодия» Захарии Копыстенского и ее место в истории западнорусской полемики XVI–XVII веков» [13] был не случаен и определялся религиозно – политическими взглядами мыслителя XVII в., которые оказались близкими исследователю XIX – начала XX в. Так же как «Палинодия» Захария (Копыстенского), появившаяся в разгар дискуссий между православными и униатскими полемистами, диссертация Завитневича была обращена на «защиту Православной Церкви от несправедливых обвинений со стороны латынян». Более того, Завитневич видел в «Палинодии» завершение процесса создания православной греко-восточно-славянской богословской школы, темы, требующей, по мнению историка, дальнейшего исследования.

Изучение истории Православия на белорусских землях было продолжено еще одним воспитанником М. О. Кояловича – С. Г. Рункевичем [21]. Историк, археограф и источниковед, особенно близкий своему наставнику в последние годы его жизни, для изучения избрал историю Минской православной архиепископии [14]. Проблематика научных поисков исследователя была одобрена наставником, поскольку не расходилась с его собственными научными интересами. На первый взгляд может показаться, что работа С. Г. Рункевича носит краеведческий характер. На самом деле она вышла далеко за рамки регионального исследования. Историк одним из первых обратил внимание на изучение процесса воссоединения грекокатоликов с Православной Церковью, начавшегося после третьего раздела Речи Посполитой в 1794–1796 гг. усилиями архиепископа Минского Виктора (Садковского). Можно сказать, униатская проблематика оставалась в поле зрения исследователя на протяжении всей его жизни. В частности, С. Г. Рункевич принял активное участие в подготовке и публикации двух томов «Архива западнорусских униатских митрополитов» [8]. Фундаментальный труд историка и в на-

ши дни представляет большую научную ценность при изучении проблем, связанных с историей Брестской церковной унии [22].

Говоря об исторической школе Санкт-Петербургской духовной академии нельзя не упомянуть имени К. В. Харламповича. Вряд ли среди исследователей, занимающихся изучением культуры Беларуси и Украины XVI–XVII вв., найдется историк, не знакомый с его работами. Научное наследие К. В. Харламповича насчитывает не одну сотню изданий. Особое место в этом наследии занимает история православного образования и культуры на белорусско-украинских землях Речи Посполитой. Над этой проблемой историк не прекращал работы в течение всей своей жизни, несмотря на интерес к церковной истории Поволжья и Сибири, вызванный его преподавательской деятельностью в Казани. Кандидатская («Западнорусские, по преимуществу, православные школы XVI и начала XVII века») и магистерская («Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и Церкви» [16]) диссертации посвящены изучению традиций православного образования и его влияния на развитие духовной культуры Беларуси и Украины, то есть населения Киевской митрополии [17]. Тема исследования была подсказана историку его научным руководителем – П. Н. Жуковичем. Завершением этой грандиозной работы, стала докторская диссертация К. В. «Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь», которая была закончена в конце 1913 г. [18]. Историк создал фундаментальное исследование, раскрывающее влияние Православной Церкви и культуры Южной и Западной Руси (малоросов и западноросов по терминологии Харламповича) на церковную жизнь России, её культуру, науку и общественную жизнь периода XVI–XVIII вв. В жизни современной России историк видел единую с Западной Русью основу, заложенную Православной Церковью еще в период Древней Руси и разрушенную проникновением высокой, но другой культуры Запада. По словам исследователя, соприкосновение малороссийской церковной культуры с великорусской народностью привело к культурному сближению Москвы с Малороссией и Грецией, подготовило сознание двух братских народов к возможности воссоединения Украины с российским государством, которое и произошло в 1654 г. Это влияние положительно сказалось на состоянии культуры России. Однако оно было останов-

лено реформами Петра I и Екатерины II (запрет патриаршества Петром I, подчинение Церкви светскому чиновнику (обер-прокурору Синода), давление лютеранских взглядов самого императора и его преемников на церковную жизнь населения), которые привели Российскую Православную Церковь к латинизации, потере интереса к религии в широких слоях общества, нигилизму, появлению атеизма, и, как следствие, краху в 1917 г. Безусловно, работа К. В. Харламповича, опубликованная в условиях начала первой мировой войны в 1914 г., не могла вызвать интереса к себе научной общественности и явилась одной из причин трагедии в жизни историка [15].

Говоря о «белорусской проблематике», сложившейся в Санкт-Петербургской духовной академии, нельзя не упомянуть имен исследователей – краеведов, трудившихся в Литовской, Могилевской, Минской и Витебской семинариях: И. Котович, Е. Орловский, Л. Паевский, П. Горючко, Ф. Жудро и др. Все они – воспитанники Санкт-Петербургской духовной академии. Их работы, затрагивающие узкие, малоизученные темы в истории Православия на белорусско-украинских землях, публиковались преимущественно на страницах местных епархиальных ведомостей и отличались не только глубоким проникновением в историческое прошлое родного края, но и созвучием поднимаемых проблем текущему времени. Не случайно неофициальный отдел епархиальных ведомостей, где чаще всего печатались краеведы, вызывает интерес историков и в настоящее время.

История Киевской митрополии нашла отражение в кандидатских и магистерских диссертациях воспитанников Санкт-Петербургской духовной академии, особенно магистрантов, специализирующихся по кафедре гражданской истории. Сохранилось достаточное, хотя и не полное, их число, чтобы понять приоритетную проблематику этих исследований. Наиболее интересные среди кандидатских диссертаций: Николай Диковский. «Базилианский орден, его значение в западнорусской униатской церкви в XVII и начале XVIII века» [9], Василий Поздеев. «Воссоединение западнорусских униатов в 1839 г.» [10], Феодосий Коцюбинский. «Православное западно-русское духовенство в эпоху Польского восстания 1863» [11]. Список можно продолжить и надеяться, что проблематика, вызывающая интерес исследователей на рубеже XIX–XX вв., не оттолкнет историков XXI в.

Таким образом, усилиями кафедры русской гражданской истории Санкт-Петербургской духовной академии, были исследованы наи-

более сложные, дискуссионные проблемы в истории Киевской митрополии. Следует также иметь в виду, что все работы, связанные с изучением истории Киевской митрополии, написаны с привлечением большого количества архивных источников, многие из которых оказались в настоящее время безвозвратно утраченными. Возвращение к жизни этих документов, содержащих забытые или малоизвестные факты, делает эти работы особо ценными для современных исследователей истории Киевской митрополии.

Источники и литература

1. Жукович, П. Н. «Сеймовая борьба православного западно-русского дворянства с церковной унией» / П. Н. Жукович. – Санкт-Петербург : Типография Главного управления уделов, 1901 – 617 с.
2. Карпук, Д. А. Изучение истории Киевской митрополии в Санкт-Петербургской духовной академии в конце XIX – начале XX в. / Д. А. Карпук // Труды Киевской духовной академии. – 2014. – № 21. – С. 167–178.
3. Карпук, Д. А. Кафедра русской церковной истории в Санкт-Петербургской духовной академии на рубеже XIX–XX вв. / Д. А. Карпук // Христианское чтение. – 2015. – № 5. – С. 175–218.
4. Коялович, М. О. Литовская церковная уния. Исследование : в 2 т. – СПб. : Тип. П. Тихомирова, 1859. – Т. 1. – 316 с.; СПб. : Тип. Жур. «Странник», 1861. – Т. 2. – 443 с.
5. Коялович, М. О. Дневник Люблинского сейма 1569 г. Соединение Великого Княжества Литовского с Королевством польским» / М. О. Коялович. – Санкт-Петербург : Печатня Головина, 1869. – 822 с.
6. Коялович, М. И. История воссоединения западнорусских униатов старых времен (до 1800 г.) / М. И. Коялович. – Санкт-Петербург : Тип. Второго отделения Собств. Е. И. В. Канцелярии, 1873. – 400 с.
7. Коялович, М. И. Лекции по истории Западной России / М. И. Коялович. – Москва : Изд-во Бахметева, 1864. – 393 с.
8. Описание архива западнорусских униатских митрополитов : в 2 т. – СПб. : Синод. тип., 1897. – Т. I : (1470–1700). – VIII, 502 с.; СПб. : Синод. тип., 1907. – Т. II : (1701–1839). – VIII, 1631 с.

9. Отзыв проф. П. Н. Жуковича о сочинении студента священника Николая Диковского на тему: «Базилианский орден, его значение в западнорусской униатской церкви в XVII и начале XVIII века» // Журналы заседаний Совета СПбДА за 1896–1897 уч. г. – Санкт-Петербург : Тип. М. Меркушева, 1898. – С. 187–189.

10. Отзыв проф. М. О. Кояловича о сочинении студента В. Поздеева «Воссоединение западнорусских униатов в 1839 г.» // Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1886/87 учебный год. – Санкт-Петербург : Тип. Депар. уделов, 1891. – С. 331.

11. Отзыв доц. В. Г. Соломина о сочинении студента Ф. Коцюбинского на тему: «Православное западно-русское духовенство в эпоху Польского восстания 1863» // Журналы заседаний Совета СПбДА за 1911–1912 уч. г. – Санкт-Петербург : Тип. М. Меркушева, 1912. – С. 293–296.

12. Пальмов, И. Памяти Михаила Иосифовича Кояловича (23-го августа 1891 г.) / И. Пальмов // Коялович М. О. История русского самосознания. – Минск : Лучи Софии, 1997. – С. 5–28.

13. «Палинодия» Захарии Копыстенского и ее место в истории западнорусской полемики XVI–XVII вв. – Варшава : Тип. Варшав. учеб. окр., 1883.

14. Рункевич, С. Г. История Минской архиепископии (1793–1832) : с подробным описанием хода воссоединения западнорусских униатов с Православной Церковью в 1794–1796 гг. / С. Г. Рункевич. – СПб. : Тип. Катанского, 1893. – XVI, 572, XXXVII с.

15. Теплова, В. А. Константин Васильевич Харлампович (1870–1932) : жизнь историка на переломе эпох / В. А. Теплова // «Долгий XIX век» в истории Беларуси и Восточной Европы : Исследования по новой и новейшей истории». Сборник научных материалов. – Минск : РИВШ, 2021. – С. 102–121.

16. Харлампович, К. В. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и Церкви / К. В. Харлампович. – Казань : Типо-лит. Имп. ун-та, 1898. – 524 с.

17. Харлампович, К. В. «Острожская православная школа. Историко-критический очерк» / К. В. Харлампович. – Киев : Типография Императорского университет. св. Владимира Н. Т. Корчак-Новицкого, 1897. – 57 с.

18. Харлампович, К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь / К. В. Харлампович. – Казань : Изд. книжного магазина М. А. Голубева, 1914. – 852 с.

19. Цвікевіч, А. “Западно-руссизм”. Нарысы з гісторыі грамадзкай мыслі на Беларусі ў XIX і пачатку XX в. / А. Цвікевіч. – Мінск : Навука і тэхніка, 1993. – 352 с.

20. Церковный Вестник. – 1891. – № 35.

21. Щеглов, Г. Э. Степан Григорьевич Рункевич (1867–1924) : жизнь и служение на переломе эпох / Г. Э. Щеглов ; Минская духовная акад. им. Святителя Кирилла Туровского, Минская духовная семинария им. Вселенских Учителей и Святителей Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста. – Минск : Врата, 2008. – 435 с., [20] л. ил., портр., факс. : портр.

22. Щеглов, Г. К истории описания и публикации документов архива западнорусских униатских митрополитов / Г. Щеглов // Вестник ПСТГУ. История. – 2004. – № 3. – С. 206–222.

СЕКЦИЯ 1 АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПРОВОСЛАВНОЙ БИБЛЕИСТИКИ

«ЦАРСТВО НЕБЕСНОЕ СИЛОЮ БЕРЕТСЯ, И УПОТРЕБЛЯЮЩИЕ УСИЛИЕ ВОСХИЩАЮТ ЕГО» – АНАЛИЗ ВЛИЯНИЯ УСТОЙЧИВОГО ЕВАНГЕЛЬСКОГО ЦЕРКОВНО-СЛАВЯНСКОГО СОЧЕТАНИЯ НА РУССКИЙ ПЕРЕВОД (СИНОДАЛЬНЫЙ) НА ПРИМЕРЕ МФ. 11:12

*Протоиерей Дмитрий Савич,
кандидат богословия, проректор по учебной работе
Витебской духовной семинарии
(г. Витебск, Республика Беларусь)*

К концу двадцатого столетия уже сложилась определенная переводческая традиция, неразрывно связанная со славянским текстом, выработавшая определенные данные русского языка для библейских переводов. В менталитете народа сложились определенные критерии к библейским текстам (лексические, фразеологические), которые нет особого смысла разрушать. Многие библейские идиомы (замены которых на аналогичные русские требуют защитники свободного перевода) за более чем тысячелетнюю историю христианства на Руси, стали крылатыми выражениями в русском языке, они достаточно понятны и не нуждаются в замене, с одной стороны. С другой стороны, некоторые из них не всегда полностью понятны современному носителю того же языка, имеющего с прежним лишь общую группу корней слов. Лексическое значение одного и того же слова в церковно-славянском языке и современном русском могут отличаться. Классический пример это восприятие слова «правда» в четвертой заповеди блаженств. Еще одним пример может служить 12-й стих 11-й главы Евангелия от Матфея. Являясь частью заочного диалога между святым Иоанном Предтечей и Господом Иисусом. «В вопросе Крестителя, переданном учениками Христу, можно усмотреть немалую долю сомнений: можно подумать, что Предтеча сомневался в том, является ли Иисус из Назарета истинным ожидаемым народом Мессией Израилевым» [19, с. 175]. А отдельные фразы из ответа Спасителя в свою очередь стали идиомами в русском

языке: «трость, ветром колеблемая», «кто имеет уши слышать, да слышит!» и т. д. Но будучи перенесенными из одного текста, созданного в определенных условиях в другой текст и иных языковых условиях, они могут восприниматься по-другому, теряя свое первоначальное значение.

Священное Писание Нового Завета предлагает 12-й стих 11-й главы Евангелия от Матфея предлагает в следующей редакции: «ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιάσται ἀρπάζουσιν αὐτήν» (Мф. 11:12). Необходимо обратить внимание что данный стих не имеет разночтений, по крайней мере в 28-ом издании Нестле-Аланда к нему не приводится дополнительного текстологического материала [1, с. 31]. А значит наш вопрос лежит сугубо в плоскости перевода с греческого языка.

В данном тексте можно выделить два сочетания ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται и βιάσται ἀρπάζουσιν. А основным словом являются однокоренные βιάζεται и βιάσται. В первом случае мы имеем дело с глаголом, стоящим в настоящем времени медио-пассивном залоге изъявительного наклонения 3-го лица единственного числа. Наибольшую сложность для переводчика представляет медио-пассивный залог, не имеющий аналога в русском языке. При переводе на русский язык может быть использован один из трех вариантов:

- В основном это действие, которое субъект совершает для себя самого (в своих интересах);
- Редко это действие, которое субъект совершает над самим собой;
- Крайне редко действие, не отличающееся от действительного залога [18, с. 195–196].

В нашем случае третье значение можно практически сразу отставить в сторону, поскольку отсутствует объект для данного действия. Поскольку у глагола βιάζω на русский язык можно перевести следующим образом – насилловать, принуждать, заставлять, употреблять силу, теснить, домогаться с силой – большинство этих действий должно быть направлено на кого-то, а данный объект в этом отрывке отсутствует [9, col. 249]. Направление действия на самого себя также является маловероятным, поэтому остается действие ради себя самого. Существительное βιάσται имеет два значения: употребляющий насилие, разбойник и впервые употребляется в Но-

вом Завете [9, col. 249]. С ним связан глагол ἀρπάζουσιν, стоящий в изъявительном наклонении настоящего времени и имеющий следующие значения: «хватать или схватывать быстро, похищать, грабить» [9, col. 199] Таким образом вторая часть 12 стиха не представляет сложности при переводе: «Употребляющие насилие/разбойники быстро схватывают/похищают его».

Церковно-славянская (Елизаветинская) Библия данный стих предлагает в следующей редакции: Ⲙ днїи же ꙗ̀ванна крѣтїтеля досѣлѣ црѣвїе нбное ноудитса {сѣ ноуждею воспрїемлетса}, и ноуждници восхїщаютъ еѣ» (Мф. 11:12). Текстуальная традиция данного стиха в славянском варианте гораздо богаче и предлагает следующие варианты для ключевых слов. Так Мариинская рукопись XI в. предлагает следующие варианты «...црѣвїе...нждитъ сѣ...нждѣници в<ѣсхѣ>таѣтъ...» [12, с. 62]. В апракосе XII в. из собрания Третьяковской галереи (Гр) вместо нждитъ сѣ стоит: бѣдитъ, соответственно и существительное производно от этого слова – «бѣдащеи сѣ» [12, с. 62] Таким образом мы имеем три глагола для первой части стиха нждитъ – бѣдитъ – ноудитъ, и, соответственно, производные от них существительные во второй части стиха. В то время как если не считать фонетических изменений глагол во второй части стиха один вѣсхѣтаѣтъ – восхїщаютъ. Отдельно необходимо остановиться на семантическом значении этих слов. Глаголы нждитъ – ноудитъ имеют практически одинаковое значение: принуждать в первом случае [17, с.490, 493] и принуждать, неволить, удерживать во втором [16, с. 398]. А вот глагол бѣдитъ имеет несколько иное значение: убеждать, просить, понуждать [17, с. 56]. Однако учитывая, сто он встречается лишь в одной рукописи принимать его во внимание вряд ли стоит. Глагол вѣсхѣтаѣтъ – восхїщаютъ в ранний период имеет значение «захватывать, похищать» [17, с. 118], в то время как позднее в нем появится и еще одно значение «восторгаю, возношу», при этом священник Григорий Дьяченко помечает, что данное значение употребляется для греческого глагола διὰρπάζω [16, с. 97].

Данный стих в синодальном переводе звучит следующим образом: «От дней же Иоанна Крестителя донныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11:11–12). В данном переводе можно отметить следующие пропорции: Царство – силой берется и употребляющие усилие – восхищают.

В первом сочетании синодальный перевод дает практически буквальный перевод с греческого с той особенностью, что была избрана форма страдательного залога, в то время как в греческом медиа-пассивный. Получается, что в синодальном переводе действие направлено на Царство Небесное, что дает понятную смысловую конструкцию «Царство силой/насилием берется» (аналогичный вариант предлагают А. А. Алексеев, епископ Кассиана (Безобразова), подстрочник Винокурова и др.). Если принимать во внимание, что в медиа-пассивном залоге объект совершает действие в интересах самого себя, то получают следующие конструкты, уже сами по себе требующие экзегезы: «Царство терпит насилие» (перевод С. С. Аверинцева), «Царство Небес пробивается вперед» (перевод А. Десницкого), «Царства Небесного необходимо добиваться» (перевод священника Леонида Лутковского), «против Царства Небес ведется борьба» (перевод Кузнецовой) и т. п. Для сравнения в переводах Евангелия от Матфея на белорусский язык, как изданном Православной Церковью, так и одобренном конференцией католических епископов Беларуси, даются следующие варианты «Царства Нябеснае дасягаецца сілаю» и «Валадарства Нябеснае здабываецца сілай» соответственно.

Во втором сочетании из смысловой картины выпадает слово «восхищают», которое является полным заимствованием, и стоит отметить не совсем корректным, из церковно-славянского (Елизаветинская Библия). И если в словаре Даля два основных значения у этого слова:

- похищать, выхватывать, уносить, уводить силою;
- возносить кого духом, приводить в восторженное состояние, в восторг, восхищение; радовать, утешать в высшей степени [11].

При этом автор словаря отмечает, что более употребительным является второе значение. То уже в словаре Ожегова уже приводится только одно значение – «привести в восхищение (высшее удовлетворение, восторг)» [15]. Тем самым возникают неверные семантические конструкции: употребляющие силу/усилие по отношению к Царству небесному испытывают восхищение, восторг, удовлетворение, при этом полностью исчезает смысловое значение овладения этим Царством. Данную лексическую, да и синтаксическую тоже, конструкцию можно объяснить заимствованием из

церковно-славянского текста – «Г҃и днїи же і́вѣнна крѣтїтєла досѣлѣ црѣтвїе нбное ноудитса {сѣ ноуждею воспрїемлетса}, и ноуждници восхищѣють є» (Мф. 11:12). В рамках данного стиха, уже можно отметить попытку справщиков, дать лексический комментарий к слову ноудитса, хотя в нем и употребляется существительное, произведенное от данного глагола. Давало ли оно читателю большую понятность текста вопрос скорее риторический.

Почему переводчики употребляют менее употребительное значение слова «восхищают» вместо уже распространенного «похищать». Можно допустить две версии: намеренная славянизация текста или воспроизведение фразы, ставшей фразеологизмом. Первая версия возможна, на маловероятна, по той причине, что во многих местах синодальный перевод употребляет вместо общепонятного славянского слова фактически новояз: в Евангелии от Иоанна в 10-й главе вместо того, чтобы употребить слово «привратник», использует искусственное слово «придверник» (Ин. 10:3).

А вот вторая версия становится основной: текст Священного Писания русским человеком воспринимался преимущественно на слух – собственные книги Нового Завета до середины XIX в. были уделом немногих. Регулярное повторение определенных отрывков из Евангелия (а наш стих входит в заголовок читаемое на обретение честной главы Иоанна Предтечи) вызывает привыкание, некоторые фразы становятся фразеологизмами. «Таким образом, мы видим, что устойчивое выражение, употреблявшееся в оригинальном тексте в одном значении и имевшее определенные коннотации, с течением времени превратилось в русском языке во фразеологизм с немного другим оттенком, эмоционально-стилистической окраской и цепью новых ассоциаций, не имеющих никакого отношения к оригинальному тексту. При дословном переводе с языка оригинала (а фразеологизмы чаще всего представляют собой именно калькированные с греческого через церковнославянский конструкции, из-за особенностей традиции перевода священных текстов) смысл текста затемняется не только в силу синтаксических различий языков, но и из-за искаженного восприятия устойчивых оборотов» [14, с. 229]. А поскольку это не единственное место в синодальном переводе, где переводчики отдали предпочтение уже устоявшемуся фразеологизму в церковно-славянском звучании, даже при условии потери некоторой части смысла, то можно говорить об устоявшемся пра-

виле, тенденции. Тем самым при создании перевода не была учтена подвижность лексического состава языка, когда с течением времени семантические значения тех или иных слов могут изменяться, тем более это будет характерно у близкородственных языков: церковно-славянского и русского. В итоге мы можем иметь слово, которое при одинаковом звучании, может иметь разное значение. А значит не может не встать вопрос о границах допустимости использования славянского текста: от полной независимости (даже противопоставления) до фактического перифраза. На наш взгляд, профессор Николай Никанорович Глубоковский предлагает компромиссный вариант использования богатства славянской речи с сохранением понятности русского языка: «Я желаю только, чтобы новый русский перевод не был перифрастическим (как у профессора А. А. Некрасова) и продолжал пользоваться богатствами славянской речи без внесения славянизмов (“труждающиеся”, “состареешься” и т. п.)» [10, с. 234].

Источники и литература

1. Novum Testamentum Graece, based on the work of Eberhard and Erwin Nestle / Ed. by Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, 28th rev. ed. – Stuttgart, 2012.
2. Аверинцев, С. С. Собрание сочинений. Переводы : Евангелия. Книга Иова. Псалмы / С. С. Аверинцев. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2004.
3. Евангелие (авторский перевод с древнегреческого о. Леонида Лутковского) / свящ. Леонид Лутковский – К., 1990.
4. Канонические Евангелия / пер. с греч. В. Н. Кузнецовой. – М., 1992.
5. Новы Запавет : пераклад з арыгінальнай мовы / Секцыя па перакладзе літургічных тэкстаў і афіцыйных дакументаў Касцёла Камісіі Божлага Культу і Дысцыпліны Сакрамэнтаў пры Канферэнцыі Каталіцкіх Біскупаў у Беларусі. – Мн. : Про Хрысто, 2017.
6. Новы Запавет Госпада нашага Ісуса Хрыста / пераклад з грэчаскай мовы на беларускую Біблейскай камісіі Беларускай Праваслаўнай Царквы ; адказны рэдактар перакладу протаіерэй Сяргій Гардун. – Мн. : Прыход Свята-Петра-Паўлаўскага сабора ; Медыял, 2017.

7. Новый Завет [Текст] : современный русский перевод / перевод епископа Кассиана. – М. : Российское Библейское общество, 2017.
8. Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык / под ред. А. А. Алексеева. – СПб., 2001.
9. Вейсман, А. Д. Греческо-русский словарь / А. Д. Вейсман – М., 1991.
10. Глубоковский, Н. Н. Соображения касательно исправленного греко-славяно-русского издания Нового Завета // Отдел Рукописей Российской национальной библиотеки. – Ф. 194. Оп. 1. Ед. хр. 59.
11. Даль, В. Толковый словарь живого великорусского языка / В. Даль // Толковый словарь русского языка В. Даля [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://v-dal.ru/word_s-11436.html
12. Евангелие от Матфея в славянской традиции / под ред. : А. А. Алексеева, И. В. Азаровой и др. – СПб., 2005.
13. Золотарь, М. В., Евангельская фразеология русского языка : церковнославянские формы в сравнении с греческим оригиналом / М. В. Золотарь // Сборник работ 71-й научной конференции студентов и аспирантов Белорусского государственного университета, г. Минск, 18–21 мая 2014 г. : в 3-х ч. – Мн. : Изд. центр БГУ, 2014. – Ч. 3. – С. 346–349.
14. Золотарь, М. В. Передача устойчивых сочетаний в русских переводах Евангелия от Матфея : конфликт формы и содержания / М. В. Золотарь // Сборник работ 69-й научной конференции студентов и аспирантов Белорусского государственного университета, 14–17 мая 2012 г., Минск : в 3-х ч. – Мн., 2013. – Ч. 3. – С. 226–229.
15. Ожегов, С. И. Толковый словарь русского языка / С. И. Ожегов // Толковый словарь Ожегова онлайн [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://slovarozhegova.ru/word.php?wordid=3887>.
16. Полный церковнославянский словарь : (со внесением в него важнейших древнерус. слов и выражений) : [ок. 30 000 слов] : пособие / сост. свящ. Григорий Дьяченко. – [Репр. воспр. изд. 1900 г.]. – М. : Отчий дом, 2004.
17. Словарь древнего славянского языка, составленный по Остромирову Евангелию. – СПб. : Тип. А. Суворина, 1899.
18. Соболевский, С. И. Древнегреческий язык / С. И. Соболевский. – СПб. : Изд-во «Летний сад», 2000.

19. Юревич Дмитрий, протоиерей. Иисус Христос и Иоанн Предтеча (Мф. 11:2–19) : исторический контекст и церковная традиция интерпретации / протоиерей Дмитрий Юревич // Ипатьевский вестник. – 2018. – № 6. – С. 175–181.

ЗАПОВЕДИ ХРИСТОВЫ

*Деленковский Н. В.,
кандидат технических наук, старший научный сотрудник
Института прикладной физики НАН Беларуси
(г. Минск, Республика Беларусь)*

Общеизвестна и несомненна значимость в жизни каждого православного христианина Священного Писания, в котором центральное место занимают заповеди. Из Евангелий известны слова Христа: «Если любите Меня, – соблюдайте Мои заповеди» (Ин. 14:15); «Кто имеет заповеди Мои, и соблюдает их, тот любит Меня; а кто любит Меня, тот будет возлюблен Отцем Моим, и Я возлюблю его и явлюся ему Сам» (Ин. 14:21) и мн. др.

У каждого православного христианина, который идет духовным путем, совершенно естественно возникают вопросы о том, в чем заключается духовный смысл самого понятия «заповеди», сколько их существует в Новом Завете, какие надо знать, как и в каком порядке выполнять. Ответы на выше поставленные вопросы зависят, очевидно, от духовного уровня верующего христианина. Например, известны слова Христа «...оставьте их: они – слепые вожди слепых; а если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму» (Мф. 15:14). Значит, есть духовный уровень зрячих, есть уровень слепых, а также есть, очевидно, и уровень полуслепых. По словам святителя Григория Паламы, есть «...три чина спасаемых: рабство, наемничество и сыновство» [1]. По словам Иоанна Лествичника по отношению к Богу есть 5 духовных уровней: «...други Его, другие истинные рабы, иные рабы непотребные, иные совсем чужды Его, а другие, хотя и немощны, но противятся» [2] и др.

С общей точки зрения есть новоначальный уровень христиан, которые только недавно вошли в церковь. Они еще младенцы с чисто плотским мышлением и способны принимать лишь духовное молоко. Так, в первом послании к Коринфянам апостол Павел писал: «Я питал вас молоком, а не твердой пищею, ибо вы были ещё не в силах, да и теперь не в силах...» (1 Кор. 3:2). Для таких младенцев единственно понятным и, несомненно, приятным словом является слово «любовь». Что это такое, можно полагать, никаких сомнений ни у кого не вызывает. Такие духовные младенцы часто

устремляются сразу любить Бога и ближних, к которым, как им кажется, относятся все люди на земле. К сожалению, таким младенцам с начальным плотским мышлением совершенно не доступно евангельское понимание любви, не говоря уже о таких важнейших духовных понятиях, как «страх Божий», «Премудрость Божия», «заповеди Христовы» и многое другое.

По мере возможного духовного роста таких младенцев им становятся более доступными и явными известные десять заповедей Моисея (Втор. 5:6–21), а также главные заповеди Ветхого Завета о любви Бога и ближних (Втор. 6:5 и Лев. 19:18). К великому сожалению, указанными ветхозаветными заповедями обычно все и ограничивается. О действительном знании и выполнении изложенных в Законе Божиим евангельских заповедей блаженств (Мф. 5:3–11) и многих других, связанных с аскетикой и внутренним духовным преображением души, обычно речь не идет. Таким образом, новоначальные духовные младенцы питаются в основном молоком ветхозаветных заповедей. И это, в принципе, правомерно, поскольку любому человеку сначала надо войти в духовную меру Ветхого Завета, очиститься от грубых грехов и подготовить свою душу к принятию возвышенных новозаветных истин, откровений и т. д.

Для православных христиан, которые хоть немного подвизаются в духовном делании и способны к самостоятельному мышлению, или рассуждению, что является исключительно важной добродетелью, в принципе, должно быть понятно, что младенцы как плотские, так и духовные имеют такое неотъемлемое свойство, как неизбежный их рост во времени, конечно, при условии, если они получают необходимую их возрасту пищу. Так, если младенец духовный является живым, точнее, если жива его душа, то он, или его душа, должны обязательно со временем требовать не молочной, а сначала более твердой и далее – совсем твердой пищи, чтобы возрасти, по словам апостола Павла: «... в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4:13). Если младенца плотского, к примеру, в необходимое время не начать приучать сначала к более твердой, а затем не питать и совсем твердой пищей по сравнению с молоком, то он, если и не умрет, то неизбежно получит непоправимый вред для здоровья. А что будет, если младенцу духовному не давать в свое время также более твердой духовной пищи? Бедствия и зло будут неизмеримо больше настолько, насколько бессмертная

душа выше тленного тела. Здесь необходимо указать на известные слова Христа, определяющие сокровенную сущность и действенность духовного подвига любого православного христианина: «Кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает» (Мф. 12:30). Но собирать со Христом можно лишь тогда, когда твердо знаешь, что надо собирать! А если некая душа не знает, что надо, по слову Христа, собирать или подвизаться духовно непрестанно и от молочной пищи обязательно переходить к твердой, то эта душа неизбежно все расточит и потеряет, что рано или поздно приведет к ее духовной смерти. Это обычно выражается в постепенном очерствении, оцепенении, окаменении души, которая постепенно впадает в абсолютное обрядоверие, не понимая совершенно сущности веры православной. Такой христианин может многие годы регулярно посещать храм, исправно выполнять все, что предписывается церковным уставом, принимать активное участие во всех таинствах, но плодов духовных совершенно не иметь.

Такой младенец духовный совершенно не слышит слов Христа о том, что «Бог есть Дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин. 4:24). Он абсолютно уверен, что истинная вера православная заключается в неприменном (может быть, и строгом!) выполнении всех внешних правил и предписаний, обрядов, которые требует от него Церковь. Это – регулярное участие в богослужениях, соблюдение всех предписанных постов, выполнение всех поклонов, регулярное лобызание (целование) икон, крестов, мощей, рук священников, подача записок о здравии и упокоении, регулярные исповеди с подробным перечислением по списку всяких грехов, а сейчас – заслушивание одного и того же списка неких грехов на общей исповеди, участие в молебнах и акафистах, крестных ходах, усердное употребление просфор, пасхальных куличей, яиц, освященной воды, освященной пищи и т. д. Даже, например, регулярное принятие Таин Христовых как некой таблетки, которая непременно должна автоматически действовать!

Такая «духовная» жизнь, несомненно, необходима и значима как в начале на пути воцерковления христианина, так и при дальнейшем совершенствовании его души. Но вышеуказанные внешние действия в церкви – это всего лишь духовные средства, посредством которых можно только преобразовывать душу, очищая ее от страстей, созидая чистый ум, способный к общению с Богом! Если этого

важнейшего положения в христианстве душа не видит, не понимает, не осязает, то она просто мертва, и то, что она делает, относится, по своей сути, просто к фарисейству.

Исключительно наглядную картину данного явления дает известнейший святой Марк Подвижник в своем толковании притчи об юродивых девах (Мф. 25:1): «...юродивые девы и внешнее девство сохранили... отвержены же были за то, что по нерадению, и невежеству, и унынию не позаботились о себе как должно и не познали достоверно множество страстей, кроющихся внутри... они были тайно прельщаемы и побеждаемы злобнейшею завистью, ревностью, ссорами, спорливостью, ненавистью, гневом, огорчением, злопамятностью, лицемерием, раздражительностью, гордостью, тщеславием, человекоугодием, самоугодием, сребролюбием и др.» [3]. Святитель Игнатий Брянчанинов писал: «Телесный подвиг не сопровождается душевным более вреден нежели полезен он служит причиной необыкновенного усиления душевных страстей: тщеславия, лицемерия, лукавства, гордыни, ненависти, зависти, сомнения. «Если внутреннее делание по Богу – сказал великий Варсонофий – не поможет человеку, то напрасно он трудится во внешнем» [4].

Вся история христианства полна примеров, связанных с вышеизложенным крайне пагубным явлением. К таким явлениям можно отнести известные многочисленные случаи, например, расцерковления и обмирщения как монахов, так и мирян, «выгорания» священников и др. Ярчайшим историческим примером являются известные большевистские гонения на Русскую православную церковь, основные причины которых, несомненно, имеют духовный характер.

Совершенно очевидно, что вопросы о том, что есть твердая духовная пища, где она приобретает, как готовится и потребляется, крайне важны для всякого действительно верующего христианина, который имеет хоть некоторый страх Божий и хоть как-то озабочен делом спасения своей души. Также очевидно, что достоверно ответить на данные вопросы могут лишь те, кто сам на своем личном опыте прошел весь этот крайне непростой путь духовного роста своей души, ее правильного созидания, обновления, преобразования из ветхого человека в нового небесного путем стяжания благодати Святаго Духа.

К таким людям, несомненно, относятся все святые Отцы, которые сейчас уже находятся в Царствии Небесном, которые оставили нам свои писания и показали вплоть до мельчайших подробностей свой многогранный аскетический духовный опыт. Весь духовный путь Святых Отцов основывался на тщательном исследовании Священного Писания и исполнении в первую очередь именно заповедей – как Евангельских, так и необходимых ветхозаветных.

Цель данной работы – попытка более широкого познания, осмысления понятий «заповеди» и всех возможных следствий их выполнения или невыполнения через призму Священного Писания и совокупного святоотеческого опыта.

Значение самого слова «заповедь» (в старославянском языке – производное от *zapovedati*) – сообщить, рассказать. Слово образовалось в славянских языках с первоначальным значением «то, что сообщено». Сообщено как, кем и кому? Естественно, Богом через Слово Божие человеку для обязательного выполнения. Здесь совершенно очевидно, что само Слово Божие или слово Божие является первичной основой смысловой сущности понятия слова «заповедь», которое входит в понятие «слово Божие». Сказанное подтверждают и слова Христа: «...кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Ин. 14:23) и «Нелюбящий Меня не соблюдает слов Моих...» (Ин. 14:24).

Ниже представлены результаты исследований книг Нового и Ветхого Заветов с использованием компьютерных программ [5, 6], по ключевым словам, «слово Божие», «заповеди», «слова», «постановления», «законы», «уставы», «определения», «откровения», «повеления», «завет» и др.

Новый Завет о Слове Божиим

Слово Божие есть:

- Бог (Ин. 1:1)
- дух и жизнь (Ин. 6:63)
- истина (Ин. 17:17)
- меч духовный (Еф. 6:17)

Выполнение Слова Божия дает:

- уподобление мужу благоразумному (Мф. 7:24)
- подобие человеку, строящему дом, ...на камне (Лук. 6:47)
- возможность стать матерью и братьями Христа (Лук. 8:21)
- блаженство (Лук. 11:28)
- возможность стать учеником Христа (Ин. 8:31)
- бессмертие (Ин. 8:51)
- дух и жизнь (Ин.6:63)
- любовь Отца, сотворение обители у человека (Ин. 14:23)
- исполнение всех желаний (Ин. 15:7)
- совершение любви Божией (1 Ин. 2:5).

Невыполнение Слова Божия приводит к:

- уподоблению человеку безрассудному (Мф. 7:26)
- суду Слова в последний день (Ин. 12:48)
- отвержению слов Отца (Ин. 14:24)
- обману самих себя (Иак. 1:22).

Слово Божие – основные свойства:

- жизнь (Мф. 4:4; Лук. 4:4)
- вечность и неизменяемость (Мф. 24:35)
- сила (Лук. 1:37)
- благодать и истина (Ин. 1:14)
- кто от Бога, тот слушает слова Божии (Ин. 8:47)
- чистота (Ин. 15:3)
- ненависть мира (Ин. 17:14)
- возможность спасения душ (Иак. 1:21)
- сотворение небес и земли (2 Пет. 3:5)
- сбережение небес и земли на суд (2 Пет. 3:7)
- совершение любви Божией (1 Ин. 2:5)
- мир с Богом (2 Кор. 5:19)
- уз нет (2 Тим. 2:9)
- живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого (Евр. 4:12)
- веков устроение, так что из невидимого произошло видимое (Евр. 11:3).

Заповеди Нового Завета

Заповеди есть:

- жизнь вечная (Ин. 12:50)
- любовь Бога (Ин. 14:15; 14:21; 1 Ин. 5:3; 2 Ин. 1:6).

Заповеди необходимо соблюдать:

(Мф. 19:17; Ин. 14:15; 14:21; 15:10; 15:14; 1 Ин. 2:3; 1 Ин. 3:24)

Выполнение заповедей дает:

- Царство Небесное и вечную жизнь (Мф. 5:19; 19:17)
- любовь Отца (Ин. 14:21; 15:10)
- возможность быть другом Бога (Ин. 15:14)
- познание Бога (Ин. 15:10; 1 Ин. 2:3)
- пребывание в Боге (1 Ин. 3:24)
- любовь детей Божиих (1 Ин. 5:2)
- получение от Бога всего просимого (1 Ин. 3:22).

Невыполнение заповедей приводит к:

- потере Царства Небесного и вечной жизни (Мф. 5:19)
- человек становится лжецом (1 Ин. 2:4).

Практически во всех книгах Ветхого Завета содержатся многочисленные призывы, увещания, приказания Бога к выполнению всех Его заповедей, законов, постановлений и т. д. Господь также дает подробнейшее описание всех благ и наказаний, которые будут даны людям в случаях выполнения и невыполнения заповедей. С этой точки зрения исключительно впечатлительными и буквально устрашающими являются книги Левит (26:14–41) и Второзаконие (28:15–68). Так, в книге Левит Господь, предвозвещая людям тяжкие наказания за невыполнение Его заповедей, тем не менее обещает при неповиновении увеличивать их в семь (!) раз. И это звучит последовательно четыре раза (Лев 26:18, 21, 24, 28).

Вся история человечества, как ветхозаветного, так и новозаветного, показывает совершенную непреложность слова Божия и ответственности Его заповедей, что особенно актуально для настоящего времени.

С духовной точки зрения все слова Божии, или заповеди Христовы, являются незыблемыми фундаментальными законами, действующими в душе каждого человека. Именно их незнание и, следовательно, невыполнение приводит к зарождению, возрастанию и укоренению в душе греховных страстей и грехов, последствия которых – смерть души.

В соответствии с проведенной ранее нашей работой по греховным страстям [7] выполнена подробная классификация и сопоставление таких страстей с заповедями Христовыми. Результаты изложены на сайте Sofiolog.ru. Эффективное изучение такого материала может осуществляться как по ПК, так и по мобильным телефонам [8].

Источники и литература

1. Григорий Палама, святитель. Омилии : в 2-х т. / святитель Григорий Палама. – М., 2008. – Т. 1. – 495 с.
2. Иоанн Лествичник, преподобный. Лествица / преподобный Иоанн Лествичник. – М. : Сретенский монастырь, 2007. – 591 с.
3. Марк Подвижник, преподобный. Нравственно-подвижнические слова / преподобный Марк Подвижник. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 2009. – 206 с.
4. Игнатий (Брянчанинов), святитель. Творения : в 7 т. / святитель Игнатий (Брянчанинов). – М., 2013. – Т. 5 : Приношение современному монашеству. – 445 с.
5. BibleWorks 10
6. BibleQuote 6
7. Деленковский, Н. В. Опыт отцов : страсти и их преодоление. V Международная научная конференция «Церковная наука в начале третьего тысячелетия : актуальные проблемы и перспективы развития». Минск, 5 ноября 2020 г.
8. Деленковский, Н. В. К вопросу о дистанционном образовании в духовной сфере. IV Международная научная конференция «Церковная наука в начале третьего тысячелетия : актуальные проблемы и перспективы развития». Минск, 2 ноября 2019 г.

ВЛИЯНИЕ ОБРАЗОВАНИЯ АПОСТОЛА ПАВЛА НА ЕГО ПРОПОВЕДЬ О ХРИСТЕ

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

Иудейская культура оказала серьезное влияние на апостола Павла. Он являлся ярким ее представителем – иудеем, из колена Вениамина, фарисеем по своему воспитанию и вниманию к отеческому закону (см.: Флп. 3:5–6) [10, с. 1]. Обучаясь в Иерусалиме у авторитетного еврейского законоучителя, фарисея Гамалиила, святой Павел превзошел знаниями своих сверстников (ср. Деян. 22:3; Гал. 1:14). Еврейство апостола Павла проявляется во всем. Так, по словам С. Говорова, Павловы Послания указывают на то, «что в своей жизни он мыслил по-еврейски... У него еврейский синтаксис, еврейское употребление частиц, и даже слова он употребляет часто в разнообразном смысле их еврейских синонимов» [6, с. 349–350].

Апостол Павел имел представление и о греко-римской культуре. Прежде всего, необходимо отметить, что он обладал римским гражданством (см.: Деян. 16:37; 22:27–28), которое унаследовал от отца [7, с. 18]. Нельзя однозначно сказать, мог ли апостол получить систематическое греческое образования или проходить обучение в одной из школ риторики, множество которых находилось в городе Тарсе, известнейшем центре греческой образованности [3, с. 27–28] – исследователи высказывают различные мнения. Однако, он свободно владел не только еврейским [3, с. 28] и арамейским языками, но греческим, и поэтому изучал Библию по переводу Септуагинты [3, с. 35–36]. В своих Посланиях апостол Павел демонстрирует склонность к владению ораторскими и риторическими приемами, насколько их возможно достичь без специального образования [4, с. 2].

Некоторые исследователи считают, что апостол Павел не имеет глубоких знаний в области греческого философского, литературного и поэтического творчества [3, 29]. Хотя апостол цитирует некоторых малоизвестных греческих поэтов таких, как Арат и Клеанф (Деян. 17:28), Менандр (1 Кор. 15:32–33), Эпименид (Тит. 1:12) [9], а также сильно высказывается о сущности язычества и его развитии (1 Кор. 1) [9]. Можно сказать, что апостол просто не мог из-

бежать влияния греко-римской культуры, которая его окружала [5, с. 882–884].

В языке и стиле апостола Павла трудно усмотреть точное следование какому-то одному культурному наследию [2]. Однако, из вышесказанного видно, что он имел более сильное влияние от иудейской культуры, а греко-римская традиция также воздействовала на него, но лишь в общих чертах.

Но также необходимо отметить, что образованность не всегда играла ключевую роль в проповеди. Например: «Некоторые из так называемой синагоги Либертинцев и Киринейцев и Александрийцев и некоторые из Киликии и Азии вступили в спор со Стефаном; но не могли противостоять мудрости и Духу, Которым он говорил» (Деян 6:9–10).

Иннокентий Херсонский святитель говорит так: «Первые опыты Савловой вражды ко Христову имени, вероятно, состояли в спорах с провозвестниками оного (Деян. 6:9). Но школьная ученость фарисейская недолго могла противостоять Стефану, исполненному Духа Божия» (Деян. 6:10) [8, с. 416].

Таким образом видно, что не только образование – это панацея в деле проповеди, хотя оно и важно в этом деле. Больше внимание необходимо уделить соединению с Богом, для исполнения Духа Божия.

Апостол Павел сам о себе говорит так: «для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (1 Кор. 9:22).

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. Акимов В. В, архимандрит. Античная риторика в Первом послании к Коринфянам св. апостола Павла // Минская духовная семинария [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://minds.by/news/149#sl3>. – Дата доступа : 15.03.2023.

3. Иларион (Алфеев), митрополит. Апостол Павел. Биография / митрополит Иларион (Алфеев). – М. : Познание, 2017. – 592 с.

4. Вреде, В. Павел / В. Вреде / пер. с нем. под ред. Н. М. Никольского. – М., 1907. – 96 с.

5. Глубоковский, Н. Н. Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу / Н. Н. Глубоковский. – Кн. 1. – СПб., 1905. – 890с. ; – Кн. 2. – СПб., 1910. – 1307 с.

6. Говоров, С. Моральная философия стоиков в отношении к христианству / С. Говоров // Вера и разум. – 1888. – № 7. – С. 349–350.

7. Деко, А. Апостол Павел / Ален Деко / пер. с франц. И. И. Челышевой. – М. : Молодая гвардия, 2011. – 255 с.

8. Иннокентий Херсонский, архиепископ. Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. Жизнь апостола Павла. Жизнь св. Киприана. Беседы о природе. Акафисты / архиепископ Иннокентий Херсонский. – СПб., 1908. – 712 с.

9. Никольский Н., священник. Св. апостол Павел (Его жизнь и деятельность) / священник Н. Никольский // Журнал Московской Патриархии. – 1950. – № 8. – С. 60–67.

10. Porter, Stanley E. Paul : Jew, Greek, and Roman / Stanley E, Porter. – Leiden-Boston : Brill, 2008. – 370 p.

ТЕРМИН «БОЛЕЗНЬ» В СВЯЩЕННОМ ПИСАНИИ НОВОГО ЗАВЕТА

*Иерей Сергей Панасик,
магистрант Православного Свято-Тихоновского гуманитарного
университета, клирик Слуцкой епархии
(а.г. Хоростово Солигорского района, Республика Беларусь)*

В мире нет и не было ни одного человека, который бы никогда не болел. Человек настолько подвержен различным болезням, что, часто не успевая вылечиться, снова заболевает. Болезнь всегда доставляет человеку дискомфорт и страдания. Для православного христианина важно знать, что под болезнью понималось в Священном Писании Нового Завета и как Господь относился к людям, которые болели, а также как сами люди переживали свое болезненное состояние. В Священном Писании Нового Завета нет отдельного и подробного учения о болезнях, их причинах и последствиях, но Новом Завете много раз говорится об исцелении различных болезней, которые совершал Господь наш Иисус Христос и Его ученики. Можно сказать, что большинство исцелений, которые совершал Спаситель связаны с исцелениями болезней. С помощью текстологического анализа постараемся приблизиться к пониманию понятия «болезнь» в Священном Писании Нового Завета и раскрыть его с разных сторон.

Бог является Творцом всего мира видимого и невидимого, однако создателем болезней, смерти и страданий Его считать нельзя. В этом утверждении единогласны все святые отцы. Святитель Василий Великий говорит, что говорит: «Безумен тот... кто говорит, что Бог — виновник зла», потому что он «отрицает Бога благого» [3, с. 155]; «Бог сотворил тело, а не болезнь, так же как Он сотворил душу, но не грех» [3, с. 161]; очевидно и то, что «не Бог сотворил смерть» [3, с. 395]. Не являясь источником болезней и страданий, Господь иногда попускает и использует их ради духовного возрастания человека, а также для духовного наставления его окружающих.

В Священном Писании Нового Завета встречается много различных болезней, например: горячка Мф. 8:14, слепота Мф. 9:27, глухота Мк. 7:32, водяная болезнь Лк. 14:2, дизентерия Деян. 28:8, кровотечение Мф. 9:20, расслабление Мф. 8:6; 9:2, наросты (стру-

пья, язвы) Лк. 16:20, также болезнью называется беснование Мф. 15:22, Мк. 5:15, немота Мф. 9:32, косноязычность (заикание) Мк. 7:32, лунатизм Мф. 4:24; 17:5.

Болезни бывают разными по своей сложности Мф. 4:24; Деян. 28:8, различными по продолжительности Лк. 13:16; Ин. 5:5, могут посылаться как наказание за грехи Ин. 5:14, 1 Кор. 11:30 и быть признаком греха Мф. 9:12. Часто болезни бываю неизлечимыми человеческими средствами Мк. 5:26, Лк. 8:43, для излечения употребляется лекарство Иак. 5:14, Мк. 6:13, врачи стараются вылечить от болезни Мф. 9:12, Лк. 4:23, лечение бывает неудовлетворительным Мк. 5:26.

Много эпизодов, когда сам Господь исцеляет человека Мф. 4:23; 8:3,16; 9:35; 14:14, Мк. 1:34, Лк. 4:40; 9:11, через возложение рук Мк. 6:5; 8:23, Лк. 13:13, касаясь больного Мф. 8:3,15; 9:29–30; 20:34; Мк. 1:31,41, Лк. 22:51, через прикосновение к одежде Мф. 9:20–22; 14:36, Мк. 5:27–29; 6:56, Лк. 8:44, словом Мф. 8:8,13,16; 9:6; 12:13, Мк. 3:5, Лк. 5:24; 7:7,10. Господь исцеляет и лиц, которых физически нет рядом Мф. 8:13; 15:28; Мк. 7:29–30, Лк. 7:10, Ин. 4:50,53.

Есть и такие места в Священном Писании, когда Бог посылает болезни Деян. 12:33, попускает диаволу удручать нас болезнями Лк. 9:39; 13:16, показывает Свое могущество в исцелении болезней Лк. 5:17, Иак. 5:15, Флп. 2:27. Для людей, которых исцели Христос Мф. 8:13; 9:28–29, Мк. 5:34; 9:23, Лк. 5:20; 8:50, Деян. 14:9 и ученики Мф. 10:1, Мк. 6:13, 16:18, Лк. 9:1, 10:9, Деян. 5:15; 19:12 необходима была вера.

Можно встретить в Новом Завете, когда больные лежат на улицах, чтобы от проходящих мимо получить хороший совет, который поможет им исцелиться Мк. 6:56, Деян. 5:15, некоторые христиане молятся Господу о страждущих болезнями Деян. 28:8, Иак. 5:14–15, навещают больных Мф. 25:36, Деян. 28:8, благодарят Бога за исцеление Лк. 17:15, Деян. 3:8.

Известны и имена исцелившихся людей: теща Симонова Мф. 8:14, Лазарь Ин. 11:1, Еней Деян. 9:33, отец Публия Деян. 28:8, Епафродит Флп. 2:25–27, Трофим 2 Тим. 4:20.

В Священном Писании болезнь обозначается следующими понятиями:

1. $\nu\omicron\delta\sigma\varsigma \eta$ – встречается в следующих книгах Священного Писания Нового Завета: Мф. 4,23; 9:35; 10:1; Мк. 1:34; Лк. 4:40;

6:18; 7:21; 9:1; Ин. 5:4; Деян. 19:12. Может переводиться как недуг, недостаток, порок, негодность, бедствие, язва, страдание, мучение [7].

2. *μάστιξ ἡ* – встречается в следующих книгах Священного Писания Нового Завета: Мк. 3:10; Мк. 5:29,34. Может переводиться как язва, недуг [6].

3. *ἀσθενία ἡ, ἀσθενέω* – встречается в следующих книгах Священного Писания Нового Завета: Деян. 19:12, 1 Тим. 5:23; Иак. 5:14–15. Мф. 25:36,43, Ин. 11:4. Может переводиться как бессилие, немощь, слабость, недуг, бедность, скудость [5].

4. *ἄρρωστος* – встречается в следующих книгах Священного Писания Нового Завета только у Мф. 14:14 и у Мк. 16:18. Может еще переводиться как немощный, слабый, болезненный, хилый [4].

5. Еще в Новом Завете встречается выражение *οἱ κακῶς ἔχοντες*, которое в синодальном переводе звучит как больные, но если перевести его буквально, то чаще всего переводится как слабость имущие Мф. 9:12, Лк. 5:31, Мф. 8:16 или зло имущие Мк. 2:17.

В Священном Писании Нового Завета понятие «болезнь» встречается часто, и это неудивительно, так как Господь пришел исцелить человека всецело, в полноте, в том числе от физических страданий. В древнегреческом тексте Священного Писания обозначили четыре разных термина определения болезни: *νοῦσος ἡ, μάστιξ ἡ, ἀσθενία ἡ, ἄρρωστος*. Проанализировав слова обозначающие понятие «болезнь» и упоминание о болезни в Священном Писании Нового Завета, можно отметить, что устанавливается совершенно новое отношение к болезни, когда человек с терпением принимает свою болезнь, видит в ней Божию волю о себе самом, полагает в своей жизни начало добровольному следованию за Христом в страдании, таким образом научается крестоношению, о котором учил Спаситель. Человек осмысливает свою болезнь, которая способствует спасению его души и обожению. Другой очень важным аспектом, который наиболее ярко выражен в Евангелии, это призыв к состраданию болящему. Господь доводит эту мысль до совершенства, когда говорит, что, если оказали внимание и помощь болящему, оказали ее Мне. В каждом страждущем, немощном, больном человеке, Евангелие призывает видеть Христа.

Чудеса исцелений от многих болезней показывают, что на земле уже действует Божественная сила, которая, в конце концов, окончательно победит всякую болезнь [2]. Чудеса исцелений предвз-

вещают то совершенство, которое человечество обретет в Царствии Божием, когда по слову Откровения св. Иоанна Богослова, будет новое небо и новая земля, и Бог будет обитать с людьми, и Он «отрет всякую слезу с очей их, и смерти уже не будет, ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло» (Откр. 21:4).

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Минск : Белорусский Экзархат Московского Патриархата, 2013. — 1519 с.: ил.
2. Грилихес Л., протоиерей. / протоиерей Л. Грилихес // Православие.ру [Электронный ресурс]. – 2009. – Режим доступа : <https://pravoslavie.ru/37490.html>. – Дата доступа: 1.10.2023.
3. Святитель Василий Великий. Симфония по творениям святителя Василия Великого / святитель Василий Великий. – Москва : ДАРЪ, 2008. – 512 с.
4. *ἄρρωστος* // Manuscript-bible.ru. [Электронный ресурс]. – Режим доступ : <https://manuscript-bible.ru/S/D/6172.htm#%u0452%u0453r%3Dvstow> – Дата доступа: 10.10.2023.
5. *ἀσθενία* // Manuscript-bible.ru. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://manuscript-bible.ru/S/D/6173.htm#%u040Bsy%u040Eneia>. – Дата доступа: 15.10.2023.
6. *μάστιξ ἡ* // Manuscript-bible.ru. [Электронный ресурс]. – Режим доступ : <https://manuscript-bible.ru/S/D/6D61.htm#m%u2039stij>. – Дата доступа: 18.10.2023.
7. *νοῦσος ἡ* // Manuscript-bible.ru. [Электронный ресурс]. – Режим доступ : <https://manuscript-bible.ru/S/D/6E6F.htm#n%u0441sow>. – Дата доступа: 20.10.2023.

СЕКЦИЯ 2
АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПРАВОСЛАВНОГО
БОГОСЛОВИЯ

К ВОПРОСУ О РЕЦЕПЦИИ
В СОВРЕМЕННОМ БОГОСЛОВИИ ТРУДОВ
В. Н. ЛОССКОГО

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

В конце прошлого столетия, в связи с происшедшими общественно-политическими и идеологическими переменами, православное богословие на территории бывшего СССР после длительного перерыва получило возможность своего свободного развития. Вполне ожидаемым и совершенно естественным было то обстоятельство, что на это развитие оказали существенное влияние ранее не известные или малоизвестные работы богословов эмиграции. В их числе особое место заняли лекции и статьи В. Н. Лосского, автора целого ряда новаторских идей, из которых сейчас наиболее известной и дискутируемой является богословская концепция личности. На эту тему написано уже достаточно много исследований, начиная с работы Р. Уильямса [7] и кончая самыми последними публикациями начала 2020-х гг. [8]. Критическое осмысление других его положений не так заметно и, может быть, не столь основательно, как ставший уже пресловутым «богословский персонализм». Тем не менее, они также заслуживают особого внимания, так как представляют собой важное достижение отечественного богословия, не зависимо от того, в какой степени они могут быть признаны выходящими или не выходящими за пределы православной церковной традиции.

В данном случае представляется целесообразным выделить концепцию, которая, по существу, уже перестала ассоциироваться с именем одного только В. Лосского. Она и на самом деле оказывается результатом трудов многих авторов и своими идейными

истоками восходит к концу XIX – началу XX вв., то есть ко времени известного религиозно-философского «ренессанса» в России и связанного с ним существенным подъемом в истории русского богословия. Это – представление о том, что устройство человечества (а иногда и шире – всей твари) должно не только «отражать», но и онтологически «воспроизводить» устройство Бога, Святой Троицы. Как в Боге исповедуется единая Сущность в Трех Ипостасях, так и человечество должно быть единсушно во множестве лиц, которые также обозначаются как «ипостаси» или «личности». Сам В. Лосский писал об этом следующим образом: «Люди обладают единой общей природой во многих человеческих личностях» [1, с. 92]. Это «различение между личностями и природой воспроизводит в человечестве строй Божественной жизни, выраженный троичным догматом» [1, с. 95]. «В единстве общей природы личности не являются ее частями, но каждая представляет собой некое целое, завершающее свое совершенство в единении с Богом... Т. о., тайна Божества, различение единой природы и Божественных Лиц отображена в человечестве, призванном к участию в жизни Пресвятой Троицы» [1, с. 182–183].

