Белорусский Экзархат
Русской Православной Церкви

Международное общественное объединение
«Христианский
образовательный центр
имени святых Мефодия и Кирилла»

Государственное учреждение образования
«Институт теологии
имени святых Мефодия и Кирилла»
Белорусского государственного университета

Христианство в Беларуси: история, богословие, традиции

(к 1030-летию Православной Церкви на Беларуси)

материалы **XXVIII**
Международных
Кирилло-Мефодиевских
чтений

17–18 мая 2022

Минск
Издательство
Христианского образовательного центра

2023

УДК [27+008] (082)
ББК 86.37
Х65

Рекомендовано к изданию решением
Совета Института теологии БГУ
(протокол № 4 от 28.03.2022 г.)

Редакторы-составители: Сергей Иосифович Шатравский,
священник Святослав Рогальский

Рецензенты:
кандидат философских наук, кандидат богословия, первый проректор Института теологии БГУ протоиерей Сергий Мовсесян;
кандидат философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник Белорусско-турецкого исследовательского центра Института философии НАН Беларуси Карасева С.Г.

Х65 **Христианство** в Беларуси: история, богословие, традиции (к 1030-летию Православной Церкви на Беларуси). Сборник научных статей XXVIII международных Кирилло-Мефодиевских чтений / ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета: С. И. Шатравский, священник Святослав Рогальский. – Минск.: Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла, 2023 - 302 с.

ISBN 978-985-90501-7-6

Сборник включает в себя научные статьи участников XXVIII-х Международных Кирилло-Мефодиевских чтений, состоявшихся в г. Минске в 2022 году и конференции «Феномен старчества в истории культуры: к 210-летию со дня рождения Амвросия Оптинского», которая прошла в г. Минске 15 декабря 2022 г.

На страницах сборника представлены тексты как светских ученых – философов, религиоведов, культурологов, историков, так и богословов, представителей различных конфессий. Сборник адресован специалистам в области гуманитарного знания, а также всем, интересующимся вопросами взаимодействия религии и культуры. Тексты выступлений публикуются в авторских редакциях. Мнение редакции не всегда совпадает с мнением авторов. Редакция не несет ответственности за достоверность предоставленной информации.

УДК [27+008] (082)
ББК 86.37

ISBN 978-985-90501-7-6

© ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета, 2023.
© Оформление. МОО «Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла», 2023.

ПРИВЕТСТВЕННЫЕ СЛОВА

Приветственное слово Митрополита Минского и Заславского ВЕНИАМИНА, Патриаршего Экзарха всея Беларуси

к участникам XXVIII Международных Кирилло-Мефодиевских Чтений

Возлюбленные о Господе братья и сестры!
ХРИСТОС ВОСКРЕСЕ!

Сердечно приветствую всех участников собрания и поздравляю с началом работы XXVIII международных Кирилло-Мефодиевских чтений на тему: «Христианство в Беларуси: история, богословие, традиции».

В этом году мы празднуем 1030-летие Православной Церкви на белорусских землях. Сегодня в стенах Национальной библиотеки будет воздано должное этой значимой дате великого события для нашей земли.

1030 лет назад наши праотцы крестились во имя Спасителя, стали сынами нетления и воскресения (Лк. 20,36). Данное судьбоносное событие имело значение не только для нашей Церкви, оно полностью предопределило вектор развития истории восточнославянских народов. Христианство служит основой нравственных и культурных традиций, проповеди единства, миролюбия и взаимопомощи.

Во время чтений мы ежегодно чтим память великих просветителей славянских народов – равноапостольных Мефодия и Кирилла. Трудно переоценить их подвиг и его значение для жителей славянских земель. В обществе считается, что самым важным результатом трудов святых братьев была азбука и письменность, которую они подарили славянам. Но на самом деле главной целью их подвига была проповедь Евангелия, в которой они с усердием исполнили величайшую заповедь о любви к Богу и к ближнему. Святые братья понимали, что Христово учение обращено ко всем народам, а неграмотным людям проповедовать сложно. Благодаря Кириллу и Мефодию славяне получили не только Евангелие и богослужение на родном языке, но и возможность читать византийские книги. Сам по себе труд духовного образования и просвещения других людей весьма нелегок, но святые Кирилл и Мефодий в дополнение к нему претерпевали множество невзгод, лишений и даже гонений. Порой за свой бескорыстный труд ради еще не просвещенного народа они оказывались в болезни и в заключении.

Милостью Божией Кирилло-Мефодиевские чтения стали доброй традицией и служат дискуссионной площадкой для обсуждения общих для Православной Церкви и педагогического сообщества вопросов.

Многогранная деятельность Церкви при содействии государства приносит добрые плоды: реализуются гуманитарные и образовательные проекты, реставрируются святыни, строятся новые храмы. Искренне благодарю руководство министерств, образовательных учреждений, которые ежегодно активно участвуют в церковных мероприятиях, с которыми уже налажено живое общение и работа, которая приносит полезные плоды. Инициатива, которая отталкивается от искреннего интереса, нуждается во внимании и помощи в преодолении трудностей при реализации нужных идей. Будем стараться умножать добрые начинания – и поощрять их.

Призываю Божие благословение на ваши труды по осмыслению опыта и поиску перспектив развития духовно-нравственного и патриотического воспитания детей и молодежи во благо нашего Отечества.

Вениамин,
Митрополит Минский и Заславский,
Патриарший Экзарх всея Беларуси

Приветственное слово
Председателя Совета Республики
Национального собрания
Республики Беларусь
Кочановой Н.И.
к участникам XXVIII Международных
Кирилло-Мефодиевских Чтений

Уважаемые участники конференции!

От имени Совета Республики Национального собрания Республики Беларусь и меня лично приветствую вас на торжественном открытии XXVIII Международных Кирилло-Мефодиевских Чтений.

Конференция, объединяющая церковную традицию, культурное сообщество и университетское образование, имеет благородную миссию – сохранить богатое духовно-нравственное наследие, в духе соборности, опираясь на традиции и опыт православия, найти ответы на вызовы