При этом, в связи с актуализацией в XX в. в отечественном богословии учения святителя Григория Паламы, тем же В. Лосским было разработано концептуальное оформление святоотеческого опыта обожения как онтологического причастия человека Божественным энергиям, которые есть Сам Бог. В результате, как нельзя не заметить, отечественному богословию, по существу, была предложена концепция, следующая философской парадигме всеединства, но исключающая при этом пантеистическое смешение твари с Творцом и не нуждающаяся в таких неортодоксальных элементах метафизики, как София, «Богочеловечество» по Владимиру Соловьеву, разделяющийся сам в себе Абсолют и т. д. «Вся вселенная, – писал В. Лосский, – призвана войти в Церковь, стать Церковью, чтобы, по совершении веков, преобразиться в вечное Царство Божие. Из ничего сотворенный мир находит свое завершение в Церкви, где тварь, выполняя свое призвание, обретает непоколебимое свое утверждение» [1, с. 182–183].

Вопросы, возникающие при попытках осмысления метафизики всеединства на почве православного святоотеческого богословия, достаточно основательно обсуждались в процессе полемики вокруг

учения протоиерея Сергия Булгакова в 1930-х гг., в которой В. Лосский принял самое активное участие. Но впервые поставлены они были на несколько десятилетий раньше, еще в философско-богословских опытах самого В. Соловьева и его первых последователей. Здесь, в первую очередь, нужно назвать философа Е. Н. Трубецкого и священника Павла Флоренского, мыслителя, который в своем творчестве целенаправленно пытался совместить философию и богословие. Как представляется, анализ их творческого наследия позволяет проследить генезис и формирование тех идей, которые нашли свое отражение в богословской системе В. Лосского, фактически, предложенной в качестве альтернативы метафизике всеединства и по-прежнему еще требующей своей рецепции в современном богословии.

Е. Трубецкой и священник Павел Флоренский, каждый по-своему (и, как представляется, во многом независимо друг от друга), прежде всего, пытались устранить из метафизики В. Соловьева «соблазны» пантеизма. При этом они оба обратили особое внимание на богословские разработки архимандрита (впоследствии архиепископа и митрополита) Антония (Храповицкого), осуществленные им с довольно узкой позиции «нравственного монизма», но обладавшие большим философско-богословским потенциалом, если их перевести в область метафизики.

Владыка Антоний указывал, что утрата или измена любви приводит к отпадению от общечеловеческого единства, что имело место в первом грехопадении Адама [2, с. 15]. Христос открывает человечеству учение о Пресвятой Троице, «чтобы мы при созидании Тела Его – как чего-то чудного и в себялюбивом мире невозможного – имели постоянное утверждение в лучшем Бытии... и взиранием на Св. Троицу побеждали страх пред ненавистною разделенностью мира, отражающегося в сердце каждого несовершенного еще христианина» [2, с. 20–21]. Теперь исключительность самосознания «я» «уступает место лучшему – “мы”. Таким образом образуется по подобию Троицы, нераздельной и неслиянной, новое существо – святая Церковь, единое по естеству, но множественная по лицам, имея Главою Иисуса Христа, а членами – ангелов, пророков, апостолов, мучеников и всех покаявшихся, отрясших тьму себялюбивого ослепления, умерших греху и оживших Христу» [2, с. 20]. Этим, по мысли вл. Антония, человечеству возвращается его изначальное,

нарушенное грехопадением, устройство, в котором единство естества во множестве личностей должно было повторять, воспроизводить принцип Троицы в Божестве [2, с. 15]. Это было сказано архимандритом Антонием в 1896 г. в статье «Нравственная идея догмата Св. Троицы». В статье «Нравственная идея догмата Церкви» (1901 г.), отметив возможность укорения его в «вольномыслии» [2, с. 31], уже епископ Антоний повторил все свои важные положения о первоизданном, богоподобном единстве естества человечества, о его нарушении нравственным актом первых людей и о его восстановлении в Христовой Церкви [2, с. 32].

Таким образом, согласно владыке Антонию, первоизданное единство человеческого естества восстанавливается в Церкви, где человечество снова получает нарушенное в грехопадении устройство, в котором единство «природы» во множестве личностей воспроизводит принцип Божественного единства в Трех Личностях. В Церкви, которая есть «подобие троического бытия», многие личности становятся единым существом. В человеке и человечестве должен быть воспроизведен строй жизни Божественной, выражающийся в подобии («отражении») соотношения «природы» и «личности» и в подобии личностного многоединства человечества единосущию Трех Лиц в Божестве. В Церкви формируется единосущное человечество, которое, фактически, представляет собой «всеединство», ограниченное тварным бытием и связанное отношением нравственного подобия единосущному Троице Богу.

Одной из первых попыток осмысления этой концепции нужно признать статью «Троицизм Божества и единство человечества» Владимира Троицкого, будущего священномученика Илариона. В 1910-е гг. доцент Московской духовной академии Владимир Троицкий поставил цель «собрать святоотеческий материал, подтверждающий основную мысль... глубокочтимого Святителя и богослова Российской Православной Церкви», то есть архиепископа Антония [3, с. 426]. Проводя такую работу, опубликованную в 1912 г., В. Троицкий по умолчанию уже принимал обсуждаемое «единство» не в нравственном, а в онтологическом смысле [3, с. 427–431].

Е. Н. Трубецкой, хотя и не претендовал на богословскую значимость своих концепций, тем не менее, как представляется, оказал существенное влияние на русское богословие XX в. Он совершил случайную, но достаточно характерную, ошибку и приписал, факти-

чески, самому преподобному Сергию мысль, которая, на самом деле содержалась в цитированной выше статье архимандрита Антония (о том, чтобы мы, взиранием на Святую Троицу, побеждали страх перед ненавистной разделенностью мира [9, с. 17–18]). В этом контексте в Е. Трубецкой усвоил преп. Сергию также идеал преображения не только человечества, но и всей «вселенной по образу и подобию Св. Троицы» [4, с. 20]. Фактически, Е Трубецкой пошел дальше владыки Антония и стал утверждать, что «по образу и подобию» Божественного Троиинства должно быть устроено не только человечество, но и весь мир, – «вся тварь», сразу же при этом замечая, что это будет «внутреннее объединение всех существ в Боге» [4, с. 43]. Таким образом, он также, фактически, осуществил «онтологизацию» концепции вл. Антония и открывал путь к ее дальнейшему развитию в соответствии с отстаиваемой им парадигмой всеединства.

Священник Павел Флоренский шел в том же направлении. В комментариях и примечаниях к «Столпу и утверждению Истины» он сделал едва заметную (на общем фоне) ссылку на идеи о едином человеческом естестве архиеп. Антония (Храповицкого) [6, с. 753–754], а интересующихся некоторыми другими частными вопросами отсылал к своему студенческому сочинению «Понятие Церкви в Священном Писании» [6, с. 755]. В этом сочинении учение владыки Антония было отмечено только в двух основных моментах: Церковь как уникальное на земле бытие и Церковь как восстановленное единое человеческое естество. Дважды Флоренский специально отмечал согласие архиепископа Антония и В. С. Соловьева: первый раз – по вопросу «понятия о Церкви как о Телe по преимуществу, как о τὸ σῶμα, то есть включающем или имеющем включить в себя всю истинную телесность мира» [5, с. 300]; второй раз – по поводу возможности определять Церковь не в точных формулировках, а только в образах и сравнениях [5, с. 327]. В обоих случаях указание на такое согласие давалось в сноске как бы между прочим, без ссылок на конкретные места их сочинений.

Флоренский приводил цитату из статьи «Нравственная идея догмата Церкви»: «Итак, Церковь есть совершенно новое, особенное и единственное на земле бытие (unicum), которого нельзя с точностью определить никаким понятием, взятым из мирской жизни» и далее пересказывал идеи владыки Антония своими словами: «Этот unicum можно также отождествить с богозданным Естеством

Человеческим, раздробленным в грехопадении и собранным в Тело свое Господом Иисусом Христом» [5, с. 264].

Самое существенное здесь то, что это было сделано в весьма определенном контексте, сразу после указания о восприятии Церкви «в мистическом опыте» и непосредственно перед цитатой из Митрополита Московского Филарета, где святитель говорит о таинственном пребывании невидимого тела Христова в видимой Церкви [5, с. 264]. Студент Флоренский или упустил из виду, или, – что вероятнее, – целенаправленно не принимал во внимание то обстоятельство, что концепция Храповицкого ограничена только сферой нравственности.

Церковь, согласно Флоренскому, есть не только безусловная единственность, но и безусловное, а, следовательно, и «универсальное» единство [5, с. 300]. В этом вопросе он находил сходство позиций вл. Антония и В. Соловьева, и далее вступал в полемику со стремлением видеть в единстве Церкви только нравственную или корпоративную солидарность. Единство Церкви, подчеркивал он, есть «единство онтологическое», требующее такого «единачающего Начала», которое не приобретается и не вырабатывается людьми, но дается от Бога [5, с. 300–301]. «Таково, – писал он, – единство Тела Христова и Его таинственной жизни. Верующие становятся чрез приобщение к Церкви уже не подобно-сущими, не ὁμοιοῦστοι между собою, но единосущими, ὁμοούσιοι» [5, с. 301].

В конечном итоге, Флоренский осуществил творческую переработку идей В. Соловьева и вл. Антония (Храповицкого) и создал новую концепцию всеединства, в которой единосущная многоединая тварь, оставаясь таковой (то есть тварью), онтологически соединяется с единосущным Троициным Творцом. Не признаваемое «нравственным монизмом» владыки Антония и утверждаемое В. С. Соловьевым учение об онтологическом характере обожения твари Флоренский сначала раскрывал через представление о причастии твари Любви как самой Божественной сущности, а затем, после своего знакомства с богословием святителя Григория Паламы, уже с применением понятия Божественной энергии. Не вызывает сомнений тот факт, что именно эти разработки оказали определяющее влияние на богословские концепции протоиерея Сергия Булгакова, частично, в ряде своих положений, переосмысленные и частично воспринятые В. Лосским.

Флоренский и Булгаков, пытаясь освободить метафизику всеединства В. С. Соловьева от «соблазна» смещения Творца и твари, оставались на позиции неприятия традиционного вероучительного и богословского положения о творении мира «из ничего» и потому считали необходимой концептуализацию в православном богословии идеи Софии как особой онтологической реальности, связывающей и единящей мир с Богом. Е. Н. Трубецкой, со своей стороны, признавая учение о творении мира «из ничего» вполне совместимым с парадигмой всеединства, представлял Софию более ортодоксально (как Премудрость, свойственную Второй Ипостаси Пресвятой Троицы), но не оперировал понятиями из богословия энергий святителя Григория Паламы. При этом, как Флоренский и Булгаков, он по-своему переосмысливал в рамках метафизики всеединства новаторские идеи, предложенные для православного богословия владыкой Антонием (Храповицким).

На этом фоне богословская концепция В. Н. Лосского, разработанная в 1930-х – 1940-х гг., представляется определенным творческим синтезом идей священника Павла Флоренского, протоиерея Сергия Булгакова и Е. Н. Трубецкого, которые В. Н. Лосский пересматривал, обращаясь к святоотеческому преданию Православной Церкви. И, с этой точки зрения, современная рецепция богословской системы В. Лосского должна быть, прежде всего, направлена на выявление и оценку тех оснований, по которым в ней оказались воспринятыми или отвергнуты результаты предшествующих опытов богословского осмысления метафизики всеединства.

Источники и литература

1. Лосский, В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / В. Н. Лосский. – М. : Центр «СЭИ», 1991. – 288 с.
2. Митрополит Антоний (Храповицкий). Избранные труды, письма, материалы / митрополит Антоний (Храповицкий). – М. : ПСТГУ, 2007. – 1056 с.
3. Троицкий, В. Троицизм Божества и единство человечества / В. Троицкий // Иларион, архиепископ. Без Церкви нет спасения / архиепископ Иларион. – М.–СПб. : Сретенский монастырь, издательство «Знамение», 2001. – С. 407–431.

4. Трубецкой, Е. Три очерка о русской иконе. Умозрение в красках. Два мира в древнерусской иконописи. Россия в ее иконе / Е. Трубецкой. – Париж : YMKA-Press, 1965. – 161 с.

5. Флоренский, П. Понятие Церкви в Священном Писании / П. Флоренский // Флоренский, П. А. Богословские труды 1902–1909 / П. А. Флоренский. – М. : Издательство ПСТГУ, 2018. – С. 238–399.

6. Флоренский, П. А. Столп и утверждение Истины / П. А. Флоренский. – М. : Путь, 1914. – 839 с.

7. Уильямс, Р. Богословие В. Н. Лосского : Изложение и критика / Р. Уильямс. – К. : Дух і Літера, 2009. – 336 с.

8. Улитчев, И. Учение о личности в богословском персонализме В. Н. Лосского : истоки и специфика / И. Улитчев. – М. : Издательство ПСТГУ, 2021. – 128 с.

9. Хондзинский Павел, протоиерей. К вопросу об источнике цитаты из «жизнеописания» преп. Сергия Радонежского в лекции кн. Е. Н. Трубецкого «Умозрение в красках» / протоиерей Павел Хондзинский // Вестник ПСТГУ. I. Богословие. Философия. – 2014. – Вып. 6 (56). – С. 9–20.

ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННАЯ АПОЛОГЕТИКА ПРАВОСЛАВНОГО МОНАШЕСТВА В ИЗЛОЖЕНИИ СВЯТИТЕЛЯ ФИЛАРЕТА (ДРОЗДОВА)

*Иеромонах Николай (Чеботарев),
кандидат филологических наук, соискатель
Минской духовной академии
(г. Минск, Республика Беларусь)*

В первой трети XIX в. Россия пережила ряд потрясений (Отечественная война 1812 г., декабрьский мятеж 1825 г.), сказавшихся на дальнейшем развитии страны. Ситуация усугублялась и тем, что с государственным кризисом совпал кризис духовный: «ярмо государственного служения, надетое неистовым Петром на Русскую Церковь, придавило церковную жизнь» [7, с. 124]. Исследователи отмечают, что «по замыслу Петра I монастыри должны были превратиться в полезных участников происходивших в стране преобразований. Императрица Елизавета уже устраняла монашество от благотворительных забот об отставных военных и «избавляла» его от ненужных забот об управлении вотчинами, доходы с которых должны идти на нужды благотворительности. Императрица Екатерина II ставила монашество в круг лиц, которые должны быть охвачены благотворительной опекой государства, но уже не возлагала на него никаких общественных функций» [3, с. 56].

В первой трети XIX в. вследствие начатых еще в петровское время реформ монашеской жизни сильно преобладала позиция, основанная на тезисе о «безусловном праве государя определять форму общественно-полезного существования монастырей. Если раньше монастыри воспринимались как «государево богомолие», а монашеская молитва как полезная и государю, и всему населению страны форма общественного служения, то в условиях секуляризирующегося сознания (прежде всего затронувшего верхние слои русского общества) монашеская молитва была низведена до частного дела» [3, с. 44].

В целом, вся идеология реформирования русского монашества в XVIII в. «была проявлением секуляризации общественного сознания, которая пересматривала роль религиозных институтов. Прежнее почтение к монашеству, признание важности монашеской

молитвы испытывали не все. Российские правители, оставшиеся в православной традиции, считали нужным сохранение института монашества, но искали варианты его согласования с общественными потребностями, из которых на первый план ставили государственные задачи» [3, с. 56].

Служить и действовать в столь непростых условиях выпало святителю Филарету (Дроздову). Обладая глубоким умом и обширными познаниями, он прекрасно понимал состояние русского общества и Церкви, что побуждало его к проведению тех перемен, которые были бы им на пользу. А. И. Яковлев пишет: «Церковная жизнь была главной для московского святителя, в ней находился центр его разнообразной деятельности, сердцевину которой составляло монашество как делание и как образ жизни» [7, с. 122].

В связи с этим представляется интересным мнение владыки Филарета о проекте Обер-прокурора Святейшего Синода С. Д. Нечаева по вопросу «О том, каких лет принимать в монастыри лиц того и другого пола и как постригать в монашество», отправленном ему на отзыв. В ответном письме Степану Дмитриевичу Нечаеву от 26 апреля 1832 г. святитель подробно разбирает его содержание, делая при этом четкие апологетические замечания. В корреспонденции он занимает твердую церковную позицию и утверждает: «Чудно, как мы расходимся во мнениях, не только врозь, но и на перекресток» [2, с. 340].

Суть этого государственного проекта сводилась к поддержанию жесткого возрастного ценза по вступлению в монашество. Московский святитель пишет: «Предложения принимать в монастырский иску не прежде 35 лет возраста, а в монашество не прежде 38 лет, при исследовании оного в разных отношениях не оказывается преимущественно благонадежным средством к усовершенствованию монашества в нравственном отношении. Если надобно допустить человека в 35 или 38 лет возраста в монастырь, то, где лучше сберечь его нравственность до этого срока?». Владыка Филарет утверждает: «История церкви показывает, что вступавшие в монашество в раннем возрасте всегда составляли запас людей самых полезных церкви учением, примером, управлением» [5, с. 307–308].

С одной стороны: «Никакое звание и даже никакой образ жизни не препятствует христианину вступить в монашество (6 Вселенский Собор, правило 43), ...могут вступать все совершеннолетние лица,

всех сословий православного исповедания; при этом желающий... должен быть свободен от всех частных и общественных обязанностей» [6, с. 2].

Но в то же время поскольку со времен Петра I Церковь имела подчиненное по сравнению с самодержавной властью положение, основными документами, регламентирующими права и обязанности принимающих на себя монашеские обеты, являлись: Духовный Регламент, Полные собрания законов Российской империи, Свод законов Российской империи, Указы святейшего Синода, Уставы духовных консисторий [1, с. 33].

Святитель Филарет рассуждает: «Древними церковными правилами в монашество положено постригать в лета полного смысла и рассудительности, то есть около 17 лет возраста; в 25 лет посвящать в дьякона, а в 30 лет – во священника. Духовным Регламентом отнесено пострижение в монашество до последнего срока, какой по каноническим правилам возможен. Отлагать вступление в монашество ещё далее, до 35 лет, было бы уже далеко несообразно с каноническими правилами, потому что монашество, по всегдашнему разумению церкви, принадлежит к низшему разряду духовенства» [5, с. 308].

Отметим, что приемники Петра I во всех своих указах, касающихся монашества, подчеркивали их связь с Духовным Регламентом. Поэтому московский Святитель вынужден, опираясь на этот документ, вносить свои корректировки. Он пишет: «Если при составлении Духовного Регламента и были некоторые причины, побуждавшие правительство строже прежнего ограничить поступление в монашество, то в настоящее время в России нет убедительных причин в подобном действовании. Народонаселение ничего не теряет от монастырей; ибо, как и не вступивший в монашество волен оставаться безбрачным, то недопущение в монастырь не обращается необходимо в пользу народонаселения. Сбережению людей для обязанностей гражданских достаточно благоприятный дух времени – неблагоприятный для монашества. Штат монашествующих в России весьма ограничен, да и тот во многих монастырях еще не полон. Издержки от казны на содержание монастырей умеренны, да и те делаются на счет доходов с имений духовенства, взятых в распоряжение казны в 1764 г.» [5, с. 309–310].

Далее Владыка Филарет рассматривает экономический и социальный аспект дохода или убытка государству от православного мо-

нашества: «Если вступающий в монашество не принадлежит к числу платящих подать, государство не имеет убытка от его вступления в монашество. Если он принадлежит к податному сословию, в этом случае убыток государства предупрежден уже законом, по которому таковой не иначе может вступить в монастырь, разве, когда общество, к которому он принадлежит, уволит его и на себя примет уплату за него податей.

В монастырях женских, коих число меньше, нежели мужских, обыкновенно содержится большее число непостриженных; но сие не должно причинять правительству забот в отношении к государственному хозяйству, потому что этот пол не призывается ни общественной службе, ни к податям. Вступление вдовы или сироты женского пола в монастырь не делает для общества ущерба ни в чём, разве в количестве нищих и бездомных» [5, с. 310].

Московский митрополит, сообразуясь с поставленной задачей, вынужден в своих доводах на первое место ставить сугубо государственную пользу монашества, не вполне освящая вопрос его духовной значимости. Он пишет: «Российское правительство не только не имеет необходимости действовать к уменьшению православного монашества, но в соответствии с древними церковными обычаями и «по соображению с устройством государства, по понятиям, привычкам и характеру национальному», имеет существенную надобность «благоприятствовать православному монашеству» [5, с. 310].

Далее святитель указывает основные причины этого. К государственной пользе от монашества относились:

Проявления милосердия и человеколюбия. Для государства это самый простой, действенный, «беззаботный и облегчительный образ», так как в монастырях «находит убежище и презрение значительное число людей, имеющих в том нужду: отставной воин, бедная вдова, дворянка, не имеющие чем прожить в мире по званию, но безбедно и прилично проживающие в монастыре по-монастырски, круглая сирота, слепой, хромой, скорченный» и другие.

Женские монастыри в особенности могут быть приспособлены «к воспитанию сирот женского пола духовного звания, для которых нет средств помощи, кроме случайного принятия на воспитание в женские монастыри» [5, с. 311].

В письме С. Д. Нечаеву по тому же вопросу от 3 мая 1832 г. святитель добавляет: «Смотря по способам монастыря, независимо от

положенного комплекта по человеколюбию могут быть принимаемы: 1) престарелые и беспомощные священно- и церковнослужители для пропитания и упокоения; 2) бедные сыновья, особенно сироты священно- и церковнослужителей для практического приготовления к церковнослужительским должностям. Подобно и в женские монастыри могут быть принимаемы: 1) беспомощные вдовы и девицы духовного звания преклонных лет; 2) малолетние сироты и бедные женского пола, для воспитания и обучения рукоделиям, с обратным отпуском из монастыря, как скоро найдут возможность благонадежно пристроиться вне оногo» [5, с. 322–323].

Ослабления духа расколов. Древний богослужебный чин в приходских церквях подвержен сокращениям, однако «соблюдается в монастырях с особенной полнотою и точностью; и это служит сильным опровержением раскольнической клеветы, будто в православной церкви древнее богослужение потеряно. Опыт показывает, что в селениях, близких к монастырям, почти не бывает раскольников».

Комплектования флотского духовенства, «которое с наибольшей удобностью и скоростью составляется из монахов». Брать для этого служения священников с приходов неудобно, по нужде в них для самих приходов; содержать же для флота особых священников – труднее и дороже.

Необходимость в миссионерской должности, которая «удобнее может быть отправляема безсемейным, нежели семейным». Должность в России, востребованная более, нежели где-нибудь, и «только ещё начинает образовываться» [5, с. 311].

Митрополит Филарет (Дроздов) указывает на безусловную необходимость в монашестве и самой Русской Православной Церкви, акцентируя внимание на вопросах практической полезности для управления церковного. К наиболее важным, существенным и значимым в XIX в. относились:

Приготовление в нем и избрания из него на должность епископскую. «Вдовых священников, по многолетнему опыту, очень мало, а способных из них ещё менее, и по большей части уже поздно бывает учить их делам высшей службы».

Подготовка и дальнейшее избрание ректоров и инспекторов духовных школ (академий и семинарий), а также профессоров богословия. Светскому лицу «наставником богословия быть неприлично; белые священники привязаны к семействам и приходам; училища,

находящиеся большей частью в монастырях, для верного надзора и руководства требуют людей, исключительно к ним привязанных».

Рабочие кадры для должностей членов консистории и духовных правлений. Монахи для этих должностей особенно нужны, «по местным обстоятельствам и вообще преимущественно полезны потому, что не отвлекаются от дел другими занятиями; ибо семейства не имеют, а по монастырской службе имеют сотрудников».

Кадры для разных по епископскому управлению поручений и для служебных должностей в домах епископов, «которые населить людьми семейными было бы противно и церковным правилам, и обычаю, и приличию».

Штат для торжественного, постоянного, «благочинного и назидательного совершения богослужения в священных местах, привлекающих многочисленные посещения молитвенников, как-то: при святых мощах, при чудотворных иконах, в монастырских храмах знаменитых древностью или церковными и отечественными воспоминаниями», в соответствии с принятыми обычаями [5, с. 310–311].

Работа над исправлением и согласованием проекта «О том, каких лет принимать в монастыри лиц того и другого пола и как постригать в монашество» была духовно тяжелой для московского святителя, особенно в связи с ясно выраженным в проекте уничтожением монашества. Об этом свидетельствуют его слова из письма С. Д. Нечаеву от 3 мая 1832 г.: «Виню я, что долго удержал сию жестоку бумагу, против которой трудно настроить речь, чтобы истина не показалась дерзостью и чтобы терпение не показалось признанием виновности... Что скажешь человеку, который целое сословие, признанное законами, без исключения и без остатка называет пьяницею?» [2, с. 347].

Он высказывает надежду на то, «чтобы составляемые правила, споспешествуя приведению монашеского звания в лучший порядок и устройство, не были неблагоприятны сохранению оногo без оскудения» [5, с. 313], и обращается в Синод с просьбой войти «в ближайшее рассмотрение нынешнего состояния монастырей и приложить всемирное попечение о истинном благоустройстве оных в нравственном и духовном отношении» [5, с. 323].

В тоже время владыка Филарет предупреждает: «Когда закон положит много преград делу евангельски законному и благоугодному, тогда надлежит опасаться, чтобы религиозное убеждение, находя

себя стесняемым против закона древнего и священного, не стало искать к удовлетворению себя путей мимо закона нововводимого. Встречая затруднение вступить в монашество, ревнующие о удалении от мира могут покуситься или бежать для принятия монашества в православные места заграничные, что уже и бывает, или уклониться в монашество раскольническое, в которое вход ныне свободнее, нежели в православное или в униатское или в римо-католическое, в которое прием дозволен в 22 года возраста, или, наконец, заведутся, как случалось прежде и ныне бывает у раскольников, по домам тайные монахи, которые по сей самой скрытности легко могут получить ложное направление, но за которыми правительству труднее будет наблюдать, нежели за монахами в монастырях» [5, с. 308–309].

Поэтому святитель Филарет указывает на затруднения, поставленные вступлению в монашество проектируемыми правилами, ухудшающими условия вступления в монашество, по сравнению с обременительными порядками Духовного Регламента: «Если чувствующим расположение к жизни монашеской закрыто будет вступление в оную до 35 лет жизни, то, по всей вероятности, надлежит ожидать, что большая часть таковых, по нуждам жизни, по встречающимся случаям, в предосторожность от искушений в мире, вопреки своей господствующей склонности, принуждена будут вступить в брачное состояние, и следственно заградит себе путь к монашеству и на остальное время жизни. Таким образом, монашество только изредка получать будут люди, которые долго напитывались духом мира и в нём истощили лучшую долю жизни, сил и способностей; а потому оно должно будет упадать в качестве, и в количестве приближаться к уничтожению. То, что здесь представляется как опасение, частью есть уже настоящий опыт; ибо вследствие затруднений, поставленных вступлению в монашество Духовным Регламентом, духовное начальство и ныне чувствует недостаток монашествующих для занятий важнейших мест по службе духовной и духовно-училищной. Нуждаясь в людях, оно принуждено часто переводить их с места на место и недовольно скоро занимать вакансии. То и другое неблагоприятно для службы» [5, с. 309].

Как следствие все большего разрыва между духовным и светским пониманием природы и сущности монашества, становятся те или иные государственные распоряжения. Ввод в обиход употребления термина «чин монашеский» относится ко времени Петра I,

который считал возможным «поставить его на службу государству и полностью регламентировать ее» [3, с. 43].

Таким образом, по замечанию историка И. К. Смолича, митрополит Филарет (Дроздов) «не был решительным противником государственной церковности своей эпохи; он лишь хотел в ее рамках обеспечить больший простор для Церкви, не посягая на государственную опеку над ней, путем исключения некоторых нездоровых явлений из церковной жизни он хотел духовно укрепить ее» [4].

Заключением апологетических замечаний святителя Филарета Московского о монашестве могут послужить его слова: «Если частью по естественному, частью по гражданскому праву, человеку, достигшему совершеннолетия, смотря по его рождению и званию, предоставляется свобода избирать род жизни, вступать в брак, или оставаться безбрачным, заключать договоры, то дабы действовать по тем же правилам единообразно, следует человеку, достигшему совершеннолетия, предоставить свободу избирать род жизни монашеской» [5, с. 308].

Источники и литература

1. Борун, Е. Н. Регламентация правового положения монахов мужских и женских монастырей на территории Беларуси (вторая треть XIX – начало XX в.) / Е. Н. Борун. – Вестник Полоцкого государственного университета. Серия А. Гуманитарные науки. – 2020. – № 1. – С. 33–39.
2. Летопись жизни и служения святителя Филарета (Дроздова), митрополита Московского. Т. II : 1826–1832 гг. / сост. : протоиерей П. Хондзинский, Г. В. Бежанидзе, Н. Ю. Сухова, А. И. Яковлев и др. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2010. – 384 с.
3. Нечаева, М. Ю. К исправлению чина монашеского : Замыслы и результаты реформы / Нечаева М. Ю. – Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2 : История. История Русской Православной Церкви. – 2020. – № 92. – С. 39–60.
4. Смолич, И. К. Русское Монашество : Возникновение. Развитие. Сущность (988–1917) / Смолич, И. К. // Седмица.RU [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://sedmitza.ru/lib/text/436672/>. – Дата доступа: 12.10.2023.

5. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам / под ред. Саввы, архиеп. Тверского и Кашинского. – Т. II. – СПб. : Синод. тип., 1885. – 485 с.

6. Чижевский И., протоиерей Собрание церковно-гражданских постановлений о монашествовавших и монастырях / протоиерей И. Чижевский. – Харьков : Тип. «Печатное Дело», 1898. – 191 с.

7. Яковлев, А. И. Святитель Филарет (Дроздов) в государственной жизни России в 1821–1831 гг. / А. И. Яковлев // Philaret, Metropolitan of Moscow 1782–1867 : perspectives on the man, / edited by Vladimir Tsurikov. The Variable Press for Holy Trinity Orthodox Seminary, 2003 – 207 p.

ДВОЙСТВЕННЫЙ ХАРАКТЕР ОБОГАЩЕНИЯ ПО АРИСТОТЕЛЮ

*Иерей Вадим Дудкин,
магистр богословия, аспирант Минской духовной академии
(г. Минск, Минская духовная академия)*

Йозеф Шумпетер считает подход Аристотеля к деньгам в «Политике» (I, 8–10) «основой большей части аналитических исследований в области денег» [5, с. 78]. Данный подход можно охарактеризовать в современных терминах как этико-экономический, и эти два аспекта находятся у Аристотеля в глубокой диалектической взаимосвязи, что дает ему основания трактовать деньги двояко: как имеющие естественную природу средства и как становящиеся противоестественной (само)целью.

Формы обмена. Аристотель представляет деньги как средство развития обмена, который в ходе эволюции (или, в традиционалистском смысле, деградации, что вполне согласно с идеями интересующего нас автора) последовательно реализуется в четырех формах. Первая форма – это бартер, или обмен товарами без участия денег [3, с. 390–391], который можно представить как «товар – товар». Бартер неудобен, поскольку купля и продажа слиты в единый акт. Деньги, по мысли Аристотеля, появляются в первую очередь для того, чтобы облегчить этот вид обмена, возникая «ради меновой торговли» [3, с. 395], что позволяет продаже («товар – деньги») и покупке («деньги – товар») быть разделенными во времени и месте [2, с. 157] и дает вторую форму обмена, которую можно представить как «товар – деньги / деньги – товар» или для краткости «товар – деньги – товар». Из этой формы обмена развивается естественная хрематистика (*χρηματιστική* – искусство наживать благосостояние) [3, с. 390–391].

Как только люди к этому привыкают, говорит Аристотель, возникает следующая форма обмена – торговля, целью которой становятся сами денежные знаки [3, с. 392] – иной вид хрематистики, при котором люди приходят на рынок не с излишками товаров, которые они произвели или вырастили и которые хотят обменять на вещи, которые им нужны, но с деньгами. Их цель – «увеличить количество денег до бесконечности» [3, с. 393], покупая товары и продавая их

за большую сумму, что можно представить как «деньги – товар / товар – деньги» или сокращенно «деньги – товар – деньги», что как обменная деятельность, обусловленная неестественными причинами, «по справедливости вызывает порицание» [3, с. 395].

Четвертая, предельная форма уже даже не вполне обмена – ростовщичество, или оболостатика (ὀβολοστατική), ссуживание денег под процент по схеме «деньги – деньги», противоестественное «размножение» денег из денег, вызывающее «ненависть... так как оно делает сами денежные знаки предметом собственности, которые, таким образом, утрачивают тот свое назначение, ради которого они были созданы» [3, с. 395].

Цели обмена. С этими рассуждениями переплетается анализ, который можно назвать не экономическим, а этическим, в котором Аристотель исследует цель каждой формы. Он обнаруживает, что не существует единой цели, которой одинаково служат все формы обмена, но есть две совершенно разные цели, причем одни формы служат одной, а другие – другой. Таким образом, это случайно схожие способы выполнения вещей, которые по своей сути различны.

Аристотель определяет деятельность по ее целям [1, с. 246; 2, с. 110]. Если два вида деятельности преследуют разные цели, они различны, какими бы похожими ни казались. Обмен по схеме «товар – товар» приемлем, потому что его целью является объединение (встреча) потребностей с потребительными стоимостями, которые их удовлетворяют (потребление), и Аристотель считает это естественным и необходимым по своему обычному критерию «самодостаточного» [2, с. 63; 3, с. 387–389]. Меновая торговля («товар – деньги – товар»), из которой развилась естественная хрематистика, также приемлема, поскольку преследует ту же цель («восполнять то, чего недостает для согласной с природой самодовлеющей жизни» [3, с. 391]). Обмен приходит к логическому завершению, как только потребность удовлетворена, и потому имеет предел [3, с. 393]. Использование денег в данном контексте «необходимо и похвально», поскольку здесь они выступают в качестве средства, подчиненного естественной цели, и сопряженная с такой деятельностью хрематистика «является по природе своей частью науки о домохозяйстве» [3, с. 389], то есть экономики (οἰκονομική). Это противопоставляется противоестественной хрематистике («деньги – товар – деньги») и оболостатике («деньги – деньги»), целью которых является

накопление денег, причем образующееся в результате богатство «действительно не имеет каких-либо пределов» [3, с. 392]. Цель – деньги, и одна сумма отличается от другой только величиной, но не качеством; подобно меновой стоимости, которую она представляет, она является количеством и поэтому не имеет предела, и как цель по этой причине иррациональна. И корыстолюбие здесь ни при чем: идея Аристотеля заключается не в том, что те, кто следует схеме «деньги – товар – деньги», невоздержаны в своих желаниях, а в том, что независимо от того, жадны они или нет, они занимаются деятельностью, цель которой принципиально не имеет границ. «Товар – деньги – товар» и «деньги – товар – деньги» – совершенно разные схемы, но поскольку они выглядят одинаково, их обычно путают, а «причиной этого является тесное соприкосновение обеих областей: и та и другая скрещиваются между собой в применении тождественных средств для достижения своих целей» [3, с. 393].

Богатство истинное и мнимое. Различие, на котором настаивает Аристотель, связано с его трактовкой богатства: истинное богатство состоит в совокупности «средств, необходимых для жизни и полезных для государственной и семейной общины» [3, с. 389–390]. Значение имеет использование, а не форма собственности: «сущность богатства заключается более в пользовании, чем в обладании: ведь операции над предметами владения и пользование ими и составляют богатство» [4, с. 44]. Деятельность «товар – деньги – товар» направлена на получение полезных вещей, или «истинного богатства», чего не скажешь про «деньги – товар – деньги», ибо цель в данном случае – обладание деньгами, богатство мнимое [3, с. 393].

Различие, проводимое Аристотелем между двумя видами богатства, в свою очередь, совпадает с различием между потребительной и меновой стоимостью [3, с. 390], которое впервые провел именно он и которое является основой экономической мысли. Термин «потребительная стоимость» подразумевает под вещами то, чем они являются по своей природе; вещи отличаются теми самыми качествами, которые делают один товар полезным для одной цели, а другой – для другой. Именно эти различия между первым и вторым товарами в схеме «товар – деньги – товар» Аристотель определяет как ее суть; «взаимоотношения возникают не тогда, когда есть два врача, а когда есть, скажем, врач и земледелец и вообще разные и неравные стороны» [2, с. 155–156]. Деятельность «деньги – товар –

деньги» безразлична к природе товара; поскольку он используется просто как средство для приумножения количества денег, в этой схеме подходит любой товар. «Истинное богатство» состоит из полезных вещей, или потребительной стоимости, и потребительная стоимость – это цель, к которой стремятся в формах обмена «товар – товар» и «товар – деньги – товар». «Мнимое богатство» – это меновая стоимость и это цель, к которой стремятся в схемах «деньги – товар – деньги» и «деньги – деньги».

Потребительная стоимость попадает в категорию качества, и то, что она объединяет, качественно дифференцировано и неоднородно. Меновая стоимость относится к категории количества, она однородна и лишена видов, а ее частные случаи различаются лишь величинами. Таким образом, согласно учению, изложенному Аристотелем в «Категориях», между двумя этими видами стоимости существует метафизический разрыв, что является основой различий между ними и как целями деятельности, и как формами богатства.

Источники и литература

1. Аристотель. *Метафизика* / Аристотель // Аристотель. Сочинения : в 4-х т. / пер. с древнегреч.; общ. ред. А. И. Доватура / Аристотель. – М. : Мысль, 1976–1984. – Т. 1. – 1976. – С. 63–367.
2. Аристотель. *Никомахова этика* / Аристотель // Аристотель. Сочинения : в 4-х т. / пер. с древнегреч. ; общ. ред. А. И. Доватур. – М. : Мысль, 1976–1984. – Т. 4. – 1984. – С. 53–294.
3. Аристотель. *Политика* / Аристотель // Аристотель. Сочинения : в 4-х т. / пер. с древнегреч.; общ. ред. А. И. Доватура / Аристотель. – М. : Мысль, 1976–1984. – Т. 4. – 1984. – С. 375–644.
4. Аристотель. *Риторика* / Аристотель; пер. с древнегреч. Н. Н. Платоновой. – М. : Издательство АСТ, 2017. – 352 с.
5. Шумпетер, Й. А. *История экономического анализа* : в 3-х т. / пер. с англ. под ред. В. С. Автономова / Й. А. Шумпетер. – СПб. : Экономическая школа, 2004. – Т. 1. – LVI + 496 с.

СОВРЕМЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ БРАКА

*Протоиакон Андрей Скобей,
магистрант Минской духовной академии
(г. Минск, Республика Беларусь)*

В настоящее время в богословии Православной Церкви большое внимание уделяется вопросу семьи и брака. Появляются различные тенденции формирования семьи в нынешнем обществе, которые требуют богословского осмысления и четкой позиции Православной Церкви. К наиболее важным и проблемным вопросам относятся: ЭКО, «чайлдфри» – современное направление добровольного отказа от детей, суррогатное материнство, совместное проживание без регистрации в соответствующих государственных органах, однополое браки, аборт, ювенальная юстиция. В данном докладе изложены богословские взгляды на институт семьи и брака в период XX–XXI вв.

Богословы XX в. заложили основу развития современной богословской мысли относительно института брака. Протопресвитер Иоанн Мейендорф выражает следующее суждение: «Христианин призван уже в этом мире иметь опыт новой жизни, стать гражданином Царства; и это возможно для него в браке. Таким образом, брак перестает быть только лишь удовлетворением временных естественных побуждений... Брак – это уникальный союз двух существ в любви, двух существ, которые могут превзойти свою собственную человеческую природу и быть соединенными не только друг с другом, но и во Христе» [8, с. 11].

Исходя из этого определения, отец Иоанн раскрывает христианский, метафизический уровень брака. В своей книге «Брак в Православии» он говорит о связи таинства Венчания с Таинством Евхаристии и при этом демонстрирует отличие христианского брака от языческого, заключенного в Римской империи [8, с. 15]. Отец Иоанн акцентирует свое внимание на том, что для христианского сознания брачный союз есть таинственное соединение супругов друг с другом во Христе – таким образом, таинственное соединение мужа и жены становится тайной Царствия Божия. Для него становится важным возвращение Таинства Евхаристии в чинопоследование Венчания, поскольку, по мнению протопресвитера, это будет способ-

ствовать раскрытию сущности христианского брака. А для тех, кто не готов заключать христианский брак или тех пар, в которых один из супругов иноверец, остается заключение гражданского брака в органах ЗАГС.

Протоиерей Александр Мень, рассуждая о браке, говорит о том, что основанием христианского брака служат слова апостола Павла: «Тайна сия велика есть» (Еф. 5:32). По мнению отца Александра, христианский брак – это «не просто сожитительство двух людей и не просто добровольные отношения, и не просто, скажем, половые отношения, а это какое-то совершенно неповторимое, уникальное взаимное проникновение двух существ, когда, метафорически говоря, одного бьют, а другому больно» [9].

По словам митрополита Антония Сурожского это возможно лишь тогда, «...когда два человека стали едины сердцем, умом, духом, их единство может вырасти, раскрыться в телесном соединении, которое становится... Таинством, самым настоящим Таинством, то есть таким действием, которое прямо исходит от Бога и приводит к Нему» [15].

Обширное рассуждение на тему христианского брака находится у протопресвитера Александра Шмемана в его книге «За жизнь мира». В своем рассуждении он резко отличается от привычной в христианстве интерпретации брака как союза Христа и Церкви. В главе «Таинство любви» он раскрывает образ брака через Личность Пресвятой Богородицы. Ей он усваивает два естества, которые, по его мнению, являются основополагающими для христианского брака: «Мария исполняет женственное «измерение» творения Божьего, спасаемого в Церкви и Церковью. В Марии, в Ее смиренном ответе – «се раба Господня, буди Ми по глаголу Твоему» – Церковь обретает свое личное начало и средоточие, и Богородица является навсегда как Ее сердце». В данном примере протопресвитер Александр Шмеман демонстрирует два качества во взаимосвязи друг с другом: смирение в любви [14, с. 55 – 57]. Эта формула, по мнению богослова, является основой для брака между христианами.

Сакраментология отца Александра Шмемана предусматривает связь между Таинствами Венчания и Евхаристии, которая была разорвана по непонятным причинам. «Общая чаша», из которой новобрачные пьют вино во время Венчания, в наши дни объясняется

как символ «общей жизни». На деле Чаша эта осталась символом завершения бракосочетания – участием новобрачных в Евхаристии и причастием Тела и Крови Христовых. Увы, ни одно Таинство так не десакрализовалось, как именно Таинство Брака, благодаря выпадению его из Евхаристии. Причастие перестало восприниматься как последняя печать исполнения супружества во Христе» [14, с. 58].

Данная мысль протопресвитера Александра Шмемана совпадает и с мыслью протопресвитера Иоанна Мейендорфа, который также говорил о необходимости вернуть Евхаристию в чинопоследование Венчания.

Профессор Сергей Викторович Троицкий в своей книге «Христианская философия брака» выделяет два основных смысла – «реалистический» и «идеалистический». Он считает, что «реалистический» смысл брака заключается в деторождении и воспитании детей. Данная теория стала основой для католического взгляда на брачный союз. «Идеалистический» смысл, по мнению профессора, заключается в достижении общего спасения в христианском понимании обоими супругами. Это возможно, если исходить из предпосылки, что супруги исполняют замысел Божий о человеке и взаимодополняют друг друга [13, с. 71].

Профессор Сергей Сергеевич Аверинцев, говоря о христианском браке, выделяет две тупиковые ветви его развития: «Специально для брака свойство другого быть именно Другим резко подчеркивает два запрета: библейский запрет на однополую любовь и запрет на кровосмешение. Мужчина должен соединиться с женщиной и принять её женский взгляд на вещи, её женскую душу – до глубины своей собственной мужской души; и женщина имеет столь же трудную задачу по отношению к мужчине» [2, с. 35]. Библейский запрет на однополую любовь предотвращает тупиковость положения такого брака, так как супруги должны взаимодополнять друг друга, а брак между людьми одного пола не является таковым в силу природы человека. Однополый брак – лишь форма, в которой партнеры одного пола не могут быть причастны к человеческому творчеству, заложенному Богом, и развитию, лишь подавляя естество друг друга.

Для недопущения разрушения гармонии в браке подчеркивается запрет на кровосмешение. Профессор Аверинцев С. С. в своем труде «Брак и семья. Несвоевременный опыт христианского взгляда

на вещи», который в строгом смысле не является богословским сочинением, излагает личные размышления о браке [2, с. 36]. Суть последнего, по его же признанию, открылась ему только после серебряной свадьбы в словах апостола Павла: «...и будут два одною плотью» (Мф.19:5). Итак, смысл брака раскрывается не в плоскости физиологии, психологии, социологии, экономики и морали, а в определении его как «единой плоти» [2, с. 41].

Русский религиозный философ В. В. Розанов дает следующее определение: «Семья есть не факт только; семья есть дух, поэзия, обстановка, религия, столько же состоящая в мелочах, как и заключающая в себе великое, ведь уже строение организма предназначило человека к семье, ведь это такое первоначальное призвание, оспаривать которое значило бы оспаривать всю природу, бороться с миром. И вместе это не только физиологическое, но духовное: физиология-то здесь и отражается духом, выражается в духе, поэзии, в цветах, в надеждах, в воспоминаниях» [11].

Лосский, раскрывая тему брака в своей статье «Брак как Евхаристическое Таинство», указывает на то, что брак мужчины и женщины постулирует себя перед церковным собранием. Здесь проводится параллель между мучеником, в значении свидетель, где муж и жена свидетельствуют о своей любви, получают на это благословение Церкви [7, с. 58].

Схиархимандрит Иоанн (Маслов) рассуждает на тему брака в соответствии со святоотеческой традицией и дает следующее определение: «Таинство Брака – благословение Божие вступающим на путь семейной жизни; есть таинственный союз мужа и жены во образ союза Христа с Церковью» [5, с. 83]. Для схиархимандрита Иоанна в браке любовь супругов освящается и таким образом становится священной. Благодатная сила Божия призвана помогать супругам в деторождении и воспитании детей. Особым образом сила Божия руководит в деле личного спасения супругов. Отец Иоанн рассуждает на острую для современности тему сожителства людей в браке, который был зарегистрирован в органах ЗАГСа, но Таинство Венчания не совершалось. Он пишет, что данный союз не является греховным в случае, когда один из супругов не является православным христианином. Однако, «если муж и жена верующие и живут без церковного благословения, то это вменяется им в грех» [5, с. 84]. Схиархимандрит Иоанн говорит, что совместная жизнь

людей, чей брачный союз не зарегистрирован в Церкви и соответствующих органах, является нарушением как церковных канонных, так и гражданских постановлений. В данном случае, мы видим осуждение современной тенденции добрачных отношений.

Известный апологет Андрей Кураев, рассматривая брак, опирается на святоотеческое учение и пресекает различного рода феминистические интенции о притеснении роли жены в брачном союзе. В своей статье «Мужчина и женщина в книге Бытия» [6, с. 115] он говорит о том, что для брачного союза важно научить человека любви к ближнему.

Современный православный богослов А. И. Осипов акцентирует внимание на самом понятии любви и характеризует его согласно мысли преподобного Исаака Сирина [10, с. 59]. Он подчеркивает, что любовь, о которой говорит христианство, – это не случайное, возникающее мимолетно, чувство, а состояние, приобретаемое сознательным трудом над освобождением себя, своего ума, сердца и тела от всякой душевной грязи, то есть страстей [10, с. 60].

Протоиерей Владимир Башкиров в своей статье «Христианское понимание брака» выводит три основных постулата, которыми должна обладать христианская семья: «Внутреннее единство жизни и духа, вера в Бога как норма жизни супругов и детей, жертвенность родителей» [3]. Таким образом, согласуясь со Священным Писанием и Преданием Церкви, отец Владимир выделяет главной целью брака именно единение с Богом.

Митрополит Иларион (Алфеев) в своем докладе на тему «Православные и католики вместе в защиту семьи» [4, с. 476] дает современное богословское понимание семьи. «Семья в христианском понимании – это союз мужчины и женщины, основанный не просто на взаимном влечении, страсти или общих интересах, а на стремлении жить вместе и быть «домашней Церковью» (Кол. 4:15)» [4, с. 468]. Он констатирует, что в современном мире институт семьи находится под различными угрозами. Господство индивидуализма и гедонистических (стремление к удовольствиям и наслаждению) мировоззрений способствует разложению института семьи.

Из всего вышеперечисленного следует вывод, что возникающие альтернативные точки зрения на брачный союз в современном мире требуют серьезного богословского осмысления. Богословы XX и XXI вв. стоят перед серьезными проблемами, касающимися института се-

мии. Так, в 2007 г. в Москве прошел круглый стол «Семья в Православной Церкви», где обсуждались вызовы современного общества институту семьи. На этом совещании внимание духовенства было сосредоточено на том, чтобы не впадать в крайности и не осуждать гражданские браки: те, которые были заключены в органах ЗАГС, но супруги не венчались в храмах.

Богословские концепции брака богословов XX–XXI вв. пронизывает общая мысль о том, что необходимо вернуть онтологический акцент в Таинство Венчания, то есть связать его с Таинством Евхаристии. По их мнению, это будет способствовать глубокому осмыслению брака, а также определит роль супругов в семейных отношениях и сместит акцент с феминистических и секуляризованных взглядов современного общества на христианский возвышенный идеал.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М. : Издание Московской Патриархии, 1992. – 1372 с.
2. Аверинцев, С.С. Брак и семья. Несвоевременный опыт христианского взгляда на вещи / С. С. Аверинцев // Консультативная психология и психотерапия. – 2004. – Т. 12. – № 4. – С. 35.
3. Башкиров, В., протоиерей. Христианское понимание Брака / протоиерей В. Башкиров [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://minds.by/news/31>. – Дата доступа : 10.10.2023.
4. Иларион (Алфеев), митрополит. Православие. / митрополит Иларион (Алфеев). – М. : Изд-во Сретенский монастырь, 2009. – Т. 2. – 864 с.
5. Иоанн (Маслов) схиархимандрит. Педагогический Словарь / схиархимандрит Иоанн (Маслов). – М. : Изд-во Ковчег, 2018. – 83 с.
6. Кураев Андрей, протодиакон. Мужчина и женщина в книге Бытия / протодиакон Андрей Кураев. – М. : Изд-во Альфа и Омега, 1996. – 115 с.
7. Лосский, Н. Брак как Евхаристическое Таинство / Н. Лосский // Пути просвещения и свидетели правды. – К., 2004. – 167 с.
8. Мейендорф И., протоиерей. Брак в Православии / протоиерей И. Мейендорф. – Клин, 2004. – 234 с.

9. Мень, А. священник. Мы продвигаемся к эпохе любви / священник А. Мень // [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://religion.wikireading.ru/202373>. – Дата доступа : 10.10.2023.

10. Осипов, А. И. Любовь, брак и семья / А. И. Осипов. – М. : Братство святого апостола Иоанна Богослова, 2017. – 59 с.

11. Розанов, В. В. Семейный вопрос в России : в 2 т. / В. В. Розанов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://dugward.ru/library/rozanov/rozanov_sem_vop2.html. – Дата доступа : 10.10.2023.

12. Троицкий, С. В. Христианская философия брака / С. В. Троицкий. – М. : Изд-во Жизнь с Богом, 1919 – 71 с.

13. Шмеман, А. протопресвитер. За жизнь мира / протопресвитер А. Шмеман. – М. : Изд-во Альфа и Омега, 2000. – 55 с.

14. Электронная библиотека «Митрополит Антоний Сурожский» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.mitras.ru/lub.htm>. – Дата доступа : 10.10.2022.

ИСТОРИЯ ДОГМАТА О НЕПОРОЧНОМ ЗАЧАТИИ ДЕВЫ МАРИИ

*Иерей Николай Лащенко,
магистрант Минской духовной академии
(г. Минск, Республика Беларусь)*

В данной статье рассматривается развитие мариологических догматов в Римо-Католической Церкви, с акцентом на учение о Непорочном Зачатии Пресвятой Девы Марии. Начиная с истоков Церкви, анализируются исторические, религиозные и культурные контексты, которые влияли на формирование и эволюцию этого догмата. Рассматриваются периоды его развития, исследуется влияние различных богословов и пап на принятие и стабилизацию данного учения, а также противоречия и споры, которые возникали вокруг этой доктрины. Также обсуждаются специфические аспекты учения о Непорочном Зачатии, включая его связь с пониманием первородного греха и смерти Марии. В конечном итоге, римо-католическое учение о Непорочном Зачатии считается догматом, внесенным в католические катехизисы, и объявленным частью веры.

Мариологические догматы имеют глубокие исторические корни с самого начала существования Христианской Церкви. С самого начала существования Церкви Христовой, Христос был её Основателем и Основанием [11, с. 53]. В течение своей истории Церковь часто сталкивалась с необходимостью уточнять свое вероучение и формулировать догматические определения на Вселенских соборах, чтобы разграничить истину от заблуждения [12, с. 5].

Существовали древние споры, связанные с почитанием Божьей Матери. Например, несториане называли Марию «Христородицей», в то время как православные называли её «Богородицей». Эти споры, фактически, были христологическими, но при этом они также касались важного вопроса о Деве Марии. Церковь всегда прославляла Марию как «достоинейшую херувимов и несравненно славнейшую серафимов». Чтобы избежать путаницы в вопросе почитания, были использованы специальные термины, такие как «latreia» (благоговение), «dulia» (почтение), «hyperdulia» (превосходное почтение) и «proskunesis» (поклонение). «Latreia» всегда относилась к служению Богу, в то время как «proskunesis» могло использоваться по от-

ношению к Божьей Матери, святым и другим святым объектам [9]. Как на Западе, так и на Востоке, в литургической практике часто упоминалась Дева Мария. Западная и Восточная Церковь соглашались называть Марию такими эпитетами, как «Παρθένος» (Дева), «Θεοτόκος» (Богородица), «Ἀειπαρθένος» (Вечная Дева), и «Παναγία» (Всепорочная). Эти термины были утверждены на Вселенских Соборах, таких как Эфес (431 г.) и Константинополь (553 год). Важно отметить, что термин «Παναγία» никогда не становился объектом догматического определения, но он широко использовался в практике [4, с. 6].

По мнению Церкви, почитание Марии не противоречит почитанию Бога, а, наоборот, оно укрепляет веру в величие её Сына, ибо Мария была выбрана Богом для рождения Иисуса. Таким образом, мариология тесно связана с христологией. Важно отметить, что различия между католической и православной мариологией возникли после раскола между Восточной и Западной Церковью, который произошел в 1054 г. Этот раскол был результатом множества религиозных и этнокультурных факторов, которые с течением времени привели к окончательному разрыву.

Ни одна из христианских церквей не избегала влияния этнокультурных условий, которые иногда могли приводить к ослаблению церковного единства [3, с. 6]. Различия в понимании веры между Западом и Востоком имеют свои истоки в конфликте между римским и эллинским мирами, который стал отправной точкой для развития различных теологических традиций.

С распространением христианства в эллинском мире, верующие начали воспринимать христианство как богооткровенную метафизику и этику, путь к нравственному совершенству, спасению личности и познанию Божественной сущности. В то время как на Западе, церковная жизнь развивалась в ином направлении. Эти различия в подходах и восприятии веры со временем привели к нарастающему отчуждению между Западной и Восточной Церковью [4, с. 6].

Раскол между Римо-Католической Церковью и Православием в 1054 г. породил новые догматические определения, которые стали отличительными чертами римо-католической веры:

- Учение об абсолютной власти Римского епископа или папы над Церковью;
- Учение о происхождении Святого Духа «и от Сына»;

- Учение о спасении, включая понятия первородного греха, удовлетворения Богу за грехи, а также учение о чистилище, сокровищнице заслуг и индульгенциях.

В XIX и XX вв. были провозглашены два новых мариологических догмата в католической церкви: о непорочном зачатии Девы Марии (1854) и о Ее телесном вознесении на небо (1950 г.). Эти догматы тесно связаны с учением о первородном грехе и спасении [15, с. 33].

Почитание Богородицы существует как в католицизме, так и в Православии, но в католицизме оно может подвергаться общему духовному руководству, включая абсолютную власть папы. Это может сказаться на догматизации и установлении новых догматических норм в том случае, когда это не является общей потребностью верующих [2, с. 78].

Развитие догмата о Непорочном Зачатии Пресвятой Девы Марии в Римо-Католической Церкви прошло через несколько этапов. Католические теологи разделяют это развитие на три периода:

Первый период (I–IX вв.): В ранней Церкви учение о Непорочном Зачатии Пресвятой Девы Марии отсутствовало. В этот период догмат был не тщательно истолкован.

Второй период (IX–XIX вв.): Учение о Непорочном Зачатии существовало как теологумен, то есть, не было частью официального догмата Церкви. Это учение начало распространяться с XII в., но долго не могло быть объявлено догматом. Интересно, что некоторые известные западные богословы, такие как Ансельм Кентерберийский, Бернард Клервосский и Фома Аквинский, не принимали учения о Непорочном Зачатии [5, с. 38]. Они считали, что это учение противоречит искушению Христом всего человечества.

Третий период (с XIX в.): Учение о Непорочном Зачатии Пресвятой Девы Марии было официально объявлено догматом Римо-Католической Церкви. Это произошло в 1854 г., когда папа Пий IX провозгласил догмат о Непорочном Зачатии в своей апостольской конституции «*Ineffabilis Deus*». Этот догмат утверждает, что Мария была зачата без первородного греха [10].

Важно отметить, что развитие этого догмата вызывало сильный отпор со стороны некоторых западных богословов и даже римских пап. Они предлагали различные интерпретации и аргументы, включая идею, что если Мария была не причастна первородному греху,

то это произошло не с момента зачатия, а в более поздний момент, после надления Ее душой, это происходило спустя три месяца после зачатия [14].

История развития учения о Непорочном Зачатии Пресвятой Девы Марии в Римо-Католической Церкви действительно содержит несколько интересных моментов. С XII в. началось распространение мнения, что Пресвятая Дева Мария была избавлена от первородного греха с самого момента своего зачатия [11, с. 213]. Этот процесс сопровождался установлением праздника зачатия Пресвятой Девы Марии, который стал символом поддержки семейной жизни духовенства в ответ на реформы папы Григория VII, связанные с безбрачием духовенства [13, с. 49–50].

Главным исповедником этого учения стал францисканец Дунс Скот, который догматически обосновал учение о Непорочном Зачатии Пресвятой Девы Марии. Он опирался на понятие первородного греха в римо-католической теологии и утверждал, что Мария была наделена благодатью, равной первобытной праведности, и не подверглась осквернению [10].

К концу XV в. папы уже начали активно защищать учение о Непорочном Зачатии. Например, папа Сикст IV обязал докторов богословия в Париже принимать это учение, чтобы получить докторскую степень. Однако из-за волнений в церкви, Сикст IV был вынужден отменить свою буллу и дать свободу веровать по совести [10].

Триентский собор (1545–1563) также поддерживал учение о Непорочном Зачатии, но отказался от его обсуждения, руководствуясь последней буллой папы Сикста IV [8]. Это показывает, что вопрос о Непорочном Зачатии вызывал значительные разногласия и дискуссии в течение многих веков, прежде чем стал официальным догматом Римо-Католической Церкви [6].

История догматизации учения о Непорочном Зачатии Пресвятой Девы Марии в Римо-Католической Церкви действительно содержит несколько интересных моментов. Роль иезуитов, а также различных пап в развитии этой доктрины была заметной.

В начале процесса, папа Пий V в 1567 г. воспретил споры по вопросу Непорочного Зачатия своей буллой. Однако, к XVII в. мариологическое учение стало более распространенным и приобрело больше поддержки. Папа Павел V в 1617 г. официально запретил высказывание мнений, противоречащих учению о Непорочном За-

чати, и папа Григорий XV запретил богословские статьи и обсуждения по данной теме [11, с. 214].

Однако, к концу XVIII и XIX в., учение о Непорочном Зачатии начало приобретать более широкое признание. Папа Пий IX сыграл ключевую роль в этом процессе. Он создал богословскую комиссию в 1852 г. для подготовки текста догмата о Непорочном Зачатии Пресвятой Девы и издал буллу «Ineffabilis Deus» 8 декабря 1854 г., провозгласив учение о Непорочном Зачатии догматом Римо-Католической Церкви. Этот догмат гласит, что Благословенная Дева Мария была избавлена от первородного греха с самого момента своего зачатия благодаря будущим заслугам Иисуса Христа [3].

Это учение вносит некоторую сложность в интерпретацию смерти Марии, так как смерть обычно считается следствием первородного греха. Римо-Католическая Церковь решает эту проблему, утверждая, что Мария была избавлена от первородного греха в силу будущих заслуг Иисуса Христа и, следовательно, не подвержена была смерти, свойственной грешному человеку. Вместо этого, она пережила «Успение в небесную славу», что означает, что она была вознесена на небо в своем теле и душе без смерти.

Это интерпретация, которая позволяет Римо-Католической Церкви сохранять учение о Непорочном Зачатии, несмотря на факт смерти Марии. Однако, это остается вопросом веры и доктриной Римо-Католической Церкви, исходящей из учения о Марии как Богоматери и ее роли в спасении.

В заключении можно отметить, что развитие мариологических догматов в Римо-Католической Церкви, особенно учения о Непорочном Зачатии Пресвятой Девы Марии, было сложным процессом, который включал в себя множество исторических, религиозных и культурных влияний. Учение о Непорочном Зачатии стало частью католической веры, и его догматизация произошла в середине XIX в. Однако это учение вызывает и продолжает вызывать споры и разногласия внутри и среди других христианских конфессий.

Анализ истории и развития этого учения позволяет лучше понять сложность формирования и стабилизации догматов в христианской традиции. Разнообразие точек зрения, противоречия и споры вокруг данного учения подчеркивают важность исследования богословских исторических процессов и их влияния на вероучение Церкви.

Таким образом, мариологические догматы представляют собой интересное поле для исследования и анализа, и они продолжают оставаться значимыми в контексте христианской теологии и веры.

Источники и литература

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. – М. : Издание Московской Патриархии, 1992. – 1372 с.
2. Булгаков Сергей, протоиерей. Купина неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери / протоиерей Сергей Булгаков. – Париж : YMCA Press, 1927. – 571 с.
3. Булла, Ineffabilis Deus. Мариология и римские папы // [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://ru.wikipedia.org/wiki/>. – Дата доступа : 07.11.2023.
4. Васечко, В. Н. Сравнительное богословие / В. Н. Васечко – М. : Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2000. – 114 с.
5. Епифанович, Л. Записки по обличительному богословию / Л. Епифанович. – Новочеркасск : Тип. М. Туникова, 1897. – 181 с.
6. Завьялов Сергей, иерей. Новые мариологические догматы Римо-Католической Церкви / иерей Сергей Завьялов // [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://kds.eparhia.ru/bibliot/konfer2/bogoslov/zavialv/>. – Дата доступа : 07.11.2023.
7. Зноско-Боровский, М. Сравнительное богословие. / М. Зноско-Боровский. – М. : Артос-Медиа, 2003. – 144 с.
8. Иоанн (Максимович), святитель. Как святая Церковь чтит и чтит Божию Матерь / святитель Иоанн (Максимович) // Азбука веры [Электронный ресурс] – Режим доступа : https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Maksimovich/kak-svjataja-pravoslavnaja-tserkov-chtila-i-chtit-bozhiju-mater. – Дата доступа : 07.11.2023.
9. Каллист (Уэр), митрополит. Православная Церковь / митрополит Каллист (Уэр) // Азбука веры [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://azbyka.ru/otechnik/Kallist_Uer/pravoslavnaja-tserkov/2_3_4. – Дата доступа : 07.11.2023.
10. Конспект по сравнительному богословию для 3-го класса. Киевская духовная семинария // [Электронный ресурс]. – Режим дос-

тупа : <http://www.sedmica.orthodoxy.ru/kdais/kds-sravnit-3.htm>. – Дата доступа : 07.11.2023.

11. Козлов Максим, протоиерей. Западное христианство : взгляд с Востока. / протоиерей Максим Козлов. – М. : Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2009. – 605 с.

12. Огицкий, Д. П. Православие и западное христианство / Д. П. Огицкий. – М. : Издательство храма св. муч. Татианы, 1999 – 176с.

13. Радаев С., священник. О непорочном зачатии / священник С. Радаев // Труды Нижегородской духовной семинарии. – Вып. 2. – 2004. – С. 49–50.

14. Табак, Ю. К. История догмата о телесном вознесении Богородицы / Ю. К. Табак // [Электронный ресурс]. – Режим доступа : catearturles.by.ru. – Дата доступа : 07.11.2023.

15. Хомяков, А. С. Несколько слов православного христианина о западных исповеданиях. Сочинения / А. С. Хомяков. – М. : РГТУ, 1994. – Т. 2. – 471 с.

УМЕСТНОСТЬ АФОРИЗМА Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО «ВСЯКИЙ ПРЕД ВСЕМИ ЗА ВСЕХ И ЗА ВСЕ ВИНОВАТ» В ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВИИ»

*Скороходов А. А.,
студент Минской духовной семинарии
(г. Жировичи, Республика Беларусь)*

Федор Михайлович Достоевский является одним из самых видных писателей не только своего времени, но таковым остается и по сей день. В своих произведениях он освещал важнейшие этические и социальные проблемы, волновавшие тогда российское общество. В то же время внутренняя этическая направленность произведений русского писателя сделала его литературу весьма читаемой христианской публикой. Внесение в произведения богословского компонента, патристического наследия с добавлением его собственных богословских мыслей сделало его труды объектом богословско-философских исследований. Предметом данного исследования является известный афоризм Ф. М. Достоевского «всякий пред всеми за всех и за все виноват» [7, с. 262]. Целью работы – выявить степень уместности данного афоризма с точки зрения православного богословия. Данный афоризм, который Достоевский вкладывает в уста Маркелу, старшему брату старца Зосимы, встречается еще несколько раз в различных формулировках в романе «Братья Карамазовы», а также несколько раз в романе «Бесы», один из которых следующий: «Согрешив, каждый человек уже против всех согрешил и каждый человек хоть чем-нибудь в чужом грехе виноват. Греха единичного нет» [5, с. 26]. Эта идея имеет две стороны: объективную и субъективную.

Объективная сторона идеи совиновности заключается в понимании человека как части целого человечества и мироздания. Это своего рода объективный этический закон, действующий вне зависимости от того, признают его люди или нет. Его неотвратимость ярко проиллюстрирована в романе «Братья Карамазовы», где судьбы героев переплетены неразрывными нитями взаимной ответственности. Дмитрий берет ответственность за отцеубийство брата Смердякова, однако он также посредственно виновен в трагической гибели Илюши, поскольку именно безрассудство Дмитрия по отношению

к отцу мальчика послужило звеном в пагубной цепи событий, обрвавших жизнь ребенка. Илюша в свою очередь тоже не без вины, поскольку лишил жизни, как он думал, собачки, а подстрекателем к этому поступку стал Смердяков, который совершает преступление не без влияния на то брата Ивана и т. д. Так в романе показана цепь взаимной ответственности героев, иллюстрируя идею совинности.

С субъективной стороны, идея совинности основана на заповеди Иисуса Христа: «Полюби ближнего как самого себя» (Мф. 22:39). Заповедь в контексте философской нагрузки афоризма подразумевает не уравнение любви субъекта к самому себе с любовью субъекта к объекту, а то, что необходимо полюбить ближнего именно в качестве себя, поэтому запятой перед «как» быть не должно, если исходить из внутреннего содержания слов Достоевского. Подразумевается любовь, стирающая границы между любящим и любимым. Любящий видит в другом продолжение себя и берет на себя ответственность за его грехи. В романе так поступают Маркел, Зосима и Алексей Карамазов, связующий всех героев [11].

Достоевский отмечал, что идея совинности является характерной чертой русского народа. В «Дневнике писателя» он писал, что эта концепция не встречается в европейских культурах, но глубоко укоренена в русском менталитете и проявляется, в частности, в снисходительном отношении к преступникам. Писатель приводит пример того, как народ считает преступников «несчастливыми» и разделяет ответственность за их грехи: «Вы согрешили и страдаете, но и мы ведь грешны. Будь мы на вашем месте – может, и хуже бы сделали. Будь мы получше сами, может, и вы не сидели бы по острогам. С возмездием за преступления ваши вы приняли тяготу и за всеобщее беззаконие. Помолитесь об нас, и мы об вас молимся. А пока берите, «несчастливые», гроши наши; подаем их, чтобы знали вы, что вас помним и не разорвали с вами братских связей». Именно такое отношение к «несчастливым», восходящее к заповеди о любви к ближнему, лежит в основе идеи совинности Ф. М. Достоевского [6, с. 15, 17].

Идея совинности перекликается также с воззрениями других русских мыслителей. Еще до Достоевского П. Я. Чаадаев писал о совмещении стремления человека к самосовершенствованию с осознанием общей виновности за зло в мире [14, с. 65].

В русле сходных воззрений находился и А. С. Хомяков, который писал о «совинности», основанной на экзистенциальном единстве всех людей, связанных «узами Христовой любви». Идея Хомякова о «соборности» также резонирует с афоризмом Достоевского [13, с. 69–70]. Развитие мысли о всеобщей взаимосвязи людей можно найти в философии всеединства В. С. Соловьева [14, с. 62, 64] и «общего дела» Николая Федорова. По мнению Н. А. Бердяева, эти концепции выражают характерную для русских философов идею общей ответственности и стремление к «общему спасению» [14, с. 62; 20, с. 244–245].

Сходные черты присущи этике И. А. Ильина и Л. Карсавина, развивавших принцип абсолютной метафизической виновности человека [14, с. 65–66].

Таким образом, можно говорить, что русские философы восприняли идею совинности, считая ее отражением национальных особенностей. Однако в строгом догматическом богословии она прямо не формулируется. В догматике эта идея проявляется косвенно:

- С точки зрения православного экклезиологического учения, Церковь представляет собой единый духовный организм, соединяющий в себе всех верующих. Как учил А. С. Хомяков: «Церковь есть единство любви, где каждый за всех и все за каждого» [23, с. 38]. По словам священномученика Киприана Карфагенского, «никто из нас не живет для себя, и никто не умирает для себя, но живем и умираем для Господа» [12, с. 290]. Священномученик Иларион Верейский писал: «В Церкви мы как бы срастаемся душами и помыслами и становимся причастниками греха брата своего» [10].

- О «всеобщей виновности» можно говорить в контексте догмата Искупления, когда Иисус Христос взял вину всех людей за грех Адама. Тут же можно положить, что грех каждого человека умножает тяжесть общей вины людей перед Богом.

- Учение о грехе, согласно которому, он повреждает не только душу самого грешника, но и весь мир, принося страдания другим. Так выражена мысль об ответственности всех за зло. Святитель Филарет Дроздов писал, что грех является преступлением нравственного порядка не для одного только грешника, но и для всей совокупности людей [21]. Митрополит Макарий (Булгаков) указывал, что «грех, нарушая богоподобие человека, вносит дисгармонию во все творение» [15].

- Касаясь эсхатологии, митрополит Макарий (Булгаков) пишет: «На Суде Бог взыщет с людей за всякое зло» [15]. В том числе за бездействие перед чужим грехом, поскольку мы ответственны друг за друга.

Таким образом, в догматике можно проследить мысль о коллективной ответственности. В нравственном же богословии идея совиновности получила более существенное отражение:

- Любовь предполагает осознание общей греховности и несовершенства человеческой природы. Архимандрит Софроний (Сахаров) пишет: «Любовь есть принятие другого со всеми его немощами и грехами» [18]. Исходя из этого, христианин призван прощать другим их немощи, а не осуждать. По словам прп. Амвросия Оптинского, «когда мы видим недостатки ближних, то должны сознавать, что первые в этом виноваты» [2, с. 55].

- Согласно православному вероучению, заповедь о милосердии к страждущим людям вытекает из понимания греховности мира и общей ответственности за это. Преподобный Ефрем Сирийский замечал: «Будем снисходительны к немощам ближних, зная, что мы сами немощны» [8, с. 272]. Милосердие, по словам святителя Филарета Московского, есть «сострадательная любовь к падшему человеку», основанная на сознании собственной греховности [22, с. 135]. Мы прощаем ближним их немощи, памятуя, что «все мы немощны и виноваты за всех» – учит преподобный Амвросий Оптинский [2, с. 134].

- Согласно православному учению, подлинная праведность направлена на восстановление падшего естества – как своего собственного, так и всего мира. Как писал святитель Игнатий (Брянчанинов), праведник «подвизается для исправления себя и мира» [9, с. 203]. По словам святителя Тихона Задонского, святые угодники своей добродетелью «исцеляют раны греховные мира» [20, с. 48]. Преподобный Серафим Саровский учил: «Стяжи дух мирен, и тысячи вокруг тебя спасутся» [17, с. 302].

Идею совиновности, столь ярко выраженную Достоевским, можно обнаружить в трудах христианских писателей.

Преподобный авва Дорофей в своих наставлениях воплощал идею взаимной ответственности людей. Он учил: «Если бы, как я сказал, мы имели любовь, то сия любовь покрыла бы всякое согрешение, как и святые делают, видя недостатки человеческие» [16, с. 124]. Преподобный призывал заботиться о ближних как о себе:

«Боль другого должна переживаться как своя». Жертвенную любовь он характеризовал как готовность «за всех вину перед Богом нести» [4], о чем и говорил Достоевский. В этом видится практическое воплощение идеи совиновности.

Отдельно стоит преподобный Амвросий Оптинский, повлиявший на формирование идеи «совиновности» Достоевского. Преподобный писал: «Мы все составляем одно нравственное лицо» [2, с. 55], а «наша природа повреждена первородным грехом» [2, с. 134]. «Немощи ближних нам должно вменять в свои собственные немощи; ибо мы все немощны и виноваты за всех» [2, с. 134]. А «когда видим падения ближних, то должны думать, что это следствие нашей собственной греховности» [2, с. 55].

Таким образом, идея совиновности глубоко укоренена в наследии преподобного Амвросия Оптинского. В нравственном аспекте идея совиновности отражает закон любви к ближнему, сформулированный в Евангелии. Она нашла подтверждение в духовном опыте православных подвижников, стремившихся жить по евангельским заповедям.

В заключение следует отметить, в строгом догматическом смысле идея совиновности не получила прямого выражения в православном догматическом богословии. Она скорее относится к области нравственно-антропологических воззрений и представляет собой одно из возможных преломлений евангельского идеала любви применительно к русскому менталитету.

Вместе с тем, идея коллективной ответственности людей, выраженная Достоевским в афоризме «Каждый за всех виноват», в целом уместна с точки зрения православного нравственного богословия. Она соотносится с такими аспектами, как заповедь о любви к ближнему, идеалы милосердия и жертвенности, стремление к исправлению греховности мира. Эти идеи широко представлены в трудах отцов Церкви. Особенно близка мысль Достоевского взглядам преподобных аввы Дорофея и Амвросия Оптинского.

Таким образом, афоризм Достоевского, будучи не вполне корректным богословски, тем не менее отражает важные аспекты православной нравственной традиции и поэтому может рассматриваться как уместный в ее контексте. Особенно в свете исторически сложившихся особенностей русского религиозно-философского мировоззрения.

Источники и литература

1. Библия. Новый Завет перевод Десницкого / Библия онлайн [Электронный ресурс]. Режим доступа : <https://bible.by/desp/40/22/> – Дата доступа : 10.09.2023.
2. Амвросий Оптинский, преподобный. Письма к мирским особам / преподобный Амвросий Оптинский. – М. : Отчий дом, 2001. – 192 с.
3. Буздалов, Александр. Знаменитые афоризмы Достоевского / А. Буздалов // Антимодернизм.ру – 2018 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://antimodern.ru/aphorism-dostoevski/>. – Дата доступа : 10.09.2023.
4. Дорофей авва, преподобный. Душеполезные поучения / преподобный авва Дорофей // Азбука веры – православная библиотека [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://azbyka.ru/otechnik/Dorofej/dushepoleznye-poucheniya-i-poslanija/> – Дата доступа : 23.10.2023.
5. Достоевский, Ф. М. Бесы. Глава «У Тихона» / Ф. М. Достоевский // Полное собрание сочинений : в 30-ти т. – Л. : Наука, 1974. – Т. 11. – 308 с.
6. Достоевский, Ф. М. Дневник писателя : 1973 / Ф. М. Достоевский // Полное собрание сочинений : в 30 т. – Л. : Наука, 1980. – Т. 21. – С. 5–136.
7. Достоевский, Ф. М. Полное собрание сочинений : в 30 т. / Ф. М. Достоевский. – Л. : Наука, 1976. – Т. 14: Братья Карамазовы. – 512 с.
8. Ефрем Сирин, преподобный. Творения : в 8 т. / Преподобный Ефрем Сирин; [пер. с сир.] под ред. Н. И. Сагарда. – М. : Отчий дом, 1994. – Т. 1. – XII, 319, [2] с. – (Древние письменные памятники / Рус. православ. церковь; Т. 1).
9. Игнатий (Брянчанинов), святитель. Аскетические опыты / святитель Игнатий (Брянчанинов). – М. : Паломник, 2001. – Т. 1. – 464 с.
10. Иларион (Троицкий), священномученик. Христианства нет без Церкви // Азбука веры – православная библиотека [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://azbyka.ru/otechnik/Illarion_Troitskij/khristianstva-net-bez-tserkvi/. – Дата доступа : 23.10.2023.

11. Касаткина, Т. Роман «Братья Карамазовы» как «высказывание всего» // [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.youtube.com/watch?v=s-xd6rHqPuY>
12. Киприан Карфагенский, священномученик. Творения. Т. 1 / священномученик Киприан Карфагенский; [пер. с лат. А. Спасского]. – Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008. – 503 с.
13. Крошкина Лидия Владимировна «всякий пред всеми за всех и за все виноват?» Вина и ответственность в русской культуре // Вестник Свято-Филаретовского института. – 2018. – № 28. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://cyberleninka.ru/article/n/vsyakiy-pred-vsemi-za-vseh-i-za-vse-yinovat-vina-i-otvetstvennost-v-russkoy-kulture> – Дата доступа : 06.09.2023.
14. Матвеева Алла Ивановна Национальные особенности русского самосознания личности : социально-философский // Теория и практика общественного развития. 2011. № 4. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://cyberleninka.ru/article/n/natsionalnye-osobennosti-russkogo-samosoznaniya-lichnosti-sotsialno-filosofskiy-1> – Дата доступа : 08.09.2023.
15. Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие / митрополит // Азбука веры – православная библиотека [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Bulgakov/pravoslavno-dogmaticheskoe-bogoslovie-tom1/. – Дата доступа : 23.10.2023.
16. Преподобного отца нашего Аввы Дорофея душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. – М. : Благовест, 2010. – 416 с.
17. Серафим Саровский, преподобный. Беседа преподобного Серафима Саровского с Н.А. Мотовиловым о цели христианской жизни / преподобный Серафим Саровский. – М. : Правило веры, 2008. – С. 290–306.
18. Софроний (Сахаров), преподобный. О молитве / преподобный Софроний (Сахаров) // Азбука веры – православная библиотека [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://azbyka.ru/otechnik/Sofronij_Saharov/o-molitve/ – Дата доступа : 23.10.2023.
19. Типы религиозной мысли в России. [Собрание сочинений. Т. III]. – Париж : YMCA-Press, 1989. – 714 с.

20. Тихон Задонский, святитель. Об истинном христианстве / святитель Тихон Задонский. – М. : Ковчег, 2003. – XII, 638 с.

21. Филарет (Дроздов), святитель. Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви / святитель Филарет (Дроздов) // Азбука веры – православная библиотека [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Moskovskij/prostrannyj-pravoslavnyj-katekhizis/ – Дата доступа : 23.10.2023.

22. Филарет (Дроздов), святитель. Слова и речи : в 5 т. / святитель Филарет Московский. – М. : Тип. Лаврова и К°, 1844–1848. – Т. 2. – 438 с.

23. Хомяков, А. С. Церковь одна / А. С. Хомяков // Хомяков, А. С. Полное собрание сочинений : в 8 т. / А. С. Хомяков. – М. : Университетская типография, 1900–1907. – Т. 2. – 1900. – С. 1–49.

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

**ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ И КУЛЬТУРНЫЕ
ПРОЦЕССЫ И ФОРМИРОВАНИЕ БЕЛОРУССКОЙ
ГОСУДАРСТВЕННОСТИ В ПЕРИОД С X ПО XVI ВЕК:
ВЗАИМОСВЯЗЬ И ВЛИЯНИЕ**

Афанасенко Ю. Ю.,

*кандидат исторических наук, заведующий кафедрой библеистики
и христианского вероучения Института теологии
Белорусского государственного университета
(г. Минск, Республика Беларусь)*

Период с X по XVI в. является ключевым для развития белорусской государственности. В это время происходят важные этноконфессиональные изменения, формируются основные черты культурной идентичности региона. Влияние этих процессов на политическое развитие является сложным и многогранным, требующим детального изучения. Данная статья посвящена анализу взаимосвязи этих процессов и их влияния на становление политической системы и самоидентификации белорусского народа. Помимо этого, рассматриваются этноконфессиональные и культурные процессы, происходившие на территории современной Беларуси в период с X по XVI в., и их влияние на формирование белорусской государственности. Особое внимание уделяется взаимосвязи между религиозными и культурными изменениями и развитием собственной культурной идентичности, формированием политической структуры и самосознания белорусского народа.

Формирование белорусской государственности – длительный и неоднозначный процесс, тесно связанный с этнокультурными и конфессиональными преобразованиями на территории современной Беларуси. Период с X по XVI в. является ключевым для понимания того, как эти факторы влияли на становление и развитие белорусских земель в составе различных государственных образований или исторических форм государственности: Киевская Русь, удельные княжества Туровское и Полоцкое и Великое княжество Литовское [1, с. 6, 11].

Исследователями, успешно реализовавшими задание 1.1.02 «Социально-экономические процессы на территории Беларуси в IX – начале XXI века: источниковедение, историография, антропология и другие специальные исследования» в 2016–2020 гг., подчеркивается, что государственность рассматривается «как внутренняя потенциальная способность этнонационального сообщества и его элиты, обеспечивающая право и возможность длительного самостоятельного исторического существования и развития» [1, с. 6]. Далее отмечается, что «государство же – это конкретно-историческое воплощение потенциала государственности, совокупность государствообразующих факторов» [1, с. 6]. Таким образом, «национальная государственность – высшая точка политического, социально-экономического и культурного развития любого этноса» [1, с. 6].

В рассматриваемый период территория современной Беларуси находилась на перекрестке многих культур, религий и конфессий. Она была частью торгового пути «из варяг в греки», что способствовало культурным и торговым обменам между Восточной Европой, Скандинавией и Византийской империей. В IX–X вв. в этот регион проникло христианство, что оказало значительное влияние на этноконфессиональные процессы и интегрировало восточнославянские земли в семью христианских народов и государств, а также дало возможность заключения династических браков, укрепило международные политические и торгово-экономические связи, ускорило этносоциальную и конфессиональную интеграцию населения на белорусских землях [2, с. 39–40].

В свою очередь формирование этнической основы белорусского народа, как и его происхождение в целом, – достаточно сложный процесс, сложная и малоизученная проблема, – является результатом длительного взаимодействия различных племенных групп. Изучая социальное расслоение населения, ученые пришли к выводу, что к XI в. можно говорить уже о формировании протонародностей на территории современной Беларуси [3, с. 26–27]. Изучение большого массива источников (археологических, лингвистических, письменных, этнографических, антропологических и др.) безусловно предоставляет глубокие и всесторонние сведения, которые характеризуют и иллюстрируют данный сложный процесс. Способ проведения анализа и интерпретации результатов исследований в данной области проявляется в вариативности гипотез происхождения бе-

лорусского народа. В целом, ученые солидарны с тем, что на территории современной Беларуси в средневековье проживали кривичи, дреговичи и радимичи – восточнославянские племена, которые постепенно формировали свои собственные культурные общности, политические структуры (протогосударства и протогорода) и исторические формы государственности – Полоцкая земля-княжество, Туровская земля-княжество [1, с. 6; 3, с. 26]. Стоит подчеркнуть, что в данном случае речь идет о заимствовании и натурализации учеными библейской концепции о происхождении народов, инкорпорированной Нестором Летописцем в «Повесть временных лет» как христианско-византийской идеологемы, преломленной через восточнославянскую призму. Влияние балтских и финно-угорских племен также оставило свой след в этническом составе и культуре региона. По этой причине, среди ученых сформировалось несколько концепций этногенеза белорусского народа: «финская», «балтская», «кривичско-дреговичская-радимичская», «древнерусская» и др. [2, с. 28–31; 3, с. 20–21] Отсюда видно, что процессы миграции и ассимиляции, связанные с перемещением населения в границах Киевской Руси, а затем и Великого княжества Литовского, способствовали формированию этнокультурного многообразия и влияли на дальнейшее развитие белорусской национальной идентичности, которая проявилась, в том числе, в формировании фонетической уникальности белорусского языка [3, с. 29–30].

Начало X в. на территории современной Беларуси характеризуется сосуществованием и интеграцией славянских, балтских и других этносов. Славянские племена, такие как дреговичи, радимичи и кривичи, занимали ключевые позиции в социальной и политической структуре региона. Данные группы населения «различались между собой благодаря тем культурным подосновам, на базе которых складывались территориально-племенные княжения» [1, с. 150], но уже «обозначились особенности консолидации населения отдельных регионов, независимо от государственной принадлежности, по признаку этнической близости» [1, с. 151]. Влияние населения балтских территорий оставило значительный след в формировании культурных традиций, что отразилось в топонимике, языке и «культурном симбиозе со славянами» [1, с. 153]. Исследователи подчеркивают, что «данные процессы были многовекторными и охватывали все сферы жизнедеятельности населения, создавая пред-

посылки формирования нового уровня этнического массива» [1, с. 153].

Принятие христианства в X в. Киевской Русью (в состав которой входили и белорусские земли) сыграло ключевую роль в формировании общего идеологического пространства и создании культурного единства среди восточнославянских народов. Помимо этого, «распространение христианства в определенной степени унифицировало духовную культуру восточнославянских и других этносов» [1, с. 153].

Принятие христианства в качестве основной религии в X в. оказало значительное влияние на культурные и общественные процессы. Христианизация способствовала распространению письменности и организации просветительской деятельности, сближению с другими христианскими государствами Европы, а также «восприятию традиционной культурой восточнославянского населения европейских новаций» [1, с. 153; 4, с. 286]. В XI–XIII вв. грамотность отмечается не только у привилегированных слоев общества, но и среди простого населения [1, с. 153].

Начало формирования землевладельческих структур на территории современной Беларуси в X–XII вв. свидетельствует о появлении церковного землевладения. Этот процесс находился в тесной связи с общими правилами и представлениями общества о формах управления государством и проходил те же стадии формирования, что и в других восточнославянских государственных структурах [1, с. 161].

Помимо появления церковного землевладения, наблюдается оформление церковно-административной структуры. В частности, в Полоцке и Турове учреждаются епископии [4, с. 283–285]. Строительство Софийского собора уже однозначно фиксирует идеологическую, политическую и социальную роль и инкорпорирование христианской религии в раннегосударственную систему общественных отношений. Например, участие епископа в вечевых собраниях и суде, надзор за мерами и весами, а также утверждение кандидатуры епископа на вече и согласование с князем и др. [1, с. 173–174; 4, с. 285]

В XIII в. этноконфессиональный фактор станет одним из элементов социальных и политических процессов во время становления государственности Великого княжества Литовского. Ярким примером может служить принятие христианства великим князем Миндовгом и его дружиной в Новогрудке [1, с. 208, 233, 240]. Со

временем православное население Великого княжества Литовского станет воспринимать новое государство как оплот восточнославянской Европы [1, с. 243]. Исследователи подчеркивают, что в эпоху Позднего Средневековья и Раннего Нового времени Церковь в Великом княжестве Литовском выполняла ряд важнейших функций, а именно «была фактически главной идеологической силой» [1, с. 256]. Отсюда происходит и крайняя заинтересованность государства в контроле и сотрудничестве с церковными институтами и православными подданными [1, с. 256]. С ростом пределов великокняжеской власти это стало проявляться в праве жалования крестьян и земель Церкви [1, с. 260, 273]. К середине XVI в. все основные сословия белорусской народности достигли уровня развитого феодального общества. Отдельным сословием стало духовенство [2, с. 35; 4, с. 286]. В конце XV – начале XVI в. институализация государственного управления в Великом княжестве Литовском приводит к этническим и конфессиональным изменениям персонального состава государственного бюрократического аппарата. Теперь сюда входят также «русские» представители православной веры. Ряд православных родов (Сапеги, Солтаны, Хребтовичи и др.) показывают себя выдающимися управленцами и финансовыми руководителями [1, с. 266]. В целом для политической культуры Великого княжества Литовского была характерна ориентация на христианские идеи и категории для достижения общего блага, которая проявлялась в защите государства от врагов и сохранении внутреннего спокойствия и правопорядка, сближении политических сил [1, с. 267, 315; 4, с. 286–287].

Белорусская государственность формировалась в контексте политических преобразований, таких как объединение белорусских земель в составе Великого княжества Литовского. Это государство отличалось своей этноконфессиональной толерантностью, что фундаментировало основу для мирного сосуществования различных религиозных и этнических групп. В середине XVI в. была подписана Люблинская уния (1569 г.), согласно которой произошло объединение Великого княжества Литовского и Польши в Речь Посполитую. Это событие привело к усилению полонизации высших слоев общества и католицизации, но в то же время стимулировало развитие самосознания белорусской шляхты, что закладывало основу для дальнейшего развития белорусской идентичности.

Таким образом, этноконфессиональные и культурные процессы в период с X по XVI в. сыграли значительную роль в формировании белорусской государственности. Переплетение различных культурных и религиозных влияний способствовало созданию уникальной белорусской идентичности, которая, несмотря на разнообразные вызовы, сохраняет свою целостность и уникальность в современном мире. Этноконфессиональные и культурные процессы, происходившие на территории современной Беларуси в указанный период, подготовили почву для развития региональной идентичности и политической культуры, став основой для последующей исторической эволюции национальной формы государственности.

Источники и литература

1. История белорусской государственности. В 5 т. / А. А. Коваленя [и др.] ; отв. ред. тома : О. Н. Левко, В. Ф. Голубев; Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т истории. – Минск : Беларуская навука, 2018. – Т. 1 : Белорусская государственность: от истоков до конца XVIII в. – 598 с.
2. История Беларуси в контексте европейской цивилизации : учеб. пособие / С. А. Елизаров [и др.]. – Минск : Вышэйшая школа, 2014. – 399 с.
3. Гісторыя Беларусі : дапаможнік для паступаючых у ВНУ / А. Л. Абецэдарская, П. І. Брыгадзін, Л. А. Жылуновіч [і інш.] ; пад рэд. А. Г. Кахановіча [і інш.]. – Мінск : “Экаперспектыва”, 1998. – 496 с.
4. Гісторыя Беларусі : у 6 т. / рэд.кал. : М. Касцюк (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск : “Экаперспектыва”, 2007. – Т. 1. Старажытная Беларусь : Ад першапачатковага засялення да сярэдзіны XIII ст. – 351 с. ; іл.

ЦЕРКОВНАЯ ЖИЗНЬ В ВИЛЕЙКЕ В ПЕРИОД ОТ ЕЕ ОСНОВАНИЯ ДО ВХОЖДЕНИЯ В СОСТАВ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В 1794 г.

*Протоиерей Вячеслав Вабищевич,
бакалавр богословия, магистрант Минской духовной академии
(г. Минск, Республика Беларусь)*

В наши дни, когда человеку в избытке доступна разнообразная информация, особенно остро ощущается необходимость знать свои корни, прошлое своего народа. А прошлое нашего народа неразрывно связано с храмами, этими островками духовной мудрости.

В 90 км. к северо-западу от Минска в живописном уголке Белорусского Поозерья, где извилястая и быстротечная Вилия формирует самый крупный в Беларуси искусственный водоем, среди полей и лесов находится небольшой город Вилейка – районный центр Минской области Республики Беларусь, расположенный на правом берегу реки Вилии, в 100 км. от Минска. Сегодня в Вилейке три православных храма и один католический костел. Самым старинным из них является храм преподобной Марии Египетской, построенный в 1865 г., который, по милости Божией, ни разу не закрывался. Но нельзя сказать, что в Вилейке, первое упоминание о которой относится к 1436 г., на протяжении четырех столетий не было храма, где наши предки возносили молитвы к Богу, просили Его помощи и защиты, венчались, крестили детей, получали последнее напутствие на пороге вечности.

Вилейка (до 1599 г. носившая название Куренец, затем – Старый Куренец), в 1436 г., в ряду еще нескольких селений и прилегающих к ним земель, была подарена Великим князем Литовским Сигизмундом кафедральной церкви Вильнюса и его капитуле [1, с. 162–163]. Такой щедрый дар виленскому костелу объясняется тем, что Сигизмунд Кейстуович (1432–1440 гг.), младший брат Витовта, стал Великим князем при поддержке феодалов-католиков в противовес Свидригайло Ольгердовичу, который имел православное окружение и во время своего недолгого правления (1430–1432 гг.) игнорировал постановления Городельского сейма 1413 г., запрещающие брать на государственные должности не католиков. «При Сигизмунде православным запрещали строить и даже починять церк-

ви» [5, с. 83], – пишет историк Г. Я. Киприанович. На протяжении XV–XVI вв. селением, имеющее статус «державы» (то есть центр волости, в состав которой входило несколько небольших поселений и обширные земельные угодья), владели литовские вельможи, принадлежащие римо-католическому исповеданию, периодически возвращаясь в собственность короля. В 1558 г. король Сигизмунд II Август распорядился назначить управляющего – «державца» – для трех волостей, находящихся в этом регионе. «В 1558–66 гг. первым державцем марковским, мядельским и куренецким был Николай Павлович Нарушевич, подскарбий земский, писарь великокняжеской канцелярии» [9, с. 68]. Под управлением Нарушевича Старый Куренец постепенно расширялся, появлялась своя инфраструктура. Есть сведения, что «в 1560 г. в местечке Старый Куренец основана православная церковь – в центре, на рыночной площади» [3, с. 561]. Можно полагать, что храм был построен стараниями Николая Нарушевича, который, сам будучи православным, был патриотом Великого княжества Литовского, выступал против Люблинской унии, а позже, после смерти Сигизмунда Августа, ратовал за избрание на великокняжеский престол царевича Феодора Ивановича и за сближение с Москвией. О существовании храма свидетельствует запись в документе, именуемом «Попис войска Литовского 1567 г.», где указаны поставки от разных владельцев на нужды армии. Относительно Куренца отмечено: «месяца июля, 18 дня... Богдан, поп Куренский, з данины господарское поставил: конь 1, зброя, пр.» [5, с. 527].

При этом надо заметить, что католического костела в Куренце не было. Согласно информации, размещенной на официальном сайте Римо-католической парафии, г. Вилейка, следует: «До середины XIX в. потребности вилейских католиков удовлетворяла небольшая деревянная часовня от куренецкого прихода. Она находилась «во дворце старостянском» – с XVI в. Эта святыня сгорела в пожаре 1810 г.» [4]. «Дворец старостянский» находился в Новом Куренце (сегодня известном как а/г Куренец, в 10 км. от Вилейки), и в этой часовне молилась только приезжающая знать, поскольку трудно представить, что во дворцовую часовню допускались простые крестьяне; следовательно, в самой Вилейке, или тогда еще Старом Куренце, не было не только костела, и католиков, но был православный храм.

С 1588 г. державцем Старого Куренца стал подканцлер Великого княжества Литовского Лев Сапега, староста слонимский, марков-

ский и мядельский, который в 1593 г. передал владения своему сыну Яну Станиславу [9, с. 69]. Именно при Яне Станиславе в 1599 г. Старый Куренец получает новое название – Вилейка.

Таким образом, к началу униатского периода Вилейка представляла собой небольшое селение Ошмянского повета, в котором был один храм – православный, и который, по всей вероятности, равно как и другие православные храмы во владениях Сапег, сразу после заключения унии был переведен в униатство.

После смерти последнего представителя рода Сапег в 1635 г. Вилейка снова становится собственностью короны и периодически передается в дар «за заслуги» разным лицам: воеводе Смоленскому Александру Яновичу Корвин-Гасевскому, казенному писарю Великого княжества Литовского Яну Эйдзетовичу (с 1667 по 1676 гг.), канцлеру Великого княжества Криштофу Зыгмунту Пацу, который сразу же – через три дня – передает все права на владения своему племяннику и приемному сыну Николаю Анджею Пацу [9, с. 71]. Во владении Пацев Вилейка находилась вплоть до вхождения земель Речи Посполитой в состав Российской империи в 1794 г.

Николай Анджей Пац, получив в 1676 г. в подарок «державу Вилейка со всеми селами, фольварками, подданными и их повинностями», был обязан выплачивать четвертую часть дохода – «кварту» – на содержание войска, а также ежегодный оброк – «чинш» – виленским монахам-иезуитам. Как поясняет вилейский краевед Н. А. Ефимова, держава, которая выплачивает кварту, это уже не держава, а староства. Потому во всех последующих официальных документах Вилейская держава уже имеет новый официальный статус – Вилейское староство [9, с. 71].

Почему же Николай Анджей Пац платил чинш именно иезуитам? Как известно, прибыли в Вильно еще в 1569 г. по приглашению виленского епископа Валериана Протасевича. Их основной целью было расширение влияния Римо-Католической Церкви и власти папы в пределах ВКЛ. В подготовке церковной унии 1596 г. они сыграли важнейшую роль. Открытие иезуитских школ и коллегий делало их популярными в глазах местной знати, им дарили имения и земли, делали щедрые пожертвования. Деятельность иезуитов была настолько успешной, что под их влиянием католичество приняли «четверо сыновей «отца Реформации» Николая Радзивилла Черного, дети и внуки «столпа православия» Константина Острожско-

го» [8, с. 119]. Мелетий Смотрицкий в своем произведении «Фринас» (или «Плач Восточной Церкви»), изданном в Вильно в 1610 г., «перечисляет 47 имен православных магнатов, которые приняли тогда католичество» [8, с. 119], что и является одной из главных причин быстрого насаждения унии на белорусских землях при Сигизмунде III. И среди этих фамилий – некогда православный род Пацев.

Николай Анджей Пац, получив иезуитское образование, имел симпатии к иезуитам и сам для себя установил вносить вклад для их поддержки. Такой вывод можно сделать по следующей причине. В дарственной короля Яна Собесского Криштофу Зыгмунту Пацу говорится, что владения ему даны, чтобы он мог «спокойно держать и использовать на пользу себе до самой смерти... ничего нам не давая, кроме добровольного пожертвования в казну на содержание войска» [9, с. 71]. Передавая в дар эти владения приемному сыну по случаю рождения у того первенца, Криштоф Пац не мог требовать от него ничего сверх того, что назначил король. Следовательно, ежегодное пожертвование монахам-иезуитам, прописанное в акте передачи имущества вместе с «квартирой» на войско, было собственным желанием Николая Анджея Паца, что он затем завещал и своему сыну Криштофу.

Сохранившиеся исторические документы касаются, как правило, знатных лиц и церковных иерархов и практически ничего не говорят о жизни простого народа, его вере и чаяньях. Но даже те малые крохи, которые лишь косвенно указывают на реальные факты, говорят о том, что насильственное насаждение унии не изменило православного сознания простого народа, который относил себя к представителям «веры русской».

В 1680–1682 гг. состоялась визитация униатских храмов Минского и Новогрудского соборов, акты которых находятся в Национальном историческом архиве Беларуси. Эти документы подготовил и издал белорусский историк, исследователь униатской церкви Денис Лисейчиков. Среди этих актов сохранилось описание Вилейской церкви, которая относилась тогда к Долгиновской протопопии. Также примечательно, что и в местечке Куренец (бывший Малый Куренец), также был храм, посвященный Рождеству Богородицы, в которой служил священник Самуил Спихальский; в парафию, кроме самого Куренца, входило 11 деревень, в которых проживало 266 человек [2, с. 238].

О вилейском храме сообщается следующее [Перевод с польского и адаптация текста – В. В.]: «В Вилейке, принадлежащей его милости господину старосте ковенскому, Георгиевская церковь, при которой служит преподобный отец Михаил Нехведович» [2, с. 65]. По описанию храм небогатый. «Большой Престол [то есть главный] отделан жемчужью, покрыт двумя сшитыми полотенцами. Антепендиум [передняя часть престола] полотняный «с коронками». Потир серебряный с патиной, звезда и лжица позолоченные. Литонов [илитонов] два [имеется в виду богослужебный плат, хранящийся на престоле и разворачиваемый для поставления на него евхаристических Даров и совершения Евхаристии]. Воздухов два маленьких, третий большой, шелковые. Облачений два: одно атласное белое со столой [епитрахиль] и поручами, второе камлотовое [то есть из камлота – плотной шерстяной ткани]. Альб [нижнее литургическое облачение священника белого цвета в латинской традиции, в православии – подризник] – две. Боковой Престол посвящен Пресвятой Деве. Чаша оловянная. Две иконы, на второй – серебряный крест. На престоле два сшитых полотенца и третье простирается [вероятно, опускается на фронтальной стороне]. Из книг – Евангелие. Другие книги преподобного отца. Хоругвь одна. Колокол на звоннице, второй [алтарный колокольчик] для сигналов. Подсвечников два. Антиминс его милости нынешний. Метрику показал, мирницу, Требник – все аккуратное. Фундуши хранятся у преподобного отца. Церковной земли – две волоки [42,72 га]. Подданных двое [имеются в виду прислужники]. Участок один, на котором расположена плембания [дом с хозяйственными постройками] священника, включает в себя здания: изба белая с коморой [жилой дом с кладовкой], сень, пекарня, вторая пекарня, коровники, гумно, свирен, осиец [сушилка]. К парафии относятся: местечко Вилейка, деревни Осиповичи, Лисичи, Изенороч [в оригинале – Izienogocz], Юховичи, Боцевичи, Талуть. Всего душ – 365» [2, с. 65–66]. Из этих деревень сегодня свои названия сохранили только Осиповичи, Талуть и Юховичи. Деревня Осиповичи расположена в 6 км. на юго-запад от Вилейки, Талуть, Любанского с/с, – в 25 км. на север от Вилейки, Юховичи, Марковского с/с относится к Молодечненскому району и расположена в 32 км. от Вилейки. Остальные селения идентифицировать сложно. Изенороч – а/г Нарочь Вилейского района, в 20 км. на северо-запад от Вилейки. К тому же далее в акте визитации говорится, что: «Этот преподоб-

ный отец держит церковь в Нороче, находящейся в собственности пана Коцелла, старосты скристымносского. К церкви относятся две волюки земли, расположенной на трех участках. Колокол один. Облачений нет. Преподобный отец со всем, что касается богослужения, берет свое» [2, с. 66]. Такая обширная география парафии связана с имущественными принципами владельцев. Поражает и бедность храма: всего два облачения, которые, судя по их изготовлению из легкой и плотной тканей, можно считать за одно: летнее и зимнее. Всего одна хоругвь и убогое облачение на престолах, из домотканых полотенец. Также обращает на себя внимание отсутствие икон – их всего две. Это свидетельствует не только о бедности народа, но и о безразличии владетелей к униатским храмам: сами они молились в костелах, а как выглядит место молитвы простого народа для них было неважно.

В 1720 г. Казимир Пац, староста ковенский, передал вилейское имение своему дальнему свояку Петру Пацу, занимавшему при великокняжеском дворе должность хоружего. Известно, что 26 октября 1727 г. король Август II выдал Привилей супругам Петру и Ефросиньи Пац на торги и кирмаши (ярмарки), которым постановляется, что выдается «лист на торговлю в воскресные дни в местечке Вялейке, или Куренце, расположенном в повете Ошмянском и в его старостве, а также назначить три кирмаша на протяжении года: в день святых апостолов Петра и Павла, в день Покрова Пресвятой Богородицы и в день Богоявления – в праздники по старому русскому календарю, без каких бы то ни было помех со стороны ближайших городов и местечек» [10, л. 658–660. Перевод с польского – В. В.]. Из этого Привилея следует, что, во-первых, Вилейка развивалась в социально-экономическом отношении, укрупнялась, приобретая вес в жизни региона. Во-вторых, жители Вилейки придерживались православного богослужебного календаря и, как и многие белорусские униаты, продолжали жить по православным уставам, хотя в этот период Униатская Церковь была подвергнута латинизации.

В вилейском храме с 1736 г. служил священник Михаил Нехведович, вероятно, сын или внук вышеупомянутого Михаила Нехведовича, который был здесь пастырем еще в 1682 г. Как следует из Генеральных визитов церковью Долгиновского деканата от 26 февраля 1739 г., Михаил Нехведович-младший был презентован (то есть

рекомендован) лично вилейским старостой Петром Пацам и рукоположен митрополитом Киевским и Галицким Афанасием Шептицким [7, с. 398].

Следующим священником в Вилейке, о котором имеются сведения, стал Игнатий Шишковский, он служил здесь с 1765 г. и до своей смерти – 26 января 1782 г. [7, с. 576] Вполне возможно, что он находился в родственных связях с Нехведовичами, поскольку униатские священники часто передавали храмы по наследству, священникам из своей семьи. Отец Игнатий первым делом составил список своих прихожан, обозначив по фамилиям домовладельцев и указав количество членов семей. Согласно его исследованию, в 1765 г. в самом местечке Вилейка было всего 30 домов, в которых проживало 126 человек [9, с. 73]. Надо заметить, что после смерти Петра Паца его сын Юзеф Пац, по настоятельному ходатайству отца Игнатия, в 1775 г. на свои средства построил новую деревянную униатскую церковь на месте старой, совершенно отрухлевшей [7, с. 576]. Это свидетельствует, что Юзеф Пац проявлял заботу о своих людях. Уже будучи в престарелом возрасте, отец Игнатий пригласил в Вилейку на служение в помощь себе мужа своей дочери – священника Максима Самковича.

Максим Самкович родился в д. Оздятичи Оршанского повета 21 января 1748 г. в семье священника Тимофея и его жены Мариамны. Он был вторым из четырех братьев (старший брат Олимпий служил в Оздятичах диаконом). О священнике Максиме, как и о его отце – Тимофее в «Актовой книге Польско-Полоцкой духовной консистории» указано: «русской науки», что означало, что они имели православное образование (которое возможно было получить в открытой в Могилеве епископом Георгием (Конисским) в 1757 г. духовной семинарии), придерживались православного обряда и совершали богослужение на славянском языке. Священный сан Максим Самкович принял в Полоцке и служил там более десяти лет. 5 июля 1781 г., он получил разрешение на перевод из Полоцкой епархии в Киевско-Виленскую – вторым священником в Вилейку [7, с. 468].

По данным на 20 марта 1788 г. вилейским священником значится Андрей Шишковский; а с 30 марта 1790 г. по 5 мая 1798 г. – Ян Шишковский [7, с. 576]. Таким образом, мы видим, что священнический род Шишковских окормляет Вилейских христиан на протяжении четырех десятилетий.

В конце XVIII в. в результате трех разделов Речи Посполитой (1772, 1793 и 1795 гг.) территория Беларуси вошла в состав Российской империи. На этот период приходится первая волна возвращения униатов в православие, причем как простых верующих, так и священнослужителей. Теперь, избавившись от давления государства на православие, и униатская церковь могла улучшить условия своего существования.

Источники и литература

1. Kodeks dyplomatyczny katedry i diecezji wileńskiej. – Т. 1. (1387–1507). – Krakow, 1932. – 290 s.
2. Візіты уніяцкіх цэркваў Мінскага і Навагрудскага сабораў 1680–1682 гг. : 36. дакументаў / склад. Д. В. Лісейчыкаў. – Мн. : І. П. Логвінаў, 2009. – 270 с.
3. Гарады і вёскі Беларусі : Энцыклапедыя : ў 10 т. / Нацыянальная акадэмія навук Беларусі, Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору. – Т. 8 : Мінская вобласць. Кн. 1 / В. М. Князева і інш. – Мн., 2010. – 735 с.
4. Гісторыя парафіі. Рыма-каталіцкая парафія Узвышэння Святога Крыжа г. Вілейка. [Электронны ресурс]. – 2022. – Режим доступа : <http://vilejka-kasciol.by/index.php/parafiya/gistoryya-parafii>. – Дата доступа : 28.01.2023.
5. Киприанович, Г. Я. Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве / Г. Я. Киприанович. – Мн. : Издательство Белорусского Экзархата, 2006. – 351 с.
6. Литовская метрика. Отдел первый. Часть третья : Книги публичных дел. Переписи войска Литовского. – Петроград, 1915. – 1378 ст.
7. Лісейчыкаў, Д. В. Святар у беларускім соцыуме : праспаграфія ўніяцкага духавенства 1596–1839 гг. / Дзяніс Лісейчыкаў. – Мн. : Беларусь, 2015. – 719 с., [16] л. іл.
8. Новик, Е. К. История Беларуси. С древнейших времен до 2010 г. / Е. К. Новик, И. Л. Качалов, Н. Е. Новик. – Мн. : Вышэйшая школа, 2011. – 526 с.
9. Памяць : Гіст.-дакум. хроніка Вілейскага раёна. – Мн. : БЕЛТА, 2003. – 704 с. : іл.

10. Российский Государственный архив древних актов. – Ф. 389. Оп. 1. Д. 165. 1726–1727. Книга меньшей канцелярии вице-канцлера М. Чарторыскаго, содержащая, главным образом, привилегии на разного рода должности. Acta metryki cancellaryi mnieyszey W.X.L., zawierające w sobie przywileie varii generis za podkanclerstwa Xcia M. Czartoryskiego za sekretarii pieczęci mnieyszey Antoniego Kossowskiego, łowczego Bydgoskiego. – 684 л.

ХРИСТИАНСТВО НА ТЕРРИТОРИИ ВОЛОЖИНСКОГО РАЙОНА В XV–XVI вв.

*Протоиерей Сергей Линкевич,
магистрант Минской духовной академии
(г. Минск, Республика Беларусь)*

Православие на белорусской земле имеет длинную и сложную историю, знание которой помогает нам полнее осознавать нашу идентичность. Опыт предыдущих поколений позволяет нам лучше понять и нынешние проблемы, а также найти оптимальные пути их разрешения. Храмы, которые построили на родной земле наши предки свидетельствуют о их вере, мужестве, молитве, единстве духовных и культурных традиций. Изучая историю православных храмов своей малой родины, мы открываем неизвестные ее страницы, соприкасаемся с тем духовным богатством, которое сохранили для нас предыдущие поколения.

Воложинское благочиние Молодечненской епархии Белорусской Православной Церкви сегодня насчитывает одиннадцать храмов, десять из которых имеют давнюю историю. Некогда территория Воложинщины относилась к Полоцкому княжеству. О христианизации этих земель могут свидетельствовать более десяти каменных могил в деревне Гиличи, в 33 км. на юго-восток от Воложина [4, с. 391]. Наличие на древних захоронениях каменных плит вместо традиционных языческих курганов указывает на христианское погребение. Обилие лесов и пущ продолжительное время не способствовало заселению этого региона. Первые поселения Воложинщины, сохранившиеся до наших дней – Вишнево и Бакшты – относятся к концу XIV – началу XV вв. Вишнево входило в состав Кревского удела, который принадлежал Великому князю Литовскому Гедемину, затем Ольгерту и Ягайло [5, с. 105]. Литовские князья не отличались приверженностью к вере, оставаясь в душе язычниками, однако это не мешало им лавировать между католичеством и Православием, преследуя при этом свои цели. Так, Ольгерд для упрочения связей с русскими княжествами, как свидетельствует «Хроника Литовская и Жмойтская», еще при жизни своего отца Гедимина женился на дочери Витебского князя Юлиане, с которой у него было шестеро сыновей, «в русскую веру покрещенных» [8, с. 63]. В XV в. на карте

региона появляется Воложин, Дубина, Забрэзье, Лоск и Словенск, которые также относились к великокняжеским владениям. Ими Великие князья награждали своих подданных за верную службу.

Первое упоминание о Воложине относится к 1400 г.: князь Витовт в 1407 г. город передал его в дар виленскому старосте Войтеху Монвиду [12, с. 210]. Из небольшого поселения Воложин становится центром удельного княжества: в «Хронике Быховца» повествуется о князьях Воложинских – пяти братьях, которые участвовали в заговоре против Великого князя Казимира Ягеллончика и погибли около 1440 г. [8, с. 156].

Еще одним древним поселением и центром небольшого удельного княжества на Воложинщине является Лоск, который упоминается в памятнике конца XIV в. «Список русских городов далеких и близких» среди литовских городов под названием Лосшеск [11, с. 226]. По исследованиям археологов, городище здесь существовало в XI–XIII вв, возможно Лоск не прекращал своего существования с тех пор, а потому по праву может считаться древнейшим поселением на Воложинщине. В начале XV в. на возвышении уже существовал Лосский замок, которым владели лосские князья Корибутовичи [13, с. 391] – потомки Димитрия-Корибута Ольгердовича (ок. 1358 – после 1404). Князь Димитрий был женат на Анастасии – дочери святого князя Олега Рязанского. Его младшая дочь Анна Корибутовна в 1445 г. вышла замуж за трокского воеводу Петра Яновича Монтигирда, ей в приданное достался Лосский замок [13, с. 392]. Уже в 1492 г. Лоск стал приданным ее дочери Анны, которая вышла замуж за полоцкого воеводу Станислава Кишку [2, с. 65], и в 1493 г. основала в Лоске парафиальный костел Божьего Тела и святых Петра и Анны [13, с. 391].

Село Забрэзье упоминается в 1432 г. как владение Великого князя Сигизмунда Кейстутовича, которое он подарил Юрию Римовичу Заберезинскому. Новоиспеченный князь Юрий после Городельского привилея принял католичество и получил свой герб, став основателем рода Забрэзинских. Многие из его потомков были королевскими маршалками [4, с. 414].

К началу XV в. относится также и Славенск: до 1430 г. имение было собственностью Великого князя Витовта, которое перешло потомкам Ольгерда. Последний представитель рода, происходящего от Федора Ольгердовича, Иван Семенович Кобринский был един-

ственным из этого рода, кто не участвовал в политической жизни, но отличился своими пожертвованиями в пользу православных церквей. Он был женат на Феодоре Ивановне Рогатинской, которая разделяла его устремления в отношении православных храмов. В 1484 г. князь Иван судился с князем Бельским за владения деда своей жены Андрея Владимировича Рогатинского – Айну, Могильно, Словенск, Лешницу и Полонну. По решению суда эти владения были переданы Федоре [4, с. 517]. Федора после смерти мужа еще дважды выходила замуж, оставаясь бездетной; в третьем замужестве с воеводой Виленским и канцлером литовским Николаем Радзивиллом Старым, около 1507 г., княгиня Федора перешла в католичество и взяла имя Софья; умерла в 1512 г. и завещала похоронить себя в костеле в Рожанке [6, с. 37–38]. Размышляя над биографией княгини, связанной со Славенском, можно только удивляться: или она вовсе не видела разницы между православием и католичеством, или же прониклась убеждениями своего третьего мужа. Вообще, рассматривая родословия владетелей имений на Воложинской земле, можно увидеть, что на протяжении всего XV в. на Воложинщине нигде не упоминается о православных храмах. Политика Великих князей Ягайло и Витовта способствовала распространению католицизма: вельможи переходили из православия в католичество, строили костелы, жертвовали на их содержание целые имения. Возможно, это происходило еще не слишком интенсивно, но к концу XV в. на территории Воложинского района было уже восемь костелов.

В 1424 г. виленский каштелян Петр Гедигольдович построил в Вишнево костел Наисвятейшей Богородицы [12, с. 342]. В 1440 г. в Забрэье Юрий Римовидович Заберезинский основал парафиальный костел [4, с. 414]. Еще до 1473 г. парафиальные костелы были в Дорах [4, с. 366] и в Ласокино, последний в 1506 г. хозяйка имения Анна Саковичевна подарила вместе с имением Виленской капитуле [4, с. 448]. Село Першаи, известное с 1440 г. как собственность Олехо Судимонтовича, сына старосты кревского Судимонта, владелец «записал Матце Божией костелу», а с 1495 г. доходы с него записаны Виленской капитуле и виленскому бискупу [4, с. 492]. Около 1475 г. Монвидами в Воложине был основан костел святого Иосифа в Воложине [12, с. 342]. В 1476 г. двор Старинки в имении Лебедево (сегодня – деревня в Городьковском с/с), находящееся в собственности князя Голыпанского, было передано как фундуш местному

парафиальному костелу [4, с. 521]. Таким образом, дискриминация по религиозному признаку в высших слоях общества планомерно подталкивала литовскую и русскую знать к перекрещиванию в католичество. Исконно православные земли Полоцкого княжества, в состав которых входила и территория Воложинского района, в первую очередь подвергались католической экспансии. При этом никто не интересовался мнением простого народа, игнорируя его стремление следовать вере отцов.

Впрочем, строительство костелов никак не доказывает, что жившие здесь люди исповедали католичество. Как правило вельможные паны гнушались молиться вместе с народом. О существовании православных храмов есть несколько косвенных свидетельств, к сожалению, не имеющих документального подтверждения. Из-за многочисленных войн, бывших на территории Беларуси, начиная с тех далеких времен, случавшихся пожаров и зачастую небрежного отношения к документальным источникам мало что смогло уцелеть. Но сам факт того, что народ был крещен в православии предполагает и наличие храмов в поселениях как само собой разумеющееся.

Так, на протяжении всего XVI в. имение и замок в Лоске находились во владении рода Кишек, основательница которого построила здесь костел. При этом в 1538 г. упоминается настоятель православного монастыря-архимандрии и священник Никольской церкви отец Герасим, «лосский архимандрит». Около 1549 г. все имущество монастыря перешло в собственность владельца земли Петра Петровича Кишки [4, с. 451]. Это может означать, что монастырь был закрыт. Осталась ли действующая церковь – неизвестно. В 1550 г., после смерти Петра Петровича, наследником имущества Кишек, включавшее 70 городов и 400 деревень, становится Ян Станиславович Кишка († 1592). В 60-х гг. он получал образование в Европейских университетах – в Базеле, Цюрихе, Риме, Неаполе, Болонье. Вернувшись на родину, Ян Кишка занял при дворе должность великокняжеского кравчего, постепенно продвигаясь на более высокие и ответственные посты [2, с. 101]. Но Ян Кишка более известен как адепт арианства в Беларуси, основатель арианской академии в Ивье и типографии в Лоске, где с 1573 по 1583 гг. жил и трудился Сымон Будный, известный сочининский проповедник XVI в. и церковный реформатор. Лосский период в творчестве Сымона Будного исследователи называют «золотой порой» [9, с. 38], поскольку Ян Киш-

ка создал ему идеальные условия для жизни и работы: ему была предоставлена в полное распоряжение собственная типография. К сожалению, талант и творческий потенциал этого, несомненно, выдающегося представителя белорусской культуры, был направлен на продвижение еретических взглядов. В Лоске в 1574 г. им был напечатан Новый Завет с предисловием и комментариями и его собственные сочинения на латыни, отображающие ложные взгляды на Святую Троицу: «О двух природах Христа», «Краткое доказательство того, что Иисус Христос не является таким же Богом как Отец» и другие. В 1576 г. вышло главное сочинение С. Будного «О важнейших положениях христианской веры», написанное на польском языке, резюмирующее еретические взгляды. Таким образом, Лоска на время становится центром арианства, отвергающего догматы о Святой Троице и о Божественности Христа, а также почитание святых и икон. Последнее особенно не могло найти отклика у православного народа. По исследованиям историков, наиболее активную деятельность новые ариане развернули в Новогрудском и Брестском воеводствах, хотя число их общин было не более десяти [9, с. 40]. Это сообщество в пределах Великого княжества Литовского скоро распалась на несколько мелких сект споривших друг с другом, а после смерти Яна Кишки в 1592 г. антитринитаризм в Лоске вовсе иссяк.

Местечко Вишнево с 1584 г. становится владением Григория Львовича Коширского-Сангушки [1, с. 261]. Здесь провел последние десять лет своей жизни Сымон Будный, которого за крайние арианские взгляды братья по вере отстранили от служебных обязанностей. Дело в том, что Будный между всего прочего самовольно менял некоторые стихи из текста Священного Писания при подготовке к издательству с целью доказать, что Иисус Христос не был Богом [9, с. 58]. Поскольку его покровитель Ян Кишка не поддерживал такие крайности, Будный уехал из Лоски, Тот факт, что его приютил у себя Григорий Сангушка свидетельствует о религиозных взглядах последнего. Как многие протестанты Великого княжества Литовского, терпевшие притеснения от католиков, Григорий Сангушка выступал в защиту прав православных против унии, принимал участие в совместном соборе православных и протестантов в 1599 г. в Вильно [2, с. 539].

Местечко Забрэзье, которым владели князья Заберезинские, отходит с 1547 г., как приданное последней представительницы рода

Анны Яновны Заберезинской (†1556), Стефану Збаражскому [3, с. 652], видному государственному деятелю и одному из крупнейших магнатов Великого княжества Литовского. Крещенный в православии, в юности стал кальвинистом и способствовал его распространению на своих землях, но при этом продолжал поддерживать Православие, так, например, он был фундатором церкви в м. Кобыльники (ныне – а/г Нарочь Мядельского района), как свидетельствует историк Ф. В. Покровский: «в церковном архиве хранится подлинная фундушевая запись 1551 г., данная князем Збаражским» [7, с. 32].

Также есть документальные сведения о том, что в имении Дубина Вершицкая, которое в 1560–1561 гг. находилось в собственности Николая Петровича Кишки-Техановецкого, действовала православная церковь [4, с. 406].

В исследовании «Археологическая карта Виленской губернии» Ф. В. Покровский отмечает, что около с. Городьки нередко попадаются старинные «монеты, медные, на месте бывшей когда-то, по преданию, православной церкви» [7, с. 82]. Поскольку Покровский составлял свое исследование в 1893 г., и православный храм в Городьках уже был построен – в 1886 г., то речь идет о другом храме, построенном еще до унии, о котором местное предание еще хранило память. Православный храм находился не в самом поселении, а за его пределами, вероятно он и был обращен в униатский. Его местоположение может объясниться тем, что зачастую храмы строились на границе нескольких поселений, чтобы людям было удобно добираться на богослужения. К тому же и само поселение по каким-либо причинам могло менять свои границы. В Энциклопедии «Гарады і вёскі Беларусі» указывается, что деревня Городьки известна с начала XVIII в. [4, с. 388], потому местное предание могло воспринимать униатскую церковь как православную, вероятно, потому что богослужение в ней совершалось по православному обряду.

Таким образом, накануне принятия унии на территории современного Воложинского благочиния в религиозном отношении наблюдалось полное разнообразие: широкое распространение среди местных землевладельцев получило реформаторское течение, хотя, следуя политике государства, большинство некогда православных родов – Пацы, Сангушки, Корибутовичи, Монтивиды – переходили в католичество. Но при этом существовало и несколько православных церквей, которые посещал просто народ. Ведь логично считать,

что уния вводилась не в костелах, а именно в православных храмах. Как замечает священник Забрэзскай церкви протоиерей Александр Соколов: «Простой народ, хоть и лишился поддержки богатых и влиятельных магнатов, остался верен Православию» [10, с. 3].

Источники и литература

1. Jankowski, C. Powiat oszmiański : materiały do dziejów ziemi i ludzi / Czesław Jankowski. – Część Pierwsza. – Petersburg, 1896. – 391 с.
2. Вялікае Княства Літоўскае : Энцыклапедыя : у 3 т. – Мн. : БелЭн, 2005. – Т. 2 : Кадэцкі корпус – Яцкевіч. – 788 с.
3. Вялікае Княства Літоўскае : Энцыклапедыя : у 3 т. – Мн. : БелЭн, 2005. – Т. 1 : Абаленскі – Кадэнцыя. – 684 с.
4. Гарады і вёскі Беларусі : Энцыклапедыя : ў 10 т. / Нацыянальная акадэмія навук Беларусі, Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору. – Т. 8 : Мінская вобласць. Кн. 1 / В. М. Князева і інш. – Мн., 2010. – 735 с.
5. Леонтович, Ф. И. Очерки истории Литовско-русского права. Образование территории Литовского государства / Ф. И. Леонтович // Журнал Министерства народного просвещения. – 1893. – Март. – С. 69–135.
6. ПАМЯЦЬ. Кобрынскі раён. – Мн. : БЕЛТА, 2002. – 624 с.
7. Покровский, Ф. В. Археологическая карта Виленской губернии / Ф. В. Покровский. – Вильна, 1893. – 164 с.
8. Полное собрание русских летописей. Т. 32. Хроники : Литовская и Жмойтская, и Быховца. Летописи : Баркулабовская, Аверки и Панцырного. – М. : Наука, 1975. – 233 с.
9. Саверчанка, І. В. Сымон Будны гуманіст і рэфарматар / І. В. Саверчанка. – Мн. : Універсітэцкае, 1993. – 223 с.
10. Соколов Александр, протоиерей. История Забрэзкой Свято-Благовещенской церкви на фоне истории белорусской православной церкви [рукопись] / протоиерей Александр Соколов // Из архива Благовещенской церкви д. Забрэзье. – 8 л.
11. Тихомиров, М. Н. Список русских городов дальних и ближних / М. Н. Тихомиров // Исторические записки. – 1952. – Т. 40. – С. 214–259.

12. Энцыклапедыя гісторыі Беларусі : у 6 тамах. – Т. 2 : Беліцк – Гімн. – Мн. : Беларуская энцыклапедыя імя Петруся Броўкі, 1994. – 537 с.

13. Энцыклапедыя гісторыі Беларусі : у 6 тамах. – Т. 4 : Кадэты – Ляшчэня. – Мн. : «Беларуская энцыклапедыя» імя Петруся Броўкі, 1997. – 432 с.

ПРОБЛЕМА ВЗАИМООТНОШЕНИЙ МЕЖДУ МИТРОПОЛИТОМ КИПРИАНОМ И МИХАИЛОМ-МИТЯЕМ

*Иерей Роман Васько,
магистрант Минской духовной академии
(г. Минск, Республика Беларусь)*

Одним из главных врагов митрополита Киприана, безусловно, был его соперник в деле управления митрополией Михаил-Митяй. Абсолютно политизированный выходец из белого духовенства, карьерист и ставленник Дмитрия Ивановича не мог не вызывать антипатии у законно (в то же время и спорно) рукоположенного патриархом Филофеем Киприана. Митяй, ставивший своей целью благополучие московского княжества, аналогично не мог хорошо относиться к провизантийскому кандидату, к тому же еще и другу Литвы, Киприану. Непростым взаимоотношениям между митрополитом Киприаном и кандидатом в митрополиты Митяем посвящен данный раздел.

Митяй происходил из коломенского белого духовенства. Факт того, что он был «един коломенских поп», подтверждают и географические данные [7, с. 243–244]. Возможно, что именно в Коломне в 1366 г. Дмитрий Иванович познакомился с Митяем во время празднования своей собственной свадьбы и взял его к себе в духовники.

Имя, а точнее прозвище, «Митяй» скорее всего образовано от «Дмитрий» [5, с. 50]. По повелению князя Дмитрия Ивановича Митяя постригают в монашество с именем Михаил. Принятие монашеского чина произошло в один из следующих дней: 14 февраля, 10 марта или 16 апреля 1376 г. (даты высчитываются по числам празднуемых святых с именем «Михаил» в период с конца зимы по начало весны.) Пострижение Митяя, по мнению некоторых исследователей, было ответной реакцией князя Дмитрия на весть о поставлении Киприана в митрополиты.

О семье бывшего коломенского попа никаких известий нет. Разумеется, он был женат, потому что, согласно поучению митрополита Петра духовенству начала XIV в., вдовы белые священники должны были уходить в монастырь [6, стб. 161–162], а значит он постригался в монахи при живой жене. Вероятно, для Митяя это был серьезный внутренний конфликт, однако противиться воле великого князя он не посмел.

На тот момент, когда Дмитрий Иванович начинает продвигать Митяя в московские митрополиты, последний уже несколько лет является духовником великого князя и старейших бояр, а также великокняжеским печатником (хранителем печати великого князя). Кроме того, за два года до смерти митрополита Алексия, Михаил (Митяй) был поставлен архимандритом московского Спасского монастыря. Удивительно, как быстро нашлась достойная вакансия для княжеского фаворита, ведь прежний архимандрит Иван Непейца внезапно «оставил Спасское архимандритство... и сошёл в келию для молчания» [4, стб. 126].

Отдельно стоит сказать о нарушениях русских церковных традиций в деле назначения Митяя на различные должности. Во-первых, Дмитрий Иванович нарушает обычай, предписывающий князьям иметь своим духовником монаха. Во-вторых, чин «поставления в архимандрита» должен был совершать епископ, под властью которого находился данный монастырь. Митяя же постриг в монахи и поставил архимандритом не архиерей (в Москве это должен был делать сам митрополит), а лишь другой архимандрит – Елисей Чететка (в Симеоновской летописи для имени и прозвища Чудовского архимандрита оставлен пробел, в Никоновской и то, и то другое указано). Возможно, митрополит Алексей не стал поставлять Митяя лично потому, что боялся этим испортить свою репутацию, ведь назначаемый кандидат не отвечал ни одному из требований: иметь большой опыт иноческой жизни, быть выходцем именно из этой обители, не состоять в браке до прихода в монастырь [9, с. 333–420]. Подобное допущение легко объясняется большой заинтересованностью Дмитрия Ивановича в церковном карьерном росте Митяя.

Находясь при смерти, митрополит Алексей хотя и не благословляет Митяя, но перестает возражать против его кандидатуры. Все это, разумеется, происходит под давлением князя Дмитрия. После смерти митрополита Алексия Михаил-Митяй и продвигавшая его московская партия пользовались полной поддержкой Дмитрия Ивановича. Сам князь в это время поехал ещё раз уговаривать игумена Сергия принять митрополичий клобук. Преподобный, согласно Житию, «как твердый алмаз, ни за что на это не согласился» («яко же твердый адамант, никоже на се уклонися») [3, с. 102].

Не желая видеть в митрополитах болгарина Киприана и не добившись согласия от игумена Сергия, великий князь Дмитрий ре-

шает довести собственные намерения до конца. По его распоряжению Михаил-Митяй «на двор митрополичий взошёл и там жил» [4, стб. 125].

Кроме того, бывший коломенский поп, а ныне архимандрит, начинает вести все митрополичьи дела: «с попов дань сбираше, сборное и рожественное, и урокы, и оброкы и пошлыны митрополичьи» [4, стб. 126]. Митяй собирает подати, «готовясь на митрополию, прилагая все усилия и собираясь идти в Царьград для поставления» [4, стб. 125–126]. Данное сообщение источника наталкивает на мысль, что сбор церковных налогов с духовенства проводился в этот раз более решительно и жёстко, нежели обычно. Возможно, и размеры податей были увеличены [1, с. 103]. Также он начал носить атрибуты архиерейского сана – архиерейскую мантию, клобук, перемонатку, посох, и даже сидеть на горнем месте (об этом известно из второго послания Киприана к игумену Сергию).

Подобное поведение Михаила-Митяя вызвало большое недовольство среди народа. В противовес этому были распущены слухи о том, что митрополит Алексей всё же благословил ставленника князя Дмитрия. Киприан в своём втором послании опровергает это, говоря: «а то, что говорят, что митрополит, брат наш, благословил его на все те дела, это ложь» («а что клеплют митрополита, брата нашего, что он благословил есть его на та вся дела, то есть лжа»).

В то время, как архимандрит Митяй исполнял обязанности митрополита в Москве, митрополит Киприан, как сообщает враждебный ему документ 1380 г., «не оставался без дела, но употреблял все усилия, чтобы войти в Великую Русь и овладеть ею, в особенности, когда митрополит Алексей в глубокой старости преставился к Богу» [8, стб. 173–174]. Киприан решился на смелый шаг – прибыть в Москву без княжеского приглашения. Уместным будет вопрос: на что он рассчитывал? Во-первых, на силу общественного мнения, ведь Митяем народ был недоволен, а теперь едет законно рукоположенный митрополит. Во-вторых, он надеялся на поддержку русских «старцев» (опытные монахи), монахов и духовенства.

Великий князь Дмитрий Иванович перехватил посланников Киприана и перекрыл дороги к Москве. По его приказу воевода Никифор ночью захватил митрополита Киприана со свитой, пока тот пытался окольными путями достичь Москвы. С задержанными пленниками поступили довольно жестоко. Митрополита посадили в холодную

тюрьму без одежды, всю свиту ограбили. После двухдневного заключения, сопровождавшегося издевательствами, насмешками и грабёжом, Киприана выдворили из Москвы. О данных злоключениях митрополита свидетельствует его второе послание игуменам Сергию и Феодору, народ же об этом ничего не узнал, летописи информации не имеют, а соборное определение 1380 г. спокойно свидетельствует, что Киприан много претерпев, ничего не достиг.

Параллельно с этими событиями великий князь начинает принимать попытки санкционировать деятельность Митяя как митрополита. Сам Михаил-Митяй узнал из Номоканона, что 5–6 епископов, собравшись вместе, могут поставить епископа без поездки его в патриархию. Великий князь собирает архиереев, чтобы они возвели Митяя в митрополиты. Однако поставление не удаётся, главным образом, благодаря смелости Суздальского епископа Дионисия. Данные факты известны из текста повести «О Митяе». Дионисий Суздальский – единственный из духовенства, полностью лояльного князю, не побоялся высказать своё несогласие с рукоположением Митяя. Так, на обвинение последнего в том, что Дионисий не спрашивает у него как у митрополита благословение, Суздальский епископ ответил: «Не имеешь надо мной никакой власти, это тебе более подобает прийти ко мне и испросить благословения, и передо мной поклониться, ибо я – епископ, а ты – поп. Кто же больше есть, епископ или поп?». В ответ на подобную дерзость прозвучали угрозы Митяя: «Ты меня попом назвал, а я в тебе и попа не сохранию, собственными руками твои скрижали спорю. Но не сейчас отомщу, а... когда вернусь из Царьграда» [4, стб. 127].

Поняв, что совершить поставление в митрополиты без патриархии не удастся, князь Дмитрий решает осуществить намеченное, как и раньше, в Византии. Как раз за два года до этого в 1376 г. в Царьграде (Константинополе) происходит смена власти, причем и государственной, и церковной. В результате военных действий государственных переворотов, в этом году в августе – императором становится Андроник IV Палеолог вместо Иоанна V Палеолога, а в сентябре – патриархом становится Макарий, свергнув Филофея Коккина. Таким образом, на патриаршем троне теперь нет ненавистного Дмитрию Ивановичу за любовь к Литве Филофея. Кроме того, возвышение патриарха Макария очень схоже с продвижением Митяя, ведь они оба заняли своё церковное место повелением светского государя.

В связи с вышесказанным на момент 1376 г. у Дмитрия Ивановича и Митяя были высокие шансы успешно завершить дело поставления митрополита и, что еще важнее, отделения великорусской митрополии. Между Константинополем и Москвой завязалась переписка. Задуманное поставление вполне могло произойти, если бы не внезапная смерть Митяя на корабле у стен Царьграда.

Таким образом, рассмотрев личности митрополита Киприана и Митяя, а также их взаимоотношения между собой, необходимо сделать соответствующие выводы.

Удивительно, что фигура Митяя, так и не рукоположенного митрополита, оставила заметный след в русской церковной истории. Видимо, эпизод с Михаилом-Митяем был настолько важен, что он не только был упомянут под соответствующим годом в летописных текстах, но и послужил сюжетом для повести, также вошедшей в летописи, по крайней мере в трех редакциях.

Митяй был доверенным лицом Дмитрия Ивановича, что помогало ему даже фактически управлять митрополией, не имея на то канонического назначения. Добившись полного одобрения князя и приближенных бояр, он так и не смог добиться признания архиереев, известных игуменов, монахов и народа. Молчали же все перечисленные, кроме Дионисия Суздальского только потому, что боялись княжеского гнева. Если бы Михаилу-Митяю удалось применить на практике каноны, позволяющие избрать митрополита собором архиереев, события русской церковной истории опередили бы себя почти на восемьдесят лет.

В летописи Митяй представлен довольно дерзким, когда просит у Дмитрия Ивановича незаполненные грамоты на кредит в счет великого князя «паче прошения». Князь даёт такие хартии спокойно, и «не одну», даже намекая на сумму – до «тысячи серебром». Подобный фрагмент Повести говорит не о каком-либо особом авторитете Митяя в глазах князя, а скорее лишь о заинтересованности обоих в деле разделения митрополии и понимании действенности подкупа в таких делах.

Смерть Митяя, действительно, была неожиданным событием для многих, она повлекла за собой новое соперничество за митрополию, но уже Киприана с Пименом. Если бы поставление Митяя в Византии всё же удалось, то разделение митрополии привело бы к еще большей конфронтации Москвы и Литвы, ведь тогда у Руси не было

бы Киприана – общерусского митрополита, помирившего и объединившего Центральную и Юго-Западную Русь.

Итак, митрополит Киприан видится более интеллектуальным и искусным церковным политиком, нежели Михаил-Митяй. Безусловно, последний мог быть хорошим княжеским печатником, верным слугой князя, и даже настойчивым человеком, но победить Киприана в литературной полемике ему не удалось. Образованная церковная элита поддерживала отвергнутого Москвой болгарина, которого и призвал к себе потом Дмитрий Иванович, ранее продвигавший Митяя. Как справедливо заметил Н. С. Борисов, «Митяй был далеко не самым худшим в ряду тех безродных фаворитов, которых любили иметь при себе почти все московские государи» [2, с. 91], однако даже, будучи «лучшим из безродных», у него было мало шансов в соперничестве с болгарским образованным интеллигентом.

Источники и литература

1. Борисов, Н. С. Русская Церковь в политической борьбе XIV–XV веков / Н. С. Борисов. М. : МГУ, 1986.
2. Борисов, Н. С. Церковные деятели средневековой Руси XIII–XVII вв. / Н. С. Борисов. – М. : МГУ, 1988.
3. Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского Чудотворца и похвальное ему слово, написанное учеником его Епифанием Премудрым. – Сергиев Посад, 1903.
4. Повесть о Митяе // Полное собрание русских летописей. – Петроград, 1922. – Т. 15. – Вып. 1.
5. Прохоров, Г. М. Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы / Г. М. Прохоров. – Л. : Наука, 1978.
6. Памятники древнерусского канонического права : Ч. 1 : (Памятники XI–XV в.) / [Ред. А. С. Павлов]. – СПб. : [Тип. М. А. Александрова], 1908. – 1472 с.
7. Семенов, П. П. Географическо-статистический словарь Российской империи / П. П. Семенов. – СПб. : Тип. В. Безобразова и Комп., 1865. – Т. 2.
8. Голубинский, Е. Е. История Русской Церкви / Е. Е. Голубинский. – М. : Изд. Имп. Об-ва истории и древностей российских при Московском ун-те., 1900. – Т. 2.

9. Соборное определение патриарха Нила о незаконном поставлении Киприана в митрополита киевского и об усвоении этого титула новопоставленному митрополиту Великой Руси Пимену // РИБ. Т. 6. Приложение. № 30.

10. Текст Студийско-Алексиевского устава // Пентковский, А. М. Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси / А. М. Пентковский. – М. : Изд-во Моск. Патриархии, 2001.

**ЗАКОНЫ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ
ДЛЯ УРЕГУЛИРОВАНИЯ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ
ОБСТАНОВКИ НА ТЕРРИТОРИИ БЕЛАРУСИ
В ПРАВЛЕНИЕ ЕКАТЕРИНЫ II И ИХ РЕАЛИЗАЦИЯ**

Бычик А. А.,

*бакалавр богословия, магистрант Минской духовной академии
(г. Минск, Республика Беларусь)*

В конце XVIII ст. Речь Посполитая в результате трех разделов перестала существовать как государство и территория современной Беларуси вошла в состав Российской Империи. По некоторым данным, конфессиональная ситуация складывалась к этому времени следующим образом: униаты составляли приблизительно 39% населения, католики – 38%, православные – всего лишь 6,5% [2, с. 5]. Для притесняемого православного населения появилась возможность безпрепятственно исповедовать свою веру. Униатам также давалась возможность возвратиться к вере своих предков. 22 апреля 1794 г. был издан указ «Об устранении всяких препятствий к обращению униатов к Православной Греческой Церкви», в котором отмечалось, насколько важно оповестить всех жителей городов и сел Белорусских губерний о возможности возвращения к православию, и наблюдать, чтобы «никто из помещиков, временных владельцев и чиновников духовных и мирских Римского и Униатского закона не осмелился делать ни малейшего в том препятствия, обращающимся в благочестие притеснения и обид» [4, с. 509]. Крепостное право давало помещикам власть над своими крестьянами и подобные притеснения и препятствия были широко распространены, хотя эти факты рассматривались как уголовное преступление, но случаев привлечения виновных к ответственности практически не было. К тому же и само исполнение Указа не всегда было адекватным со стороны ответственных чиновников.

Так, из автобиографических записок могилевского чиновника Гавриила Добрынина следует, что народ, принадлежащий к униатской церкви, к перемене вероисповедания относился еще настороженно: «Увещевали их чрез духовного депутата и обрели ни единой души, желающей отстать от униатской и пристать Греко-российской церкви», – пишет он, указывая, что нередко особо «ретивые» чинов-

ники обращали униатов «побоями, а церкви отбивали насильно» [5, с. 414–415], – то есть действовали ничем не лучше тех, кто некогда также обращал белорусский народ в унию. Такого рода случаи были не единичными и дошли до сведения Императрицы. 10 января 1795 г. генерал-губернатору Тимофею Ивановичу Тутолмину, управляющему Минской, Иязславской и Браславской губерниями, было поручено лично следить, чтобы не применялось «никаких принуждений и насилий при обращении униатов в греко-российскую веру» [5, с. 615]. Из разъяснения к Указу императрицы Екатерины II также видно, что не только российские чиновники усердствовали в деле обращения униатов в Православие с применением насильственных мер, но и со стороны помещиков, подавляющее большинство которых принадлежало к католическому костёлу, было запугивание и насилие в случае желаний крестьян присоединиться к православию. Это вызвало возмущение императрицы, которая писала: «Как будто бы помещики имеют какое либо право стеснять крестьян своих в отправлении господствующей веры по внутреннему убеждению совести их, – говорится в Указе, – когда и Мы, нимало не стесняя, не токмо терпим, но и покровительствуем свободное и публичное отправление их римского исповедания» [5, с. 616].

Екатерина II демонстративно придерживалась принципа веротерпимости. Такая религиозная толерантность, несомненно, приносила и добрые плоды. Как замечает в своем исследовании протоиерей Константин Зноско, после принятия вышеупомянутого Закона, «в течение одного с небольшим месяца воссоединился 721 приход с 463 священниками и с 333 093 лицами мирян» [1, с. 314]. Но Закон имел и обратную сторону. Как оказалось в реальности, влияние католического духовенства на население присоединенных областей, при поддержке со стороны помещиков-католиков, не ослабевало. К тому же, как видится, большой ошибкой была поддержка российской Императрицей Ордена иезуитов, запрещенного королевскими декретами во многих государствах Европы, изгнанного из Португалии (1759 г.), Франции (1764 г.), Испании (1767 г.) и, наконец, упраздненного папой Климентом XIV в 1773 г. Екатерина II не позволила обнаружить папское брже об уничтожении Ордена иезуитов в пределах Российской империи и не только не запретила их деятельность, но даже наделила их многими привилегиями, практически «подарив» им города Вильно и Полоцк. Иезуитское образова-

ние тогда считалось самым прогрессивным в Европе, и это способствовало, по мнению Императрицы, к благу империи. В правление Екатерины II, как замечает М. Я. Морошкин, иезуиты еще «не смели нагло играть русским правительством для достижения своих целей» [3, с. 115], но их положение в последний год ее царствования «было не только прочное и надежное, но и блистательное и представлявшее все задатки на счастливое будущее» [3, с. 245]. Орден имел на это время 6 коллегий: в Полоцке, Динабурге (ныне – Даугавпилс), Могилеве, Мстиславле, Орше и Витебске, а также 10 резиденций, или миссий, по всей территории Беларуси. Число его членов было всего 200 человек, но иезуиты обладали огромными материальными средствами: крепостных крестьян у них было 14000, денежное состояние составляло более трех миллионов серебром. Единственным неудобством для Ордена было то, что они были ограничены в местах своего пребывания: им не позволялось покидать пределов Беларуси. Но «высочайшее благоволение» давало иезуитам возможность продолжать политику латинизации не только униатов, но уже и православных через образование. Именно факт покровительства иезуитам и является в религиозной политике Екатерины II самым негативным для белорусских земель, издревле православных, где подвизались святые просветители Евфросиния Полоцкая, Кирилл Туровский и многие другие, не только оставившие неизгладимый и славный след и нашей истории, но и навсегда повлиявшие на нашу народную конфессиональную самоидентификацию.

Источники и литература

1. Зноско Константин, протоиерей. Исторический очерк церковной унии: ее происхождение и характер / протоиерей Константин Зноско. – Мн. : Издательство Белорусского Экзархата, 2007. – 367 с.
2. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII – XX ст.) / [В. В. Грыгор’ева і інш.] ; навуковы рэдактар У. І. Навіцкі. – Мн. : Экаперспектыва, 1998. – 337, [2] с.
3. Морошкин Михил, священник. Иезуиты в России с царствования Екатерины II-й и до нашего времени : в 2-х ч. / священник Михаил Морошкин. – СПб., 1867–1870. – Ч. 1. – 1867. – 501(14) с.

4. Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое : в 45-ти т. – Т. XXIII. С 1789 по 6 ноября 1796 гг. – СПб., 1830. – 969 с.

5. Уния в документах : сборник / сост. В. А. Теплова, З. И. Зуева. – Мн. : «Лучи Софии», 1997. – 520 с.

**СЕКЦИЯ 4
АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В XIX – НАЧ. XX вв.**

**К ПРОБЛЕМЕ ВСЕОБЩЕГО
БЕЗБРАЧИЯ У БЕСПОПОВЦЕВ-ФЕДОСЕЕВЦЕВ.
ИЗ РАННИХ ВОСПОМИНАНИЙ АРХИМАНДРИТА
ПАВЛА ПРУССКОГО (ЛЕДНЕВА)**

*Иерей Вадим Навныко, магистр богословия
(г. Минск, Республика Беларусь)*

Архимандрит Павел Прусский (Леднев) (1821–1895) является одним из самых выдающихся православных миссионеров среди старообрядческих раскольников синодального периода. После своего обращения (февраль 1868 г.) в православие, которое имело большое влияние на беспоповский мир [1, с. 93] до самой смерти, он посвятил себя полемике с раскольниками и видел в этом свое главное жизненное (духовное) призвание [1, с. 94–95, 107–108]. Помимо своих многочисленных устных бесед и прений с раскольниками, архимандрит Павел активно занимался литературным трудом. Все его довольно многочисленные произведения [4; 5; 6; 7; 8], так или иначе связаны с полемикой и обличением старообрядческого раскола в разных его аспектах. Благодаря своему рождению и продолжительному нахождению в расколе в качестве видного наставника (Беренский в своей биографии называет его «светлым лучом оживлявшем весь беспоповский мир», а учеников о. Павла «столпами раскола» [1, с. 92]), а так же своей эрудиции и начитанности, архимандрит Павел знал досконально как теоретическую сторону старообрядческого вероучения, так и практическую жизнь раскольников старообрядцев своего времени.

Особый интерес для истории старообрядческого раскола XIX ст., в особенности беспоповщины, представляют собой воспоминаия о. Павла, относящиеся к раннему жизненному периоду, ко времени проживания в г. Сызрань. Они показывают частичную панораму быта и нравов беспоповцев-федосеевцев 30–50 гг. XIX ст. и поднимают тему проблем безбрачной жизни, которой придерживались и придерживаются федосеевцы до сих пор [8].

Как известно брак и брачная жизнь, разрешена и высоко ценится в Православной Церкви. Святоотеческое учение (напр. см. творения свт. Иоанна Златоуста: «Беседа на слова апостола: “Но, во избежание блуда, каждый имей свою жену” (1 Кор. 7:2)»; «Похвала Максиму и о том, каких должно брать жен»), церковные каноны (напр. см. правила Гангрского собора) и наконец сакраментальная жизнь Церкви (таинство венчания) доказывает высоту и легитимность брака во всей полноте. В результате церковного старообрядческого раскола, который по большому счету был спровоцирован постановлениями Стоглавого Собора (1555 г.) и группой ученых книжников середины XVII ст., во главе с их идейным лидером священником Аввакумом, у части верующих отколовшихся от Церкви возникла проблема совершения Таинств, ввиду отсутствия полноты иерархии. Эту проблему старообрядческие раскольники пытались решить двояким способом, в результате чего образовалось два крупных раскольнических направления: беспоповщина и поповщина (беглопоповщина). И если формально в беглопоповщине (поповщине) по виду совершались все таинства, в том числе и венчание, то беспоповцы разделили все церковные таинства на необходимые для спасения и те, без которых можно спастись [3, с. 157]. Из-за большого влияния апокалиптических идей (воцарение антихриста, близость конца света) в среде беспоповцев, как наиболее радикальных и последовательных приверженцев раскола, брак (венчание) стал считаться необязательным и неактуальным, то есть, по сути, провозглашалось всеобщее безбрачие. Однако с прошествием времени, уже к началу XVIII ст. брак, проблемы деторождения и вопрос совершения таинства венчания остро стали в беспоповщинском обществе. В попытке решить эти проблемы между беспоповцами велись ожесточенные споры, что вызвало разделение их на брачников и безбрачников [3, с. 315–377].

Федосеевское согласие [8, с. 47–56], к которому с детства принадлежал архимандрит Павел, придерживалось всеобщего безбрачия. В основе их вероучительной доктрины лежали следующие положения: брак невозможен по той причине, что совершенно уничтожилось священство и некому совершать таинство венчания, а брачное сожителство вне этого таинства считается постоянным блудом, так же немаловажным было влияние апокалиптической идеи о царствовании в мире антихриста [1, с. 14]. Даже если в федо-

сеевское согласие переходили люди, уже состоящие в браке, они не должны были вести плотские отношения под угрозой епитимии и отлучения от сообщества, так как любое таинство (даже крещение) вне их толка считалось недействительным.

Архимандрит Павел, имея довольно слабое здоровье, любя чтение и уединенность, был с юности (особенно после смерти матери) предрасположен к монашеской жизни [1, с. 13–14; 7, с. 337–338], поэтому нахождение в федосеевщине лично для него не было обременительным. Сам он в семнадцатилетнем возрасте уже пытался жить отшельнической жизнью вместе со своим дядей, так же аскетически настроенным [1, с. 14–15]. Однако обладая острым умом и глубоким критическим мышлением, а также имея сострадание, архимандрит Павел видел многочисленные нестроения и прямой вред от этого чуждого для православия учения всеобщего безбрачия. Прежде всего о. Павел обратил внимание на жестокое отношение к новорожденным младенцам, которые не могли не рождаться у семейных пар, живущих совокупно [4, с. 1]. Это жестокое отношение выражалось в запрещении кормления матерью новорожденного младенца, если этого младенца присоединили к сообществу (покрестили), так как родившая мать считается блудницей. Поэтому была распространена широкая практика крестить младенцев только при угрозе смерти, однако так как после крещения кормиться у матери (блудницы) считалось быть «замирщенным», то младенцы лишены материнского молока часто умирали, а тех младенцев, которых после крещения продолжали кормить грудным молоком, но все же при этом все равно умиравших, лишали заупокойного поминовения [4, с. 1–2]. Как пишет архимандрит Павел, такой строгости в дальнейшем, когда он стал наставником он не придерживался: «Сколько я ни был ревностный федосеевец, однакоже такая ревность стариков и строгость к младенцам и тогда казалась мне вышемерной, и я не был точным ее наблюдателем» [4, с. 2–4].

Другим серьезным нестроением, на которое обратил внимание архимандрит Павел была «коварственная» исповедь применяемая для брачных. Особенность ее состояла в том, что человек прямо не отрицался брака, но как бы отрицался его при отречении от «сатаны и дел его». Так как брак для федосеевцев стал «сатанинским делом», при этом подразумевалось по умолчанию покаяние за брачное сожителство. Если же впоследствии рождались дети, то такие люди

подвергались отлучению [4, с. 5–7]. Данная исповедь применялась преимущественно к больным и умирающим федосеевцам и людям приходящих к ним из других согласий.

По отношению к здоровым членам своего сообщества применялась еще более лукавая «уловка» при исповеди. Так как по федосеевскому учению человек сожительствовавший в браке определяется как постоянно живущий в блуде, то он лишается исповеди, если не разойдется со своей половиной, при этом холостой (одиноким) был так сказать в более выгодном положении, так как для допущения к исповеди он мог формально покаяться и якобы разойтись, живя и дальше в блуде («тайное, тайно судится») известное присловье среди раскольников того времени [2, с. 189]) [4, с. 7]. Естественно, что во всей строгости соблюдать данные предписания, особенно по отношению к богатым и влиятельным членам своего сообщества, федосеевцам было затруднительно [4, с. 8]. Выход из этого положения нашелся в следующих действиях. Человек исповедывался сидя, а не стоя, как было принято у федосеевцев, при этом на любое нареkanie со стороны ревнителей, можно было ответить, что велась просто духовная беседа. Или при исповеди стоя не читали положенных молитв. Однако, по существу, федосеевские наставники не признавали такое действие за настоящую исповедь и делали это лишь для успокоения совести брачных или для преумножения членов согласия, то есть в миссионерских целях [4, с. 8–9].

Снисхождение, которое допускалось по отношению к верующим, приходящим из Православной Церкви, заключалось в дозволении жить вместе, но с трудноисполнимым обещанием жить «чистым житием», то есть без плотского соития. Если же рождался ребенок, то они подвергались шестинедельной епитимии и опять с обещанием «чистого жития» могли жить вместе. По словам архимандрита Павла такие послабления были сделаны для сохранения численности согласия, гражданских выгод и для поддержания хоть какого-то уровня нравственности внутри сообщества, хотя при этом наставники-ревнители все равно считали брачных «омерзительными» [4, с. 9].

К «нелепостям», применяемым безбрачниками-беспоповцами для «избежания вредных последствий бракоборства», архимандрит Павел относит учение о «половинках». Оно заключалось в следующем. Если федосеевец вступал в брак с лицом несостоящим в их согласии, а затем то лицо присоединялось к ним, то оно считалось

«половинкой», а изначальный член федосеевщины становился «новоженом» или «новоженкой», то есть грешным, неверным членом согласия, который подлежит запрещению (прещению). Таким образом новообращенный становился как бы выше изначального члена сообщества и был призван сохранять его «от падения», живя с ним вместе: «Дозволяя половинкам сожития с новоженами, федосеевцы, так сказать, поручают новоженных на соблюдение половинкам, по особенному к сим доверию». Если же после перехода родится ребенок, то тогда «половинка» так же подвергается отлучения, как ранее супруг-федосеевец [4, с. 9–10].

У другого беспоповского согласия (филипповцах), по словам архимандрита Павла, применялось нечто похожее, с тем отличием, что они во избежания «блуда», то есть брачного сожития, определяли жить вместе с ними (брачными) третьему «посредствующему» лицу, что зачастую вело к откровенному разврату: «...а они-то, разумеется, и поселяют разврат в семействах» [4, с. 11].

Иллюстрацией практического применения федосеевских законов служит две показательные истории, приводимые архимандритом Павлом. Первая относится к принятию в федосеевское согласие богатого местного купца Шанбарова. При присоединении (перекрещивании) Шанбарова вместе с супругою, старообрядцы по обыкновению и опасаясь оттолкнуть от перехода столь влиятельного человека лукаво умолчали, что после принятия они должны дать обещание на «чистое житие». Впоследствии узнав об этом Шанбаров, хотел выйти из согласия, однако ему разрешили жить без данного обещания, обосновывая это тем, что брак у Шанбарова был гражданский, как заключенный до перекрещивания и по которому Шанбаров мог жить дальше с супругой, не давая никаких обещаний. При этом Шанбаров стал духовным чадом наставника склонного к принятию браков, который не призывал его к «чистому житию». Однако после смерти Шанбарова стал вопрос о его заупокойном поминовении. По законам федосеевцев это поминовения не должно было быть, но решено было, не без финасового влияния родственников покойного («по покойном подавали богатую милостыню»), помянуть Шанбарова, так как при жизни он не был отлучен от согласия [4, с. 11–13].

Другой пример, приводимый архимандритом Павлом, можно отнести даже к области курьезного. По обычаю Сызранских федо-

сеевцев того времени, когда умирала замужняя ей, заплетали две косы, незамужним (девицам) же распускали волосы или заплетали одну косу. Однажды умерла почтенная пожилая федосеевка-староженка, то есть заключившая брак до перехода к федосеевцам, прожившая всю жизнь в браке, имевшая детей и внуков. Стал вопрос о ее погребении. Была позвана одна влиятельная в среде беспоповцев женщина («Даниловна»), имевшая связи в Москве с преображенскими наставниками для того, чтобы подготовить тело умершей к погребению. Несмотря на то, что почившая всю жизнь прожила в браке, ей убрали волосы как девице. На недоуменные вопросы сродников и горожан («...в городе пошла молва: с мужем век прожила, имеет детей, внучат, правнучат, а девицею положили») (см. нечто похожее в воспоминаниях Южакова [2, с. 38]) было отвечено, что брак ее был незаконный, а так как она перед смертью покаялась, то она стала опять как девица, к тому же если убрать ей волосы как замужней, значит тем самым признать брак ее законным. При этом авторитетные беспоповские наставники признали правильным убрать волосы почившей как девице [4, с. 14–15]. Этот пример доказывает абсолютное неприятие (непризнание) браков у беспоповцев-федосеевцев, даже до крещения (в данном случае перекрещивания), вопреки 72 правилу VI Вселенского Собора.

Размышляя о причинах образования всеобщего безбрачия у старообрядцев-беспоповцев архимандрит Павел говорит, что это произошло из-за чрезмерной благочестивой ревности не по разуму, которая искажает церковное вероучение в области нравственности и не учитывает естественных желаний человеческой жизни («закон естества, положенный Богом») и принятому ошибочному учению о всеобщем отнятии священства [4, с. 18, 20]. Ставя под сомнение федосеевское учение о всеобщем безбрачии, архимандрит Павел приводит святоотеческое церковное учение (ссылаясь на святителя Иоанна Златоуста), которое всегда признавало брак как предохранительное законное средство от блуда и разврата («отвергли предохранительную ограду от блуда и детоубийства»). Это святоотеческое учение основывается на Евангельском учении (Мф. 19:10–11) о невозможности всеобщего девственного существования и исходящего из этого положения о сугубо добровольной безбрачной жизни [4, с. 16–17]. В результате искажения православного церковного учения среди беспоповцев-безбрачников широко распространилось чуждое

православию лукавое учение о невменении блудного греха Богом, по «нынешнему тяжкому времени». Об этом учении архимандрит Павлу в личной беседе говорил известный и очень уважаемый наставник среди беспоповцев-федосеевцев Макарий Стукачев, долгое время живший на Преображенском кладбище в Москве [4, с. 20] (сам о. Павел называл его «достойный уважения федосеевец» [4, с. 21]). Его учение о браке и безбрачии федосеевцы того времени признавали особенно авторитетным [4, с. 18]. Полемизируя с этим наставником, архимандрит Павел указывает на очень важное следствие принятия всеобщего безбрачия как обязательного для всех членов федосеевского согласия. Фактически всеобщее принудительное («насилованные девственники») безбрачие провоцирует на блудные грехи и убийства: «И когда кто, живя и обращаясь среде искусительной мирской жизни, убегает супружества не за любовь к девству, устраняющемуся мира, а только за страх отлучения, то на всякий здравый разум приходит невольное сомнение о чистоте и безпорочности столь великаго общества невольных мирских девственников <...> не удивительно случиться чему-нибудь и еще хуже нецеломудрия» [4, с. 16–17].

Таким образом архимандрит Павел в своих воспоминаниях показал нам практическую сторону безбрачия у беспоповцев-федосеевцев. В сущности, можно сказать, что принятие всеобщего безбрачия было сделано не в результате некоей богословско-канонической ошибки именно в этой области (брачной жизни), а произошло исходя из искажения старообрядцами православного учения в области эсхатологии и эклезииологии. Из-за трагических последствий раскола XVII ст., значительная часть набожного и религиозно ревностного, аскетически настроенного церковного народа, к сожалению, отпала от Церкви. Народный религиозно-бытовой аскетизм, наряду с догматико-каноническими искажениями так же повлиял на введение всеобщего безбрачия среди части отступников.

Проблематика, поднимаемая в воспоминаниях архимандрита Павла подтверждается другими воспоминаниями бывших старообрядцев того же времени (напр. см. показательный спор о брачной жизни среди беспоповцев в воспоминаниях Ладонкина [2, с. 186–190]), что говорит о высокой степени их объективности. Отметим, что сегодняшние светские, старообрядческие и околостарообрядческие авторы, занимающиеся апологетикой церковного раскола XVII ст.

в своих научных, научно-популярных и публицистических работах (например см. работы таких авторов как К. Товбин, Б. Керженец, Б. Кутузов, Д. Урушев, А. П. Богданов), не учитывают важнейших богословско-канонических положений раскольников, искажающих православное вероучение и нравственную жизнь, и во многом идеализируют дореволюционное старообрядчество.

Источники и литература

1. Беренский, Н. Архимандрит о. Павел (Прусский) и его противораскольническая деятельность / Н. Беренский. – К. : Тип. И. И. Чоколова, 1899. – 177 с.
2. Братское слово. Т. 2. – М. : Тип. Э. Лиснера и Ю. Романа, 1886. – 789 с.
3. Ивановский, Н. И. Критический разбор учения беспоповцев о Церкви и таинствах / Н. И. Ивановский. – Казань : Тип. Императорского университета, 1892. – 379 с.
4. Полное собрание сочинений Никольского единоверческого монастыря настоятеля архимандрита Павла : в 4 т. – М. : Тип. Г. Лиссера и А. Гешеля, 1897. – Т. 1. – 631 с.
5. Полное собрание сочинений Никольского единоверческого монастыря настоятеля архимандрита Павла : в 4 т. – М. : Тип. Г. Лиссера и А. Гешеля, 1897. – Т. 2. – 576 с.
6. Полное собрание сочинений Никольского единоверческого монастыря настоятеля архимандрита Павла : в 4 т. – М. : Тип. Г. Лиссера и А. Гешеля, 1888. – Ч. 3. – 519 с.
7. Полное собрание сочинений Никольского единоверческого монастыря настоятеля архимандрита Павла : в 4 т. – М. : Тип. Г. Лиссера и А. Гешеля, 1899. – Т. 4. – 605 с.
8. Павел Прусский (Леднев), архимандрит. Краткое известие о существующих в расколе сектах, об их происхождении, учении и обрядах, с краткими о каждой замечаниями / архимандрит Павел Прусский (Леднев). – М. : Тип. Г. Лиснера и Д. Сабко, 1905. – 84 с.

ПОЛЕВОЕ ДУХОВЕНСТВО РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ: ПРОБЛЕМА ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПОНЯТИЯ

Кащеев А. В.,

*кандидат исторических наук, ученый секретарь Ученого совета
Академии Министерства внутренних дел Республики Беларусь
(г. Минск, Республика Беларусь)*

Любое имперское государство нацелено на расширение и удержание зоны своего влияния. В XIX в. для большинства империй это означало в первую очередь расширение и удержание территории, в связи с чем, особое внимание уделялось военной политике. Фактически имея военное преимущество (боеспособную армию) любое государство могло решать внутри- и внешнеполитические проблемы. Не стоит забывать, что для подавления восстаний, революционных выступлений в XIX – начале XX вв. действующие правительства активно использовали регулярную армию. И Российская империя в этом плане не являлась исключением. Однако вопрос боеспособности армии не только определялся наличием лучшего вооружения и выучкой личного состава. Немаловажным фактором являлась и идейно-воспитательная работа с военнослужащими. В Вооруженных силах Российской империи ее проводниками наряду с офицерами, являлись священнослужители. До военных реформ Александра II основную массу военнослужащих составляли солдаты-рекруты, для которых воинская служба становилась наибольшим потрясением в жизни (они практически навсегда покидали родной дом и своих близких), при том, что они сменяли свой социальный статус. Хотя вопрос о статусе рекрутов весьма дискуссионный, ведь рожденных в браке во время службы дети (с начала XIX в. их называли кантоницы) числились за военным ведомством и являлись одним из источников пополнения его личного состава [1. с. 121]. В связи с особым статусом российских военнослужащих с XVIII в. для обеспечения их религиозных нужд, а также проведения идейно-воспитательной работы (в основе которой лежала сформулированная в первой половине XIX в. министром народного просвещения С. С. Уваровым триада – «Православие. Самодержавие. Народность») стали назначаться специальные священнослужители,

которые включались в штат военного ведомства и получали за исполнения своих обязанностей жалование.

Конфессиональный состав штатного военного духовенства изменялся на протяжении всего XIX в. Доминирующее положение без сомнения занимало православное военное духовенство, что определялось как положением Русской православной церкви, так и количеством военнослужащих православного вероисповедания. В итоге для централизации управления православным военным духовенством в 1890 г. было создано отдельное ведомство во главе с протопресвитером военного и морского духовенства, первым из которых стал Александр Алексеевич Желобовский [2, с. 58]. Помимо православного военного духовенства в Вооруженных силах Российской империи также проходили службу католические капелланы, лютеранские пасторы и мусульманские муллы. Положение и статус последних претерпел на рубеже XIX–XX вв. значительные изменения. Так в результате оптимизации в 1896 г. не только сократилось количество неправославного военного духовенства, но и сократился его конфессиональный состав [3]. По мнению руководства военного министерства для обеспечения религиозных нужд военнослужащих из числа мусульман не обязательно было содержать отдельный штат военных мулл, так как функции священнослужителя мог исполнять любой военнослужащий-мусульманин [4, с. 238]. Более того, в соответствии со Сводом военных постановлений 1869 г. командиры полков имели право назначать таких военнослужащих. Аналогичные меры были распространены и на военнослужащих из числа евреев. Только после российско-японской войны 1904–1905 гг., в 1908 г. в российских Вооруженных силах были восстановлены штатные должности военных мулл [4, с. 238].

В современной историографии истории военного духовенства уделяется большое внимание. За последние десять лет только в Республике Беларусь было защищено две кандидатские диссертации по истории военного духовенства [5, 6]. При этом основной вектор исследований нацелен на православное военное духовенство, хотя имеются работы, в которых рассматриваются также военные капелланы [7], пасторы [8] и муллы [9]. В годы Первой мировой войны конфессиональный состав военного духовенства действующей армии Российской империи изменился – появились армяно-григорианские и старообрядческие священники [10, с. 210]. Однако в боль-

шинстве работ практически не затрагиваются вопросы, связанные со статусом и положением духовенства, которое должно было участвовать в обеспечении религиозных нужд военнослужащих. При этом статус и положение такого духовенства определяется фактически условиями его деятельности (мирное или военное время). Изучая особенности организации религиозного призрения военнослужащих Российской империи в годы Первой мировой войны, было определено, что в военное время религиозные нужды офицеров и солдат обеспечивало военное духовенство действующей армии, в состав которого входило штатное военное духовенство, полевое, а также приходское, призванное (направленное) служить на фронт. Если с определением штатного военного и приходского духовенства в исторической науке вопросов практически не возникает, то с выделением полевого духовенства не все так однозначно.

В рамках подготовки Вооруженных сил Российской империи к отражению внешних угроз, военным командованием разрабатывались соответствующие планы ведения боевых действий с условным противником. В рамках этих планов особое место занимали положения о полевом управлении войск в военное время и мобилизационные расписания. За весь период существования Российской империи было принято только три Положения о полевом управлении войск в военное время в 1868, 1876 и 1890 гг. Их разработка и утверждение было связано с реализацией военных реформ второй половины XIX в. и последующей модернизации армии. В соответствии с Положением о полевом управлении войск в военное время, при создании действующей армии, входящие в нее подразделения и управления должны были комплектоваться духовенством, включенным в состав мобилизационных расписаний. Фактически, такое духовенство становилось полевым. В мирное время полевое духовенство спокойно несло службы в своих приходах, однако с объявлением мобилизации (всеобщей или частичной) должно было явиться в пункты призыва для последующего направления в соответствующее подразделение. Более того совмещать должности штатного военного и полевого священнослужителя не разрешалось [11, с. 223]. Как показывает практика, полевое духовенство в мирное время взаимодействовало с руководством военных округов только в части оправления прав, обязанностей и места прибытия в случае объявления мобилизации. Однако в военное время, полевое духо-

венства получало права и обязанности штатных военных священнослужителей и становилось одним из источников пополнения военного духовенства действующей армии.

Таким образом, при изучении истории обеспечения религиозных нужд военнослужащих Российской империи необходимо учитывать не только конфессиональную политику царского правительства в Вооруженных силах, но различия правового положения и статуса духовенства, включенного в этот процесс. В этой связи видится необходимым введение в научный оборот такого понятия как полевое духовенство, под которым необходимо рассматривать как правило приходских священно- и церковнослужителей, включенных в мобилизационные расписания для назначения при объявлении мобилизации в действующую армию Российской империи.

Источники и литература

1. Некрашевич, Ф. А. История Витебского батальона военных кантонистов (1797–1839 гг.) / Ф. А. Некрашевич // Научные труды республиканского института высшей школы. Исторические и психолого-педагогические науки. – 2020. – № 20-2. – С. 120–127.
2. Жукова, Л. В. Благотворительная деятельность А. А. Желобовского / Л. В. Жукова // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2. История. История РПЦ. – 2014. – № 4 (59). – С. 58–73.
3. Отзыв Главного штаба «Об иноверческом духовенстве в войсках» от 13.09.1897 // Российский государственный исторический архив. – Ф. 821. Оп. 125. Д. 3212. Л. 43.
4. Кашеев, А. В. Особенности назначения военных мулл в действующую армию Российской империи в годы Первой мировой войны / А. В. Кашеев // Исторические документы и актуальные проблемы археографии, источниковедения, российской и всеобщей истории нового и новейшего времени : сб. материалов VI междунар. конф. молодых ученых и специалистов «Сlio-2016», г. Москва, 6–8 апр. 2016 г. / Рос. гос. архив соц.-полит. истор. [и др.]; редкол. : А. К. Соколин [и др.]. – М., 2016. – С. 237–240.
5. Кашеев, А. В. Военное духовенство действующей армии Российской империи в годы Первой мировой войны : состав, комплек-

тование, управление : автореф. дисс... канд. ист. наук : 07.00.03 / А. В. Кашеев; Белорус. гос. ун-т. – Мн., 2018. – 25 с.

6. Старостенко, Э. В. Деятельность православного военного духовенства на территории Беларуси в годы Первой мировой войны (1914–1918 гг.) : автореф. дисс. ... канд. ист. наук : 07.00.02 / Э. В. Старостенко; Белорус. гос. ун-т. – Мн., 2018. – 25 с.

7. Кашеев, А. В. Комплектование и состав военных капелланов действующей армии Российской империи в годы Первой мировой войны / А. В. Кашеев // Весці Беларус. дзярж. пед. ун-та. Сер. 2. – 2017. – № 2. – С. 17–21.

8. Кашеев, А. В. Военные пасторы военных округов и действующей армии Российской империи в годы Первой мировой войны / А. В. Кашеев // Часоп. Беларус. дзярж. ун-та. Гісторыя. – 2017. – № 3. – С. 69–75.

9. Абдуллин, Х. М. Татарское мусульманское военное духовенство в Первой мировой войне / Х. М. Абдуллин // Татарский народ и народы Поволжья в годы Первой мировой войны : сб. материалов всерос. науч. конф. с междунар. участ., приуроч. к 100-летию начала войны, Казань, 10–11 октября 2014 г. / Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ ; под общ. ред. Л. Р. Габдрафиковой. – Казань, 2014. – С. 158–174.

10. Кашеев, А. В. К вопросу о конфессиональном составе духовенства действующей армии Российской империи в годы Первой мировой войны / А. В. Кашеев // Традиционная народная культура как действенное средство патриотического воспитания и формирования межнациональных отношений : сб. науч. тр. всерос. науч.-практ. конф., Барнаул, 27 окт. 2016 г. / Барнаул. юрид. ин-т МВД России ; под ред. Ю. В. Анохина. – Барнаул, 2017. – С. 208–210.

11. Кашеев, А. В. Военное духовенство действующей армии Российской империи в 1914–1917 гг. : к вопросу определения понятия / А. В. Кашеев // Метадалогія даследавання гісторыі Беларусі : праблемы, дасягненні, перспектывы : зб. навук. арт. / Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т гісторыі ; уклад. : В. В. Яноўская ; рэдкал. : В. В. Данилович (гал. рэд.) [і інш.]. – Мн., 2018. – С. 222–228.

**ПРОБЛЕМАТИКА РАЗВИТИЯ
КИРИЛЛИЧЕСКОГО КНИГОПЕЧАТАНИЯ
В РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ В XVI В.**

*Протоиерей Анатолий Пашкевич,
магистрант Минской духовной академии
(г. Минск, Республика Беларусь)*

Книгопечатание как культурное явление – это свидетельство важных общественно-политических процессов. Следовательно, институты, инициирующие такую деятельность на стыке культуры и искусства, с одной стороны, а также образования и пропаганды – с другой, играют в социально-политических процессах важную роль. Именно такой институцией для русскоязычного населения Речи Посполитой была православная церковь. Она объединяла вокруг себя носителей культурной идентичности, построенной вокруг тяготения к русской культуре.

Термин «русская культура», как и, например, восточнославянская, представляется спорным. Мы не можем назвать первопечатников и меценатов, на деньги которых создавались типографии, симпатизирующими Москве, тем более что это не всегда было так. Как ни парадоксально, их ценности определялись принадлежностью к православной вере, но это были ценности не только религиозные, но и общечеловеческие. Для вельмож и политических деятелей православие определяло и их властные и идеологические интересы.

Позиция книгопечатников в этой истории была более рефлексивной и просветительской. Стоит иметь в виду, что они организовывали типографии и издавали труды на деньги более властных «патронов». Эти «деловые» отношения были основаны на покровительстве, что является интересным элементом деятельности книгопечатников. Предположительно, это не сильно влияло на изменения в самих текстах.

Период фундаментальных событий в книгопечатании последней трети XVI в. связан с именами печатников Ивана Фёдорова, Петра Тимофеева Мстиславца, братьев Мамоничей, Василия Гарабурды, Гриня Ивановича, общественными и церковными деятелями и меценатами Андреем Курбским, Константином Острожским, Иваном и Зиновием Зарецкими, Гедеоном Балабаном, Богданом Огин-

ским. Все эти выдающиеся личности, тяготея к Москве, имели свой уникальный опыт взаимодействия с московской властью и порой московским духовенством. Эти особенности в том числе влияли на деятельность данных персон в Речи Посполитой. Но даже конфронтации с Московским княжеством не делали их чуждыми русской культуре.

Идея пользы книг для развития культуры становится важной идеей. В изданиях XVI–XVII вв. распространяется практика сочинения предисловий и послесловий от печатника или его покровителя, а иногда от обоих. В таких текстах обязательным компонентом была похвала книгам, которые «не вещь человеческая», но «свыше сходящее дарование духовное». Книгопечатание экономически и политически зависело от покровительства, что порождало жанр «посвятительных» предисловий, способствовавших трансляции влияния меценатов. [5, с. 32]

Иван Фёдоров был одним из самых образованных людей своего времени, подолгу жил в европейских городах. Во время его пребывания в Остроге Константин Острожский назначил его управляющим Дерманского монастыря, где уже в 1602 г. также была открыта типография, ставшая местом средоточия православной мысли в начале XVII в. Он оставил после себя многих учеников, продолживших его дело, и письменных памятников, ставших выдающимся источником знаний о православной культуре [1, с. 33–38]

Единомышленник Ивана Фёдорова Пётр Тимофеев Мстиславец после принятия Люблинской Унии и отказа гетмана Ходкевича финансировать типографию отправляется в Вильно, где обустроивает типографию для братьев Мамоничей. Под началом Мстиславца издаётся «Евангелие» 1575 г., «Псалтырь» 1576 г., «Часовник» (около 1574–76 гг.

Издания Мстиславца напечатаны «полууставной азбукой» великорусского почерка с оригинальным скруглённым шрифтом, подобным шрифту Франциска Скорины, влияние которого сказалось и на форме выходных сведений книги [1, с. 33–38]. Для адаптации к местному алфавиту использовались юсы – буквы древнерусского алфавита, обозначающие носовые гласные звуки. В печатных кириллических церковных памятниках после Петра Мстиславца евангелические шрифты устанавливались по этим образцам.

Типография братьев Мамоничей. Братья Богдан, Кузьма и Лука Мамоничи были предприимчивыми выходцами из купеческой семьи,

деятельность которых объединила в себе самые разные направления. Богдан продолжил купеческое дело, Кузьма и Лука занимались политической и общественной деятельностью. Открытие в 1574 г. собственной типографии стало органичным дополнением для этих направлений. Когда Стефан Батория стал королём, Мамоничи решили предостеречь себя от возможных конфликтов по причине издания православной литературы в государстве с сильным католическим влиянием [3, с. 167–223].

После Брестской унии издание церковнославянской литературы утратило статусное значение для братьев. Через Льва Сапегу (в первую очередь) королевская власть начинает контролировать типографию. Неоднозначные торговые и политические решения братьев делают их положение шатким, печатать религиозную литературу всё труднее. Лев Кузьмич Мамонич, принявший униатство, прекращает издавать литературу православного толка. Типография проработает до 1624 г., когда перейдёт к типографии иезуитской академии. В ней будет издано, по разным подсчётам от 85 до 100 с лишним изданий.

Гринь Иванович – также ученик Ивана Фёдорова с периода работы типографии в Заблудове. Есть свидетельство, что Иванович, «будучи под опекой друкаря пана Ивана, научился за его счёт и благодаря его усердному старанию живописи, столярному делу, формшнайдерству, гравированию на стали литер и других предметов, а также типографскому делу, и не должен был без его воли и совета никому изготавливать литер и устанавливать типографию». Иванович в момент возобновления работы типографии Мамоничей налаживал работу типографии, чем вызвал недовольство Фёдорова, который привёл вернувшегося к нему Мамонича в суд с целью взять обещание никогда больше не уходить от учителя [5, с. 38].

Одним из запросов православных христиан были учебные книги, которые у Мамоничей заказывало в том числе Виленское Свято-Троицкое Православное братство, учреждённое в 1584 г. для поддержки православных храмов, открытия школ и типографий. Воцарившийся Стефан Батория предоставил право владения собственностью монастыря членам Виленского городского совета, что позволило организовать работу Братства. Большую роль в этом решении сыграли Зиновий и Иван Зарецкие. Они в числе прочих финансировали Братство, благодаря чему появилась возможность открыть школу

для обучения русских детей с преподаванием греческого, славянского и латинского языков [6].

Типография Гедеона Балабана в Стрятине. Ещё одним противником унии стал львовский епископ в 1563–1607 гг. Гедеон Балабан. Всю жизнь он провёл в борьбе за место епископа со ставленником польского короля, с одной стороны, и с другой – в конфронтациях с влиятельным Львовским братством. Балабан считал книжную культуру мощным инструментом распространения идей. По этой причине он был сторонником книгопечатания, но также пропагандировал необходимость получить одобрение епархиальной власти, прежде чем издавать какой-либо труд.

Гедеон Балабан со своим племянником Фёдором и львовским типографом Памвой Берындой организует типографии сначала в своём имении в городе Стрятине на Волыни, затем в городе Крылосе близ Галича, куда Балабан часто ездил. Берында исполнял роль литератора, художника и гравёра, Фёдор Балабан обучался в итальянских университетах и имел представление о книжной культуре. С ними работали и другие типографы, имена которых неизвестны [4].

Типографии Балабана были одними из тех небольших центров книгопечатания, возникавших время от времени в монастырях, при дворе меценатов, в городах, где обычно типографии связаны были с братствами. Такие небольшие типографии могли открываться при монастырях или в имениях влиятельных лиц Речи Посполитой и работать недолгое время, но вносить значительный вклад в развитие книгопечатания, как издания в Стрятине и Крылосе, ставшие чрезвычайно востребованными среди православных.

Типография Львовского братства. Гедеон Балабан находился в постоянном противостоянии со Львовским братством, или православным Успенским ставропигийским братством, образованным в 1586 г. Устав братства был утверждён патриархом антиохийским Иоакимом IV и устанавливал, в частности, право ставропигии, то есть неподчинения местному епископу. Братство заняло активную политическую позицию: они боролись против Брестской Унии и притеснений представителей иных религиозных течений, кроме католицизма, королевской властью Речи Посполитой. Братство имело экономические и культурные связи с русским государством, поддерживало восстание Богдана Хмельницкого. По инициативе Братства во Львове была сделана попытка создать независимое от Речи Посполитой

городское самоуправление, был инициирован судебный процесс с городским магистратом за право православных мещан занимать должности городских управленцев [7].

Также важно, что книгопечатание является важным для людей разной сословной принадлежности: шляхта, магнаты, духовенство, горожане. Типографии открываются в крупных городах или в имениях влиятельных политических деятелей, для которых симпатии к кириллической письменности скорее всего означают симпатию Москве, с одной стороны, и желание продвинуть свои властные интересы – с другой.

Источники и литература

1. Вознесенский, А. В. Петр Тимофеев Мстиславец и его издания / А. В. Вознесенский // Национальная библиотека. – СПб., 2018. – № 2 (12).
2. Галенчанка, Г. Гарабурда Васіль Міхайлавіч / Г. Галенчанка // Вялікае княства Літоўскае : энцыклапедыя : у 2 т. – Мн., 2007. – Т. 1. – 688 с.
3. Зернова А.С. Типография Мамоничей в Вильно (XVII век) // Книга. Исследования и материалы. – М. : Изд-во Всесоюзной книжной палаты, 1959. – 223 с.
4. Лукашова, С. С. Гедеон / С. С. Лукашова // Православная энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.pravenc.ru/text/161861.html> – Дата доступа : 20.10.2023.
5. Немировский, Е. Л. Начало книгопечатания на Украине : Иван Фёдоров / Е. Л. Немировский. – М. : Книга, 1974.
6. Немировский, Е. Л. Иван Федоров в Белоруссии / Е. Л. Немировский. – М., 1979. – 226 с.
7. Шлевис, Г. П. Виленское Православное Свято-Духовское братство / Г. П. Шлевис // Православная энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.pravenc.ru/text/158638.html>. – Дата доступа : 15.10.2023.
8. Шустова, Ю. Э. Львовское Успенское братство / Ю. Э. Шустова // Православная энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.pravenc.ru/text/2561012.html>. – Дата доступа : 21.10.2023.

СЛУЖАЩИЕ КОНТОРЫ МИНСКОГО АРХИЕРЕЙСКОГО ДОМА В ПЕРВОЕ ДЕСЯТИЛЕТИЕ XX В.

*Стренковский О. С.,
магистрант Института теологии
Белорусского государственного университета
(г. Минск, Республика Беларусь)*

Вопрос деятельности архиерейских домов в Российской империи остаётся в отечественной историографии одним из наименее изученных. В то же время изучение создания и функционирования архиерейских домов как одного из институтов управления Русской Православной Церковью представляется весьма актуальным для понимания особенностей её истории в синодальный период.

Документы, отражающие деятельность Минского архиерейского дома, в том числе кадровый состав его служащих, находятся в фондах 119 «Управление Минского архиерейского дома» и 136 «Минская православная духовная консистория» Национального исторического архива Беларуси (НИАБ). Представление о штатах архиерейского дома и кадровом составе его конторы можно составить по делам о монашествующих и послушниках Минской епархии за 1901, 1908–1909 и 1910 гг., относящимся к группе делопроизводственных материалов.

В 1901 г. штат Минского архиерейского дома был представлен следующими должностями: эконом, казначей, 2 иеродиакона, монах [1, л. 124–129]. На должности эконома находился иеромонах Антонин (в миру Александр Ильич Шулицкий) 43 лет, который происходил из мещанского сословия и был родом из м. Мир Новогрудского уезда Минской губернии. Будущий иеромонах Антонин окончил курс Мирского уездного училища. Воинскую повинность отбывал во время русско-турецкой войны. 19 марта 1885 г. был определён послушником в Минский Свято-Духов монастырь. 15 апреля 1889 г. епископом Минским и Туровским Варлаамом (Чернявским) был пострижен в монашество в Крестовой церкви Минского архиерейского дома с наречением имени Антонин. 21 июля 1896 г. был рукоположен во иеромонаха и 5 января 1900 г. назначен исполняющим обязанности эконома архиерейского дома [1, л. 125].

Исполняющим обязанности казначея в 1901 г. был иеромонах Феодосий (в миру Пётр Осипович Герман) 43 лет, уроженец Новогрудского уезда, происходивший из крестьянского сословия. Он окончил Щорсовское народное училище. По распоряжению Преосвященнейшего Варлаама, епископа Минского и Туровского, 10 сентября 1885 г. был определён пономарём к Крестовой церкви архиерейского дома. 21 февраля 1896 г. Преосвященнейшим Симеоном (Линьковым), епископом Минским и Туровским, был рукоположен в сан иеромонаха с назначением в ризничие Крестовой церкви архиерейского дома. С 1903 г. исполнял обязанности казначея Минского архиерейского дома [1, л. 127].

Иеродиакон Дорофей (в миру Тимофей Лукич Морозик) 39 лет был родом из крестьян Новогрудского уезда. Обучался в Лавришевском народном училище. 17 сентября 1887 г. был определён в Минский Свято-Духов монастырь, а 11 октября 1898 г. рукоположен во иеродиакона. 15 сентября 1892 г. был переведён к Крестовой церкви архиерейского дома [1, л. 127].

Иеродиакон Епифаний (в миру Иван Викентьевич Дегиль) 30 лет также происходил из крестьянского сословия Новогрудского уезда. Обучался в Городейском народном училище. 5 сентября 1895 г. был определён послушником к Крестовой церкви Минского архиерейского дома. 28 января 1901 г. епископом Минским и Туровским Михаилом (Темнорусовым) был рукоположен во иеродиакона [1, л. 128].

Монах Иона (в миру Иван Прохорович Мажупа) 31 лет был родом из крестьян Борисовского уезда Минской губернии. Получил домашнее образование. 15 февраля 1900 г. был назначен послушником Ляданского Благовещенского монастыря с откомандированием к Крестовой церкви Минского архиерейского дома. 25 марта 1901 г. по указу Минской духовной консистории был пострижен в монашество экономом архиерейского дома иеромонахом Антонином (Шулицким) с назначением послушником Минского Свято-Духова монастыря и откомандированием к Крестовой архиерейской церкви [1, л. 128].

В 1908–1909 гг. штат архиерейского дома составили экономом, казначей, иеромонах, иеродиакон и монах [2, л. 43–56].

На посту эконома оставался иеромонах Антонин (Шулицкий). С 29 декабря 1904 г. по указам Святейшего Синода и Минской духовной консистории он был командирован на Дальний Восток в дей-

ствующую армию для удовлетворения духовных нужд православных воинов на русско-японской войне 1904–1905 гг. Вернулся к исполнению обязанностей эконома 20 апреля 1906 г. 6 мая 1908 г. за ревностное и добросовестное выполнение служебных обязанностей, а также за заслуги на русско-японской войне согласно указу Святейшего Синода резолюцией епископа Минского и Туровского Михаила был возведён в сан игумена [2, л. 43–48].

В период отсутствия иеромонаха Антонина обязанности эконома временно исполнял иеродиакон Епифаний (Дегиль), рукоположенный 26 сентября 1904 г. во иеромонаха и ставший казначеем Минского архиерейского дома [2, л. 47].

28 ноября 1904 г. Преосвященнейшим Михаилом монах Иона (Мажупа) был рукоположен во иеродиакона [2, л. 50].

1 июня 1903 г. братию Минского архиерейского дома пополнил иеромонах Савватий (в миру Василий Авксентьевич Залинович) 33 лет, происходивший из крестьянского сословия Слуцкого уезда. Он окончил Погостское народное училище. 28 сентября 1903 г. был пострижен в монашество, а 20 февраля 1905 г. рукоположен во иеромонаха [2, л. 51].

Также ряды братии архиерейского дома пополнил монах Симеон (в миру Антон Духота) 44 лет родом из крестьянского сословия Киевской губернии. Получил домашнее образование. 15 августа 1900 г. стал послушником Ляданского Благовещенского монастыря. 21 февраля 1904 г. указом Минской духовной консистории из Ляд был переведён к Минскому архиерейскому дому. 3 февраля 1905 г. был пострижен в монашество. 1 мая 1907 г. согласно прошению был определён послушником к Крестовой архиерейской церкви [2, л. 52].

В 1910 г. штат архиерейского дома пополнил иеродиакон Зосима (в миру Савва Данилович Онищенко) 38 лет, происходивший родом из крестьянского сословия Полтавской губернии. Получил образование в Полтавском городском училище. 6 сентября 1909 г. указом Минской духовной консистории был пострижен в монашество с наречением имени Зосима, а 20 сентября Владыкой Михаилом был рукоположен во иеродиакона [3, л. 108].

Таким образом, в период с 1901 по 1910 г. основными служащими конторы Минского архиерейского дома были монашествующие. Средний возраст служащих составлял 37 лет. В указанный период все служащие архиерейского дома происходили из крестьянского со-

словия, за исключением игумена Антонина, который был выходцем из мещанского сословия. В 1901 г. штат архиерейского дома состоял в основном из уроженцев Новогрудского уезда Минской губернии. В дальнейшем при оставшемся численном преобладании местных уроженцев, штат пополнили выходцы из Киевской и Полтавской губерний. Все служащие конторы Минского архиерейского дома получили начальное образование в народных, городском и уездном училищах. Лишь монахи Иона (Мажупа) и Симеон (Духота) обучались дома. Штат конторы отличался устойчивостью. Наиболее продолжительно, на протяжении всего рассматриваемого десятилетия, штатную должность в конторе архиерейского дома занимал эконо́м – иеромонах, а затем игумен Антонин (Шулицкий), что подчёркивает важность исполняемых им функций. Лишь во время русско-японской войны, с 1904 по 1906 г., в связи с его командировкой в действующую армию его обязанности временно исполнял казначей архиерейского дома иеромонах Елифаный (Дегиль), находившийся в этой должности также с 1904 г. По остальным должностям кадровый состав был более мобильным.

Источники

1. НИАБ. – Ф. 136. Оп. 1. Д. 36894. Дело о монашествующих и послушниках монастырей епархии в 1901 г.
2. НИАБ. – Ф. 136. Оп. 1. Д. 37355. Дело о монашествующих 1908–1909 гг.
3. НИАБ. – Ф. 136. Оп. 1. Д. 37449. Дело о монастырях и монашествующих.

ЖИЗНЬ И ПАСТЫРСКОЕ СЛУЖЕНИЕ ПРОТОИЕРЕЯ ПЕТРА ЕЛИНОВСКОГО (1803–1870)

*Чернякова Н. В.,
магистрант Минской духовной академии
(г. Минск, Минская духовная академия)*

В 2020 г. исполнилось 150 лет со дня преставления клирика Минской епархии протоиерея Петра Елиновского, самоотверженное служение которого пришлось на сложное время возрождения Православия на белорусских землях в XIX в.

Протоиерей Петр Григорьевич Елиновский родился в 1803 г. в с. Масаны Речицкого уезда Минской губернии в семье приходского священника [2, с. 269]. После окончания Слуцкой семинарии в 1826 г. [4, л. 8 об.], он в числе лучших учеников был направлен в Киевскую духовную академию для продолжения обучения. Через год Петр Елиновский женился на дочери Речицкого соборного протоиерея и 27 февраля 1827 г. был рукоположен в диакона в Кафедральном Соборе г. Минска. После женитьбы и принятия диаконского сана отец Петр вынужден оставить учебу в академии, получив увольнение с переводом «в епархиальное ведомство» [6, л. 14].

Отец Петр Елиновский усердно исполнял обязанности дьяконского, а затем протодиаконского служения, и часто сопровождал Минского Архиепископа Анатолия в путешествиях по обширной территории епархии, охватывающей в то время весь Северо-Западный край. Епархиальное начальство высоко ценило ответственное отношение и незаурядные способности отца Петра. Круг его обязанностей постепенно расширялся. 3 ноября 1830 г. диакон Петр Елиновский был назначен «учителем латинского языка, священной истории и российской грамматики» [6, л. 14] в архиерейское училище для певчих, а также выполнял ряд ответственных поручений Консистории.

23 сентября 1834 г. Преосвященным митрополитом Евгением о. Петр рукоположен в пресвитерский сан, и вскоре, 6 января 1836 г., назначен присутствующим в Минскую духовную консисторию [6, л. 14 об.], что значительно увеличило круг его обязанностей.

С принятием священства деятельность о. Петра приобрела непрерывный характер. Он служил в Петро-Павловском кафедраль-

ном Соборе г. Минска, исполнял духовные требы, ежедневно занимался делами в Духовной Консistorии, выполнял особые поручения епархиального начальства [2, с. 271].

В разное время своего служения отец Петр Елиновский являлся членом комиссий по проведению различного рода ревизий. Кроме того, ему поручалось духовное окормление находящихся в остроге заключенных, ссылаемых в Сибирь. Данный факт говорит о нем, как об опытном пастыре, знающем духовные нужды людей. Подобное послушание по назиданию осужденных преступников требовало большого духовного опыта, знания человеческой психологии и терпения.

В течение трех лет отец Петр Елиновский совершенно безвозмездно преподавал Закон Божий в Минском губернском батальоне и семнадцать лет – в детском приюте. 31 июля 1842 г., вскоре после назначения его преподавателем в Минский приют, указом Святейшего Правительствующего Синода отец Петр утвержден на почетную должность члена Минской Духовной Консistorии, вместо ранее занимаемой должности присутствующего [6, л. 15 об.].

Священнику Петру Елиновскому поручалось множество новых, более ответственных послушаний. Он десять лет трудился в должности секретаря Минского благотворительного общества, выполнял обязанности экзаменатора ставленников в священный сан; был попечителем над сиротами духовного звания; участвовал в комитете по управлению училищами девиц духовного звания и в комитете по постройке на территории Минской епархии православных храмов [2, с. 272].

1 сентября 1844 г. священник Петр Елиновский утвержден «членом комитета по постройке на Минских православных кладбищах каменной церкви» [9, л. 2]. Так начался один из самых важных периодов в жизни отца Петра – строительство Минского каменного храма в честь святой мироносицы Марии Магдалины.

3 мая 1835 г. дотла сгорела деревянная Марии-Магдалининская церковь, построенная в 1804 г. на Сторожевском кладбище. Проведенное соборным благочинным протоиереем Яковом Шимановским расследование показало, что пожар случился вскоре после совершенного здесь отпевания. Причиной стало неаккуратное обращение с недогоревшим углем [10, л. 45]. Через некоторое время на месте сгоревшей церкви власти решили возвести новый, теперь уже ка-

менный храм. Этот труд был поручен клирику собора святых апостолов Петра и Павла иерею Петру Елиновскому. Храм строился в течение трех лет на «доброхотные подаяния» и был освящен 26 октября 1847 г., как и предыдущий, в честь святой равноапостольной Марии Магдалины [3, с. 67].

Эта кладбищенская церковь олицетворяет собой венец строительных трудов отца Петра Елиновского и его любовь к благоустройству и украшению православных храмов. Здесь, под этими сводами, он обретет последнее пристанище после окончания жизненного пути. Постройка храма святой Марии Магдалины, отличающегося особым благолепием, но возведенного с огромными трудностями, служит наглядным доказательством того, как много может сделать человек, обладающий сильной верой, любовью и надеждой на Божью поддержку. Глядя на эту красоту сегодня, невозможно поверить, что когда-то отец Петр начинал строительство церкви с того, что буквально выпросил у одного из своих знакомых несколько бревен и пару десятков кирпичей [2, с. 275].

Позже, в 1849 г., благодаря стараниям священника Петра Елиновского, при храме была вновь отстроена и открыта богадельня, в которой проживали инвалиды, престарелые, вдовы – всего 24 человека. Богадельня содержалась за счет Минской городской думы, а также на пожертвования, собираемые отцом Петром [9, л. 3].

Церковному строительству, как своему любимому делу, священник Петр Елиновский уделял много времени и внимания. Его трудами, помимо храма святой Марии Магдалины, были построены здания Минской семинарии, архиерейского дома, церковь святых Кирилла и Мефодия на месте древнего православного храма святых бессребреников Космы и Дамиана, часовня на Александровском бульваре в память спасения в 1867 г. жизни императора Александра II в Париже [2, с. 274]. 1 августа 1858 г. за «отличную, успешную и полезную службу» священник Петр Елиновский возведен в сан протоиерея [8, л. 13].

За время службы на благо Православной Церкви протоиерей Петр Елиновский был награжден золотым наперсным крестом и другими богослужебно-иерархическими наградами [7, л. 2]. Он также удостоен ордена святой Анны 3-й степени, дававшего право на личное дворянство [8, л. 13].

Более сорока лет протоиерей Петр Елиновский честно и самоотверженно трудился на ниве Христовой. За этот продолжитель-

ный срок он сделал много доброго и полезного для Православной Церкви, снискав в Минской епархии всеобщую любовь и уважение. Кроме пастырского служения, совершения треб и трудов в духовной консистории, отец Петр был неизменно внимателен к каждому, кто искал его помощи, духовных наставлений, советов и утешений. Он, при всей своей занятости, активно занимался общественной благотворительностью, находил время для переписки с духовными чадами и знакомыми для укрепления их в вере.

Подвиг преданного служения Святой Церкви о. Петр нес до последних дней, преодолевая тяготы своего времени и ухудшающееся здоровье. Несколько инсультов подряд отняли у него последние силы. 23 июня 1847 г. [5, с. 162], в канун праздника Рождества святого Иоанна Предтечи, протоиерей Петр Елиновский мирно окончил свой земной путь под звон соборного благовеста.

На погребение отца Петра собрался весь город. Никогда еще Минск не видел такого количества православного духовенства, принимавшего участие в похоронной процессии. В это время в городе проходило епархиальное собрание, и все участвовавшие в нем священнослужители пожелали отдать последний долг почившему пастырю [2, с. 280]. Кроме православной паствы на проводах присутствовало множество католиков, а также мусульман и евреев, желавших выразить свое уважение усопшему. Весь путь до собора, а затем до кладбища гроб несли священники. Похоронен протоирей Петр на территории храма святой мироносицы Марии Магдалины, в крипте под алтарем.

«Пастырь добрый» (Ин. 10:11) и славный труженик, протоиерей Петр Елиновский, прожил непростую, но долгую и насыщенную событиями жизнь. Его личные качества и самоотверженное служение Православной Церкви в полной мере отражают слова апостола Павла, которые начертаны на священническом наперсном кресте: «Будь образцом для верных в слове, в житии, в любви, в духе, в вере, в чистоте» (1 Тим. 4:12).

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. Беляев, Н. Некоторые сведения о жизни и деятельности покойного протоиерея Минского кафедрального собора Петра Григорьевича Елиновского, скончавшегося 23 июня 1870 г. / Николай Беляев // Минские епархиальные ведомости. – 1873. – № 14 (Часть неоф.). – С. 269–280.

3. Кривонос, Феодор, протоиерей. Церковь святой Марии Магдалины // протоиерей Феодор Кривонос. – Минские Епархиальные Ведомости. – 2007. – № 3 (82). – С. 66–71.

4. Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). – Ф. 136. Оп. 1. Д. 12727.

5. Некролог о смерти члена Минской Духовной Консистории, протоиерея кафедрального собора Петра Григорьевича Елиновского // Минские епархиальные ведомости. – 1870. – № 12 (Часть офиц.). – С. 162.

6. НИАБ. – Ф. 136. Оп.1. Д. 18263.

7. НИАБ. – Ф. 136. Оп. 1. Д. 22711.

8. НИАБ. – Ф. 136. Оп. 1. Д. 31419

9. НИАБ. – Ф. 136. Оп. 1. Д. 43450.

10. НИАБ. – Ф. 136. Оп. 1. Д. 6800.

**СЕКЦИЯ 5
АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В 1-й ПОЛ. XX в.**

**АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПРЕЗЕНТАЦИИ
НОВОМУЧЕНИКОВ И ОПРЕДЕЛЕНИЯ ИХ СВЯЗИ
С АДМИНИСТРАТИВНО-ТЕРРИТОРИАЛЬНЫМИ
ЕДИНИЦАМИ НА ПРИМЕРЕ СЛУЦКОЙ ЕПАРХИИ
БЕЛОРУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ**

*Иеромонах Георгий (Рудко),
соискатель Минской духовной академии
(г. Минск, Республика Беларусь)*

скорее примет как нечто понятное и заранее одобренное описание жизни человека, совершившего нечто значимое в течение периода, с которым он мог самостоятельно или опосредованно (например, через рассказы близких родственников) пересекаться.

Еще одним значительным фактором, потенциально влияющим на восприятие жизнеописаний святых, являются географические границы их деятельности. Подвиг, совершенный земляком, как и в ситуации с современником, может быть более понятным для индивида ввиду близких социокультурных условий бытования по сравнению с подвигом, совершенным представителем чуждого региона.

Будучи современниками и земляками аудитории современных клириков и миссионеров, новомученики могут оказаться максимально понятными и, как следствие, наиболее подходящими для сопереживания и (или) сочувствия. В зависимости от степени воцерковления индивида сочувствие новомученикам, являющимся представителями Православной Церкви, может явиться значимым этапом эмоционального приятия православного вероучения как одной из приемлемых мировоззренческих парадигм.

Отдельным аспектом деятельности по изучению и популяризации сведений о новомучениках в рамках исторических исследований является выполнение социальных функций исторической науки: функции социальной памяти, воспитательной и (при условии следования принципам объективности и историзма) политико-идеологической.

Включающая в себя не только накопление и сохранение опыта поколений, но и оценку отдельных исторических явлений [13, с. 140], функция истории как социальной памяти предполагает представление новомучеников в качестве жертв конкретных исторических условий с вытекающей из этого оценкой обстоятельств, при которых стало возможным убийство тысяч людей на основании их религиозных убеждений в ходе политических репрессий.

Воспитательная функция исторической науки должна быть реализована в исследованиях по истории новомучеников в рамках формирования убеждения о недопустимости применения любых форм насилия в отношении представителей каких-либо групп населения. В том числе религиозных.

Политико-идеологическая функция применительно к изучению страданий новомучеников реализуется путем демонстрации послед-

XX в. для Церкви Беларуси стал временем тяжелых испытаний. В результате советской антирелигиозной политики пострадали тысячи священнослужителей и мирян. Преподобномученики, священномученики и мученики, убитые в ходе политических репрессий в 1919–1950 гг., составляют большую часть Собора Белорусских святых.

Значение почитания новомучеников определяется рядом факторов. Памятование о святых, убитых за исповедание христианства, представляется единственно верным и справедливым результатом осмысления новейшей церковной истории. Миссионерский потенциал популяризации знаний о них актуализирует эту деятельность, делая очевидным профит от нее.

В историографии Русской Православной Церкви термин «новомученики» означает святых, убитых сторонниками советской власти в период ее становления (начиная с 1917 г.) и умерших в советских лагерях в период отбывания наказания (начало 1950-х гг.) [15, с. 655].

Миссионерский потенциал популяризации знаний о новомучениках обеспечивает относительно близкий к современности период их жизни, что, в свою очередь, расширяет возможные рамки просветительской и проповеднической деятельности. Индивиду проще осознать суть подвига, совершенного в течение периода, характеризующегося понятными для него процессами и явлениями. Даже оставив за скобками такие аспекты подвига святого, как, например, мотивация и степень влияния на социум его действий, индивид

ствий деятельности органов государственной власти тоталитарного государства и предшествовавших его образованию общественно-политических процессов, проявившихся в казнях лиц, не совершавших общественно-опасных деяний.

Миссионерский потенциал вкупе с научно-исторической функциональностью делают распространение сведений о новомучениках одним из актуальных аспектов просветительской деятельности Церкви. Такая деятельность может быть представлена разными формами в зависимости от задач, направленных на популяризацию знаний о новомучениках Русской Православной Церкви среди населения ее канонических территорий.

С учетом обозначенных выше особенностей восприятия жизнеописания новомучеников в категориях «современник» и «земляк», как способствующих более легкому восприятию индивидом, встает задача составления локальных списков новомучеников для церковных административно-территориальных единиц: экзархатов, митрополий, епархий.

Священным Синодом Русской Православной Церкви (журнал № 88 заседания Священного Синода от 6 октября 2017 г.) определен порядок формирования соборов святых епархий и митрополий, согласно которому в митрополиях может быть благословлено почитание Собора святых митрополии. Почитание епархиального собора святых может быть благословлено в епархиях, не входящих в состав митрополий. В Собор святых митрополии или в епархиальный собор могут быть включены имена подвижников, которые в течение значительного периода времени подвизались в границах данной митрополии или епархии, либо местом погребения которых является данная митрополия или епархия [4].

Данное определение Священного Синода решает проблему несоответствия перечней святых новым границам церковных административно-территориальных единиц. То обстоятельство, что определением не предусмотрено составление отдельных списков святых епархий, входящих в состав митрополий, одновременно создает трудности и расширяет возможности для миссионерской и просветительской деятельности, а также в рамках развития эортологии и гимнографии.

Попробуем продемонстрировать это на примере Слуцкой епархии Минской митрополии Белорусской Православной Церкви. Слуц-

кая епархия была образована одновременно с Борисовской и Молодечненской, путем выделения из Минской. Все четыре перечисленные епархии были включены в состав новосозданной Минской митрополии (журнал № 93 заседания Священного Синода от 23 октября 2014 г.) [3].

На заседании Священного Синода от 30 августа 2019 г. (журнал № 110) было постановлено при внесении имен святых в соборы святых митрополий и в епархиальные соборы святых исходить из современных границ митрополий и епархий [5].

С учетом определения Священного Синода от 6 октября 2017 г., не предусматривающего составления списков епархиальных соборов святых в епархиях, входящих в состав митрополий, образование Слуцкой епархии формально никак не повлияло на список ее местночтимых святых.

Разукрупнение Минской епархии, вследствие которого была образована Слуцкая епархия, по словам правящего на тот момент архиепископа Минской митрополии митрополита Павла (Пономарева) была направлена на повышение эффективности архиерейского служения, включающего в себя участие в культурной, научной и образовательной жизни региона [2]. С учетом того, что сбор и распространение сведений о новомучениках региона имеет важное миссионерское, просветительское и образовательное значение, проведение этой деятельности в рамках соответствующих мероприятий представляется обязательным компонентом работы духовенства и актива мирян епархии. Особенно, если принять во внимание возможный эффект от знакомства мирян с жизнеописанием новомучеников, имевших непосредственное отношение к их региону.

При определении списка новомучеников, жития которых подлежат популяризации среди паствы Слуцкой епархии, обнажается проблема отсутствия и возможности утверждения епархиального собора святых. Список Собора святых Минской митрополии на момент написания настоящей статьи также не утвержден. Для выбора святых (в том числе новомучеников), жития которых подлежат использованию в миссионерской, просветительской и научной деятельности в масштабе, локализованном границами отдельной епархии, остается руководствоваться списком Собора Белорусских святых, утвержденным на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви 16 мая 2023 г. (журнал № 31) [6].

Из 58 человек, включенных в список Собора Белорусских святых, 34 относятся к новомученикам. Это преподобномученики, священномученики и мученики, убитые в ходе политических репрессий в 1919–1950 гг. Двое белорусских святых, пострадавших от советских репрессий, относятся к числу исповедников.

Относительная многочисленность новомучеников среди белорусских святых расширяет потенциальные возможности для информационной кампании по популяризации знаний о них. В то же время концентрация усилий на распространении знаний о подвигах новомучеников, имевших непосредственное отношение к определенной епархии, дает возможность реализовывать миссионерский, просветительский и научный потенциал, основанный на периодизации и локализации их подвига.

В этом направлении наиболее оправданной представляется практика, когда презентация новомучеников в части их отношения к региону основывается не на административно-территориальной структуре Церкви, а на региональной идентичности реципиентов церковной миссии. Такой подход избавляет от необходимости объяснять невоцерковленным людям особенности административно-территориального устройства Церкви. Также он решает проблему отсутствия формального списка святых епархии.

Едва ли степень вовлеченности индивида в процесс сопереживания новомученику может определяться формулировкой «святой Слуцкой епархии» или «святой Слуцкой земли». Поэтому решение вопроса об утверждении списка святых епархии и даже митрополии в контексте деятельности по популяризации знаний о новомучениках является необязательным условием для ее ведения.

Слуцкая епархия образована в пределах Клецкого, Копыльского, Любанского, Несвижского, Слуцкого, Солигорского и Стародорожского районов Минской области Республики Беларусь. Территориальный уровень районов представляется оптимальным для определения связи новомученика с регионом в рамках миссионерско-просветительской деятельности, поскольку максимально выражает социально-психологический и экологический аспекты понятия «малая родина» [14, с. 30–31].

Такой подход был реализован протоиереем Александром Шкляревским и С. В. Волоховой при составлении сборника жизнеописаний новомучеников «Новомученики Слуцко-Солигорской епархии» [1].

В сборник вошли жития священномученика Иоанна (Поммера), архиепископа Рижского и Митавского, преподобномученика иеромонаха Гавриила (Гура), священномученика протоиерея Александра Шалая, священномученика протоиерея Владимира Пастернацкого, священномученика иерея Владимира Хрищеневича, священномученика иерея Петра Грудинского, священномученика иерея Валериана Новицкого, священномученика иерея Иоанна Вечерко, священномученика протоиерея Сергия Родаковского, священномученика иерея Владимира Талюша, священномученика иерея Иоанна Панкратовича, священномученика протоиерея Матфея Крицука.

Из двенадцати новомучеников, чьи жизнеописания включены в сборник, двое в настоящее время не входят в состав Собора Белорусских святых. Это священномученик Иоанн (Поммер) и преподобномученик иеромонах Гавриил (Гур). Относительно священномученика Иоанна (Поммера) составители сборника признают, что «Слуцким» владыка Иоанн был лишь по титулу, проживая в Минске» [1, с. 8]. Кроме периода с 11 марта 1912 г. до 4 апреля 1913 г., когда он являлся викарием Минского архиепископа с назначением в Слуцк, ничто в его биографии не указывает на связь со Слуцким регионом.

Преподобномученик иеромонах Гавриил (Гур) связан со Слуцкой землей местом рождения – д. Огородники Слуцкого района Минской области. Остальной его жизненный путь проходил на горе Афон и на территории Московской области России.

Этих святых сложно презентовать в качестве жителей территории, входящей в состав Слуцкой епархии. Жизнеописания остальных перечисленных новомучеников, с учетом их непосредственной связи с районами, границы которых совпадают с территорией Слуцкой епархии, имеют больший миссионерско-просветительский потенциал. В дни поминовения священномученика Иоанна (Поммера) и преподобномученика иеромонаха Гавриила (Гура) их опосредованная связь с регионом может использоваться в качестве информационного повода для повествования об их страданиях.

Вынужденный отказ от формального подхода к определению отношения новомученика к епархии позволяет расширить выборку святых, чьи жития могут использоваться в качестве примера христианской стойкости в регионе. Миссионеры епархии, не имеющей утвержденного списка святых, не ограничены определением

Священного Синода от 6 октября 2017 г., позволяющим включать в епархиальный Собор имени подвижников, которые в течение значительного периода времени подвизались в ее границах или были погребены на ее территории. Поэтому рождение новомученика на территории епархии может быть основанием для популяризации знаний о нем в рамках миссионерской просветительской деятельности. Святые, которые хотя бы в течение непродолжительного периода подвизались на территории епархии, не имеющей собора святых, также могут быть включены в такой условный список.

Из 34 новомучеников, входящих в Собор Белорусских святых, по таким признакам как длительное служение или погребение на территории епархии в список святых Слуцкой епархии могут быть включены:

- священномученик иерей Валериан Новицкий (в 1923–1930 гг. служил в д. Телядовичи (Копыльский р-н.), расстрелян в районе аг. Тимковичи (Копыльский р-н.)) [11, с. 151–153];
- священномученик протоиерей Владимир Пастернацкий (в 1908–1932 гг. служил в д. Песочное (Копыльский р-н.), в 1932–1936 гг. – в г. Копыль) [12, с. 357–358];
- священномученик иерей Владимир Талюш (в 1920–1933 гг. служил в аг. Залужье (Стародорожский р-н.)) [12, с. 360–361];
- священномученик иерей Владимир Хрищеневич (в 1911–1930 гг. служил псаломщиком, в 1930–1932 гг. – священником в аг. Горки (Стародорожский р-н.), в 1930–1932 гг. служил в том числе в аг. Языль (Стародорожский р-н.)) [12, с. 364–365];
- священномученик иерей Иоанн Вечерко (в 1915–1933 гг. служил в д. Кривоносы (Стародорожский р-н), убит в г. Слуцк) [11, с. 335–336];
- священномученик иерей Иоанн Панкратович (в 1913–1934 гг. служил в д. Чижевичи (Солигорский р-н), убит в г. Слуцк) [11, с. 338];
- священномученик иерей Петр Грудинский (в 1917–1930 гг. служил в аг. Тимковичи (Копыльский р-н), убит в г. Слуцк) [12, с. 161–162];
- священномученик протоиерей Сергей Родаковский (в 1917–1933 гг. служил в аг. Таль, (Любанский р-н)) [12, с. 280–281];
- священномученик протоиерей Матфей Крицук (в 1932–1950 гг. служил в д. Большая Лысица, (Несвижский р-н)) [12, с. 74–75].

Для всех перечисленных новомучеников указанные локации стали последним основным местом служения. Полагаем, что список новомучеников, которых можно представлять в качестве святых, имеющих отношение к Слуцкой епархии, может быть дополнен именами святых, служивших там в течение относительно непродолжительного времени и погребенных в других регионах. Таким образом список святых Слуцкой епархии может быть дополнен следующими персоналиями:

- преподобномученик архимандрит Серафим (Шахмуть) (в 1941 г. возрождал церковно-приходскую деятельность в Копыльском и Слуцком р-нах) [9, с. 156];
- священномученик иерей Дмитрий Плышевский (в 1915–1917 гг. служил в д. Омговичи, Слуцкий р-н) [7];
- священномученик протоиерей Иоанн Воронец (после окончания Минской духовной семинарии до рукоположения в иерея в 1988 г. служил псаломщиком в Спаса-Преображенском храме пос. Скепиово (Копыльский р-н)) [10, с. 333–335];
- священномученик Иоанн (Пашин), епископ Рыльский (в 1901 г. служил в д. Красное Озеро (ранее – Князь-Озеро) (Солигорский р-н)) [8].

К родившимся на территории Слуцкой епархии, но не подвизавшимся и не погребённым там относится священномученик протоиерей Александр Шалай (родился в г. Слуцк) [11, с. 41–42].

За годы советских гонений на территории, входящей в состав Слуцкой епархии, в связи с религиозными убеждениями были репрессированы не менее 107 человек. Не менее 28 из них были убиты представителями советских карательных органов или умерли в заключении. Судьба 65 репрессированных неизвестна [10]. Благодаря трудам протоиерея Федора Кривоноса и Л. В. Морякова сегодня есть возможность составить поименные списки репрессированных жителей районов, определяющих границы Слуцкой епархии с разбивкой на благочиния для церковного поминовения.

Популяризация знаний о новомучениках имеет значительный миссионерский потенциал и историческую функциональность. Такая деятельность может способствовать воцерковлению населения. Презентация новомучеников в качестве земляков и современников реципиентов миссионерско-просветительской деятельности представляется важным условием в деле распространения знаний о них.

В условиях отсутствия епархиального собора святых обоснование связи новомучеников с регионом может выполняться на основании ряда признаков. Наряду с длительным служением или погребением на территории епархии могут использоваться факт рождения или недлительного пребывания в регионе. Еще одним способом напоминания о репрессиях советского периода может стать регулярное молитвенное поминание православных христиан пострадавших за свои религиозные убеждения и не включенных в Собор Белорусских святых.

Источники и литература

1. Волохова, С. Л. Новомученики Слуцко-Солигорской епархии / сост. С. Л. Волохова, А. И. Шкляревский, протоиерей. – Мн. : Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла, 2019. – 48 с.
2. Доклад Высокопреосвященнейшего Павла, митрополита Минского и Заславского, Патриаршего Экзарха всея Беларуси на общем собрании епархий Минской митрополии. г. Минск, Национальная библиотека Беларуси 16 декабря 2014 г. // Официальный портал Белорусской Православной Церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://church.by/news/doklad-patriarshego-ekzarha-vseja-belarusi-na-obshem-sobranii-eparhij-minskoj-mitropolii>. – Дата доступа : 12.10.2023.
3. Журналы заседания Священного Синода от 23.10.2014. Журнал № 93 // Официальный сайт Московского Патриархата Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.patriarchia.ru/db/print/3804583.html>. – Дата доступа : 12.10.2023.
4. Журналы заседания Священного Синода от 06.10.2017. Журнал № 88 // Официальный сайт Московского Патриархата Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.patriarchia.ru/db/text/5028352.html>. – Дата доступа : 12.10.2023.
5. Журналы заседания Священного Синода от 30.08.2019. Журнал № 110 // Официальный сайт Московского Патриархата Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. – Режим досту-

па : <http://www.patriarchia.ru/db/text/5492005.html>. – Дата доступа : 12.10.2023.

6. Журналы заседания Священного Синода от 16.05.2023. Журнал № 31 // Официальный сайт Московского Патриархата Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.patriarchia.ru/db/text/6027150.html>. – Дата доступа : 12.10.2023.
7. Зиновьев, А. В. Димитрий Иванович Плышевский / А. В. Зиновьев, Ф. Кривонос, священник // Православная энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.pravenc.ru/text/178061.html>. – Дата доступа : 12.10.2023.
8. Кривонос, Ф. священник. Иоанн (Пашин Иван Дмитриевич) / Ф. Кривонос, священник, Г. Э. Щеглов // Православная энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.pravenc.ru/text/469159.html>. – Дата доступа : 12.10.2023.
9. Кривонос Феодор, священник. Жития святымучеников Минской епархии (1-я половина XX века) / протоиерей Феодор Кривонос. – Мн., 2002. – 148 с.
10. Кривонос Феодор, священник. Синодик за веру и Церковь пострадавших в Минской епархии (1918–1951 годы) / протоиерей Феодор Кривонос. – Киевцев, 1996. – 99 с.
10. Маракоў, Л. У. Рэпрэсаваныя праваслаўныя свяшчэнна- і царкоўнаслужыцелі Беларусі 1917–1967. Энцыклапедычны даведнік : у 2-х т. Абаленскі–Кушнер. Т. 1 / Л. У. Маракоў. – Мн. : Беларускі Экзархат, 2007. – 464 с.
11. Маракоў, Л. У. Рэпрэсаваныя праваслаўныя свяшчэнна- і царкоўнаслужыцелі Беларусі 1917–1967. Энцыклапедычны даведнік : у 2-х т. Лабяк–Яцкевіч. Т. 2 / Л. У. Маракоў. – Мн. : Беларускі Экзархат, 2007. – 656 с.
12. Методологические проблемы истории / В. Н. Сидорцов [и др.]; под общ. ред. В. Н. Сидорцова. – Мн. : ТетраСистемс, 2006. – 352 с.
13. Можейко, М. А. Феномен малой родины: актуальные аспекты осмысления / М. А. Можейко // Христианство как интегрирующий фактор мировой культуры : сборник докладов XXIV международных Кирилло-Мефодиевских чтений / ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета ; С. И. Шатравский, священник Святослав Рогальский. – Мн., 2019. – С. 28–32.

15. Э. П. Р. Новомученики и исповедники Церкви Русской / Э. П. Р. // Православная энциклопедия : [в 75 т.] / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. – М., 2018. – Т. 51. – С. 655–659.

ФОРМИРОВАНИЕ СОВЕТСКОГО КОНФЕССИОНАЛЬНОГО ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА: ЭВОЛЮЦИЯ ПРАВОВОГО ПОЛОЖЕНИЯ ОБЩИН СТАРООБРЯДЦЕВ В 1920–1980-х гг.

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

В Российской империи старообрядцев долгое время официально именовали «раскольниками», а отношение государства к представителям некоторых течений определено как «нетерпимое». В частности, к нетерпимым или «вреднейшим» относились вышедшие из старообрядчества секты скопцов, молокан, духоборов, хлыстов и др. Основная масса старообрядцев относилась к числу терпимых религиозных объединений, но при этом не получила юридического признания [15].

В 1905 г. после принятия указа «Об укреплении начал веротерпимости» отношение властей империи к старообрядцам несколько изменилось. В частности, вместо названия «раскольники» теперь официально признавался термин «старообрядцы». Духовные лица старообрядцев официально получали статус «настоятелей и наставников». И наконец самое главное: «отпадение от Православной веры в другое христианское исповедание или вероучение не подлежит преследованию». Таким образом переход из православия в старообрядчество теперь не считался преступлением [4, с. 237–238].

Революционные события 1917 г. с одной стороны окончательно положили конец дискриминации по конфессиональному принципу – все Церкви были уравнены в правах. С другой стороны, проводимая большевиками секуляризация носила ярко выражено антицерковный характер. Это проявилось буквально на следующий день после Октябрьского вооруженного переворота, когда 26 октября 1917 г. на Втором Всероссийском съезде советов был принят декрет «О земле». Статья 2 этого документа гласит: «помещичьи имения, равно как все земли удельные, монастырские, церковные, со всем их живым и мертвым инвентарем, усадебными постройками и всеми принадлежностями переходят в распоряжение волостных земельных комитетов и уездных Советов крестьянских депутатов» [2, с. 373–374]. Фактически это была не просто конфискация земельной соб-

ственности, это была мера, направленная на подрыв экономической базы существования Церкви, лишение ее привычных финансовых поступлений.

Декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», принятый СНК РСФСР 23 января 1918 г., детализировал основные направления антицерковной политики большевиков. С одной стороны, декрет содержал в общем то прогрессивное нововведение, направленное против дискриминации по религиозному принципу, а также провозглашал свободу вероисповедания. Однако, вместе с тем, новый закон включал в себя ряд положений, реализация которых на практике привела к постепенному ограничению влияния Церкви на общество. В частности, отменялась религиозная клятва, ведение актов гражданского состояния теперь изымалось из ведения Церкви и передавалось местным властям, школа отделялась от Церкви, запрещалось преподавание религии в учебных заведениях, Церковь лишалась прав юридического лица и своей собственности и т. д. [2, с. 373–374].

Большинство первых законов советской власти, касающихся государственно – церковных отношений, носили по большей части универсальный характер, и были применимы для всех церквей и религий. Однако, были и исключения. Например, 5 октября 1921 г. Народный комиссариат земледелия РСФСР принял обращение «К сектантам и старообрядцам, живущим в России и за границей». В узком смысле слова этот документ не является законом, а скорее носит декларативный характер, но вместе с тем он позволяет понять специфику отношения большевиков к старообрядцам. В этом обращении провозглашалось лояльное отношение новой власти к ранее гонимым: «И вот теперь настало время, когда все сектанты, какого бы вероисповедания они ни были... из старообрядцев – крайние ответвления Спасова согласия, те, кого в просторечии называют нетовцами, бегунами, скрытниками и прочие тому подобные, решительно все могут себя вполне спокойно обнаружить и твердо знать, что за их учение никто, никогда, никого не будет преследовать».

Очевидно, что подобное покровительственное отношение к сектантам и старообрядцам было не просто. Новые власти, озабоченные построением коммунизма, рассчитывали использовать в своих целях опыт коллективной жизнедеятельности: «Сектанты и старообрядцы России, принадлежащие по большей части к крестьянскому

населению, имеют за собой нередко многовековой опыт общинной жизни. Мы знаем, что в России имеется много сект, приверженцы которых согласно их учения издавна стремятся к общинной, коммунистической жизни». Ну и наконец, главное: «Относясь к ним с полным доверием и давая сектантам и старообрядцам возможность осуществить давнишние их мечты – сесть на землю, собравшись в крупные общины со всех концов света, Наркомзем ждет, что сектантские общины выполнят свой долг перед родиной и на доверие ответят примерным трудолюбием, постановкой образцовых хозяйств, поднятием уровня сельскохозяйственного производства на должную большую высоту» [10, с. 1–4].

Как видно из текста документа, его авторы явно пытаются заигрывать с определенной социальной группой, с целью завоевать доверие, привлечь на свою сторону и использовать в своих интересах. Так же следует отметить, что в тексте обращения нет упоминаний о старообрядцах белокриницкого согласия или, например, о беглопоповцах.

Следующий важный закон – постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» 1929 г., подробно регламентировал процедуру регистрации и деятельности обществ верующих, допускалась постройка новых молитвенных сооружений и др. Вместе с тем, с новым законом появилась масса запретов и ограничений, которые касались верующих. Например, религиозным объединениям запрещалось создавать кассы взаимопомощи, оказывать материальную поддержку своим членам, «организовывать как специально детские, юношеские, женские молитвенные и другие собрания», ограничивался район деятельности служителей культа и т. д. [11, с. 1–13].

Таким образом, если первые декреты большевиков подрывали экономическую базу Церкви, то постановление 1929 г. фактически блокировало социальную и благотворительную деятельность религиозных организаций. Соответственно, роль Церкви сводилась лишь к исполнению обрядов и таинств. Это безусловно будет иметь далеко идущие последствия и будет одной из причин падения влияния религии в советском обществе в целом и среди старообрядцев в частности.

В результате репрессивной политики в отношении духовенства и массового закрытия храмов в 1930-х гг. официальная религиозная

жизнь в стране практически замерла. К концу десятилетия зарегистрированных общин в БССР практически не осталось.

Ситуация в корне меняется в 1941 г. с нападением Германии на СССР и началом немецкой оккупации. Новые власти разрешали открывать церкви и проводить богослужения. Соответственно и советское руководство было вынуждено реагировать на ситуацию таким образом, чтобы завоевать симпатии верующих.

В 1943 г. для взаимодействия с Православной Церковью был создан Совет по делам РПЦ при СНК СССР. В 1944 г. был образован Совет по делам религиозных культов, который должен был взаимодействовать с религиозными объединениями мусульманского, иудейского, буддийского вероисповеданий, Армяно-Григорианской, Старообрядческой, Греко-Католической, Католической и Лютеранской Церквей и сектантских организаций [6, с. 40].

Этому в значительной степени способствовала антифашистская позиция руководства Церквей. Например, Местоблюстителем Патриаршего Престола митрополит Сергей (Страгородский) уже 22 июня 1941 г. написал «Послание пастырям и пасомым Христовой Православной Церкви», в котором призвал верующих на защиту Отечества. Глава российских старообрядцев белокриницкого согласия архиепископ Иринарх (Парфёнов) в 1942 г. «призвал старообрядцев... доблестно служить в Красной армии и оказывать противодействие врагу на оккупированной территории в рядах партизан» [1].

В новых условиях СНК СССР принял ряд постановлений, ознаменовавших крутой поворот в советской конфессиональной политике. Пожалуй, важнейшими являются: постановление «О порядке открытия церквей» (1943 г.) [12, с. 1-4] и «О порядке открытия молитвенных зданий религиозных культов» (1944 г.) [3, с. 84].

Результатом либерализации конфессиональной политики стала массовая регистрация религиозных обществ, что еще в конце 1930-х гг. было просто немыслимо. Так, к концу 1945 г. в СССР действовало 415 старообрядческих общин [1]. Что касается БССР, то в 1946 г. здесь насчитывалось 71 общин староверов [7, с. 243].

Поворот в церковной политике вовсе не означал наступление полной свободы для религиозных организаций. Помимо контроля со стороны Совета по делам религиозных культов, никто не отменял идеологический контроль над массовым сознанием населения. Уже в 1944 г. было принято постановление ЦК ВКП(б) «Об организации

научно-просветительной пропаганды», в котором отмечалось, что «в стране оживилась деятельность церкви, религиозные пережитки распространились среди части населения, особенно в районах, подвергавшихся оккупации» [13, с. 121–123].

Очередное усиление давления на Церковь начинается с середины 1950-х гг. в связи с приходом Н. Хрущева к власти. Уже в 1954 г. принимается постановление ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно – атеистической пропаганде и мерах ее улучшения», в котором отмечается запущенность атеистической пропаганды, а перед местным руководством ставилась задача «решительно покончить с пассивностью в отношении к религии» [9, с. 183].

На рубеже 1950–1960-х гг. формулировки постановлений становятся более детализированными и каждый новый документ посвящен конкретному участку борьбы с религией. Приведем несколько примеров: постановление ЦК КПСС от «О мерах по прекращению паломничества к т. н. «святым местам» (28 ноября 1958 г.) [14]; постановление ЦК КПСС «О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах» (13 января 1960 г.) [5]; постановление Советом Министров СССР «Об усилении контроля за выполнением советского законодательства о культах» (16 марта 1961 г.) [8, с. 346].

Впрочем, несмотря на все усилия, покончить с религией методом очередной «красногвардейской атаки» так и не удалось. После отставки Н. Хрущева в 1964 г. власти отказались от агрессивных антицерковных кампаний и перешли к тактике медленного удушения. Принятые постановления в 1970–1980-х гг. свидетельствовали о вялотекущей антирелигиозной работе, которая постепенно приобрела характер рутинности.

Источники и литература

1. Великая Отечественная Война (1941–1945) и религиозные организации в СССР // Православная энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.pravenc.ru/text/150063.html>. – Дата доступа : 03.07.2023.
2. Декреты Советской власти : [сборник] Т. 1 : 25 октября 1917 г. – 16 марта 1918 г. / Институт марксизма – ленинизма при ЦК КПСС,

Институт истории Академии наук СССР; [ред. комиссия : Г. Д. Обичкин и др.]. – М. : Государственное издательство политической литературы, 1957. – С. 373–374.

3. Друзенко, О. В. Культурные сооружения старообрядцев БССР в середине 1940-х – середине 1960-х гг. / О. В. Друзенко // 79-я научная конференция студентов и аспирантов Белорусского государственного университета : материалы конф., г. Минск, 10–21 мая 2022 г. : в 3 ч. / Белорус. гос. ун-т ; редкол. : В. Г. Сафонов (гл. ред.) [и др.]. – Мн. : БГУ, 2023. – Ч. 3. – С. 84.

4. Именной высочайший указ, данный Сенату, «Об укреплении начал веротерпимости» 17 апреля 1905 г. Полное собрание законов Российской империи : Собр. Т. XXV : 1905. – СПб., 1908. – С. 237–238.

5. Крикун, В. Г. Советское государство и религиозные объединения в период развертывания антирелигиозной компании (октябрь 1958 – март 1961 гг.) / В. Г. Крикун, В. И. Подгорный // Sworld.com.ua [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.sworld.com.ua/konfer32/436.pdf>. – Дата доступа : 28.08.2023.

6. Лебедев, А. Д. Старообрядческое население Гомельщины в середине 1940-х – середине 1960-х гг. (по материалам уполномоченного по делам религиозных культов) / А. Д. Лебедев // Праці гістарычнага факультэта БДУ : навуковы зборнік. – Мн., 2015. – Вып. 10.

7. Навіцкі, У. І. Партыйна-дзяржаўная палітыка да рэлігіі ў пасяваенны час / У. І. Навіцкі // Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.) / В. В. Грыгор’ева [і інш.] ; навук. рэд. У. І. Навіцкі. – Мн. : ВП Экаперспектыва, 1998.

8. Навіцкі, Ул. Працяг канфрантацыі з рэлігіяй / Ул. Навіцкі // Гісторыя Беларусі. У 6 т. Т. 6. Беларусь у 1946–2009 гг. / Л. Лыч [і інш.] ; рэд. калегія : М. Касцюк (гал. рэд.) [і інш.] – Мн. : Современная школа, Экоперспектива, 2011.

9. Навіцкі, Ул. Супярэчлівы характар канфесійнай палітыкі / Ул. Навіцкі // Гісторыя Беларусі. У 6 т. Т. 6. Беларусь у 1946–2009 гг. / Л. Лыч [і інш.] ; рэд. калегія : М. Касцюк (гал. рэд.) [і інш.] – Мн. : Современная школа, Экоперспектива, 2011.

10. Обращение Наркомзема РСФСР «К сектантам и старообрядцам, живущим в России и за границей». 5 октября 1921 г. // Docs.historyrussia.org [Электронный ресурс]. – Режим доступа :

<http://docs.historyrussia.org/ru/nodes/74321-obraschenie-narkomzemarsfsr-k-sektantam-i-starobryadtsam-zhivuschim-v-rossii-i-zagranitsey-5-oktyabrya-1921-g#mode/inspect/page/2/zoom/4>. – Дата доступа : 03.07.2023.

11. Постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» 1929 г. // Docs.historyrussia.org [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://docs.historyrussia.org/ru/nodes/125740-postanovlenie-vserossiyskogo-tsentralnogo-ispolnitelnogo-komiteta-soveta-narodnyh-komissarov-rsfsr-o-religioznyh-obedineniyah-8-aprelya-1929-g>. – Дата доступа : 03.07.2023.

12. Постановление СНК СССР «О порядке открытия церквей». Москва, Кремль, 28 ноября 1943 г. // Docs.historyrussia.org [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://docs.historyrussia.org/ru/nodes/218443-postanovlenie-snk-sssr-o-poryadke-otkrytiya-tserkvey-moskva-kreml-28-noyabrya-1943-g#mode/inspect/page/3/zoom/4>. – Дата доступа : 03.07.2023.

13. Постановление ЦК ВКП(б) об организации научно-просветительной пропаганды. 27 сентября 1944 г. // КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1941–1954). – М., 1971. – Т. 6. – С. 121–123.

14. Постановление ЦК КПСС от 28 ноября 1958 г. «О мерах по прекращению паломничества к т.н. «святым местам» // Bookchain.ai [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://bookchain.ai/read/dokumenty-1956-1960/1958-11-28-o-merah-po-prekrashcheniyu-palomnichestva-k-tak-nazyvaemym-svyatym-mestam>. – Дата доступа : 28.08.2023.

15. Сафонов, А. А. Русское общество в вероисповедном срезе. Религиозная свобода как фактор социального согласия и толерантности / А. А. Сафонов // Hse.ru [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.hse.ru/pubs/share/direct/document/76106916>. – Дата доступа : 03.07.2023.

ПЕРВЫЕ ЗАКОНЫ СОВЕТСКОГО ГОСУДАРСТВА О БРАКЕ И СЕМЬЕ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ЦЕРКОВНОГО ПРАВА

*Иерей Александр Капуцкий,
клирик Молодечненской епархии
(г. Молодечно, Республика Беларусь)*

Брак является древнейшей формой человеческих отношений. Об был установлен и благословлен Богом при сотворении людей как неразрывное соединение супругов в одну плоть. Святость семейного союза и его нерасторжимость подчеркивал Господь наш Иисус Христос, говоря: «что Бог сочел, того человек да не разлучает» (Мф. 19: 6). О высоком значении брака свидетельствует апостол Павел, приравнивая великую тайну соединения двух душ во образ единения Христа с Церковью (Еф. 5:22–33). По учению Церкви, брак – это союз, в котором «мужчина и женщина принимают на себя обязанность неразрывно жить вместе всю жизнь как муж и жена, взаимно восполняя себя при решении религиозно-нравственных запросов и помогая друг другу в житейских нуждах. Подобная взаимосвязь создает те благоприятные условия, в которых рождаются и воспитываются их дети» [1, с. 78]. И действительно, семья – это малая церковь. Именно в семье закладываются основы мировоззрения, нравственности, культуры человека. Отношение к традиционным семейным ценностям в современном обществе качественно изменилось, что влечет за собой многие социальные и нравственные проблемы. Неопровержимым «фактом стали сверхнизкая рождаемость, отсутствие стремления молодежи к юридическому закреплению супружеского союза, рост количества бракоразводных процессов, увеличение числа внебрачных детей и сирот» [2, с. 5]. Только осознание уроков истории поможет нам понять причины, приведшие к сложившемуся положению семейно-брачных отношений, и способствовать успеху миссии Церкви в современном мире, укреплению семьи, нравственных идеалов и исторических православных традиций.

XX век начался с потрясений и брожений умов революционными идеями, вылившимися в свержение монархии и октябрьская революция 1917 г., в результате которого к власти пришли большеви-

ки. Новая идеология построения «светлого будущего» стремительно и бескомпромиссно разрушала те устои, по которым столетиями жили православные русские люди. В первую очередь ее враждебность проявилась в отношении семейных ценностей и традиций. Уже 16/29 декабря 1917 г. был провозглашен Декрет СНК РСФСР «О расторжении брака», согласно которому для получения развода стало достаточным лишь одному из супругов обратиться в местный суд или даже в Отдел записей браков [3]. Такая упрощенная процедура развода способствовала не только снижению ответственности супругов друг перед другом и перед своими детьми, но и падению престижа брака вообще, особенно среди молодого поколения. Надо заметить, что этот Декрет по своей сути был намного кардинальнее подобных законов в странах Европы и Америки, многих шокируя своим новаторством. Так, американский историк Ричард Стайтс отмечает, что Россия «единственная страна в мире с полной свободой развода» [4].

Следующим шагом семейной политики стала полная секуляризация брака, подтвержденная Законом «О гражданском браке, о детях и о ведении книг актов состояния» (от 18/31 декабря 1917 г.). Отныне в Российской Республике юридическую силу имеет только гражданский брак, для вступления в который достаточно лишь письменного заявления об обоюдном согласии и подписки об отсутствии препятствий к браку. Относительно последних можно заметить, что их число существенно сократилось в сравнении с действовавшими ранее в Российской Империи. Так, возраст брачующихся оставался прежним – не младше 18 для мужчин и 16 для женщин (для регионов Закавказья соответственно 16 и 13 лет); препятствием, как и в царской России, являлись уже заключенный не расторгнутый брак, психическое заболевание и наличие близкого родства. Но относительно степени близости родства произошли изменения: если церковный брак безусловно запрещался между лицами, состоящими в 4-й степени прямого и бокового кровного родства, то по новому законодательству запрещение относится только к родству по прямой линии, полнородных и неполнородных братьев и сестер [5]. Ни различие вероисповедания, ни наличие духовного или монашеского звания, ни отсутствие благословения родителей не являлось отныне препятствием для заключения брака.

20 января / 2 февраля 1918 г. вышел «Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах», провозгласивший отделение

Церкви от государства, согласно которому указание на религиозную принадлежность граждан устранялось из всех официальных актов [6], Церковь превращалась в частное общество, лишаясь при этом основных прав юридического лица и владения имуществом. В свете такой политики даже само постановление об обязательной регистрации брака было вызвано борьбой против церкви с целью возвышения гражданского брака над церковным. Один из авторов первых советских законов А. И. Приградов-Кудрин подчеркивал: «При отделении церкви от государства, непризнании совершаемого церковью брака и при отсутствии какого-либо другого акта, устанавливающего наличность брака, население, естественно, склонялось бы к продолжению церковной обрядности» [7], а потому гражданская регистрация становилась альтернативой церковному венчанию.

Борьба с семьей как социальным институтом являлась частью коммунистической идеологии. В сентябре 1918 г. был принят первый «Кодекс об актах гражданского состояния, семье и опеке», некоторые пункты которого были прямо противоположны и канонам церкви, и христианскому пониманию брака как Таинства. Если в предшествовавшем Законе о браке лишь приводились условия, не позволяющие заключать брак, то в новом Кодексе уже конкретно подчеркивалось, что не являются препятствием для заключения брака такие факторы как «разноверие лиц, желающих вступить в брак, монашество и состояние в иерейском или диаконском сане; не воспрещается вступление в брак лицам, давшим обет безбрачия, даже если лица эти являются представителями духовенства белого (католического) или черного» [8]. Принимая такое положение, власти стремились как можно сильнее задеть церковные брачные каноны. Некоторые положения закона вовсе не способствовали укреплению брака как социального института и подрывали саму основу семьи. Например, Кодекс не ограничивал число браков и разводов и, следовательно, заключать брак и получать развод не составляло труда множественное число раз. Такое положение как «перемена места жительства одним из супругов не создает для другого обязанности следовать за ним» [8] не могло служить на пользу семье и делало брак просто формальностью. Еще одно положение Кодекса гласит: «брак не создает общности имущества супругов» [8] и при этом ничего не говорится о содержании несовершеннолетних детей. Поскольку большинство женщин были домохозяйками и, следовательно,

но, в экономическом плане зависели от супруга, такой подход во многом ущемлял их права. В случае развода, воспрепятствовать которому, как уже говорилось выше, было невозможно, женщина фактически лишалась любого имущества и была вынуждена искать источники средств существования. «Те женщины, которые не могли самостоятельно заботиться о своих детях, часто бросали их или отдавали в приюты, многие из которых были переполнены, – пишет Р. Стайтс. – Поскольку семейный кодекс 1918 г. исключил положение об усыновлении, то тысячам детей ничего не оставалось, кроме как идти на улицу» [4, с. 494].

Такая политика вполне соответствовала активно пропагандируемой идеи эмансипации женщин, ярыми идеологами которой были революционерки И. Арманд и А. Колонтай. Колонтай, бывшая в 1917–1918 гг. наркомом государственного призрения, не только провозглашала аморальные идеи, но и способствовала их воплощению в жизнь. По ее инициативе 18 ноября 1920 г. был принят декрет СНК «Об искусственном прерывании беременности». Так, Советская Россия стала первым в мире государством, узаконившим аборты. В 1921 г. в «Тезисах о коммунистической морали» А. Коллонтай писала: «Семья, воспитывая и утверждая эгоизм, ослабляет скрепы коллектива и этим затрудняет строительство коммунизма» [9, с. 196]. Подчеркивая ненужность семьи для коммунистического общества, идеолог женского движения призывала «отделить кухню от брака», а заботу о воспитании детей возложить на общество.

«Свобода» относительно брака и разводов, которая навязывалась государством, требовала от церкви незамедлительных решений. Поместный Собор 1917–1918 гг. призывал своих верных чад «не вступать на широкий путь греха, ведущий к гибели, и строго хранить церковные законы, памятуя, что те, которые нарушают церковные постановления, навлекают на себя гнев Божий и церковное осуждение. Декреты, направленные к ниспровержению церковных законов, не могут быть приняты Церковью» [10].

На Соборе особо отмечалось, что церковь должна постепенно возвращаться к той строгости брачных законов, которая была нарушена в Синодальный период [11]. Кризис семьи назревал уже давно, а потому на Соборе со всей тщательностью обсуждался вопрос о разводах. В «Определении о поводах к расторжению брачного союза, освященного Церковью», кроме прелюбодеяния и вступления

одной из сторон в новый брак, указывались и другие причины: отпадение одного из супругов от Православия; противоестественные пороки; неспособность к брачному сожитию, наступившую до брака или явившуюся следствием намеренного самокалечения; заболевание сифилисом; длительное безвестное отсутствие; осуждение к наказанию с лишением всех прав состояния; посягательство на жизнь или здоровье супруги либо детей; сводничество и извлечение выгод из непотребств супруга; неизлечимую тяжкую душевную болезнь [12]. Этот список красноречиво свидетельствует о тех пороках общества, которые были актуальны накануне революции. «Мы увеличиваем количество поводов не в целях умножения и облегчения разводов, а в целях упорядочения брака» [11, с. 49], – подчеркивалось на Соборе. Христианская жизнь супругов предполагает возвращение в любви полученного в таинстве Брака дара благодати, что проявляется в том числе в деторождении и совместном несении трудов по воспитанию детей. И потому соблюдение канонів Церкви относительно брака должны свято соблюдаться.

Таким образом, впервые в истории установка на отмену семьи была принята на уровне официальной идеологии государства и воспринималась властью как руководство к действию. Но, разрушая основы семьи, советская власть в пылу революционной эйфории не задумывалась о последствиях. Социолог А. И. Пьянов отмечает: «Намеренное занижение ценности сексуальных и брачных уз, ценности кровного родства, отцовства и материнства лишало семью морально-психологической общности, нравственной ответственности и взаимопомощи. Все это не могло не сказаться на устойчивости семьи как социального института и на качестве воспитания новых поколений» [11, с. 197]. Исключив Церковь из общественной жизни, советское государство столкнулось с вопиющей безнравственностью, которая вовсе не соответствовала высокому моральному Кодексу строителя светлого будущего.

Источники и литература

1. Нефедов Геннадий, протоиерей. Таинства и обряды Православной Церкви / протоиерей Геннадий Нефедов. – М.: Паломник, 1999.

2. Нижник, Н. С. Правовое регулирование семейно-брачных отношений в русской истории / Н. С. Нижник. – СПб. : Издательство Р. Асланова «Юридический центр Пресс», 2006.

3. Декрет ВЦИК и СНК о расторжении брака. 16(29) декабря 1917 г. // Декреты Советской власти : Т. I. 25 октября 1917 г. – 16 марта 1918 г. – М. : Гос. издат-во политической литературы, 1957. – С. 237.

4. Стайтс, Р. Женское освободительное движение в России. Феминизм, нигилизм и большевизм. 1860–1930 / Ричард Стайтс. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2004.

5. Декрет ВЦИК и СНК о гражданском браке, о детях и о ведении книг актов состояния. 18(31) декабря 1917 г. // Декреты Советской власти : Т. I. 25 октября 1917 г. – 16 марта 1918 г. – М. : Гос. издат-во политической литературы, 1957. – С. 247

6. Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах. 20 января (2 февраля) 1918 г. // Декреты Советской власти : Т. I. 25 октября 1917 г. – 16 марта 1918 г. – М. : Гос. издат-во политической литературы, 1957. – С.372.

7. Социология семьи : Учебник / под ред. проф. А. И. Антонова. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : ИНФРА-М, 2007.

8. Кодекс законов об Актах гражданского состояния, Брачном, Семейном и Опекунском праве. 22 Октября 1918 г. № 76-77 // [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.7ya.ru/article/Semejnyj-Kodeks-1918-goda-Razdel-2-Brachnoe-pravo/> – Дата доступа : 24.11.2016.

СОСТАВ МОЛОДЕЧНЕНСКОГО БЛАГОЧИННИЯ В 1839–1914 гг.

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

Истоки образования Молодечненского благочиния относятся к 1837 г., когда обширное Вилейское благочиние Литовской униатской епархии, в состав которого входило 39 приходов [1, л. 47 об. – 49 об.], было разделено на Вилейское и Довилейское. Довилейским благочинным был назначен бывший Вилейский вице-благочинный, а затем и благочинный, настоятель Свято-Троицкой церкви в Марково, кандидат богословия священник Фабиан Фаддеевич Окулич [2, л. 126 об.].

В 1839 г. в Полоцке состоялся Собор, который принял решение о воссоединении белорусских униатов с Православной Матерью-Церковью. В этом же году была образована православная Литовская епархия, которую возглавил архиепископ, а с 1852 г. – митрополит Иосиф (Семашко), принятый вместе со своей паствой в лоно Православия. В состав епархии вошли территории Виленской и Гродненской губерний Российской империи. С апреля 1840 г. епархия стала именоваться Литовской и Виленской [3, с. 465].

Новообразованная епархия нуждалась в развитии и упорядочении церковной жизни, поэтому в скором времени стали создаваться новые благочиннические округа. Первоначально Довилейское благочиние уже Православной Церкви включало в себя приходы: Николаевский в с. Бесяды, Успения Пресвятой Богородицы в м. Вязьнь, Свято-Троицкий в м. Городок, Ильинский в м. Илья, Ильинский в м. Красное, Николаевский в м. Крайск, Свято-Троицкой в м. Лебедево, Николаевский в д. Латыголь, Покровский в м. Молодечно, Свято-Троицкий в м. Марково, Преображенский в д. Носилово, Покровский в заштатном г. Радошковичи, Георгиевской в с. Рогова, Ильинский в с. Уша, Георгиевский в м. Хожово, Рождества Пресвятой Богородицы в м. Холхло, Рождества Пресвятой Богородицы в м. Хотенчицы, Вознесенский в с. Яршевичи [2, л. 1–205 об.]. В 1853 г. Довилейское благочиние было переименовано в Молодечненское, а из части его приходов было образовано Радошковичское благо-

чине. Молодечненским благочинным оставался Фабиан Окулич [4, с. 711].

Следует отметить, что на протяжении XIX в. ряд приходов переходил из одного благочиния в другое. Так, в «Литовских епархиальных ведомостях» мы читаем: «По определению Консистории 20 апреля сего 1868 г., утверждённому Его Высокопреосвященством, церкви Молодечненского благочиния Яршевичская, Городокская, Холхельская, Старо- и Новокрасненская отчислены к Радошковскому благочинию; церкви же Латыгольская и Вязьнская отчислены от Радошковского к Молодечненскому благочинию, а Крайская – к Вилейскому» [5]. Таким образом в составе благочиния к началу 1870-х годов оказались Молодечненская, Вязьнская, Лебедевская, Латыгольская, приписная Понятическая, Марковская, Хожовская, Носиловская, Яршевичская церкви [6, с. 749].

11 января 1872 г. деление епархии на благочиния было пересмотрено и вновь утверждено архиепископом Литовским и Виленским Макарием (Булгаковым). Радошковичское благочиние было упразднено, а в состав Молодечненского благочиния, которое с 1869 г. по выборам духовенства возглавлял священник Иустин Еленский [7, с. 1214] стало входить 18 приходов: Молодечненский, Марковский, Лебедевский, Латыгольский, Яршевичский, Хожовский, Носиловский, Вязьнский, Радошковичский, Ильанский Иосифовский, Ильанский Ильинский, Холхловский, Ново-Красносельский, Старо-Красносельский, Городокский, Роговский, Бесядский, Хотенчицкий [8, с. 101].

Согласно предложению архиепископа Литовского и Виленского Ювеналия (Половцева) Литовская духовная консистория своим протоколом, утверждённым архиереем 9 февраля 1902 г., вновь в пределах Вилейского уезда образовала четвёртое, Радошковичское благочиние, уточнив одновременно границы трёх существовавших ранее: Вилейского, Молодечненского и Мядельского. В состав Молодечненского благочиния отныне вошли Вязьнская, Лебедевская, Латыгольская, Марковская, Молодечненская, Ново-Красносельская, Носиловская, Старо-Красносельская, Хожовская и Холхловская церкви. Предыдущий Молодечненский благочинный, настоятель Радошковичской церкви Константин Железовский был назначен Радошковичским благочинным, а новым Молодечненским благочинным стал священник Молодечненской церкви Иосиф Недельский [14].

В рассматриваемый период времени не только на территории Молодечненского благочиния, но и по всему Вилейскому уезду, начали возводиться вместо старых новые православные храмы. Некоторые из них реконструировались [2, с. 55], а некоторые после восстания 1863–1864 гг. перестраивались из костёлов, освящались и становились православными [4, с. 688].

В м. Молодечно, где храм существовал с давних времён, вместо старой деревянной церкви в 1869 г. была построена новая каменно-кирпичная, Покровская церковь. Строительство началось при настоятеле и благочинном Кирилле Трояне, а завершилось при настоятеле Иустине Еленском [10, с. 16]. По Божьему промыслу этому храму было суждено стать центром благочиния, которым он является и по сей день.

Новая Свято-Троицкая церковь в м. Лебедево была построена в 1869 г. на средства государственной казны. Здание храма и колокольня были возведены из кирпича [11, л. 67]. На благоустройство храма требовались большие средства, и прихожане активно участвовали в оказании финансовой помощи приходу [12, с. 215].

Храму Успения Пресвятой Богородицы в м. Вязынь в XIX в. было почти 200 лет, он настолько обветшал, что было опасно совершать в нём богослужения. Старанием прихожан, жертвователей и казны было начато строительство нового храма, которое успешно завершилось освящением новой церкви в 1900 г. [11, л. 1]. Известно, что одним из жертвователей был святой праведный Иоанн Кронштадский, который прислал на строительство храма 300 руб. Максимум сил и стараний для возведения новой церкви приложил её настоятель священник Иоанн Имшенник [13].

В 1860 г. при священнике Фабиане Окуличе в д. Марково вместо древней деревянной была построена новая церковь во имя Святой Троицы. По сведениям из клировой ведомости известно, что деньги на строительство были выделены из государственной казны. Каменное здание храма было покрыто листовым железом [11, л. 41].

Старо-Красносельская Покровская церковь была построена из булыжного камня с кирпичной колокольней в 1859 г. на средства Министерства государственных имуществ и освящена 6 декабря 1860 г. [11, л. 17].

Успенская Ново-Красносельская церковь с приделом Воздвижения Креста Господня была построена на средства правительства

и прихожан в 1850 г. из камня с деревянной колокольней, находившейся над воротами ограды [11, л. 33].

Деревянная на каменном фундаменте Хожовская Георгиевская церковь изначально была построена как костёл в 1733 г. старанием ксендза Ново-Красносельского прихода Войновского. Во второй половине XIX в. костёл был передан православным и освящён 26 ноября 1868 г. [11, л. 49].

Такая же деревянная на каменном фундаменте Холхловская церковь святого благоверного князя Александра Невского также первоначально была костёлом. В 1866 г. был устроен иконостас, и храм был освящён по православному обряду [11, л. 59].

Один из самых древних храмов Молодечненского благочиния, который практически без изменений сохранился до нашего времени, это деревянная церковь в д. Латыголь, построенная в 1771 г. старанием графини Сологуб. В 1897 г. рядом была построенная «полукаменная» колокольня [11, л. 25].

Носиловская Спасо-Преображенская церковь, также одна из древнейших в Молодечненском благочинии, была построена в 1765 г. стараниями помещика Иеронима Леговича. В 1882 г. в храме был произведён ремонт на средства государственной казны и отчасти местные пожертвования, в 1913 г. – прихожан и Литовской духовной консистории. В 1894 г. к храму была пристроена новая деревянная колокольня [11, л. 73].

В заключение следует отметить, что на протяжении 30-х гг. XIX – начала XX в. православные храмы на территории бывшего Вилейского уезда Литовской губернии периодически переходили из состава одного благочиния в состав другого. Это привело к тому, что трижды на протяжении рассматриваемого времени общий состав Молодечненского благочиния, ставшего правопреемником Довилейского, подвергался изменениям путём выделения или включения в него Радошковичского благочиния. К началу Первой мировой войны благочиние состояло из 10 приходов.

Источники и литература

1. Литовский государственный исторический архив (далее – ЛГИА). – Ф. 634. Оп. 1. Д. 4.

2. ЛГИА. – Ф. 605. Оп. 6. Д. 109.
3. Шлевис, Г. П. Виленская и Литовская епархия / Г. П. Шлевис, И. Е. Салтыкова // Православная энциклопедия. – М., 2004. – Т. VIII : «Вероучение – Владимир-Волынская епархия». – С. 465–475.
4. Память : Историко-документальная хроника Молодечно и Молодечненского района / Ред. кол. : Г. П. Пашков и др. – Мн. : БелЭн, 2002. – 792 с.
5. О перечислении некоторых церквей по Молодечнянскому, Радошковскому и Вилейскому благочиниям // ЛЕВ. – 1868. – № 9. – С. 400.
6. Список церквей Литовской епархии с показанием количества вноса от доходов: кружечного, кошелькового и свечного по каждой церкви, взамен свечного сбора // Литовские епархиальные ведомости (далее – ЛЕВ). – 1871. – № 17. – С. 748–755.
7. Утверждение избранных съездами духовенства в должности благочинного, его помощника и депутат // ЛЕВ. – 1869. – № 21. – С. 1212–1217.
8. Список благочиний Литовской епархии, по новому распределению, 11-го января 1872-го г., утверждённому Высокопреосвященнейшим Макарием, Архиепископом Литовским и Виленским // ЛЕВ. – 1872. – № 4. – С. 100–107.
9. Карпович, Л. И. От земного – к небесному: из истории православных храмов Молодечненского благочиния Минской епархии / Л. И. Карпович. – Молодечно : Типография «Победа», 2011. – 134 с.
10. Боровский, Б. В. Молодечненская Свято-Покровская церковь. Страницы истории / Б. В. Боровский. – Молодечно : Типография «Победа», 2018. – 80 с.
11. ЛГИА. – Ф.605. Оп. 6. Д. 121.
12. Пожертвования на церкви // ЛЕВ. – 1871. – № 6. – С. 215–217.
13. Освящение Вязьинской церкви // ЛЕВ. – 1900. – № 35. – С. 318–319.
14. Новое распределение по приходам Вилейского уезда, образование Радошковичского благочиния и назначение должностных лиц // ЛЕВ. – 1902. – № 7. – С. 52.

СЕКЦИЯ 6
АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
В СЕРЕДИНЕ – ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX в.

ЭТАПЫ И ИТОГИ
ПРАВОСЛАВНО-СТАРОКАТОЛИЧЕСКОГО ДИАЛОГА

Кнауэ О. Ю.,
магистр исторических наук,
аспирант Института философии НАН Беларуси
(г. Минск, Республика Беларусь)

После I Ватиканского Собора (1869–1870 гг.) в результате непризнания частью богословов и верующих новых догматов о непогрешимости Папы Римского и о непорочном зачатии Пресвятой Девы Марии образовалось движение, которое начало именоваться старокатоликами. В 1871 г. проходит первый старокатолический конгресс в Мюнхене. В числе единомышленников нового движения не было ни одного епископа и стратегическим решением конгресса стало признание Утрехтской епархии (Нидерланды), которую лишил Римский Престол канонического статуса в 1723 г.

На инославный конгресс Русской Православной Церковью (РПЦ) был командирован профессор Санкт-Петербургской духовной академии И. Т. Осинин. Избрание профессора было обусловлено тем, что он не является ни официальным лицом, ни представителем духовенства РПЦ и может присутствовать на конгрессе в качестве ученого и способен при необходимости компетентно донести присутствующим позицию Православной Церкви по тем или иным богословским и экклесиологическим вопросам. Первый конгресс старокатоликов стал и первым экспериментальным контактом старокатоликов с представителями иных исповеданий.

По результатам конгресса руководство РПЦ пришло к выводу, что установление контактов со старокатоликами является перспективным направлением в межконфессиональной деятельности. В 1871 г. в Санкт-Петербурге открывается Отдел Московского Общества любителей духовного просвещения, который начинает активно устанавливать неофициальные связи с представителями Старокатоли-

ческой Церкви и подготавливать основу для официальных коммуникаций [3]. Последующие три года представители Отдела будут принимать неофициальное участие в старокатолических конгрессах, на которых активно будет высказываться предложение о воссоединении с православными.

Первым и важным плодом неофициальных контактов стали Бонские конференции 1874 и 1875 гг., которые поднимали главные вопросы расхождений православных и старокатоликов. Формальный отказ старокатоликов от вставки *Filioque* в Символ веры, не привел к первому принципиальному согласию ввиду того, что они настаивали на возможности перевода понимания исхождения Святого Духа и от Сына в ранг частного богословского мнения, как это было до 1054 г. в богословии некоторых святых отцов. Единогласия в этом вопросе не было достигнуто. В 1875 г. православно-католический диалог ввиду ряда причин прервался.

Следующий этап начался со старокатолического конгресса в Люцерне в 1892 г., который инициировал возрождение контактов с Московским Патриархатом. По этому случаю Святейшим Синодом была образована Синодальная комиссия по переговорам со старокатоликами, которую возглавил митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский Антоний (Вадковский). Комиссией в составе профессоров Санкт-Петербургской духовной академии был составлен богословско-аналитический отчет об изучении вероучения, богослужебных текстов, сборников документов и иных текстов Старокатолической Церкви, в заключение которого выносится положение о том, что их вероучение соответствует догматическим определениям Вселенских Соборов неразделенной Церкви первого тысячелетия [3]. Ответным шагом архиепископ Утрехтский Гуль создает аналогичную комиссию (Роттердамская комиссия). Два равнозначных церковных органа искали путь договоренности по всем выносимым положениям на обсуждение.

Дополнительную сложность создавало то, что старокатолическая вероучительная система находилась на этапе формирования и не по всем принципиальным вопросам Православной Церкви могла быть предоставлены исчерпывающие ответы. Так не проясненными оставались вопросы *Filioque*, пресуществления Святых Даров, апостольской преемственности епископата и др. Ввиду этого Петербургская комиссия постоянно возвращалась к означенным про-

блемам. Старокатолическая Церковь параллельно диалогу с православными вела еще и переговоры с англиканами, что также ставило вопрос для православных о допустимости в случае их воссоединения об актуальности повестки диалога. Вместе с этим переговоры подвергались критике со стороны, как православных, так и старокатолических богословов.

С началом Первой мировой войны в 1914 г. межконфессиональный диалог был мало возможен. С этого времени вплоть до 1960-х гг. контакты Русской Православной Церкви со старокатоликами имели стихийный характер. В этот период регулярные переговоры Старокатолическая Церковь вела с Константинопольским Патриархатом.

Поместный Собор РПЦ 1917–1918 гг. отмечает важность продолжения диалога со старокатоликами, который зиждется на учении древне-кафолической Церкви. Также Священному Синоду было поручено учредить при нем постоянную Комиссию с филиалами за границей для содействия скорейшему достижению конечной цели диалога [2, с. 221].

Диалог удалось восстановить только в 1960-е гг. В 1961 г. на I Всеправославном совещании учреждена Всеправославная богословская комиссия по диалогу со старокатоликами. В результате совместной работы был определен ряд пунктов, по которым Церкви пришли к принципиальному согласию (например, неиспользование *Filioque* в Символе веры, принятие женатого духовенства, непринятие догмата о непогрешимости Папы Римского и его первоверховность, признание 7 церковных Таинств и др.). Нерешенными остались богословские аспекты некоторых Таинств, приверженность интеркоммуниону и частичного признания *Filioque*, которые требовали более тщательной проработки и разъяснений.

Как богослов и архиерей архиепископ Дмитровский Филарет (Вахромеев) был уполномочен представлять Московский Патриархат в богословских комиссиях по диалогу со старокатоликами. Авторству богослова принадлежит доклад «О Филиокве (К дискуссии со Старокатолической Церковью)» [5], зачитанный на заседании Межправославной богословской комиссии по диалогу со Старокатолической Церковью в Бонне (1971 г.). Цель доклада – дать богословский анализ учения Православной Церкви об исхождении Святого Духа. «Ни одно богословское мнение, противоречащее догматам, не может быть допуссаемо среди христианских богословов

вообще. Если мы считаем догматом, что в Троице не может быть двух начал, то не можем допустить это не только в Символ, но не можем допустить это и в частные мнения» [5, с. 74], – резюмирует архиепископ Филарет. Автор пытается найти решение, которые не было бы компромиссом ни для одной из сторон, но в тоже самое время не стало камнем преткновения диалога.

Следующим этапом переговоров стало создание Смешанной богословской комиссии по православно-старокатолическому диалогу (1975 г.) и организация институционального диалога. В связи с чем Патриарх Константинопольский Димитрий (Пападопулос) направляет письмо Поместным Церквам и отмечает: «По всеобщему признанию, нет существенных различий между Православными и Старокатоликами в богословском и христологическом догмате» [1, с. 267]. Перспективой диалога является проработка экклесиологических аспектов ввиду того, что старокатолики исповедуют протестантское учение о ветвях (branch theory) и состоят в евхаристическом общении с Англиканской Церковью.

Вследствие работы комиссии был подписан ряд (20) документов об экклесиологии, которые были приняты обоими сторонами. Параллельно этому процессу было установлено евхаристическое общение между Старокатолической и Евангелической Церквами, что снизило значение совместных деклараций с православными и требовало богословского осмысления со стороны православных данного факта [4, с. 617]. Несмотря на это в 1987 г. православно-старокатолический диалог был признан законченным, однако православной стороне следовало провести Поместными Церквями ратификацию решения и после этого переговоры можно было бы считать завершенными. Процедура не была завершена и полного единства православных и старокатоликов не было достигнуто.

В начале 1990-х гг. Старокатолическая Церковь взяла курс на сближение с протестантскими направлениями. Продолжение и актуализация диалога с православными утратило свое первоначальное значение и диалог впоследствии перешел в более светские типы.

Подводя итог следует сказать, что для Православной Церкви кейс диалога со Старокатолической Церковью является на сегодняшний день самым успешным. Самым полемическим оказался вопрос о Filioque. Встреча Православной Церкви со старокатоликами требовала серьезных богословских и интеллектуальных усилий,

которые в значительной степени повлияли на академическое богословие. Несмотря на множество согласий двух сторон, диалог не завершился логическим концом.

Источники и литература

1. Дамаскин (Папандреу), митрополит Православие и мир / митрополит Дамаскин (Папандреу). – Кипр : Изд. Ливани – Нэа Синора, 1994. – 323 с.
2. Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. : в 11 т. – М., 2000. – Т. 11. – 284 с.
3. Русская Православная Церковь. Очерки истории // Седмица. RU [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.sedmitza.ru/lib/text/436411/>. – Дата доступа : 26.10.2023.
4. Сперанская, Е. С. Диалоги богословские Русской Православной Церкви / Е. С. Сперанская // Православная энциклопедия. – М., 2007. – Т. 14 : «Даниил – Димитрий». – С. 604–618.
5. Филарет (Вахромеев), архиепископ. О филиокве / архиепископ Филарет (Вахромеев) // Журнал Московской Патриархии. – 1972. – № 1. – С. 62–75.

**ЗАКРЫТИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ ПРИХОДОВ
НА ТЕРРИТОРИИ МОГИЛЕВСКОГО РАЙОНА В 1949 г.
(ПО ДОКУМЕНТАМ ГОСУДАРСТВЕННОГО АРХИВА
МОГИЛЕВСКОЙ ОБЛАСТИ)**

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

История православных храмов всегда вызывает неподдельный интерес, так как при исследовании конкретных исторических и архивных документов открываются не только важные и интересные факты о самой церкви, но и о судьбах прихожан, и, конечно же, о духовенстве. В данной публикации рассматриваются приходы Могилевского района, которые были закрыты в 1949 г., а именно храмы, расположенные в с. Машенаки, с. Браково и с. Польшковичи. Наше внимание было сосредоточено на персоналиях людей, которые стояли у истоков пусть недолгого и незначительного, но все-таки возрождения церковно-приходской жизни в очень тяжелое для всей страны время; а также на обстоятельствах гонений и прекращения деятельности общин.

Успенская церковь (с. Машенаки). Начало жизни любой православной приходской общины начинается с желания определенного количества верующих организовано совершать свою коллективную молитву. В случае деревни Машенаки все происходило именно так: группа граждан попросила у светского руководства передать им в бессрочное пользование здание Машенакской церкви и культовое имущество [4, л. 1]. 12 декабря 1945 г. проходило приходское собрание Машенакской церкви, на котором присутствовало 70 человек. По итогам собрания церковным старостой избрали Реуцкого И. Т.; помощником церковного старосты – Езепова А. И. Казначеем был назначен Ерофеенко Л. Д. Председателем ревизионной комиссии стал Кассиров Н. И. Членами ревизионной комиссии были определены: Белочкин И. К. и Потемкина В. Г. [4, л. 5].

23 марта 1946 г. уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви при СНК СССР по Могилевской области выдал справку священнику Евгению Глухареву, согласно которой он официально был назначен настоятелем Машенакской церкви [4, л. 8].

После своего назначения отец Евгений написал рапорт на имя уполномоченного, в котором сообщил, что церковь в с. Машенаках построена в 1868 г. Внешний вид здания церкви не соответствует надлежащей архитектурной традиции вследствие использования здания церкви не по назначению во время прекращения в нем богослужений. По его свидетельству, вновь церковь была открыта в 22 мая 1942 г. Однако, при храме нет колокольни и колоколов [4, л. 9].

Через три месяца, 21 июня 1946 г., уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви при СНК СССР по Могилевской области выдал справку о регистрации православной религиозной общины в с. Машенаки [4, л. 12]. Эта справка констатировала факт, что приход храма в честь Успения Божией Матери зарегистрирован по всем действующим законам того времени. В тот же день была выдана справка о регистрации церковного совета приходской общины и ревизионной комиссии.

По документам известно, что 14 января 1947 г. Успенская церковь с. Машенаки приняла к себе на работу сторожа – Копылова Д. З. Данная процедура сопровождалась составлением официального договора, в котором конкретно прописывались его обязанности и заработная плата в сумме 200 (двухсот) руб. ежемесячно [4, л. 22].

4 февраля 1947 г. священник Евгений отправил рапорт на имя уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви, в котором сообщил о том, что в его приходе должность псаломщика занимает не состоящий в штате Копылов Р. Р., который несет это послушание уже 40 лет как любитель [4, л. 23].

По прошествии двух с лишним лет, 12 октября 1949 г., согласно поданному прошению, священник Евгений Глухарев был уволен с должности настоятеля церкви в с. Машенаки с правом перехода в другую епархию [4, л. 35].

Что касается закрытия этой церкви, то тут нужно обратить внимание на документ: «Решения Исполнительного Комитета Могилевского Областного Совета депутатов трудящихся №1458 от 14 октября 1948 г., положенного на ходатайство колхоза “Красный партизан” Машенакского с/с, Могилевского р-на., о возврате колхозу бывшего здания клуба, занятого под церковь» [6, л. 36].

Из этого документа следует, что церковь действительно была построена в 1868 г. и как церковное здание действовала до 1935 г., когда ее передали под клуб колхозу «Красный Партизан». Во время

немецкой оккупации здание было возвращено верующим для церковных нужд. В качестве храма здание официально зарегистрировали 23 марта 1946 г. Рассмотрев заявление о возврате бывшего здания клуба, исполком принял решение удовлетворить ходатайство колхоза [6, л. 36]. Православную приходскую общину обязали к 10 сентября 1949 г. освободить занимаемое строение [6, л. 57]. Настоятель, протоиерей Евгений Глухарев предпринимал попытки спасения прихода: писал заявление Уполномоченному Совету по делам Православной Церкви при совете министров БССР, чтобы отменили решение о передаче здания церкви под клуб [6, л. 60]. Но решение не отменили, и церковь была закрыта, а здание передано под клуб.

Никольская церковь (с. Браково). Согласно обнаруженным нами документам, 19 июня 1946 г. Уполномоченным по делам Русской Православной Церкви была выдана справка о регистрации приходской общины православной церкви в с. Браково и регистрации церковного совета. В церковный совет входили: Клименков Л. Л., Авраменко П. М. и Мелешиков В. А. [3, л. 5]. В тот же день была зарегистрирована и приходская ревизионная комиссия, в которую вошли трое прихожанок: Мельникова У. Т., Целибенкова А. Г. и Козлова Л. И. [3, л. 3].

Через два месяца 4 сентября 1946 г. архиепископ Минский и Белорусский Василий назначил настоятеля Княжицкой церкви священника Анисима Коваленко настоятелем Браковским приходом [3, л. 6]. Отец Анисим на этой должности пробыл недолго. Перед тем как передать приход отцу Симеону Бекаревичу, он написал ему письмо, в котором рассказал про ситуацию в с. Браково. Она была удручающая: многие священники, служившие на этом приходе, долго там не задерживались, поскольку условия жизни были очень плохие, а троб фактически нет [3, л. 9].

Смена руководителя прихода произошла 25 марта 1947 г., когда архиепископ Минский и Белорусский Питирим назначил настоятелем Никольской церкви в с. Браково священника Симеона Бекаревича [3, л. 2]. 2 апреля 1947 г. уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви выдал справку о регистрации духовенства, в которой священник Симеон официально был зарегистрирован настоятелем Никольского храма с. Браково [3, л. 1].

10 декабря 1945 г. уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви направил совету Браковской церкви письмо,

в котором поручал общине произвести ремонт храма, так как без него разрешения на совершение богослужений не будет. В ответ был составлен акт, в котором было перечислено все необходимое для ремонтных работ, а именно: два крыльца и частично несколько досок. Согласно этому акту, все остальное было в исправности [3, л. 12]. 9 февраля 1948 г. священник Симеон был почислен за штат, согласно поданного им прошения [3, л. 26]. Через год, 8 февраля 1949 г., уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви снял с регистрации Браковскую Никольскую православную церковь. Верующие указанной общины должны были отправлять свои религиозные обряды в действующей Княжицкой Александроневской церкви, которая находилась на расстоянии 4 км [3, л. 37].

Относительно обстоятельств закрытия церкви, удалось установить, что оно происходило следующим образом: 16 сентября 1949 г. Исполком Могилевского райсовета депутатов трудящихся расторг договор с Браковской приходской общиной со следующими официальными формулировками: «Заслушав доклад заведующего отделом культурной просветительской работы о том, что Браковская церковь снята с регистрации действующих церквей, и находится в бесхозном состоянии. Исполком Могилевского райсовета депутатов трудящихся решил:

1. Расторгнуть договор, заключенный в 1946 г. с Браковской общиной;
2. Культурное имущество передать Княжицкой приходской общине по акту;
3. Просить Облсовет депутатов трудящихся передать здание церкви под сельский клуб» [2, л. 95].

5 июня 1950 г. была создана специальная комиссия, которая должна была оценить здание Браковской церкви с технической точки зрения. По итогам своего расследования она составила следующее заключение: «При обследовании установлено, что основы здания и крыша совершенно изношены: столбы и нижний связной венец погнившие и не имеют связи, крыша поржавела и частично сорвана ветром. Пол имеет прогиб из-за отсутствия устойчивых столбов под лагами и при сборе народа может обрушиться. Здание находится в беспризорном состоянии и церковь бездействует уже с 1942 г. В настоящее время это помещение без капитального ремонта в эксплуатацию допустить нельзя, ибо может обрушиться. В целях сохране-

ния здания необходимо изыскать средства, произвести капитальный ремонт и переоборудовать» [2, л. 98].

5 июня 1950 г. комиссия под руководством председателя сельсовета в присутствии церковного совета Браковской церкви составила описательный акт, в котором дала общую оценку состояния храма: «Церковь со слов церковного старосты Клименкова построена в 1882 г. Стены деревянные, крыша жестяная, фундамент обоснован на деревянных столбах с каменной закладкой промежутков. Причем фундамент основной тяжести нести не может, так как частично выбран. Деревянные стеновые столбы, также под полом подгнившие и частично имеются гнилые, разрушенные столбы. Связной венец не имеет полностью связи, имеются сгнившие углы. Ввиду отсутствия изоляции между фундаментом и нижним связным венцом, последний имеет загнивание и гнилость. Пол внутри церкви имеет значительный прогиб, что дает указание на неустойчивость половых столбов, которые из-за гнилости дали осадку. Потолок частично послан новый, а оставшийся не досланный – тухлый. Крыша поржавела, что дает возможность загниванию стропил и обрушению. Окна все уничтожены, требуются новые. Двери наружные погнившие и требуют переделки. Северное и Западное крыло совершенно погнившие и разобраны, фронтоны не заделаны. Наружная обшивка стен на 50% оборвана. В данной церкви были печи, но в настоящее время выброшены. В Северо-Западной стороне имеются загнившие углы» [2, л. 99].

Спустя некоторое время было дано заключение по решению Могилевского райсовета депутатов трудящихся по делу Браковской церкви за № 423 от 16 сентября 1949 г., в котором уполномоченный писал: «Исполком Могилевского райсовета депутатов трудящихся возбудил ходатайство перед Могилевским облисполкомом об использовании здания церкви, находящейся в селе Браково, под школу. В порядке проверки установлено, что здание Браковской церкви деревянное, построено кораблеобразно в 1871 г., функционировало как церковь до 1926 г., после чего до 1930 г. было бесхозным. С 1930 г. до начала Отечественной войны использовалось под сельский клуб. В 1941 г. во время временной немецкой оккупации Белоруссии здание было занято под молитвенные цели и функционировало как церковь до 1946 г., но функционировало с большими перебоями, по причине недоходности прихода – священники не хотели в ней слу-

жить. В сентябре 1946 г. Браковский приход, как не имеющий священника, указом архиепископа был приписан к Княжицкой церкви, и оставался таковым до марта 1947 г. 25 марта 1947 г. настоятелем Браковской церкви был назначен священник Симеон Бекаревич, который служил до 9 февраля 1948 г. – ушел за штат. Вновь назначенные священники приезжали для ознакомления и после первой службы в церкви уезжали. 8 февраля 1949 г. Браковская церковь снята с регистрации, бездействует, находится в бесхозном положении. Ремонт никем не производился и не производится, здание приходит в полную непригодность. Акт технического осмотра здания Браковской церкви от 1950 г. вполне соответствует действительному положению, считаю целесообразным передать здание Браковской церкви исполнительному комитету Могилевского райсовета депутатов трудящихся для капитальной перестройки под школу. Верующие в данном здании не нуждаются, так как могут удовлетворять свои религиозные чувства в Княжицкой церкви, находящейся на расстоянии 4 километров от Бракова [2, л. 106]. 19 марта 1951 г. исполнительный комитет Могилевского областного Совета депутатов трудящихся на основании вышеприведенного акта решил утвердить решение исполкома Могилевского райсовета депутатов трудящихся от 16 сентября 1949 г. о переоборудовании здания Браковской церкви под школу [2, л. 107].

Таким образом, официальной причиной закрытия храма в с. Браково стала его техническая непригодность. Церковь находилась в удручающем состоянии, пребывать в нем было опасно для жизни. Община была очень бедной, священники уезжали уже после первой службы. Финансовых и иных возможностей для восстановления этой церкви не было. Советская власть, с одной стороны, официально проявляла интерес к сохранению здания церкви для верующих, требуя провести ремонт, но этот интерес был только на бумаге, а не на деле. С другой стороны, как известно, чтобы зарегистрировать общину, нужно было располагать соответствующим зданием, которое не должно было быть в аварийном состоянии. К сожалению, здание церкви с. Браково было именно таковым. Все обстоятельства сложились так, что иного решения не могло и быть, как закрыть церковь. Финансовой и иной возможности для произведения капитального ремонта у общины не было, и в связи с этими обстоятельствами церковь закрыли для переоборудования под сельскую школу.

Параскево-Пятницкая церковь (с. Польшковичи). По сохранившимся документам, 14 января 1946 г. верующие Польшковичского прихода обратились к Уполномоченному по делам Русской Православной Церкви с просьбой передать им в бессрочное пользование деревянное здание Польшковичской церкви и находящуюся при ней каменную колокольню, а также все имеющееся в распоряжении церкви культовое имущество» [5, л. 1]. В указанный выше день в Польшковичской церкви прошло общее собрание прихожан, на котором церковным старостой стал Дерученко М. С., помощником старосты – Карпушов И. А., казначеем – Денисов Ф. И. Председателем ревизионной комиссии стал Карпушов П. И., ее членами были избраны: Пуцик М. А. и Кириллов М. К. [5, л. 4].

31 января 1946 г. архиепископ Минский и Белорусский Василий назначил настоятелем Параскево-Пятницкой церкви с. Польшковичи протоиерея Илариона Бразовского [5, л. 6]. 21 февраля отец Иларион в своем рапорте на имя уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви сообщал, что Польшковичская церковь может вместить около 1000 человек. Здание сохранилось в целости, колоколов имеется четыре, церковь построена около 300 лет тому назад, точно год постройки установить трудно. Церковь открыта в конце 1941 г. [5, л. 7].

21 июня 1946 г. уполномоченным была выдана справка о регистрации приходской общины Православной Церкви. Одновременно выданы справки о регистрации духовенства и о регистрации ревизионной комиссии приходской общины [5, л. 9].

Просуществовал приход почти три года. Закрытие Польшковичской церкви послужили следующие обстоятельства. В мае 1949 г. директор Польшковичского дома инвалидов возбудил ходатайство перед Могилевским райисполкомом и уполномоченным Совета по делам Русской Православной Церкви по Могилевской области о передаче здания Польшковичской церкви дому инвалидов [6, л. 66]. Согласно заключению исполкома Могилевского райсовета депутатов от 4 июля 1949 г., следует, что Польшковичская церковь построена в 1861 г. и до 1919 г. действовала как церковь, а в 1929 г. здание передано дому инвалидов. В 1942 г. во время немецкой оккупации здание отдано под церковь. На основании этого исполнительный комитет решением № 308 от 4 июля 1949 г. поддержал ходатайство о передаче церковного здания дому инвалидов [6, л. 70]. Советская

власть поручила Польшковичской церковной общине освободить здание церкви к 30 ноября 1949 г. [6, л. 83].

Подводя итог описания печальных судеб церквей в с. Машенаки, с. Браково и с. Польшковичи, следует заключить, что эти три прихода имеют как схожую историю своего возрождения, так и закрытия. У истоков возрождения стояли обычные люди, которые общими усилиями стремились возродить деятельность церквей, но исторические условия послевоенного времени и политика советской власти этому не способствовали. Взаимоотношения между советской властью и Православной Церковью имели тогда противоречивый характер. Предоставив Церкви права, закрепленные в «Положении об управлении РПЦ» от 31 января 1945 г., государство жестко контролировало всю жизнедеятельность Церкви [1, с. 168]. Советская власть использовала любые предлоги и малейшие возможности, чтобы официально закрывать храмы, будь то просьба колхоза, светской организации или аварийное состояние здания. Власти не упускали ни единой возможности, чтобы оперативно снять с регистрации очередную церковную общину. И как показала история, это было лишь началом страшной политики разрушения церковной жизни, которая развернулась в послевоенное время.

Источники и литература

1. Кривонос, Ф. П. Лекции по истории Православной Церкви Беларуси / Протоиерей Ф. Кривонос. – Мн. : ВРАТА, 2012. – 240 с.
2. Переписка с Советом республиканским Уполномоченным и местным советскими органами по вопросам, относящимся к церкви // Государственный архив Могилевской области (ГАМО). – Ф. 765. – Оп. 2. – Д. 3.
3. Регистрационное дело Браковской приходской общины Могилевского района // ГАМО. – Ф. 765. – Оп. 3. – Д. 80.
4. Регистрационное дело Машенакской приходской общины Могилевского района // ГАМО. – Ф. 765. – Оп. 3. – Д. 79.
5. Регистрационное дело Польшковичской приходской общины Могилевского района // ГАМО. – Ф. 765. – Оп. 3. – Д. 81.
6. Решения Могилевского облисполкома, райисполкома Совета по делам Русской Православной Церкви при СМ СССР, перепис-

ка с уполномоченным Совета по делам Русской Православной Церкви при СМ СССР по Белорусской ССР и переписка по делам Русской Православной Церкви по Могилевскому району // ГАМО. – Ф. 765. – Оп. 1. – Д. 17.

**ОТРАЖЕНИЕ ПОПЫТКИ ПРОВЕДЕНИЯ
ЦЕРКОВНОЙ УНИИ В 1498–1503 гг. В УЧЕБНИКЕ ПО
ИСТОРИИ БЕЛАРУСИ ЗА 7 КЛАСС 2017 г. ИЗДАНИЯ**

*Иерей Николай Кульбако,
магистрант Минской духовной академии
(г. Минск, Республика Беларусь)*

В настоящее время большую роль в становлении представлений о прошлом, имеет информация, изложенная в школьных учебниках по истории. Зачастую именно эти данные являются отправной базовой точкой, а впоследствии и вектором, которым руководствуется человек, формируя свою мировоззренческую позицию, относительно прошлого настоящего и будущего. Как своего, так и в целом народа, государства, мира.

В параграфе 5 «Церковь и религия» разд. 1 «Белорусские земли в первой половине XVI в.» учебного пособия для 7 класса учреждений общего среднего образования с русским языком обучения «История Беларуси XVI–XVIII вв.», повествуется о попытке проведения церковной унии в 1498–1503 гг.:

«Православная и Католическая церкви занимали неравное положение в Великом Княжестве Литовском. Разным было и положение их верующих. Например, православная шляхта была ограничена в правах. Все это создавало почву для конфликтов и было серьезной проблемой государства. Великие князья литовские неоднократно пытались решить проблему межрелигиозных отношений. А самый лучший способ они видели в заключении унии (союза) между церквями. В очередной раз к идее унии обратился великий князь Литовский Александр. Казалось, что в 1498 г. для этого сложилась удобная ситуация. Новоизбранный православный митрополит Иосиф I Болгаринич согласился перейти в унию. Но очень скоро выяснилось, что идея унии по-прежнему не имеет поддержки среди православных верующих. Узнав о планах Александра, некоторые пограничные православные князья отказались ему служить. Они перешли на сторону Москвы. Иван III использовал момент, объявил себя защитником православных и начал войну против западного соседа. Так внутреннее дело Великого Княжества Литовского переросло в кровопролитный межгосударственный конфликт. В итоге Алек-

сандр прекратил свои попытки распространить унию. <...> Первая половина XVI в. была благоприятным временем для всех конфессиональных общин, существовавших в то время на белорусских землях. Они мирно жили рядом, никаких значительных конфликтов на религиозной почве в стране не происходило [1, с. 36–37, 39]

Употребление слова «союз» при определении понятия «церковная уния»

Первое, что хотелось бы отметить – понятие «уния» трактуется как союз между Церквями. (Справочно: в параграфе 14 раздела II учебного пособия, в разделе «Берестейский церковный собор 1596 г.» на с. 94 использован термин «религиозный союз», а в разделе «Распространение униатства» на с. 97 термин «церковный союз») Если взглянуть в терминологический словарь в конце учебника, то увидим следующее определение:

«Уния – объединение, союз. Выделяются следующие ее виды: 1) личная – союз государств, во главе которых стоит один человек (монарх); 2) межгосударственная – союз двух или нескольких государств; 3) религиозная (церковная) – союз двух или нескольких конфессий (церквей) относящихся к одной религии» [1, с. 206].

В толковых и академических словарях русского литературного языка определение унии трактуется несколько иначе:

1. Словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона: «Уния церковная – (лат. соединение) – слияние исповеданий православного и католического, причем, с одной стороны, признается главенство папы, чистилище, нахождение Св. Духа и от Сына, с другой – допускается брак белого духовенства и богослужение на родном языке, с сохранением восточных обрядов» [13].

2. Словарь Даля: «Уния – ж. лат. православные, признавшие папство, под видом соединенья западной и восточной церквей.» [10].

3. Толковый Словарь Ефремовой: «Уния 1. ж. 1) Союз государств под властью одного монарха. 2) Объединение на основе договора. 2. ж. Объединение православной и католической церквей с признанием главенства папы римского при сохранении традиционных форм православной обрядности» [9].

4. Толковый Словарь Ушакова: «Уния унии, мн. нет, ж. (от латин. unio – единство). 1. Объединение (книжн., полит.). Политическая уния Швеции и Норвегии в 19 веке. Личная уния государств (напр.

Польши и Литвы в 15–18 вв. под властью одного короля). 2. Объединение православной церкви с католическою под властью папы римского, происшедшее частично в украинских областях Польши в конце 16 века и существовавшее до последнего времени (церк., истор.)» [11].

5. Большой словарь иностранных слов: «Уния – и, ж. 1. Объединение двух монархических государств под властью одного монарха. 2. Объединение некоторых православных церквей с католической церковью под властью Папы Римского на основе признания католической догматики при сохранении традиционных форм православной обрядности» [2].

6. Большой энциклопедический словарь: «Уния (от позднелат. unio – единение) – ... 1) объединение, союз государств: т. н. персональная (личная) уния – под властью одного монарха; реальная уния – на основе договора или одностороннего акта более сильного государства... 2) Уния церковная – объединение православной и католической церквей» [5].

7. Малый академический словарь: «Уния у́ния – и, ж. 1. Объединение, союз государств. Персональная уния (объединение под властью одного монарха). Реальная уния (объединение на основе договора или одностороннего акта более сильного государства). Уния Австрии и Венгрии. 2. Объединение православной и католической церкви под властью папы римского, с сохранением православной церковью своих обрядов и богослужения на родном языке, существовавшее до 1946 г. Церковная уния. [От лат. unio – единство, объединение]» [6].

8. Толковый словарь Ожегова: «Уния, и, ж. (книжн.). Объединение, союз. У. государств. Церковная у. | прил. унитарный, ая, ое» [7].

9. Этимологический словарь Макса Фасмера: «Уния – «союз православной и католической церкви», начиная с Ф. Прокоповича; см. Смирнов 299, укр. у́нія – то же. Через польск. unia из народнолат. ūniō» [8].

Как видим, во всех словарях, кроме «Этимологического словаря Макса Фасмера», их составители выделяют понятие «унии церковной» и при определении этого понятия слово «союз» не используется.

Таким образом, при определении понятия «церковная уния» уместно использовать слово «объединение».

Что касается «объединения», то, как писал в своем экспертном заключении протоиерей Сергей Гордун: «На самой справе каталіцкая Царква заставалася абсалютна цэлай, некранутай, ніводны касцёл і ніводны ксёндз не перайшлі ва ўніяцтва, а толькі праваслаўныя храмы і манастыры рабіліся ўніяцкімі, толькі праваслаўныя свяшчэннікі пераводзіліся ў унію, яны здзіўляліся: якое ж гэта аб'яднанне? І сапраўды, нельга казаць, што ўнія была аб'яднаннем цэркваў – гэта была спроба ліквідацыі Праваслаўя праз прымуовае далучэнне (а не аб'яднанне) да каталіцтва» [12, с. 59].

О логическом несоответствии некоторых исторических данных приведенных в одном параграфе

Второе – в первом приведенном отрывке повествуется о том, что попытка проведения церковной унии привела к «кровопролитному межгосударственному конфликту», а во втором, что «конфессиональные общины... мирно жили рядом, никаких значительных конфликтов на религиозной почве в стране не происходило».

Причиной войны между ВКЛ и Московским княжеством 1500–1503 гг. как раз и явился, или был одной из основных причин, межрелигиозный конфликт. Как отмечал А. В. Карташев, «делая ставку на растущую силу гегемонии Москвы, пограничные князья начинают перебегать к Ивану III. Само собой понятно, что это были вопросы чисто государственные, политические, вопросы выгоды и интересов. Но нельзя считать и положения веры и церкви только одним прикрытием политики. Время было еще почти средневековое, и вопросы религии и свободы совести имели большой вес и переживались остро» [4]. В принципе, об этом в учебнике и говорится.

Но именно после войны 1500–1503 гг. отношение православным в ВКЛ стало более лояльным. Митрополит Макарий (Булгаков) говорит об этом так: «В Литве опытно теперь убедились, как велико могущество московского государя и как грозно стоит он за греческую веру, за православие своей дочери и других русских литовцев, и не могли не понять, что он непременно исполнит свои угрозы, если притеснения православным в Литве не прекратятся или возобновятся. А затем неизбежно должны были прийти к сознанию, что надобно изменить церковную политику и оставить все затеи о насильственном насаждении и утверждении Флорентийской унии между литовскою Русью. Со времени настоящего перемирия, действитель-

но, эта политика в Литве значительно изменилась, и для Западнорусской Церкви настал иной, сравнительно лучший период жизни» [3].

Логическое несоответствие заключается в том, что в первой половине XVI в. между ВКЛ и Московским княжеством был кровопролитный конфликт на религиозной почве, это война 1500–1503 гг., и только после него наступило относительно «благоприятное время для всех конфессиональных общин».

Источники и литература

1. Воронин, В.А. История Беларуси XVI–XVIII вв. : учебное пособие для 7 класса учреждений общего среднего образования с русским языком обучения / В. А. Воронин, А. А. Скепьян, А. В. Мацук ; под ред. В.А. Воронина. – Мн. : Изд. центр БГУ, 2017. – 214 с.
2. Значение слова «Уния» в онлайн толковом словаре Словарь иностранных слов – Glosum.ru // Толковые словари Даля, Ожегова, Ефремовой онлайн на русском языке [Электронный ресурс]. – 2012.– 2023. – Режим доступа : <https://glosum.ru/Значение-слова-Уния-в-словаре-иностраных-слов>. – Дата доступа : 23.10.2023.
3. Митрополит Иосиф Болгаринич: третья попытка к унии // Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия» [Электронный ресурс]. – 2001–2023. – Режим доступа : <https://sedmitza.ru/lib/text/436029/>. – Дата доступа : 24.10.2023.
4. Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви (Т. 1–2) // Православный портал «Азбука веры» [Электронный ресурс]. – 2005. – Режим доступа : https://azbyka.ru/otechnik/Anton_Kartashev/ocherki-po-istorii-russkoj-tserkvi-tom-1/16. – Дата доступа: 25.10.2023.
5. УНИЯ. Большой энциклопедический словарь // Gufo.me – словари и энциклопедии [Электронный ресурс]. – 2005–2023. – Режим доступа : <https://gufo.me/dict/bes/УНИЯ>. – Дата доступа : 23.10.2023.
6. Уния – Малый академический словарь // Gufo.me – словари и энциклопедии. [Электронный ресурс]. – 2005–2023. – Режим доступа : <https://gufo.me/dict/mas/уния>. – Дата доступа : 23.10.2023.
7. Уния – Толковый словарь Ожегова // Gufo.me – словари и энциклопедии. [Электронный ресурс]. – 2005–2023. – Режим доступа : <https://gufo.me/dict/ozhegov/уния>. – Дата доступа : 23.10.2023.

8. Уния – Этимологический словарь Макса Фасмера // Gufo.me – словари и энциклопедии. [Электронный ресурс]. – 2005–2023. – Режим доступа : <https://gufo.me/dict/vasmer/уния>. – Дата доступа : 23.10.2023.

9. УНИЯ это... Что такое УНИЯ, Значение слова УНИЯ, Толковый Словарь Ефремовой // Толковый словарь, Словарь Ожегова, Даля, Ушакова, Ефремова, русский словарь онлайн, значение слов. [Электронный ресурс]. – 2021. – Режим доступа : <https://onlinedic.net/efremova/page/word11887.php>. – Дата доступа : 23.10.2023.

10. УНИЯ это... Что такое УНИЯ, Значение слова УНИЯ, Толковый Словарь Даля // Толковый словарь, Словарь Ожегова, Даля, Ушакова, Ефремова, русский словарь онлайн, значение слов. [Электронный ресурс]. – 2001. – Режим доступа : <https://onlinedic.net/dalya/page/word41054.php>. – Дата доступа : 23.10.2023.

11. УНИЯ это... Что такое УНИЯ, Значение слова УНИЯ, Толковый Словарь Ушакова // Толковый словарь, Словарь Ожегова, Даля, Ушакова, Ефремова, русский словарь онлайн, значение слов. [Электронный ресурс]. – 2021. – Режим доступа : <https://onlinedic.net/ushakov/page/word77841.php>. – Дата доступа : 23.10.2023.

12. Электронная библиотека Минской духовной академии : Гістарычныя памылкі ў падручніку гісторыі // Электронная библиотека Минской духовной академии [Электронный ресурс]. – 2018. – Режим доступа : <http://elib.minda.by/handle/123456789/240>. – Дата доступа : 25.10.2023.

13. Энциклопедический Словарь Ф.А.Брокгауза и И.А.Ефрона // Библиотека «Вехи». Русская религиозно-философская и художественная литература. [Электронный ресурс]. – 2000–2016. – Режим доступа : <https://vehi.net/brokgauz/index.html>. – Дата доступа : 23.10.2023.

ПРИХОД ХРАМА СВЯТОЙ ЖИВОНАЧАЛЬНОЙ ТРОИЦЫ с. МАРКОВО ГОРОДИЛОВСКОГО БЛАГОЧИНИЯ В 1917–2017 гг.

*Протоиерей Николай Пешко,
магистрант Минской духовной академии
(г. Минск, Республика Беларусь)*

Начало периода XX ст., отмечено установлением Советской власти, этот период для Церкви становится переломным, еще не выиграв гражданскую войну и не решив окончательно вопрос о власти, большевики взяли за Церковь. В январе 1918 г., советское государство принимает декрет об отделении Церкви от государства, согласно которому конфискует имущества Церкви, и гонения на священнослужителей. Еще не окрепла после Первой мировой войны, Православная Церковь принимает новый антицерковный удар. Следующий момент в притеснении Церкви был результат советско-польской войны, при котором разделяют территорию Беларуси, между Польшей и Россией, на Западную и Восточную. Оккупация западных земель польскими войсками, сказывается и на Православной Церкви. Более полутора тысяч церковных приходов оказались на территории Польского государства. В отличие от немцев, поляки стали проводить политику отнимания у православных тех храмов, которые некогда были униатскими. В это время наблюдаем активность политиков и польского духовенства в направлении автокефалии, которые под угрозами заставляют польский епископат стать на путь автокефалии. Этот курс регламентировался так называемыми «Временными правилами», основное направление правил было удержание польской государственной властью управления Церкви, православным духовенством они были не приняты, а несогласные из православных епископов были гонимы со стороны польских властей. Ко всему выше сказанному добавим «движение обновленцев», которые также ратовали за отмену важнейших канонических правил, определявших жизнь Церкви. Священник Федор Кривонос в своей книге «У Бога мертвых нет» так описывает сложившуюся ситуацию: «Упадок в церковной жизни, с особой силой обнаружившийся в начале XX ст., явился зеркальным отражением того нравственного регресса, который охватил все общество» [1, с. 10].

В этом докладе мы остановимся на одном из приходов Городиловского благочиния – приходе храма Святой Живоначальной Троицы аг. Марково. На начало прошлого столетия, храм действует, относится к Молодечненскому благочинию Литовской епархии. Настоятелем храма был священник Андрей Ярушевич, происходил из семьи псаломщика, окончил курс Литовской духовной семинарии, награжден набедренником [2]. Несмотря на неутешительные вышеописанные события, начало столетия является неплохим для прихода, в храме творится молитва, проводятся ремонтные работы по золочению иконостаса и установлению ограды вокруг храма. Построены для церковного причта дома. В приход входит 15 деревень, в духовном окормлении 3152 жителей. Имеется одно народное училище – 164 ученика, а также школы грамотности: д. Хатутичы – 33 ученика, Готковичи – 30 учеников, Кучки – 25 учеников, Телядки – 16 учеников [3].

К приходу приписные три кладбищенские часовни д. Готковичи, д. Хатутичы, д. Вяжути, а вот храм, который в 1869 г. передан православным от костела, уже в ведомости не упоминается. Мы располагаем сведениями не только о жизни прихода и настоятелей, но и церковнослужителей, в частности И. М. Осиповича, крестьянина д. Сквородки. На протяжении более 35 лет нес послушание старосты и пономаря в храме Святой Троицы. За ревностное исполнение своих обязанностей, награжден похвальным листом и золотой медалью «За усердие» [4].

Накануне Первой мировой войны несет послушания настоятеля Семеон Тишинский местным братством, совместно с настоятелем, принято постановление о сборе средств на проектирование на местности часовни в честь 300-летия правления дома Романовых. Но события первой мировой войны прервали строительство [5].

В годы разрушительных действий Первой мировой войны церковная жизнь была затруднительна, но приход в Марково действовал, продолжал нести послушание настоятеля отец Семеон Тишинский. Клировая ведомость нас информирует, что в годы войны причт не пользовался землей находящейся в владении прихода, войсками повреждены приходские дома [6].

На время революционных действий, у нас скромная информация о приходской жизни в Марково, но обязанности настоятеля исполняет священник Василий Недвецкий. Он окончил Литовскую духовную

семинарию. В период служения о. Василия в приходе насчитывалось 397 домов, в которых проживало 3245 жителей. Несмотря на неблагоприятные условия для церковной жизни, в связи прошедшей революцией и принятием декрета, приход продолжает действовать [7].

В связи с разделением Беларуси, приход находится на польской территории. Настоятелем храм перемещен от Спасо-Преображенского храма с. Довбени Воложинского р-на. Но в связи с горестными событиями, которые переживала Православная Церковь, здание храма обвешало. Попечением и пожертвованиями прихожан был проведен капитальный ремонт храма. На праздник Успения Пресвятой Богородицы в 1924 г. по приглашению настоятеля, приход посещает архиепископ Феодосий. Участница этого приходского торжества свидетельствует, что «помещик Страшинский для встречи архипастыря выделил лошадей с коляской. Встреча состоялась на железнодорожной станции Пруды. В Марково на базарной площади владыку встречало большое стечение верующих. Другой очевидец посещения владыкой храма, протоиерей Виталий Иванкевич, свидетельствует: «После совершения Божественной Литургии, состоялся крестный ход с освящением отремонтированной церкви. Владыка переночевал дома у отца Исидора, (в причтовом доме) а утром отслужив молебен отправился на железнодорожную станцию Пруды для отбытия в Вильнюс».

Те притеснения, о которых нам говорит история в годы полонизации, коснулись и Марковского прихода. В школах грамотности, которые были на приходе, обязывали изучать польский язык, православным проблематично было получить надел земли, власти требовали справку от ксендза о принятии католичества. По сей день в приходе народ использует поговорку того польского лихолетия «За индыка, в каталика». Несмотря на тяжелое время для церковной жизни, отец Исидор продолжает усердно трудиться на ниве церковной. Приобретена для нужд верующих икона Трех Виленских мучеников. Киот к иконе изготовил житель д. Яковичи. Также была доставлена из Вильнюса плащаница Пресвятой Богородицы, была изготовлена сень для Плащаницы. Совершаются крестные ходы, к виленским святыням, 1933 г. под руководством Воложинского священника, а 1936 г. под руководит отец Исидора, где паломников благословляет архиепископ Феодосий иконой Трех Виленских мучеников. Крестным ходом марковляне отправляются на соседний приход

д. Лебедево, чтобы разделить духовную радость местнотимого праздника святых апостолов Петра и Павла (в обиходе употребляется слово «фэст»). Во время настоятельства священника Исидора в приходе насчитывалось 468 дворов и них проживало 3281 жителей. Но в скором времени, протоиерея Исидора переводят в д. Лисицы в Поставское благочиние, где по ложному доносу он арестован [8].

В годы Великой Отечественной войны оккупанты сожгли 72 дома и народное училище грамотности. В этот период пришлось нести послушание настоятеля в Марковской церкви иерею Иоанну Богаткевичу, бывшему клирику Пречистенского собора г. Вильно. Он происходил из белорусской священнической семьи. Во время учебы в Виленской духовной семинарии нес послушание псаломщика при церкви с. Узла Мядельского р-на. В 1936 г. успешно окончил Православный богословский факультет Варшавского университета с дипломом магистра богословия. 9 октября 1936 г. архиепископом Феодосием рукоположен во иерея и назначен настоятелем вильнюсской церкви святой Параскевы Пятницы. Одновременно он исполнял послушание законоучителя в Виленской белорусской гимназии. 26 декабря 1938 г. причислен к Виленскому Пречистенскому кафедральному собору вторым священником. Несмотря на непростое положение в годы оккупации, священник Иоанн и его семья оказывали помощь советским войскам, укрывали раненного летчика в своем доме, всячески помогали прихожанам справиться непростым положением. Также в это нелегкое время отца Иоанна постигает личная скорбь – у него умирает сын. К сожалению, мы не располагаем историческими сведениями этого периода времени, архив в канун войны был спрятан в земле священником Иоанном, местонахождение его нам неизвестно. В 1950-х гг. отцом Иоанном из Вильнюса была доставлена на молитвенную память и утешение прихожан, копия Почаевской иконы Пресвятой Богородицы. На иконе сохранилась памятная надпись: «Да почиет Покров Богоматери и благословение Ее Божественного Сына Господа нашего Иисуса Христа на прихожанах храма сего и сохранит их от всякого зла! – протоиерей Иоанн».

После разгрома немецкого фашизма Церковь на белорусских землях продолжала развиваться, не смотря на трудности, чинимые советской властью. Однако в период 1960–1970-х гг. во время широкомасштабной антирелигиозной кампании немногие уцелевшие и возрожденные храмы закрывались, здания разбирали или исполь-

зовали для других целей (сельских клубов, складов для зерна и удобрений и т. д.). Так были закрыты храмы соседних приходов, Беница, Лебедево, Носилово. Во многих случаях верующие старались защитить свои святыни от поругания, воспрепятствовать закрытию храмов. Не остались в стороне и кладбищенские часовни д. Готковичы, д. Вяжути, д. Хатутичы и д. Заполяки. Из дела Марковской Церкви нам известно, что вердикт закрытия был один и почти тот же – «ветхое и аварийное состояние» [9]. Верующие спасали имеющуюся иконы и церковную утварь, в Заполяках жители отказались принимать участие в разборе здания. Но и здесь видим хитрость лукавых, привезли из Березинского училища учащихся, и детей поставили пред выбором, храм разобрали, но иконы и некоторую церковную утварь верующие сохранили до открытия новоустроенного храма. Семья, принимавшая участие в уничтожении храма в Заполяках, а именно отец семейства, который завязывал веревку, чтобы сломить накупольный крест, вся вымерла в течении двух недель. В такое не простое время в марковском храме продолжали совершать богослужение, настоятелем храма был священник Григорий Монид, уроженец д. Марково. Молодечненским благочинным протоиереем Алексием Маевским дана такая характеристика: «Образование ниже среднего, но знание пополняет самообразование, службы совершает правильно, с благоговением заботится о ремонте храма и клиросном пении» [10]. Нам неизвестна причина, почему не закрыли Марковский храм, но можем сделать вывод – угодно Господу оставить пристань утешения в бушующем море, ведь ближайший к приходу был храм в Молодечно. Но и не можем утверждать, что все было спокойно, несколько раз разбиты были оконные стекла, частые необъяснимые комиссии, участники которых среди женщин даже осмеливались заходить в Святой алтарь. Проникновение неизвестных, которые унесли самое ценное два Святых Креста с финифтью (подарок Москвы ко дню освящения храма), дарохранительницу, икону святого благоверного князя Александра Невского в позолоченной ризе. Со стороны местной власти всячески препятствовали проведению ремонта в храме, строительстве причтового дома, проведению отопления в храме. Практически после каждого богослужения, председателем сельского совета проверялись кассовые расходные книги, неугодных священников переводили на другие приходы, или скажем проще, настоятелю храма всячески пре-

пятствовали руководить приходом. не которые из настоятелей после совершения первой воскресной службы уезжали, когда видели реальную картину в приходе. В разное время послушание настоятелей исполняли священник Борис Малаха, священник Валерий Шульмин (впоследствии архимандрит Глеб), священник Александр Попов, священник Иоанн Макуца, игумен Игнатий (Омелькович), священник Иоанн Ленько, священник Михаил Гулевич и священник Дмитрий Лагодич.

С приходом более благоприятного времени для Белорусской Православной Церкви наблюдаются значительные и благоприятные перемены в церковной жизни в Беларуси и в Марковском приходе.

В приходе на протяжении более двадцати лет действует воскресная школа, колокольный звон занесен в списки нематериального наследия Республики Беларусь, издана история прихода и храма, установлена новая ограда, и отопление, проведен капитальный ремонт здания храма с заменой куполов, капитальный ремонт часовни с заменой крыши, капитальный ремонт причтового дома и другие труды по сохранению здания храма. В юбилейный 145-й год, храм посещает Высокопреосвященнейший Филарет митрополит Минский и Заславский. В 2015 г., к 155-летию храма Святой Живоначальной Троицы со дня окончания строительства и 600-летия селения Марково в центре деревни установлен памятный знак в виде камня с иконой Святой Троицы, которая на протяжении более 400 лет по подтвержденным историческим данным, является покровительницей прихода, храма и селения. К 2021 г. закончена работы по установлению нового иконостаса и престола, именно 19 декабря, как и 160 лет назад, впископ Молодечненский и Столбцовский Павел совершил великое освящение отремонтированного храма.

Из этой краткой истории прихода храма Святой Живоначальной Троицы аг. Марково, мы с вами можем представить, что пережила вся Православная Церковь в нашем Отечестве.

Источники и литература

1. Кривонос Феодор, священник. Белорусская Православная Церковь в XX столетии / священник Феодор Кривонос. – Мн, 2007.

2. Клировая ведомость за 1906 г. // Архив храма в д. Марково.
3. Там же.
4. Клировая ведомость за 1909 г. // Архив храма в д. Марково.
5. Дело Марковской церкви // Архив Минского епархиального управления.
6. Клировая ведомость за 1913 г. // Архив храма в д. Марково.
7. Клировая ведомость за 1918 г. // Архив храма в д. Марково.
8. Литовский особый архив Д.П-9041-ЛИ «Открытый список» // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://ru.openlist.wiki/Насекайло_Иосиф_Львович_\(1884\)](https://ru.openlist.wiki/Насекайло_Иосиф_Львович_(1884)).
9. Дело Марковской церкви // Архив Минского епархиального управления.
10. Клировая ведомость. Осмотр храма Молодечненским благочинным // Архив храма в д. Марково.

**СЕКЦИЯ 7
АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ
СОВРЕМЕННОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ**

**ВЗАИМОСВЯЗЬ МЕЖДУ ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬЮ ГРУППЫ
НОСИТЕЛЕЙ РЕЛИГИИ И РИТУАЛЬНОЙ ПРАКТИКОЙ**

Данилов А. В.,

*доктор богословия, доктор философии,
заведующий кафедрой религиоведения Института теологии
Белорусского государственного университета
(г. Минск, Республика Беларусь)*

Исследователь религиозных ритуалов может видеть взаимосвязь между индивидуальностью группы носителей религии и ритуальной практикой. Для социально слабо интегрированного чернокожего населения Америки типичны спонтанные, слабо организованные формы богослужения. Напротив, консервативные христиане Великобритании предпочитают строго упорядоченное богослужение, чья чопорная торжественность соответствует крепкой привязанности британцев к монархии. В бюрократической Пруссии XIX в. протестантский теолог Фридрих Шлейермахер (1768–1834) изгнал крещение младенцев из практики богослужения в общине, чтобы строгий порядок службы не нарушался воплями грудных детей [16, с. 141]. С помощью таких примеров британская, а затем преподававшая в США (Принстонский и Чикагский университеты) антрополог Мэри Дуглас (1921–2007) исследовала в своей книге о ритуале, табу и символике тела [3, с. 192] вышеназванную взаимосвязь между социальной группой носителей ритуала и формой ритуала.

Мэри Дуглас понимает религиозные ритуалы как родственную речи общественную форму выражения. Подобно тому, как род и способ речи указывает на принадлежность говорящего к социальному слою или классу, так и ритуал отражает социальный мир своего участника. Дуглас исходит из наблюдения, сделанного британским лингвистом Бэзилем Бернстайном (1924–2000). По Бернстайну можно различать два стиля речи, которые он именуется «элаборированным» (разработанным) и «рестрингированным» (ограниченным) речевыми кодами [4, р. 22]. Элаборированный язык типичен для городского, ин-

теллектуального и строго личностного, индивидуалистски ориентированного социального окружения. Он употребляется людьми, для которых индивидуальность чувств и свобода от сильного социального контроля являются желанными. Элаборированный язык среднего слоя общества свободен, гибок и зачастую индивидуалистичен. Это язык романов, в которых описываются рефлексия и эмфатические (страстные) чувства. Рестрингированный язык, напротив, типичен для социального окружения, в котором царит ориентированность на денежные доходы и социальную иерархию. Рестрингированный язык выражает свои традиционные представления через твердо установившиеся словесные клише, типичные обороты речи и поговорки. Бернстайн нашел его как среди британских рабочих, так и на другом конце социальной лестницы, среди консервативной аристократии, итак, среди нижних и верхних социальных слоев населения.

Мэри Дуглас плодотворно применила бернстайновские наблюдения для исследования ритуалов. Ритуалы – это символические, то есть схематически редуцированные и концентрированные, но соответствующие действительности отображения и воспроизведения социального состояния группы. Как при речи, так и здесь различаются «рестрингированный» и «элаборированный» стили. Ритуалы с жесткими, болезненно соблюдаемыми традиционными правилами соответствуют рестрингированному стилю, в то время как свободные, антитрадиционалистские формы указывают на элаборированный стиль.

Оба выделенных Мэри Дуглас стиля ритуалов можно без труда найти как в родоплеменных религиях, так и в великих мировых религиях. Организовано племенное сообщество жестко и четко, практикует оно максимальный контроль над отношениями своих членов, тогда структура церемониала жестко выстроена и обряды соблюдаются предельно точно. Как в других сферах жизни такого общества, так и в религиозном ритуале практически недопустимы спонтанность и индивидуальность. Соответственно, слабо организованное и подверженное незначительному социальному контролю общество не развивает никакой церемониальной религии. Его ритуал слабо выражен и упорядочен. В нем часто наблюдаются спонтанные элементы, такие как свободная молитва, глоссолалия или непринужденный танец. Ориентированность на внутреннее про-

странство человека и страстность предпочитают здесь в противоположность внешним ритуалам.

В комплексных обществах без доминантной религии или конфессии в различных социальных слоях вырабатываются различные стили культовых практик. Соответственно характеру социального окружения они указывают на ритуалистское (рестрингированное) или антиритуалистское (элаборированное) качество. Как пример колебания от ритуалистского к антиритуалистскому культу Мэри Дуглас приводит религию американских навахо (индейский народ группы атапасков в США) [10, р. 475–482]. Их традиционная религия была насквозь «магична», так что церемонии должны были болезненно соблюдаться и царил постоянный страх перед нарушением табу. Это была религия овцеводов, обитавших в мало подходящей для жизни местности. Отсутствие процветания требует постоянной взаимопомощи, что влечет за собой строгий социальный контроль и усиленное требование верности общественным нормам. Человек помогает лишь тем, кто следует племенным правилам. С утратой привычного образа жизни под влиянием американского общественного и производственного порядка социальная структура навахо исчезает. Этому социальному изменению соответствует смягчение традиционных рестрингированных форм ритуала. Значительная часть навахо принимает культ пейота (мескаля), расширяющий пространство для сугубо индивидуальных переживаний и характеризующийся антиритуалистической формой. Галлюциногенный, полученный из кактуса пейота наркотик ведет к индивидуальному экстазу, характеризующему элаборированный ритуал. Описание культа пейота у индейцев дается в книгах американского писателя и антрополога Карлоса Кастанеды (1925–1998): «Учение дона Хуана: Путь знания индейцев яки»; «Отдельная реальность»; «Путешествие в Икстлан».

Соответствующим образом можно понять отсутствие ритуалистического культа у пигмеев Африки. Их социальное групповое устройство чрезвычайно подвижно. Пигмеи собираются в орды для неустойчивого, быстро меняющегося временного сожительства. Каждый член одной орды может по желанию переходить в другую орду. Пигмеи живут в слабо уравновешенном, почти не ограниченном запретами обществе. Поэтому они не смогли развить никакого рестрингированного, сакраментального ритуала.

Хентон Дэйвис [9, р. 3–67] и Гарольд Тэрнер [18] применили парадигмы Мэри Дуглас к анализу современного христианства. Согласно их исследованиям, рестрингированному стилю ритуала соответствует иерархический католицизм, епископализм и «Высокая церковь» в англиканстве с их акцентом на таинствах, культовом долге к участию в исповеди и евхаристии, причастии и на строгом религиозном укладе жизни. Элаборированный ритуал характерен для протестантизма, феномена «Низкой церкви» в англиканстве, для католических базисных общин (субобщины в Европе и Северной Америке, возникшие в поисках личностной атмосферы и остро критикующие институционализацию Церкви), для пятидесятничества. Элаборированный ритуал пренебрегает тайносовершительными действиями и акцентирует личное решение в вере.

Иерархически ориентированной конфессии требуется пышное и представительное сакральное строение, в то время как пуританские группы и базисные общины предпочитают похожие на обычное жилье залы собраний. Проживающие в Лондоне западные индийцы с их непродолжительными рабочими отношениями (частые увольнения) и отсутствующей или лишь рудиментарной социальной организацией склонны к участию в слабо структурированных, характеризующихся спонтанным языкоговорением богослужениях. Однако на родине они предпочитают рестрингированный стиль ритуала. Экзальтированная религиозность распространена среди домохозяек и мало занятых трудовой деятельностью дам «высшего света», у которых отсутствует интеграция в твердо установленный профессиональный мир. Исследование церквей в Чикаго доказывает корреляцию социальной приспособленности и литургической формы: социально приспособленный человек встречается на богослужениях с твердо установленным, формализованным церемониалом, а социально слабо приспособленные темнокожие, напротив, предпочитают свободные, экстатические или околоэкстатические элементы богослужения и ценят импровизированную музыку (джаз), языкоговорение или танцы [8, р. 352–361; 5, р. 29–44].

Однако, как формальные, так и неформальные богослужения могут иметь место в одной и той же общине и посещаются отчасти одними и теми же людьми, так что ритуальная жизнь отражает социальную и индивидуальную комплексность. Это отношение вещей доказала религиовед из университета Северной Каролины (США)

Фрида Кернер Фурман [12, р. 228–241] касательно ритуальной деятельности синагоги. Ее наблюдения, вне всякого сомнения, имеют значение и для понимания ситуации многих христианских общин.

Как показывают упомянутые работы Дэниэла и Фурман, анализ различных стилей ритуала есть важная и приносящая результат тема религио-социологических исследований. Сьюзан Кемпбелл-Джонс очень живо показывает, как различные менталитеты приводят к совершенно различным стилям ритуала, когда католик решает, где ему лучше праздновать мессу – в церкви или в частном доме [6]. Дальнейший анализ данной темы можно найти также у Майкла Дьюси [11], проводившего в конце 60-х гг. полевые исследования иерархически ориентированных и неиерархически ориентированных христианских богослужений в одном из городских районов Чикаго (район Линкольн-парка). Особенно здесь следует выделить две работы, содержащие интересные теоретические дополнения: Иоан Льюис «Экстатическая религия» [14, р. 67–69], Теодор Каплоу и Говард Бар «Все верующие люди» [7, р. 140–145]. Каплоу и Бар, ориентируясь на Джозефа Тэмни [17, р. 72–81], предлагают различать между «праздничными» или «торжественными» (solemn) ритуалами и ритуалами «святости» (holiness). Как пример «праздничного» стиля называется католическая месса, а для стиля «святости» указывается на пятидесятническое богослужение. В то время как solemn ritual дистанцирует участников друг от друга, напротив, holiness ритуалы растворяют их в единой общине равных, в одной *communitas* (в том смысле, как об этом говорится у Виктора Тэрнера [19, р. 231–271]. Книга об экстатической религии лондонского этнолога Иоана Льюиса исследует склонность деклассированных, «второсортных» членов общества принимать участие в ритуалах, характеризующихся экстатическим танцем, одержимостью духами и сходными вещами [14, р. 96]. Данная его работа, кроме того, имеет преимущество интеркультурного подхода к вопросу, подобно тому, как Мэри Дуглас не ограничивалась изучением лишь американо-европейского региона.

Мэри Дуглас понимает ритуал как уменьшенное, верное действительности отображение социального состояния конкретной группы. Такой методологический подход применим даже независимо от специальной постановки вопроса об элаборированных и рестрингированных стилях ритуала. Так, например, социальное положение

женщины отражается в религиозном ритуале общества, – утверждает Бернард Ланг и прилагает метод Дуглас к христианству [13, s. 77]. Так он считает, что патриархальные отношения, царившие в эпоху раннего христианства, запрещают женщине учить во время богослужения, а в знак своего подчиненного положения женщины должны покрывать свои волосы платком. Подобным образом символически выражается укрощение ее личности. Она молчит на литургии, как молчит и в повседневной жизни. Однако с данной интерпретацией раннехристианской общинной жизни мы не можем однозначно согласиться, так как из 1 Кор. 11: 5 следует, например, что женщина так же вслух молилась и пророчествовала в церкви, как и мужчина (1 Кор. 11:4). Но в более смягченном виде утверждения Бернарда Ланга подтверждают тексты 1 Кор. 11:7–10 (власть мужа над женой, покрытие ее головы – знак власти над ней); 1 Кор. 14: 34; 1 Тим. 2:12 (о молчании в храме, но это высказывание коррелируется 1 Кор. 11:5: молчать – значит не произносить проповедей и поучений). Ланг говорит, что подчинение женщины в культе – это симптом ее подчинения в культуре общества вообще.

Как пример анализа религиозного ритуала с помощью методологии социологии групп мы кратко рассмотрели исследование Мэри Дуглас и ее последователей. В связи с многочисленностью дальнейших исследований в этом методологическом ключе здесь были упомянуты лишь некоторые наиболее интересные работы. Следует упомянуть еще нескольких исследователей, наметивших новые научные перспективы. Роберт Орси исследует влияние социальной структуры итальянских эмигрантов в Нью-Йорке на их привилегированный ритуал [15]. Мадонна со 115-й улицы – это статуя Девы Марии, воздвигнутая с папской привилегией в одной итальянской церкви Гарлема. В почитании «Мадонны со 115-й улицы» и в ежегодном ритуальном праздновании ее 16-го июня отражается значение женщин в итало-американском сообществе. В этом ритуале празднующая группа в своем единстве чтит место, занимаемое замужней женщиной и матерью в жизни своей семьи и соседских семей итальянского происхождения. Торнстайн Веблен описывает религию «leisure class» (англ. праздничный класс), то есть богатой американской верхушки [1]. Веблен показывает, как отражается повальная, имеющая показательный характер расточительность этого класса в его религиозном ритуале. Наконец, следует упомянуть и исследова-

дования американского антрополога и социолога Клиффорда Гирца (1926–2006). Когда другие авторы описывают и интерпретируют планомерные ритуальные взаимоотношения, он занимается единственным в своем роде культовым действием – «неудачным» погребальным ритуалом на острове Ява [2, с. 168–200]. В этом ритуале отражается политическая и религиозная напряженность, выливающаяся в то, что к участию в ритуале не допускаются родственники и соседи умершего. К традиционному погребению допускаются лишь компетентные за погребение специалисты.

Основополагающе труды Мэри Дуглас в социологической области современного религиоведения и названные исследования других ученых открывают перед нашим взором перспективу многообразия способов, которыми социальная действительность формирует ритуальное поведение.

Источники и литература

1. Веблен, Т. Теория праздного класса / Т. Веблен. – СПб. : Азбука, 2022. – 384 с.
2. Гирц, К. Ритуал и социальные изменения : яванский пример / К. Гирц // Интерпретация культур. – М. : РОССПЭН, 2004. – С. 168–200.
3. Дуглас, М. Чистота и опасность : анализ представлений об осквернении и табу / М. Дуглас. – М. : Канон-пресс, 2000. – 286 с.
4. Bernstein, B. Class, codes and control / B. Bernstein. – London, N. Y. : Routledge, 2005. – Vol. 1. – 212 p.
5. Boggs, B. Some Aspects of Worship in a Holiness Church / B. Boggs // New York Folklore. 6. – Vol. 3. – Cooperstown, N.Y. : New York Folklore Society, 1977. – P. 29–44.
6. Campbell-Jones, S. The Mass in an Convent Setting / S. Campbell-Jones // Sacrifice / ed. M. F. C. Bourdillon, M. Fortes. – London : Academic Press, 1980. – 147 p.
7. Caplow, Th., Bahr H.M. All Faithful People : Change and Continuity in Middletown's Religion Minneapolis / Th. Caplow, H. M. Bahr. – Minnesota : University of Minnesota Press, 1983. – 392 p.
8. Daniel, V.E. Ritual and Stratification in Chicago Negro Churches / V. E. Daniel // American Sociological Review. – Vol. 7. – No. 3. –

- Wisconsin : American Sociological Association, 1942. – P. 352–361.
9. Davies, H. Worship and Theology in England / H. Davies. – Princeton : Princeton University Press, 1975. – Vol. II. – 592 p.
 10. Douglas, M. The Contempt of Ritual, I // New Blackfriars. – Vol. 49. – No. 577. Hoboken, New Jersey : Wiley, June 1968. – P. 475–482.
 11. Ducey, M. Sunday Morning. Aspects of Urban Ritual / M. Ducey. – N.Y. : Free Press, 1977.
 12. Furman, F. K. Ritual as Social Mirror and Agent of Cultural Change / F. K. Furman // Journal for the Scientific Study of Religion. – Vol. 20. – Washington, D.C. : Wiley, 1981. – P. 228–241.
 13. Lang, B. Kleine Soziologie religiöser Rituale // Religionswissenschaft. Eine Einführung / hrsg. H. Zinser. – Berlin : Dietrich Reimer, 1988. – S. 73–95.
 14. Lewis, I. M. Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession. – London, NY : Routledge, 2003. – 212 p.
 15. Orsi, R. A. The Madonna of 115th Street. Faith and Community in Italian Harlem / R. A. Orsi. – New Haven : Yale University Press, 2010. – 352 p.
 16. Schleiermacher, F. Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt / F. Schleiermacher. – Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2018. – 868 s.
 17. Tamney, J.B. The Prediction of Religious Change / J.B. Tamney // Sociological Analysis. – Vol. 26. – Oxford : Oxford University Press, 1965. – P. 72–81.
 18. Turner, H.W. From Temple to Meeting House : The Phenomenology and Theology of Places of Worship / H.W. Turner. – Den Haag : Mouton, 1979. – 404 p.
 19. Turner, V. Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society / V. Turner. – Ithaca : Cornell University Press, 1975. – 312 p.

**АПОЛОГЕТИЧЕСКИЙ ФИДЕИЗМ АЛВИНА ПЛАНТИНГИ
(К СОРОКАЛЕТИЮ
«СОВЕТА ХРИСТИАНСКИМ ФИЛОСОФАМ»)**

*Игумен Ермоген (Панасюк),
кандидат богословия, заведующий кафедрой богословия
Института теологии Белорусского государственного университета
(г. Минск, Республика Беларусь)*

Американский философ и апологет Алвин Плантинга внес выдающийся вклад в возрождение интереса к религиозной проблематике среди философского академического сообщества. Первая половина прошлого века в отношении аналитической философии характеризовалась практически полным господством парадигмы логического позитивизма. Все религиозные или же околорелигиозные высказывания рассматривались с этой точки зрения как просто бессмысленные. С 60-х гг. XX в. начинается процесс постепенного освобождения западной философии от этого диктата. И именно Алвина Плантингу журнал «Time» в 1980 г. назвал центральной фигурой этой «тихой революции» [2, с. 1]. Своими работами по обоснованию «других сознаний» Плантинга кардинальным образом изменил отношение философского академического сообщества к религиозной проблематике. Он же стоял и у истоков создания «Общества христианских философов», которое является одним из самых многочисленных философских объединений в мире.

Сорок лет назад, 4 ноября 1983 г. Алвин Плантинга выступил с инаугурационной речью по поводу вступления в должность профессора философии университета Нотр-Дам, которую он назвал «Совет христианским философам». В данном докладе представлено краткое содержание данной речи вместе с его критическим анализом в свете проблематики современной апологетики и философии религии.

Структурно эта инаугурационная речь делится на введение и три раздела: «теизм и верификация», «теизм и теория познания», «теизм и личности». Во введении Плантинга констатирует радикальные изменения в отношении к религии в философских кругах несмотря на то, что современная культура, как он пишет, не только нетеистична, но антиатеистична. Причем американский философ подчеркивает, что

«даже приличная часть будто бы христианской теологии инспирированы духом, полностью чуждым христианскому теизму» [1, с. 468]. Очевидно, имеется ввиду многочисленные разновидности неолиберального или постмодернистского богословия, которые исходят из антиметафизических предпосылок.

Плантинга открыто отказывается обосновывать свое право давать советы, хотя его авторитет и вклад в возрождение философии религии говорит сам за себя. Свои рекомендации он представляет в виде трех утверждений: 1) христианские философы должны стать более независимыми от остального философского сообщества; 2) христианские философы должны сплотиться в единое целое; 3) это целое должно быть более смелым, более дерзновенным в отстаивании своего мировоззрения.

Далее Плантинга выявляет основные трудности, с которыми сталкивается современная христианская философия. Прежде всего он указывает на социально-историческую обусловленность преподавания и обучения философии. Та проблематика, в которую погружаются студенты вызвана в большей степени популярностью конкретной философии в текущий момент. Плантинга прямо призывает к «восстанию» против «модных» подходов и проблем, предлагая вместо этого разработку вопросов, непосредственно связанных с христианским мировоззрением.

В первой части своей речи Плантинга делает краткий обзор истории развенчания «всесильности» принципа верификации логического позитивизма, демонстрируя этим примером опасность следовать философскому мейнстриму и быть более уверенным в обосновании собственного мировоззрения своей собственной методологией («христианская самоуверенность») [1, с. 474].

Во второй части своей речи Плантинга анализирует проблему обоснования бытия Божия и опять же декларирует полное право христианских философов игнорировать эту проблему путем постулирования христианского мировоззрения в качестве исходной базовой предпосылки. Как представитель реформатской теологии Плантинга обращается к авторитету Кальвина (*sensus divinitatis*), хотя честно признает слабость такой аргументации для скептика. Американский философ отрицает возможность разработки «нейтрально-универсальной» философской методологии как научного стандарта для междисциплинарного дискурса. И теологи, и христианские

философы имеют полное право разрабатывать свою собственную методологию, основанную на вере в Бога. Американский философ с одной стороны утверждает, что «философия – это коллективное мероприятие», а с другой – считает эту «коллективность» опасной и призывает формировать независимое христианское сообщество.

Наконец в заключительной части своей речи американский философ обращается к антропологической проблематике. В качестве примера он выбирает спор между сторонниками свободы воли и жесткими детерминистами. Но это лишь повод для демонстрации тезиса, что всякая философия – это рациональное обоснование дофилософских мнений. Плантинга поясняет: «Конечно, если будет представлен подлинный и существенный аргумент против них <мнений>, основанный на посылах, легитимных для христианского философа, то тогда возникнет проблема, тогда христианский философ должен будет что-то где-то изменить. Но когда таких аргументов нет (а отсутствие подобных аргументов очевидно), христианское философское сообщество вполне правильно исходит в философии из того, во что оно верит» [1, с. 490] Таким образом прямо декларируется возможность для христианских философов не принимать предпосылок разделяемых большинством представителей философии. Правда Плантинга делает оговорку и не считает, что «христианским философам следует уйти в свой изолированный анклав, не имея, насколько это возможно, дел с нетеистическими философами» [1, с. 494] Наоборот, он полагает, что теистический проект можно и нужно рассматривать как составную часть общечеловеческого проекта понимания реальности, в рамках которого «диалектическая дискуссия» только взаимообогащает. Однако тут же он опять предостерегает от потенциальной опасности некоторых философских направлений, которые имеют «глубоко антихристианские корни».

Завершает Плантинга свою инаугурационную речь следующим призывом: «В итоге мы, христиане, собирающиеся быть философами, не должны довольствоваться тем, чтобы быть философами, которым случается иногда быть христианами, – мы должны стараться быть христианскими философами. Следовательно, мы должны выполнять наши проекты сообща, с христианской отвагой и будучи независимыми» [1, с. 495].

Надо сказать, что христианского апологета не может не воодушевить этот горячий призыв смело отстаивать свое собственное

мировоззрение. Однако спецификой христианской философской апологетики, также, как и фундаментальной теологии всегда было использование таких аргументов, которые приемлемы для представителей других мировоззрений. Плантинга же прямо отрицает возможность такого подхода и не случайно его проект, который получил название «реформатская эпистемология» большинство философов рассматривает не как философию религии, а как разновидность протестантской апологетики.

Безусловная философская заслуга Плантинги – это рациональное обоснование равного эпистемологического статуса, на пример, теистической и натуралистической точек зрения. И этот философский анализ базируется на общих предпосылках приемлемых для всего философского сообщества, по крайней мере для представителей аналитической традиции, среди которых эта аргументация заслужила уважение и признание. Но далее Плантинга, на наш взгляд, покидает область философии и переходит к теологии, хотя и делает вид, что остается философом. Его совет организовать закрытое сообщество равнозначен призыву философам становиться теологами, то есть разрабатывать христианскую теологию философскими методами. Плантинга открыто признает слабость такой позиции в отношении убеждения неверующих скептиков, но его это не смущает, так как он вообще не верит в возможность intersubъективной аргументации. Правда сам факт разумной коммуникации между представителями различных мировоззрений, конечно, признается, но возможность объективного сравнительного анализа и убедительной аргументации отрицается. Как ни странно, аналитический философ Алвин Плантинга в этом уподобляется представителям постмодернизма, хотя сам неоднократно критикует их во многих своих произведениях. В этом проявляется методологическая слабость аналитического подхода, который ориентируясь на логическую строгость и точность своих утверждений уступает насыщенному разнообразию мировоззренческих систем и заканчивает либо скептицизмом и агностицизмом, либо фидеизмом, «языковой игрой» в рамках конкретного мировоззрения.

В настоящее время пессимизм Плантинги в отношении философии религии как метадисциплины разделяется большинством представителей этой области исследований [3]. Первоначальные надежды на ее скорое построение не оправдались и в последнее

время все больше говорят о кризисе в этой области если не прямо о конце философии религии. Методологическое разнообразие современной философии, доходящее порой до взаимного отрицания, свидетельствует о необходимости обобщения всего опыта истории философии с учетом его социально-исторической обусловленности. Однако на современном этапе большинством академического сообщества разделяется неверие в возможность осуществления этой задачи. Несмотря на это, как уже говорилось, огромной заслугой Плантинги является по крайней мере возрождение интереса к религиозной проблематике, хотя его философский фидеизм имеет лишь ограниченное значение для современной апологетики.

Источники и литература

1. Аналитический теист : антология Алвина Плантинги / сост. Дж. Ф. Сеннет ; пер. с англ. К. В. Карпова; науч. ред. В. К. Шохин / Ин-т философии РАН. – М. : Языки славянской культуры, 2014. – 568 с.
2. Deane-Peter Baker, ed. Alvin Plantinga. – New York : Cambridge University Press 2007. – 233 p.
3. Eckel M. D., Speight C. A., DuJardin T. (ed.). The Future of the Philosophy of Religion. – Springer Nature, 2020. – 281 p.

РЕЛИГИОЗНЫЕ МОТИВЫ В КОММЕРЧЕСКОЙ РЕКЛАМЕ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

*Коденев М. А.,
магистр теологии, преподаватель Минской духовной академии
(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 продолжение 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 – наличие 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 полутора процентов 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 религия (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, взятие на себя ответственности за решение, внутренняя транс-

формация, 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, к 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 «действительно» 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 из-

менений религиозного в современном обществе [4, с. 111] и различие в восприятии целевой аудиторией религиозных, квази-религиозных, секулярных и квази-секулярных смыслов в коммуникации. В-третьих, разработать количественно-качественную методику 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 Göschel. Religionen und Religion / J. Waardenburg. – Berlin – New York : W. de Gruyter, 1986. – Вып. 2228. – 277 с.

ПРАВОВОЕ РЕГУЛИРОВАНИЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЙ В ЛИТОВСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ

*Иерей Олег Шляхтенко,
магистрант Минской духовной академии
(г. Вильнюс, Литва)*

Первым законодательным документом, касающимся области религии и вероисповедания, является, разумеется, Конституция Литовской Республики. Деятельность религиозных организаций, в том числе и новых религиозных движений (НРД), в Литве определяется 2-й и 3-й частями Конституции и описывается несколькими статьями. В целом они повторяют многие европейские конституции. Здесь утверждается свобода иметь и выражать свои убеждения, распространять их, если они не противоречат законам и Конституции страны [2], обозначается свобода выбора человека в вопросах веры и убеждений, свобода исполнять религиозные обряды и другие действия религиозной общины, общества или индивидуально, если они не угрожают безопасности общества [2], равенство всех верующих всех религий перед законом [2]. Так же утверждается признание государством церковной регистрации брака и право религиозных организаций преподавать религию в муниципальной школе по желанию родителей [2]. В заключение 43 статья гласит: «Государство признает традиционные церкви и религиозные организации в Литве, а также другие церкви и религиозные организации – если они пользуются поддержкой в обществе, а их учение и обряды не противоречат закону и нравственности. Признанные государством церкви и другие религиозные организации обладают правосубъектностью... Церкви и религиозные организации действуют свободно в соответствии со своими собственными канонами и уставами...» [2]. Этот пункт уже говорит о том, что есть традиционные церкви в Литве и другие религиозные организации, а также о том, что «другие» могут быть признанными государством. Но при этом «В Литве нет государственной религии» [2]. Даже при поверхностном изучении Конституции видно, что всё, что касается религии (традиционные и нетрадиционные движения, личные убеждения, или декларированное учение целой организации), Конституцией относится к сфере об-

пественной, социальной, рассматривается, как институт культуры и в контексте личного пространства деятельности отдельного человека, его убеждениям. Это видно хотя бы из того, что в Конституции нет отдельной части, посвящённой теме «религия и Государство». Основная часть её рассматривается в теме «Общество и Государство» и частично, даже косвенно, в части «Человек и Государство». Религиозная деятельность имеет право на жизнь при условии государственной и общественной безопасности и в соответствии с государственными нормами морали. То есть интересы Государства в этом случае первичны. Это подчёркивается и в пункте, который гласит: «В Литве нет государственной религии». Можно сделать вывод, что Конституция Литовской Республики не только мало ограничивает деятельность нетрадиционных религиозных движений, но и оставляет достаточно обширное поле для их размножения, распространения и укрепления в обществе, а также сохраняет для них возможность получить право «признанной» религиозной организации. По данным 2021 г. в Литве зарегистрировано 1327 религиозных общин, которые распределяются по 10 традиционным религиозным направлениям (иудеев делят на 2: хасидизм и миснагедизм), 4 признанным и 30 другим (нетрадиционным) [5].

Основательным документом, регулирующим отношение Государства к религиозным организациям, остаётся Закон Литовской Республики о религиозных общинах и объединениях, принятый 4 октября 1995 г. Первая его статья так и утверждает: «Настоящий Закон устанавливает правовые отношения между религиозными общинами и ассоциациями и Литовским государством, реализует право человека на свободу вероисповедания, закрепленное в Конституции Литовской Республики, других законах и международных документах и соглашениях» [3]. Во многих пунктах своих Закон повторяет Конституцию и дальше развивает правовые компетенции деятельности религиозных общин. Документ достаточно подробно останавливается на всех точках деятельности религиозных организаций, касаясь не только вопросов социальной и сугубо правовой сфер, но и хозяйственной, образовательной, экономической. В основном эти темы касаются традиционных и признанных государством религиозных организаций, имеющих правосубъектность. Мы коснёмся только тех моментов, которые относятся непосредственно НРД.

В 4-й статье Закон даёт определение религиозной организации и вводит понятие «Сообщество» (объединение, ассоциация, Церковь), «Община» (группа, приход) и «Центр». Далее, при перечислении 9 традиционных конфессий, озвучиваются критерий их традиционности: часть духовного, исторического и социального наследия страны. При этом добавляется, что другие нетрадиционные религиозные организации так же могут быть признаны, как часть исторического, духовного и социального наследия Литвы, а это значит, что Государство будет поддерживать их наследие. Процедура признания религиозной организации изложена в статье 6 в новой редакции от 1 мая 2023 г. Согласно старой редакции, признание НРД проводится Сеймом Республики Литвы после того, как прошло не менее 25 лет с момента регистрации организации в Литве. Если прошение не удовлетворено, повторное обращение в Сейм для признания может быть принято лишь через 10 лет. [3;6]. Новая редакция расширяет Закон и в некотором смысле упрощает процедуру признания НРД, как часть духовного, исторического и социального наследия страны: «Государственное признание предоставляется или отклоняется Сеймом Литовской Республики. Религиозная община может обратиться в Сейм за государственным признанием не ранее, чем через 25 лет после первоначальной регистрации ее или ее религиозных общин в Литве. Этот срок является обязательным условием (помимо условия иметь поддержку в обществе и гарантировать, что учение и обряды данной церкви, религиозной организации не противоречат закону и морали) для начала процедуры предоставления государственного признания. Первичная регистрация имела место, если религиозная община или принадлежащие ей религиозные общины законно действовали (были зарегистрированы) в Литве после 16 февраля 1918 г.» [3; 6]. Далее в статье Закона говорится о том, что прежде принятого Сеймом признания, прошение должно быть рассмотрено Министерством юстиции, причем Министерство должно в течение 6 месяцев с момента подачи прошения предоставить Сейму выводы о соответствии, или несоответствии религиозной организации Конституции и Закону, указав основания решения в последнем случае. Сейм же обязан принять решение о государственном признании «в течение 3 месяцев со дня получения заключения Министерства юстиции, исключая время между сессиями Сейма» [3; 6], при этом религиозная организация, ознакомившись с решением Мини-

стерства юстиции, имеет право представить в Сейм во время заседания по их вопросу своё мнение по поводу заключения Министерства. При отказе в признании, прошение повторно может быть подано через два года, причём Сейм должен решать этот вопрос до тех пор, пока не утвердит признание. В новой редакции 6-й статьи Закона появился интересный пункт, описывающий процедуру лишения религиозной организации (Церкви) статуса признанной. Согласно поправке, Сейм, получив от Министерства юстиции соответствующие выводы, может аннулировать государственное признание религиозной организации, если она не имеет поддержки в обществе и (или) её вероучение и обряды (обычаи) противоречат законами и (или) морали. Религиозная община, государственное признание которой отозвано, может повторно обратиться в Сейм за государственным признанием не позднее чем через 5 лет со дня отмены государственного признания, если причина (причины) такого отзыва устранена.

Одними из важнейших статей для настоящей проблематики являются 11 и 12 статьи Закона. Они регулируют предоставление права юридического лица другим (нетрадиционным) религиозным организациям или отказ им в регистрации. Утверждается, что другие (нетрадиционные) религиозные организации (общины и сообщества) приобретают правосубъективность с момента регистрации их уставов или других соответствующих документов. Далее перечисляются правила процедуры регистрации. В частности, община может быть зарегистрирована, если объединяет не меньше 15-ти совершеннолетних граждан Литвы. Сообщество (Церковь) может быть зарегистрирована, если объединяет не менее 2-х религиозных общин. Причём в Министерство юстиции должны быть предоставлены документы, фиксирующие признание руководствами общин структуры и органа управления нового Сообщества, которое они составляют [3]. 20-я статья регулирует порядок прекращения деятельности религиозной организации. При этом указывается, что причиной такого прекращения может стать не только нарушение Конституции и данного Закона, но и нарушение организацией своего собственного устава или соответствующих ему документов. В Законе уже проводится более чёткое, чем в Конституции Литвы, различие между традиционными религиозными организациями и «другими». Признаются некоторые преимущества традиционных Церк-

вей, преимущества «признанных» религиозных организаций. Но при этом теоретически нет абсолютной невозможности для нетрадиционной религиозной организации стать «признанной», чтобы иметь право на поддержку Государством своего духовного и культурного наследия.

Кто же занимается исследованием на предмет соответствия НРД Закону и морали, собирает информацию, фиксирует духовное наследие, поддержку в обществе, помогает Министерству юстиции дать экспертную оценку о НРД для передачи в Сейм? Для этого при Министерстве Юстиции в 2000 г. 20 апреля организована Комиссия по делам религиозных, эзотерических и духовных групп [6]. Комиссия наделена достаточно широкими полномочиями, имеет право в случае необходимости привлекать правоохранительные органы и специалистов для воздействия на религиозные организации и получения информации о них. Учреждение такой Комиссии, по мнению Правительства Литвы, необходимо «в целях реализации принципов свободы совести и религии и с учетом Рекомендации № 1 Парламентской Ассамблеи Совета Европы, 1412 «О незаконной деятельности сект» [6]. Актуальность данной комиссии, конечно, связана с опасностью распространения нелегальных религиозных организаций, опасных для общества, и злоупотреблением со стороны и прочих религиозных организаций. Но, с другой стороны, Комиссия может служить и интересам нетрадиционных религиозных движений, ограждая их от злоупотреблений, от неправомерных действий по отношению к ним, а также отслеживая потенциальные случаи дискриминации по отношению к представителям нетрадиционных религиозных движений. Например, 27 октября 2015 г. комиссия заседала по вопросу законодательных инициатив «в области регулирования вопросов религиозной свободы и деятельности религиозных общин, связанных с различиями в правах традиционных и других религиозных общин и организаций и в предоставлении государственного признания» [4]. 9 марта в 2018 г. на заседании комиссии с участием приглашенных гостей из нескольких научных и исследовательских учреждений рассматривались социологические и правовые аспекты критериев для предоставления государственного признания религиозным организациям. Актуальность этого вопроса связана с запросом религиозной общины Свидетелей Иеговы Литвы на государственное признание, который был подан на начало 2018 г. Запрос

на формулирование критериев в комиссию был направлен Министерством юстиции. Поскольку, по мнению Министерства, критерии носят оценочный характер, их предлагалось развернуто обсудить с заинтересованными сторонами и представителями научного общества. В ходе дискуссии было выработано направление оснований критериев государственного признания религиозных организаций. Участники заседания комиссии высказывали свой взгляд на «возможность оценивать рефлексию религиозных организаций в обществе методами социальных наук и в разъяснении понятия конституционной морали» [4]. Сама постановка проблемы критериев государственного признания НРД и выбранный вектор решения её через только методы социальных наук без учёта мнения традиционных религиозных организаций, а в частности Католической Церкви, члены которой составляют подавляющее большинство граждан Литовской Республики, показывает попытку избежать влияния традиционных религиозных организаций в оценке критериев признания НРД и даже совсем исключить их из обсуждения подобных вопросов. Как результат, комиссия составила инструкцию для внутреннего пользования для определения критериев государственного признания НРД. Среди прочих пунктов этого документа можно обратить внимание на следующие. «При обсуждении вклада (наследия) религиозных общин нет необходимости оценивать характер этого вклада и его градацию. Наследие включает в себя все аспекты социальной, культурной и духовной деятельности религиозных общин, которые не обязательно должны быть широко известны и получить признание более широкого общества (в противном случае мы не смогли бы заявить о наследии некоторых исторически закрытых традиционных религиозных общин). Однако считается, что деятельность религиозного сообщества, стремящегося к признанию, не должна ограничиваться духовными аспектами, но что социальные и культурные аспекты его деятельности также должны быть непрерывными и видимыми». Этот пункт уравнивает между собой традиционные религиозные организации и нетрадиционные. Следующий гласит: «Должна быть видимая деятельность сообщества, которая выходит за рамки духовного / религиозного аспекта деятельности, вовлекающая представителей разных поколений сообщества в сознательную (разумную) деятельность». Здесь критерием признания НРД становится наличие в религиозной организации регулярных

религиозных собраний, активных творческих коллективов, инициатив для общественных деятелей, летние детские лагеря и т. д. Также отмечается, что Организация должна быть незакрытой. Для этого важно обратить внимание на присоединение организации к проектам, инициированным объединением других сил общества, на совместную деятельность с неправительственными организациями, другими религиозными общинами. Очень интересный пункт под названием «Критерии непротиворечия учения и обрядов закону и нравственности». В этом пункте утверждается тезис, что учение (и обряды) не должно быть противозаконно, что, собственно, прописано и в Законе Литовской Республики о религиозных общинах и объединениях. Но в контексте этого тезиса замечается следующее: «Религиозные общины часто пропагандируют аскетизм, что означает, среди прочего, что люди в религиозных целях пользуются некоторыми из своих прав меньше, чем члены окружающего общества (например, присоединение к монастырской общине). В таких случаях решение лица должно приниматься независимо, без принуждения со стороны религиозного сообщества». В этом пункте звучит мысль о том, что внутренняя жизнь религиозной общины может проходить по краю закона о свободе личности, охраняемого Конституцией, так сказать «на грани». По крайней мере, в области аскетики и внутреннего регулирования понятий нравственной сферы.

Итак, чтоб НРД в Литве получить государственное признание, ему нужно для начала собрать хотя бы 15 совершеннолетних последователей, создать устав, вероучение, общину, зарегистрировать их. За тем подождать 25 лет, и в этот период постараться оставить какой-то след в культуре и общественной жизни страны, активно участвовать в социальных проектах и стараться, чтоб вероучение и обычаи его не вступили в противоречие с Законом и моралью страны. После дела с медитативным центром ОШО о его регистрации, которое разбиралось в период с 2003–2005 гг. сначала в Министерстве юстиции, за тем в Высшем административном суде, благодаря созданному прецеденту для государственной регистрации НРД практически нет препятствий, поскольку все новые религиозные организации знают, что им делать, чтоб соответствовать критериям «признанной» организации, чтоб у Министерства не было повода отказать в положительной оценке НРД. Единственным препятствием для «признания» остаётся Сейм Литвы, который и должен при-

нять окончательное решение об официальном статусе «признания» НРД. Как это происходит в последние годы хорошо видно из недавнего примера с неоязыческим Древлепалтийским религиозным движением Ромува. 19 сентября сего года Сейм Литвы повторно рассматривал вопрос (Nr. XIVP-893(3)) признания религиозной организации Ромува. Заключение Министерства юстиции ещё в 2017 г. говорило о том, что ничто не препятствует «признанию» Ромувы, но в 2021 г. и повторно в 2023 г. «признание» было отклонено. Член Сейма Рита Тамашунене так озвучила позицию против: «Наш парламент должен ... защищать те ценности, которые, ... очень важны для наших христиан, наших католиков, и при этом не принижать прибалтийскую культуру, которую продвигает и возвращает Ромува, ... это было бы реализовано на культурном уровне как форма жизни или досуга, выбираемая людьми, но никак, ну не признавать это религией и ставить рядом с религией, существующей веками, ибо из этого вытекают дальнейшие последствия...» [1] Сейм, согласно Закону, должен был предоставить основания для отказа. Они были сформулированы следующим образом: «Отказать ... после установления субъективных мнений, высказанных членами Сейма ... что учение и обряды этой общины не соответствуют учениям и обрядам, типичным для религий, и оценив тот факт, что Сейм ранее не согласился предоставить государственное признание этому объединению» [1]. Однако, голосование показало, что сторонников «признания» Ромувы не мало: 48 членов Сейма из 110 проголосовало «за». Причём причины «признания» лежат не в религиозной, а в правовой сфере. Как пояснила позицию проголосовавших «за» член Сейма Агне Ширинскиене, «здесь прежде всего вопрос о том, придерживается ли Сейм своих правил. Потому что Суд по правам человека уже однажды констатировал нарушения, и Сейм просто не выполнил своих обязательств» [1]. Поэтому, думается, «признание» НРД Сеймом в обычном порядке – это вопрос времени.

Источники и литература

1. Farsas Seime : Dar kartą nepripažinęs Romuvos Seimas svarstys Romuvos NEpripažinimo klausimą // Alkas.lt [Электронный ресурс]. – Режим доступа : Farsas Seime: Dar kartą nepripažinęs Romuvos Seimas

svarstys Romuvos NEpripažinimo klausimą... JAU PAPILDYTA | Alkas.lt – Дата доступа : 10.10. 2023.

2. Lietuvos Respublikos Konstitucija // [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://www.lrs.lt/home/Konstitucija/Konstitucija.htm#BAIGIAMIEJI_NUOSTATAI – Дата доступа : 20.09.2023.

3. Lietuvos Respublikos religinių bendruomenių ir bendrijų įstatymas. 4 статья // [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://www.e-tar.lt/portal/lt/legalAct/TAR.B4DBBD7C388A/TAIS_363706 – Дата доступа : 20.09.2023.

4. Lietuvos Respublikos Teisingumo Ministerija. Dėl informacijos apie komisijos veiklą // [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://tm.lrv.lt/uploads/tm/documents/files/dokumentai/info-apie-kredgr-veikla-2015.pdf>. – Дата доступа : 20.09.2023.

5. Lietuvos Respublikos teisingumo ministerija. Religinių bendruomenių ir bendrijų registravimas // Įregistruotų religinių organizacijų skaičiai 2007–2021 m [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://tm.lrv.lt/lt/veiklos-sritys-1/religiniu-bendruomeniu-ir-bendriju-reguliavimas/religiniu-bendruomeniu-ir-bendriju-registravimas>. – Дата доступа : 20.09.2023.

6. Lietuvos Respublikos Vyriausybė. Nutarimas dėl komisijos valstybės institucijų, pagal savo kompetenciją sprendžiančių su religinių, ezoterinių ar dvasinių grupių veikla susijusius klausimus, veiklai koordinuoti sudarymo // [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://www.e-tar.lt/portal/lt/legalAct/TAR.1065831FFF3A/TAIS_392523. – Дата доступа : – 20.09.2023.

ПСИХИЧЕСКИЙ И ПСИХОЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ФЕНОМЕН ГЛОССОЛАЛИЙ

*Диакон Дмитрий Яценко,
магистрант Минской духовной академии
(г. Минск, Республика Беларусь)*

Изучая глоссолалию как феномен, которое имеет существование в религиозной среде, важно понимать, что психиатрия, не касаясь религиозно-мистического опыта, хотя рассматривает глоссолалию в своей компетентной области. Более того вопросы, касающихся религиозных переживаний в научной психиатрии изучены в слабой степени. Тем не менее психиатрию интересует влияние религии на психическое здоровье человека и особенности психических расстройств, связанных с различными феноменами религиозной жизни [1, с. 9–10]. С точки зрения психологии и психолингвистики, глоссолалия рассматривается с разных точек зрения. Первая точка зрения состоит в том, что глоссолалия воспринимается как результат измененного состояния сознания человека, другая – как контролируемое поведение, обусловленное социальным влиянием.

Касаясь первой точки зрения, нужно охарактеризовать сам термин «изменённое состояние сознания» (ИСС). Согласно определению американского психиатра Арнольда Людвиг ИСС понимается как «любое психическое состояние, вызванное различными физико-психологическими или фармакологическими отклонениями или агентами, которое может быть распознано субъективно и определяется самим человеком (или автором: объективным наблюдателем от индивидуума) как представляющее достаточное отклонение, изменение субъективного психологического опыта или функционирования от определенного общего к норме является индивидуальным во время тревоги, пробуждения сознания» [2, с. 225]. Отсюда можно предположить, что существуют некое, поддающееся определению нормальное сознание человека. В научно-психиатрической науке еще до конца нет точного определению понятия как сознание человека. Ввиду этого ИСС является не до конца изученным в научном обществе [3, с. 223].

Важно учесть, что под понятием ИСС не подпадают психические расстройства, вызванные травмами головного мозга или необрати-

мые изменения осознаваемого переживания. По мнению финского психолога и нейроучёного Антти Ревонсуо, ИСС – «это временное, обратимое состояние сознания, которое значительно отличается от базового состояния и может длиться от нескольких мгновений до нескольких часов» [3, с. 219]. Для примера можно привести следующие формы ИСС: медитативные, гипнотические, религиозные и мистические состояния, клиническая смерть, опьянение алкоголем или наркотическими веществами, усталость, увлеченность или вдохновение чем-либо и др.

Также глоссолалия понимается как синдром психического автоматизма. Согласно электронному учебнику по психологии Мартынихина, под психологическим автоматизмом понимается как «чувство утраты контроля над собственными процессами с бредовой интерпретацией существования этих процессов» [4]. Более того, феномен глоссолалий может быть включен в группу моторных психологических автоматизмов, где существует «убежденность больных в том, что совершаемые ими движения или поступки происходят под воздействием внешней силы» [4].

Данного мнения придерживается российский ученый и доктор психологических наук Лебедев В. И. Изучая «говорение на иных языках» в секте хлыстов («божьих людей») он описывает радение, где в ночное время, под пением различных молитвословий, верующие, будучи утомленными бессонницей, в длинных белых рубахах ходят кругом друг за другом. Впоследствии, данный хоровод ускоряется, сопровождая такой процесс различными криками и визгами. Финальным итогом является выкрикивание против своей воли слова и фразы, которые являются «пророчеством» и проявлением «божественной благодати». Как объясняет сам Лебедев, данные крики являются высвободившимися психологическими автоматизмами из-под контроля человека и являются результатом чрезмерного перевозбуждения. Кроме этого, профессор отмечает, что психический автоматизм проявляется в состоянии физического и морального напряжения [5, с. 54–63].

Исследуя феномен глоссолалии в русле психолингвистики, следует сказать, что основа говорения «на иных языках» лежит именно в контролируемом поведении, хотя и зависящая от социального воздействия. Саракаева Э. А., описывая богослужение у харизматиков, обращает внимание на то, что вначале такого обряда происходит

«драйвинг» – введение верующих в состояние напряжения, затем произносится проповедь, которая временами прерывается спонтанными выкриками, потом следует громкая молитва о нисхождении Святого Духа, доводя всю аудиторию до состояния транса, сопровождающееся выкриками псевдо-речевых слов [6]. Задаваясь вопросом о смысле совершения такого рода «богослужения», Саракаева Э. А. считает, что сама по себе глоссолалия – это неотъемлемая способность каждого верующего и является своего рода индикатором того, что на человека «снизошла благодать». Поэтому харизмат «оказывается под сильным давлением группы и своих собственных ожиданий, и, чтобы не обмануть надежд, он начинает своими собственными усилиями вызывать и возбуждать в себе то, что, будучи Божьим даром, должно бы было прийти к нему как озарение» [6].

В качестве доказательной базы Саракаева Э. А. описывает эксперимент, проведенный Льюисом Спэнсом. Эксперимент заключался в том, чтобы научить глоссолалистической практикой тех людей, которые не имеют опыта в данной деятельности. Испытуемые, в течение непродолжительного времени прослушивали аудиозапись с настоящей глоссолалией, после которой уже пытались самостоятельно произвести нечто подобное. Уже на этом этапе пятая часть испытуемых с легкостью воспроизводили звуки, похожую на глоссолалию. Затем участников разделили на две группы – контрольную и учебную, с которой стали проводить тренировки по глоссолалии. Как пишет об этом сама Саракаева Э. А.: «сравнение речевой продукции обеих групп показало, что через короткое время 70% испытуемых группы, проходившей обучение, с беглостью “говорят на языках”» [6]. Исходя из вышесказанного, ученый пришел к выводу, что глоссолалия является приобретенным навыком, а не только продуктом измененного состояния сознания.

Рассматривая глоссолалию с психолингвистической точки зрения, нельзя не упомянуть об эксперименте ученых Оссера, Оствальда, Маквинни и Кейси [7]. В своей статье они пишут о своей работе, где они проводили синтаксический анализ четырех студентов-протестантов, произносящих глоссолалию. Проводя исследование, ученые выявили два основных стиля произношения глоссолалий: формульное и инновационное. Формульный стиль глоссолалий содержит в себе определенные синтаксические паттерны в речи, которые могут проследиться и в дальнейшем произношении глоссолала и имеют

определенную последовательность в говорении. Инновационный стиль глоссолалий подразумевает речь глоссолала, который не имеет четкой структуры произношения, хотя состоит из определенных речевых паттернов. Такая речь стремится к новизне и непредсказуемости [7, с. 13].

В конце данной статьи ученые пришли к определенному умозаключению. По их мнению, глоссолалия отличается от других форм бессмысленного речевого поведения и является уникальным психосоциальным феноменом. Они считают, что междометия, произносимые в глоссолалии, являются лингвистической составляющей человеческой речи, поскольку их фонологическая и семантическая форма является определяемыми. Психолингвисты уверены, что глоссолалистические невнятные крики «вполне могут быть исключены на основании отсутствия фонологической, семантической или синтаксической структуры» [7, с. 19]. В видении ученых глоссолалия является лишь одним из представителей группы явлений, не обладающих свойством определенности, хоть и имеющая некоторую фонологическую структуру.

Подводя итог, можно сказать, что в принципе глоссолалия не является полностью исследованной областью психиатрии и психолингвистики. Существует мнение ученых, что глоссолалия является изменённым состоянием сознания, характеризующийся одним из моторных психологических автоматизмов. В какой-то степени глоссолалия является приобретённым навыком, который имеет, как и социальное влияние, так и психическое воздействие на человека. По мнению психолингвистики, «язык бессмыслицы», который содержит определенные междометия в говорении и который имеет определенную фонологическую структуру, не является языком в лингвистическом смысле. Исходя из этого, можно сделать вывод: глоссолалия как феномен наносит психический и моральный вред человеку, не может быть распознан в качестве адекватной речи и никогда не будет положительно воспринято православной Церковью.

Источники и литература

1. Пашковский, В. Э. Психические расстройства с религиозно-мистическими переживаниями : краткое руководство для врачей /

В. Э. Пашковский. – СПб. : Издательский дом СПбМАПО, 2006. – 144 с.

2. Ludwig, Arnold M. *Altered States of Consciousness* / Arnold M. Ludwig. – Duke University, 2016. – P. 225–234.

3. Ревонсуо, Антти. Психология сознания / Антти Ревонсуо. – СПб. : Питер, 2013. – 309 с.

4. Мартыныхин, Т. А. Электронный учебник «Психиатрия и медицинская психология» / Т. А. Мартыныхин // [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://psychiatr.ru/education/slide/349>. – Дата доступа : 04.01.2023.

5. Лебедев, В. И. Духи в зеркале психологии / В. И. Лебедев. – М. : Советская Россия, 1987. – 224 с.

6. Саракаева, Э.А. Глоссолалия как психолингвистический феномен / Э. А. Саракаева // [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.textology.ru/public/glossolaly.html>. – Дата доступа : 26.07.2023.

7. Osser, H.A. Glossolalic speech from a psycholinguistic perspective / H. A. Osser, P. F. Ostwald, B. MacWhinney, R. L. Casey // *Journal of Psycholinguistic Research*, 1973. – Vol. 2. – No. 1. – P. 9–19.

КОНЦЕПЦИЯ И ТЕОРИЯ ИГРЫ В РЕЛИГИОЗНОЙ ОБЩИНЕ ДАМАНХУР

*Тимофеева В. Ю.,
студент Института теологии
Белорусского государственного университета
(г. Минск, Республика Беларусь)*

Пример Даманхура показывает, что вымышленный игровой мир может выйти далеко за рамки фантазии, он может перерасти в программное представление о том, как мог бы выглядеть реальный мир. Что же такого увлекательного в игре? Если мы взглянем на историю человечества, то увидим, что игра является важным и вездесущим аспектом культуры во всём мире. Во всём своём разнообразии: будь то народные игры средневековья, верблужьи бега, шахматы или разгадывание загадок – это высоко ценимое явление [1, р. 4].

Игра носит свободный характер, она не является обязанностью и не служит никакой прямой цели. В игре вы создаёте свой собственный мир, который ограничен фиксированными правилами. Удовлетворение от игры приходит от притворства, от того, что «как будто бы». Игра разворачивается в границах времени и пространства, поэтому повторяема. Игровая площадка определяется перед началом игры и всем становится ясно, когда игра заканчивается. Чтобы быть приятной игроку, она должна следовать порядку и гармонии, должна либо предлагать определённый вызов, элемент азарта, фактор случайности, либо требовать мастерства [1, р. 4].

В современной теории игр выделяют четыре типа: игра как прогресс (оцениваемый по её образовательным аспектам), игра как власть (через соревнование, сражение, манипуляцию), игра как фантазия (фокус на свободе и границах воображения), игра как самость (основанная на индивидуальном субъективном переживании) [1, р. 5].

Игра может быть противоречивым понятием. Обычно она воспринимается как нечто несерьёзное, она не служит прямой цели и происходит для развлечения. Однако у этого есть и обратная сторона. Игры могут быть смертельно серьёзными, для игроков они таковы из-за чести, престижа и возможной прибыли. В таком случае можно забыть, что мы играем ради удовольствия [1, р. 6].

Почти все жители Даманхура являются игроками в Игру Жизни. Стать игроком можно просто подав письменное ходатайство в совет. При регистрации вы должны заявить, готовы ли вы отправиться в случайное путешествие или предпочитаете этого не делать. Организуя мероприятия, поездки и выходные дни, совет или группа директоров внедряет определённую философию жизни, в которой игра занимает центральное место [1, р. 7].

Все участники, присоединяющиеся к игре, надевают розовый браслет. С этого момента и далее игрок будет находиться под наблюдением, как он развивает свои игровые качества. Как в боевых искусствах, цвет браслета отражает уровень игры, на котором вы находитесь. Измеряется по некоторым показателям наблюдения, например: посещаемость, участие, готовность путешествовать, принятие имени животного. Оберто и совет определяют личный уровень человека. Дети тоже участвуют, но по-своему. Как только они становятся взрослыми (и полноправными членами Даманхура), они тоже подпадают под действие системы оценки [1, р. 7].

Единственное правило в этой бесконечной игре заключается в том, что нет фиксированных правил, они постоянно меняются. Первоначально считалось, что ставкой в игре является Просветление, и нужно было быть морально готовым рискнуть своей жизнью. В феврале 1983 г. группа даманхурцев сделала первый шаг: Оберто бросил им вызов серией моральных «квестов» о жизни и смерти, в которых необходимо было следовать точным инструкциям, например, съесть мозги шимпанзе или пересечь мифический мост дьяволов по глубокому снегу после полуночи. 6 марта 1983 г., Оберто предложил 13 участникам отправиться с ним в путешествие. Поездка в неустановленные места, по его словам, могла начаться при двух условиях: никто не пойдёт домой прощаться, и они должны немедленно уходить. Все они отправились даже без багажа. Многие другие присоединились к ним несколько недель спустя. Во время первого похода, который охватил всю Италию, были разработаны принципы последующих путешествий: вы должны продемонстрировать готовность и полную преданность игре, не должно быть никакой изоляции от других. Если игрок нарушает эти правила, он отправляется домой. Отъезды и прибытия происходят внезапно. При этом, необходимы хорошие отношения с окружающими, потому что в ваше отсутствие другие должны заменить вас на работе или даже

дома. Что люди делают в этих путешествиях, держится в строжайшем секрете [1, р. 8].

После первого путешествия в 1983 году, длившегося три месяца, Оберто вернулся с большой группой новичков, в основном молодёжи, с которыми он некоторое время продолжал разбивать лагерь на отдалённом участке земли недалеко от коммуны. Прибытие новых людей вызвало напряжённость. Основная группа, также называемая «основателями», пошла на большие жертвы ради реализации своих коллективных идеалов, теперь их лидер проводил время с новыми людьми с другими идеями. Возникла необходимость объединить две группы, таким образом была введена новая форма игры: битва. Это была настоящая стратегия с элементами игры, такими как завоевание флагов и «убийство» путём кражи браслета или носового платка [1, р. 8].

В критические моменты развития Даманхура такие сражения использовались для разрешения социальной напряжённости или для того, чтобы избавиться от старых привычек и привнести что-то новое. Каждое сражение уникально по своим намерениям и условиям, длится от одного до четырёх дней, но есть и некоторые фиксированные элементы. Игроки носят белые куртки и используют водяные пистолеты с цветными жидкостями. Два игрока могут пойти на дуэль. Иногда в этих битвах прослеживаются следы «ритуалов восстания»: например, в 1997 г., молодое поколение даманхурцев вступило в битву с более опытным, старшим поколением [1, р. 9].

Ещё одна даманхурская игра появилась в 1983 г. – приобретение нового имени теми, кто этого хочет. В этом году первые даманхурцы получили свои имена, просто поразмыслив над вопросом, который Оберто задал во время первого путешествия: «Если бы вы могли спасти один вид животных от вымирания, какой бы это был вид?». Обычно принятие нового имени отражает внутреннее созревание человека на его духовном пути. Имя должно быть завоёвано и принимается только в том случае, если другие убеждены, что оно вам подходит и готовы подтвердить это, дав что-то от них самих, например, представление, домашний пирог, художественное произведение. Новое имя также обозначает духовную связь с конкретным видом животных, представителем которого становится носитель. В этом смысле традиция смены имён похожа на некоторые формы

индивидуального тотемизма. Можно также выбрать связь с мифологическими существами или духами природы. Можно также добавить название дерева или цветка [1, р. 9].

С момента начала «Игры Жизни» в 1983 г. были длительные периоды, в течение которых многие даманхурцы были поглощены той или иной игрой. Одним из таких проектов был «Olio Caldo» («Тёплое масло»), эксперимент по полной самодостаточности и выживанию в отдалённом горном коттедже. Около 80 человек приняли участие в течение одного года, чтобы испытать и смоделировать по крайней мере часть различных этапов эволюции человека. Другим проектом, в котором приняли участие многие участники, была «Война искусств», конкурс по созданию произведений искусства, которые украсят местность и позволят участникам найти свой собственный художественный стиль. Все члены команды придумывали себе имена, шили костюмы и флаги. Ежегодным мероприятием является «Горусиади», Олимпийские игры в Даманхуре, в которых участвуют виды спорта, изобретённые сообществом [1, р. 9].

Путешествия – это очень важная часть Игры Жизни. На машине, автобусе, вертолёте, поезде и лодке участники неделями, а иногда и месяцами путешествуют по Италии и Европе. В 1994 г. несколько сотен человек приняли участие в новом виде путешествия, получившем название «Путешествие по лесу». Эти путешествия происходят в «Священном лесу» на вершине «Храма человечества», где со временем даманхурцы построили домики на деревьях, крепости, камины и печи. Главной целью этих коротких путешествий было формирование группы в самом глубоком смысле этого слова. С тем же намерением ядра начали совершать виртуальные путешествия (без физического перемещения), запираясь в своих жилых помещениях, чтобы укрепить внутренние отношения [1, р. 8].

В Даманхуре игру в основном хвалят за её обновляющиеся и динамичные черты. В духовном и социальном контексте Даманхура, игра – это элемент, который способствует переменам и делает их более живыми. Это структурная вакцина против адаптации, рутины и привычек. Игра – это неотъемлемый принцип коммуны. Она обеспечивает адаптивность и непрерывность. Игра позволяет индивиду экспериментировать с различными аспектами своей личности и предоставляет почву для самовыражения, для полной вовлечённости, самоутверждения и изменений. Таким образом на личном

уровне игра призвана принести обновление, внутреннее раскрытие и самопознание [1, р. 10].

Две основные философские концепции Даманхура, связанные с игрой – это «жизнь в моменте» и «синхронность». Игра жизни воспринимается как стимул для того, чтобы ухватить «момент настоящего». Проявляя творческую фантазию, будучи морально открытым и предпринимая нужные действия, человек способен жить настоящим моментом. Этот уникальный опыт также описывается как «проживание синхронного момента в полной мере». Синхронность – это концепция «эзотерической физики» Даманхура. Это один из многих космических законов, которые действуют независимо от времени и пространства, но с их помощью можно вызывать события за пределами очевидных причин и следствий, с помощью сети синхронных линий. Присоединиться к игре – значит набрать обороты, включиться в синхронный поток событий [1, р. 10].

Квесты – это социальные и духовные ориентиры, которые основаны на внутреннем развитии отдельных игроков и жителей Даманхура. Есть руководящие принципы, всего их восемь, они появлялись ритуально в игре, часто во время путешествий. В первом из них, датированном 1983 г., акцент делается на действии: «Полное и осознанное действие, чистота намерений, чтобы прожить синхронный момент в полной мере». Другими словами, лучше действовать и совершать ошибки, чем вообще ничего не делать, человек должен проживать данный момент настолько осознанно, насколько это возможно. Все члены Даманхура знают «квесты» наизусть. Они изучаются и применяются на практике один за другим. По желанию они могут быть переданы ритуально, когда кто-то почувствует, что освоил «квест», последовательно применяя его в повседневной жизни [1, р. 10].

Игра жизни тесно связана с магическими и ритуальными традициями Даманхура. Наблюдателю трудно провести различие между ритуалом и игрой из-за игрового характера поклонения в Даманхуре. Ритуалы в Даманхуре относятся к области медитации и магии. Тем не менее, Игра Жизни оказала формирующее влияние на содержание и практику духовности в Даманхуре. В Даманхуре широко распространено мнение, что слова имеют ценность только в том случае, если они подкреплены фактами. Вот почему игра – это инструмент для реализации духовных намерений. Игра предлагает

способ применить на практике прозрения и пробуждение, полученные в «Школе медитации». Более того, игра сама по себе является источником духовных прозрений и даёт простор для формирования и адаптации духовной практики. Игра Жизни, окружённая тайнами и легендами пробуждает любопытство к магии. В битвах и путешествиях часто проявляется сходство между вымышленным игровым миром и духовным миром Даманхура, где обитают божественные силы и духи. Ссылки на параллельный «высший» мир делаются явно, всё это укрепляет религиозные убеждения игроков [1, р. 10].

Истинное понимание важности игры в Даманхуре можно получить только рассмотрев её религиозный смысл. Считается, что вся эволюция человека – это серьёзная игра, битва за судьбу людей и земли. Человечество приняло вызов войти в этот материальный мир и сакрализировать его, сделать вечным. Единство, которое человечество когда-то разделило на части, стало связанным пространством, временем и памятью. В этом раздробленном мире мы должны попытаться вновь обрести сознание единства. Если мы проиграем, то потеряем все человеческие знания и опыт. «Враг» – это противоположность человека, могущественный и разрушительный, но не очень умный. Этот противник является изначальным правителем материи, но может использовать свою силу только через людей. Даманхурская миссия по спасению человечества должна быть завершена в течение 600 лет с сегодняшнего дня. Если они потерпят неудачу, конец времён приведёт к разложению материи. В этой «магической войне», как её называют, крайне важно быстро изменить способ организации жизни, становиться всё более и более сложным, чтобы оставаться неосязаемым для врага [1, р. 11].

В Игру Жизни играют и ради её практического воздействия на коммуну, её членов. Игра – это не только двигатель для запуска личных и общественных процессов изменений и реорганизации. Игра также имеет историческое, социально-политическое и духовное значение. В историческом смысле игра привнесла возможность экспериментировать. Многие игровые предложения со временем стали традициям, частью повседневной жизни. Это сформировало культуру Даманхура. Игра также была необходима для развития идентичности коммуны. Особенно «Игра в названия» и «Война искусств» придали Даманхуру нечто уникальное и характерное. Также игра – это способ социализации людей и контроля над конфликтами, она

создаёт чувство единства и солидарности [1, р. 11]. Более того, мы не должны недооценивать значение игры как способа достижения «Просветления». Игроки в это верят, хотя той особенной возможности, которая была у первых игроков в 1983 г., больше нет. Всё равно, сама идея неподвластна времени. Игра Жизни предлагает взгляд на существование, философию, в которой эксперименты, смелость и принятие решений занимают центральное место. Нужно победить страхи, отодвинуть личные границы и жить так, как если бы это была игра [1, р. 11].

Обобщая выше сказанное, опыт игроков соответствует разным философским целям. Игра предлагает участникам истинное видение жизни с помощью «квестов». Игра подразумевает готовность изменить свой образ мышления, нарушить привычки и традиции. Игроки ценят этот опыт как приятный способ внутреннего раскрытия посредством вызова и конфронтации. Хотя принять такое отношение может быть нелегко. Это требует крепкой убеждённости и преданности. Может быть страшно: страх неизвестности, потери контроля. Трудно отпустить его полностью. Человека может блокировать чувство ответственности, стыда или сомнения. Переживания могут быть не только хорошими и весёлыми. Однако магия игры даёт участвующим ощущение неограниченных возможностей, глубокое чувство доверия и надежды. Как Боги играют с нами, так и мы играем с ними, так они говорят [1, р. 12].

Коммуна приняла способность человека к игре как идеальную жизненную философию. Даманхурцы стараются применять эту философию максимально осознанно. Их образ жизни свидетельствует о том, что это сказывается на менталитете и социальном поведении членов общины. Все действия могут быть истолкованы в свете игры. Здесь царит атмосфера соперничества, несмотря на солидарность и общие цели. Даманхурцы – динамичные люди, очень активные и готовые к изменениям рабочих условий и жизни в целом. Всё сообщество находится в состоянии быстрых изменений [1, р. 12].

В Даманхуре игра также используется как средство проявления власти. С одной стороны, её можно рассматривать как средство ни к чему не обязывающего освобождения от зависимости, предлагающее равные шансы для всех. С другой стороны, Игра Жизни – это большое соревнование под наблюдением, с помощью системы наказаний и вознаграждений. Даманхурцы участвуют по доброй воле,

но в групповом процессе присутствует определённое принуждение [1, p. 13].

Игра Жизни не имеет границ. Несмотря на то, что в реальности невозможно постоянно реагировать на всё игриво, в Даманхуре для этого прилагаются постоянные усилия. Элемент игры присутствует всегда. Знакомясь с даманхурцами, с их именами животных, ежедневными ритуалами и приветствиями, создаётся впечатление, что они играют в одну непрерывную игру [1, p. 13].

Игра Жизни очень реалистична и происходит во взаимодействии с социально-политическими условиями. Даманхурцы верят в существование множества реальностей на разных уровнях и поэтому не называют игру вымышленной. Следует отметить, что иллюзия игры относительна. Настоящие чувства и реальная социальная напряжённость проявляются именно во время игры. Она может быть основана на проблемах, которые являются реальными или существуют в религиозном воображении игроков. Полная выдумка необязательна [1, p. 13].

Игра, определяемая как способность одновременно иметь дело с двумя или более способами классификации реальности, может быть конкретизирована. Игра используется для стимулирования социальной и личностной трансформации, она также предлагает и средство справиться с внезапно изменившейся реальностью. Даманхурцы считают жизнь, полную перемен, игрой. Изменения могут быть неприятны, но с ними легче справиться при игровом отношении. Опыт игроков в Даманхуре показывает, что личностные изменения, например, в образе мышления или представления о себе, принимаются с большей лёгкостью [1, p. 14].

Основываясь на опыте Даманхура, можно заключить, что способность играть приводит к активному, вовлечённому, но своеобразному отношению. Это похоже на человеческую способность адаптироваться, смотреть на вещи в перспективе [1, p. 14].

Важной общей чертой игры и религии является возможность самореализации и пробуждения. Вот почему концепция игры может вдохновить на изучение религии. Игра имеет гораздо больший охват, чем предполагается, особенно в процессах трансформации и формирования идентичности. В Даманхуре игра имеет огромное значение и применяется столькими способами, что это заставляет нас задуматься о значении игры в нашем собственном обществе [1, p. 14].

Источники и литература

1. Meijerink, E. The Game of Life: The significance of play in the Commune of Damanhur / E. Meijerink // Journal of Contemporary Religion. – 2003. – № 2. – P. 155–168.

СЕКЦИЯ 8
АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ
ЦЕРКОВНО-ПРАКТИЧЕСКИХ ДИСЦИПЛИН

ГЕОГРАФИЯ В 28 КАНОНЕ
IV ВСЕЛЕНСКОГО СОБОРА

Протоиерей Николай Болоховский,
кандидат богословия, преподаватель Минской духовной академии
(г. Минск, Республика Беларусь)

В результате административной реформы императоров Диоклетиана и Константина Великого Римская империя была разделена на четыре префектуры: Восток с резиденцией в Новом Риме/Константинополе (совр. Стамбул, Турция), Иллирик с резиденцией в Сирмии (совр. Сремска-Митровица, Сербия), Италия с резиденцией в Старом Риме (совр. Рим, Италия) и Галлия с резиденцией в Августе Тревирурум (совр. Трир, Германия). Префектуры делились на диоцезы, а диоцезы, в свою очередь, состояли из провинций. Префектура Восток включала в себя пять диоцезов: Фракия, Азия, Понт, Восток и Египет.

В 28-м правиле IV Вселенского Собора (451 г.) упоминаются три диоцеза префектуры Восток: Азия, Понт и Фракия. Ещё раньше название этих диоцезов встречаются во 2-м правиле II Вселенского Собора (381 г.).

После воцарения императора Константина Великого административно-территориальное устройство христианской Церкви в Римской империи совпало с территориальными границами римских диоцезов и провинций. Епископы столичных городов диоцеза именовались «экзархами», а епископы главных городов провинций носили титул «митрополит». По отношению к епископам своего диоцеза или провинции они являлись первенствующими. Модель взаимоотношения первенствующего епископа с иными епископами диоцеза или провинции определялась 34-м правилом святых апостолов: «Епископам каждого народа подобает знать первого среди них, и признавать его за главу, и не делать ничего превышающего их власть без его изволения; делать же каждому подобает только то, что касается его области и подчиненных ей мест. Но и первый ни-

чего да не творит без изволения всех. Ибо таким образом будет единомыслие и прославится Бог через Господа во Святом Духе, Отец и Сын и Святой Дух» [1, с. 245]. Эта норма, в последствии, была повторена в 9-м правиле Антиохийского Собора (341 г.).

Административно-территориальное деление Церкви, совпадающее с территориальным делением империи, определилось уже на I Вселенском Соборе (325 г.). О делении Церкви на Поместные церкви по областям (диоцезам) говорят его каноны 4, 5 и 6. Во 2-м правиле II Вселенского Собора этот принцип вновь повторяется: «Епископы, управляющие диоцезами, да не простирают своей власти на Церкви за границами своего округа и да не смешивают Церкви, но, по правилам, Александрийский епископ да управляет только в Египте, епископы диоцеза Восток да начальствуют только в Восточном диоцезе, с сохранением преимуществ Антиохийской Церкви, признанных никейскими правилами; также епископы Асийского диоцеза да начальствуют только в Асийском диоцезе; Понтийские – только в Понтийском, Фракийские – только во Фракийском. Без приглашения епископы да не вторгаются в диоцез для рукоположения или какого-либо другого дела церковного управления. Ясно, что при соблюдении изложенного правила о диоцезах дела каждой митрополичьей области будет устраивать Собор этой области, как определено в Никее. Церкви же Божии у иноплеменных народов должны быть управляемы по соблюдавшемуся донныне обыкновению отцов» [2, с. 78]. Необходимо указать, что в 6-м правиле I Вселенского Собора Александрийскому епископу, кроме Египта, ещё вверялись Ливия и Пентаполь. А в состав диоцеза Восток, который был в юрисдикции епископа Антиохийского, входили следующие римские провинции: Исаврия, Киликия Первая, Киликия Вторая, Евфратисия, Месопотамия, Осроена, Сирия, Кипр, Финикия, Финикия Ливанская, Палестина Вторая, Аравия, Палестина Первая, Палестина Третья. Впоследствии, на VI Вселенском (Трулльском) Соборе (692 г.) было принято правило 38-е, которое постановило: «Правило, принятое нашими отцами (17-е IV Вселенского Собора), сохраняем и мы, а оно определяет так: если царской властью был основан город или будет основан после, то и распределение церковных дел должно следовать гражданским и государственным постановлением» [2, с. 258]. Таким образом, этот канон окончательно закрепил дисциплину совпадения территориальных границ церковных

единиц с гражданским административно-территориальным делением.

Если I Вселенский Собор, определяя географические границы власти епископов Александрийского, Римского или Антиохийского, ещё указывает на «древние обычаи» (6-е правило), то II Вселенский Собор прямо определяет географию власти епископов диоцезов Азия, Понта и Фракии. Она совпадает с гражданским административно-территориальным делением (2-е правило). Также, этот Собор усваивает митрополиям каждой из этих диоцезов статус самостоятельных Поместных церквей.

28-е правило IV Вселенского Собора упразднило самостоятельность церквей Понта, Азии и Фракии и передало право рукополагать их митрополитов «Святейшему престолу святейшей Константинопольской Церкви». Это правило, также, подтвердило ранее дарованные Константинопольскому епископу II Вселенским Собором (канон 3) равные с Римским епископом привилегии, по причине того, что он епископ Нового Рима, то есть новой столицы империи. В 28-м правиле отцы изложили принцип возвышения Константинопольского епископа следующим образом: «Мы определяем и постановляем о преимуществах святейшей Церкви того же Константинополя, нового Рима. Ибо и престолу ветхого Рима отцы по справедливости дали преимущества, поскольку тот город был царствующим. Следуя тому же побуждению, и 150 боголюбивейших епископов наделили равными преимуществами святейший престол нового Рима, благоразумно рассудив, дабы город, удостоенный чести быть городом императора и синклита и пользующийся равными с ветхим царственным Римом преимуществами, и в церковных делах был возвеличен подобно ему, будучи вторым после него» [2, с. 172].

Комментируя этот канон преподобный Никодим Святогорец отмечает, что обычай рукоположения архиепископом Константинопольским предстоятелей церквей Понта, Азии и Фракии существовал изначально. «Патриархи Константинополя поставили многих митрополитов из этих диоцезов. Так, Златоуст поставил Ираклида Эфесского, а по пути в Эфес и на обратной дороге в Константинополь низложил 13 епископов; также епископ Анкирский и Мемнон Эфесский (председатель на III Вселенском Соборе) были поставлены архиепископом Константинополя» [1, с. 173]. Далее он приводит ещё одну причину. «Архиепископу Константинополя подобало по-

лучить привилегии власти над вышеупомянутыми тремя диоцезами, поскольку, как явствует из 13-го деяния IV Вселенского Собора, в Эфесе из-за незаконных хиротоний Стефана и Вассиана произошло много соблазнов. Подобное случилось также и в Азии, Понте и Фракии, где после смерти епископов во время выборов и поставлений из-за отсутствия правящих архиереев стали происходить большие беспорядки, о чем сказано в послании того же IV Вселенского собора папе Льву. И между Евномием Никомидийским и Анастасием Никейским возникли большие неудовольствия относительно Василинопольской епископии» [1, с. 174].

Три диоцеза, Азия, Понт и Фракия, географически окружали Константинополь. Азия лежала к югу от Города, Понт к востоку, а Фракия, на территории которой и находилась столица империи – новый Рим, располагалась на европейском континенте. Константинополь изначально обладал особым статусом в системе государственного управления и не был включен во Фракийский диоцез. Это отразилось на каноническом положении епископа Константинопольского. По всей видимости он не подчинялся митрополиту Ираклийскому, юрисдикция которого простиралась на территорию, где стоял город Константинополь. Хотя впоследствии именно за ним закрепилось почетное право рукоположения Константинопольских епископов [3].

В состав диоцеза Азия входило 11 провинций: Азия с центром в Эфесе (совр. Малый Мендерес, Турция), Геллеспонт с центром в Кизик (совр. около Белкиз, Турция), Памфилия с центром в Пергии (совр. Перге, Турция), Кария с центром в Афродисиаде/Ставрополе (совр. Гейре, Турция), Лидия с центром в Сардах (совр. Турция), Ликия с центром в Мире (совр. Демре, Турция), Ликаония с центром в Икония (совр. Конья, Турция), Писидия с центром в Антиохии Писидийской (совр. Ялвач, Турция), Фригия Пакациана с центром в Лаодикии (совр. Эскихисар, Турция), Фригия Салютария с центром в Синнадах (совр. Эскипар, Турция) и Инсулия с центром на Родосе (совр. Греция). Администрация диоцеза Азия располагалась в городе Эфес. Именно на территории Азийского диоцеза находились семь церквей, упоминаемых апостолом и евангелистом Иоанном Богословом в Откровении: «То, что видишь, напиши в книгу и пошли церквам, находящимся в Азии: в Эфес, и в Смирну, и в Пергам, и в Фиатиру, и в Сардис, и в Филадельфию, и в Лаодикию» (Отк. 1:11).

Христианство в диоцезе Азия распространилось со времен проповеди святых апостолов. Согласно книге Деяний святых апостолов, в городах провинции Геллеспонт проповедовал во время второго своего миссионерского путешествия апостол Павел, а также, апостолы Сила и Тимофей (Деян. 16:7–8). В других провинциях Азии христиане, также, появились благодаря апостольской проповеди. Например, в Книге Деяний святых апостолов повествуется, что апостолы Павел и Варнава посещали Пафлогонию и Пергию (дважды), Писидию и Антиохию Писидийскую. В первый раз, во время первого своего миссионерского путешествия, возвращаясь с острова Кипр в Антиохию: «Отплыв из Пафа, Павел и бывшие при нем прибыли в Пергию, в Памфилии... Они же, проходя от Пергии, прибыли в Антиохию Писидийскую» (Деян. 13:13–44). Второй раз говорится о проповеди Павла и Варнавы в Памфилии: «Потом, пройдя через Писидию, пришли в Памфилию, и, проповедавав слово Господне в Пергии, сошли в Атталию» (Деян. 14:24–25). В Книге Деяний святых апостолов, также, повествуется о пребывании апостола Павла в Мирах Ликийских (Деян. 27:5). Предание Церкви говорит, что в Эфесе главном городе диоцеза Азия проживала Пресвятая Богородица и апостол Иоанн Богослов. В Эфесе, также, проповедовал во время третьего миссионерского путешествия апостол Павел.

Названия центральных городов 11 провинций диоцеза Азия дали название митрополичьим кафедрам Константинопольского Патриархата: Эфесская митрополия (совр. титул «Митрополит Эфесский»), Кизическая митрополия (совр. титул «Митрополит Кизикский, ипертим и экзарх всего Голлеспонта»), Пергийская митрополия (совр. титул «Митрополит Пергийский, ипертим и экзарх Памфилийский»), Ставропольская митрополия (совр. титул «Митрополит Ставропольский, ипертим и экзарх всей Карики»), Сардская митрополия (совр. титул «Митрополит Сардийский, ипертим и экзарх Лидии»), Мирская митрополия (совр. титул «Митрополит Мирский, ипертим и экзарх Ликийский»), Иконийская митрополия (совр. титул «Митрополит Иконийский, ипертим и экзарх всей Ликаонии»), Писидийская митрополия (совр. титул «Митрополит Писидийский, ипертим и экзарх Сиди, Мир и Антали»), Лаодикийская митрополия (совр. титул «Митрополит Лаодикийский»), Синнадская митрополия (совр. титул «Митрополит Синадский, ипертим и экзарх Фригийский»)

и Родосская митрополия (совр. титул «Митрополит Родосский, ипертим и экзарх Кикладских островов»).

В состав второго диоцеза, Понтийского, переданного в юрисдикцию Константинопольского епископа, входило 12 провинций: Вифиния с центром в Никомедии (совр. Измит, Турция), Гонория с центром в Клавдиополе (совр. Болу, Турция), Пафлагония с центром в Гангры (совр. Чанкыры, Турция), Еленопонт с центром в Амасии (совр. Амасья, Турция), Понт Полемонияка с центром в Неокесарии (совр. Никсар, Турция), Галатия I с центром в Анкире (совр. Анкара, Турция) и Галатия II с центром в Пессине (совр. Баллыхисар, Турция), Каппадокия I с центром в Кесарии (совр. Кайсери, Турция) и Каппадокия II с центром в Тиана (совр. Кемерхисар, Турция), Армения I с центром в Севастии (совр. Сивас, Турция) и Армения II с центром в Мелитине (совр. Малатья, Турция), Армения Великая с центром в Феодосиополе (совр. Эрзурум, Турция) и автономные армянские княжества в области Софиены (совр. Харпут, Турция). До правления императора Константина Великого провинция Еленопонт называлась Диоспонт. Позже, Константин переименовал её в честь своей матери Елены в Еленопонт. Столицей диоцеза Понт был город Амасия.

Согласно преданию, в Понте проповедовали братья апостолы – Андрей Первозванный, получивший наименование «апостол Понта», и апостол Петр. Последнему даже приписывают проживание некоторое время в городе Амасия и рукоположения для местной паствы епископа Никития. Также, в его 1-м Послании содержится обращение к «пришельцам, рассеянным в Понте, Галатии, Каппадокии Азии и Вифинии, избранным» (1 Петр. 1:1).

Названия центральных городов провинций диоцеза Понт дали название митрополичьим кафедрам Константинопольского Патриархата: Никомедийская митрополия (совр. титул «Митрополит Никомидийский, ипертим и экзарх всей Вифинии»), Клавдиопольская митрополия (совр. титул «Епископ Клавдиопольский, викарий Фатирской архиепископии» (Великобритания)), Амасийская митрополия (совр. титул «Митрополит Амасийский»), Неокесарийская митрополия (совр. титул «Митрополит Неокесарийский, ипертим и экзарх Понта Полемониякского»), Анкирская митрополия (совр. титул «Митрополит Анкирский, ипертим и экзарх всей Галатии»), Кесарийская митрополия (совр. титул «Митрополит Кесарийский,

ипертим и экзарх всего Востока»), Севастийская митрополия (совр. титул «Митрополит Севастийский, ипертим и экзарх Пафлагонии).

В состав третьего диоцеза, Фракийского, переданного в юрисдикцию Константинопольского епископа, входило 4 провинции: Гемимонт с центром в Адрианополе (совр. Эдирне, Турция), Фракия с центром в Филиппополе (совр. Пловдив, Болгария), Родопа с центром в Траянополе (совр. Александрополис, Греция), Европа с центром в Гераклее/Ираклии (совр. Мармара Эреглиси, Турция). Столицей Фракийского диоцеза был город Гераклея/Ираклея.

История христианства во Фракии начинается со времени апостольской проповеди. На этих землях проповедовали апостолы Андрей Первозванный, его спутник Амплий, Ерм (считается первым епископом Филиппопольским) и Карп.

Названия центральных городов провинций диоцеза Фракия дали название митрополичьим кафедрам Константинопольской и Болгарской церквей: Андрианопольская митрополия (совр. титул используется в Константинопольском Патриархате «Митрополит Адрианопольский, ипертим и экзарх всего Хемимонта»), Филиппопольская митрополия (совр. титул используется в Болгарском Патриархате «Митрополит Пловдивский»), Траянопольская митрополия (совр. титул используется в Болгарском Патриархате «Епископ Траянопольский, викарий Врачанской епархии») и Гераклея/Ираклийская митрополия (совр. титул используется в Константинопольском Патриархате «Митрополит Ираклийский, ипертим и экзарх всей Фракии и Македонии»).

В 1923 г. случилась «Малоазийская катастрофа». По словам французского историка Эдуарда Дрио для греческого народа «малоазийская катастрофа была более масштабной и ужасной, нежели падение Константинополя» [4]. Другой французский исследователь эллинист Октавий Мерлье писал: «Потеря Малой Азии означала конец истории двадцати веков. 1453 г. ознаменовал конец Византии. 1922 г. был более трагическим, поскольку ознаменовал конец малоазийского эллинизма» [5]. В результате, произошла насильственная депортация христианского греческого населения из Малоазийской части Турции, Понта, Каппадокии и Фракии. Эти регионы вынуждены были покинуть более 1,5 миллиона человек. Многие города этих мест остались без христианского населения. Митрополии на этих территориях тогда перестали фактически существовать. В на-

стоящее время они восстановлены и существуют иногда формально, а некоторые из них сохраняются как титулярные¹ епископские кафедры.

На современной карте Турции прежние географические названия городов и областей, появившихся во времена античности и средневековья, отсутствуют. Церковные епископские кафедры носят исконные названия этих городов и мест, благодаря чему до сих пор сохраняется историческая память о географических обозначениях некогда процветавших центров христианской жизни и напоминают о былом их духовном, культурном и интеллектуальном величии.

Источники и литература

1. Никодим Святогорец, преподобный. Пидалион : Правила Православной Церкви с толкованиями : в 4 т. – Екатеринбург : Изд-во Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря, 2019. Т. 1 : Правила святых апостолов.
2. Никодим Святогорец, преподобный. Пидалион : Правила Православной Церкви с толкованиями : в 4 т. – Екатеринбург : Изд-во Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря, 2019. – Т. 2: Правила Вселенских Соборов.
3. Константинопольская Православная Церковь // Православная энциклопедия. – М., 2019. – Т. XXXVII : Константин, папа Римский – Корин Павел Дмитриевич. – С. 193–299.
4. Driault, Edouard. La question de l'Orient 1918-1937 (La paix de la Mediterranee). Paris. 1938. XIV + 538 p.
5. Δημητρης Φωτιαδης. Ενθυμωματα. – Αθηνα : Κεδρος, 1981. – Т. 1. – 360 с.
- 6.

¹ Титулярный епископ носит исторический титул города, который или уже не существует, или находится на неправославной территории «в странах неверных». Епископская кафедра, исторически физически исчезнувшая, не считается канонически прекратившей своё существование до особого принятия синодального решения Поместной Церковью.

ОСОБЕННОСТИ ОКОРМЛЕНИЯ ПАЦИЕНТОВ И ИХ РОДИТЕЛЕЙ ДЕТСКОГО ОНКОЛОГИЧЕСКОГО ЦЕНТРА: СОПРОВОЖДЕНИЕ В ПАЛАТАХ

*Иерей Роман Артемов,
магистр философских наук, магистр психологии,
преподаватель Минской духовной академии
(г. Минск, Республика Беларусь)*

В данном выступлении речь пойдет об одном из многочисленных аспектов окормления, а именно о присутствии и алгоритмах поведения священника непосредственно в палате с пациентами, знакомство, длительное сопровождение.

Окормление учреждений здравоохранения, в которых пациенты вынуждены находиться длительный срок (более месяца), требует от священника погружение в то, что пациент переживает, ощущает и в чем испытывает сложности, включая бытовые моменты межличностные.

Пациент и его родители в условиях онкоцентра: переживания, сложности особенности психологического состояния. В первые дни, а бывает и недели, пациенты и их родители проходят период адаптации. В это время они наиболее уязвимы. Попадают в среду, которая для них незнакома, некомфортная во всех аспектах: бытовых, социальных, психологических, моральных и т. д. При этом их сразу же включают в лечебный процесс, который от них требует принятия быстрых решений.

Реальность палаты представляет собой микромир, в котором ближайшее время придется находиться пациенту и его родителю. Адаптация маленьких пациентов происходит быстрее, нежели подростков. В онкоцентре стараются создать более комфортные условия для прибывания, но они все равно не могут заменить домашних условий.

Первые дни пациентам приходится привыкать к распорядку дня, это вызывает определенный стресс, так как привычный уклад жизни приходится менять. При чем эти перемены связаны еще с постоянным дискомфортом от различных процедур: забор крови, установка катетеров и капельниц, различного рода неприятные исследования.

Параллельно с этим приходится налаживать социальные связи с соседями по палате, которые также находятся в некомфортных условиях, что в свою очередь может усложнять отношения.

Также отдельным моментом является выстраивание отношений с медицинским персоналом. Ко всему этому еще добавляются бытовые моменты. Общий туалет, душ, необходимость пользоваться общей кухней для приготовления пищи и т.д. Эти аспекты немаловажны и добавляют напряженности и тревожности в состояние пациента и его родителей.

Всю эту палитру эмоций и переживаний испытывает человек в первые недели своего попадания в детский онкоцентр. Учитывая вышесказанное, священнику необходимо быть крайне трепетным и осторожным при первом знакомстве и общении с родителями пациентов и самими детьми.

Для первого знакомства очень хорошо подходят вопросы общего плана, которые позволят понять состояние и настроение пациента и его сопровождающего лица. Зачастую их состояния могут разительно отличаться друг от друга. Ребенок будет рад новым условиям, а его мама может быть удручена и подавлена. С таким контрастом эмоциональных состояний пастырю необходимо учиться справляться и переключаться. Быть веселым и радостным с ребенком и сосредоточенным и углубленным в состояние родителя. Это непросто, но очень необходимо для эффективного окормления.

Выстраивание дальнейшего сопровождения может быть обусловлено как раз опытом первого знакомства. Очень важно предоставить пациенту и родителю наиболее полную информацию о тех аспектах духовной помощи, которые оказываются в онкоцентре, рассказать простыми словами, что конкретно священник может сделать для пациентов и их родителей. Эта такая монотонная работа, переходя от палаты в палату рассказывать схожую информацию, но она необходима, что родители были информированы и понимали, что они не одни и их не бросили. Также желательно эту информацию продублировать в вайбер группе пациентов, если таковая имеется, и в печатном формате объявлений на этажах или возле часовни.

Исходя из опыта можно утверждать, что чем больше раз человек будет информирован, тем лучше. Особенность адаптивного периода выражается еще и в фильтрации приходящей информации, а также в ее избирательном восприятии, что приводит к тому,

что человек быстро забывает или не улавливает с первого раза, что священник ему говорил.

Именно поэтому речь священника должна быть спокойной и не быстрой, чтобы человек смог адекватно воспринять хотя бы часть информации. Зачастую же священник стремится изложить информацию быстро, чтобы перейти в другую палату, что приводит к тому, что пациенты помнят только образ священника, но не то, что он говорил.

Недостаток информации по состоянию и алгоритму лечения также приводит к повышению тревожности родителей пациентов. Зачастую человек попадая в онкоцентр получает информацию дозированно и нечасто, что вызывает множество вопросов и порождает большое количество страхов и сомнений. В этой ситуации священник может быть посредником между медицинским персоналом и родителями пациента. Может сам уточнить состояние больного и потом простыми словами объяснить его родителям. Может попросить врача уделить особое внимание конкретному человеку, который находится в состоянии острого кризиса, чтобы снять часть напряжения.

Оторванность от близких и родных людей рождает в пациенте и его родителе чувство оставленности, отсутствие опоры и определенный страх. Это еще одна группа эмоциональных состояний, с которыми необходимо работать священнику. Роль пастыря в этом случае утешить, дать опору, напомнить о том, что человек не один, что рядом с ним Бог, который всегда рядом. Порой просто молчаливое присутствие священника рядом уже оказывает поддерживающий эффект.

Самым сложным и неоднозначным временем для пациентов и их родителей является вечер, когда нет процедур, и люди остаются один на один с самими собой и своими сложностями. В этом время можно проводить хотя бы раз в неделю обход, чтобы пободричь и побеседовать с ними.

Очень важно, чтобы пациенты и их родители ощущали заботу и внимание со стороны священника. Чувство того, что они не оставлены, в них заинтересованы и они есть цель служения священника, именно это является одним из приоритетных направлений окормления и оказания духовной помощи.

Взаимодействие священника с детьми в онкоцентре. Выше мы рассматривали алгоритм взаимодействия священника с родителями

маленьких пациентов. Как же выстраивать общение и окормление детей?

Для адекватного сопровождения необходимо учитывать специфику отделений. Они различаются по возрасту пациентов и диагнозов. Священнику, желательно, изначально обсудить все особенности отделений со штатными психологами отделений. Уточнить средний возраст пациентов, особенности диагнозов и состояний, наиболее сложные аспекты. Очень часто священник пренебрегает общением с психологической службой учреждения, однако такой формат взаимодействия зарекомендовал себя очень эффективным.

Взаимодействие с детьми младшего возраста. Дети младшего возраста воспринимают священника со всей их непосредственностью, доверяют и очень заинтересованы. Очень часто священника могут принять за медицинского работника, так как маленькие дети не совсем различают. Это в свою очередь может вызвать слезы и, даже, истерику у ребенка. В таком случае не стоит настаивать на присутствии и лучше, благословив ребенка, удалиться, чтобы не травмировать ребенка и родителей. Такая же проблема может возникнуть при попытках причастить ребенка. Он может принять это за лекарства и поэтому не всегда даст себя причастить. В таком случае также не рекомендуется любой ценой причащать ребенка. Чтобы не выработать у ребенка стойкое отторжение от Таинства в последующем.

В таком случае необходимо потратить больше времени. Необходимо посещать этого ребенка еженедельно, чтобы он привык к священнику, а также видел, как причащаются другие дети, таким образом может получиться причастить со временем ребенка. Но, это может быть и иначе, и ребенка получится причастить, когда он уже будет дома с родителями.

Особенность общения с детьми младшего возраста заключается в том, что они достаточно контактны и с большой охотой общаются со священником. Спектр тем для разговоров может быть разнообразным. Он не обязательно должен быть связан с темой Бога и веры. Обычно дети сами задают вопросы о Господе и вере.

Взаимодействие священника с подростками. Общение с подростками наиболее сложный аспект окормления детского онкоцентра. Именно они задают наиболее острые и прямые вопросы. На эти вопросы священник не всегда сможет найти ответ.

Одним из самых главных правил взаимодействия с подростками является предельная честность. Она должна быть во всем. Дети очень остро чувствуют фальшь, незаинтересованность, спешку и т. д.

Зачастую подростки не имеют опыт причащения и покаяния. Они попадают в реальность онкоцентра. Родители решают прибегнуть к Таинствам, но это решение не всегда характеризуется глубоким осознанием их смысла. В таком случае священнику и сестрам милосердия необходимо проводить катехизацию. Конечно, это должно быть не навязчиво, не резко и безапелляционно. В тоже самое время постепенно и с любовью объяснять родителям и детям о смысле.

Не редко решение о необходимости причащения принимают родители, в то время как подросток совершенно не желает этого. В таком случае не стоит преподавать Таинства, необходимо осознанное желание самого ребенка. Иначе это будет просто бессмысленным действием.

Общаясь с подростками, которые имеют онкологический диагноз, очень важно спросить о том, что их беспокоит, чего они боятся, что может тяготить внутри? Эти и другие вопросы могут дать понять, что именно беспокоит ребенка. К этим вопросам следует прибегать не сразу, а наладив контакт с подростком, начав общение с их интересов, увлечений. Для этого священнику нелишним будет знакомство с основными тенденциями в музыке, книгах, играх, фильмах, социальных сетях и т. д.

Подводя итог настоящему сообщению, можно сделать вывод о том, что священник в палатах детского онкоцентра является очень важной и необходимой фигурой. Особенность кормления пациентов и их родителей неразрывно связана с погружением пастыря в то, что они чувствуют и переживают. Возраст пациентов требует различного подхода в общении, сопровождении и т. д. Также различного подхода требуют отделения, в которых лежат пациенты.

Литература:

1. Архипва, О. В. Работа с терминальными больными в палатах общего типа и психологическое приготовление к смерти. Тяжелые потери и психологическое сопровождение в поздней жизни / О. В. Архипова. – М., 2006. – 64 с.

2. Арьес, Ф. Человек перед лицом смерти / Ф. Арьес. – М. : «ПрогрессАкадемия», 1992. – 527 с.

3. Ахмедова, О. С. Качество жизни пациентов с хронической обструктивной болезнью легких / О. С. Ахмедова // Педагогика и психология, теория и методика обучения. – СПб., 2012. – С. 266–271.

Научное издание

**Церковная наука в начале третьего тысячелетия:
актуальные проблемы и перспективы развития**

Материалы

VIII Международной научной конференции

Минск: Минская духовная академия, 16 ноября 2023 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 11.11.2024. Формат 60х84 1/16. Бумага офсетная
Гарнитура Times New Roman. Печать цифровая
Усл. печ. л. 14,94. Уч. изд. л. 12,76. Тираж 50 экз.

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

Отпечатано с готового оригинал-макета в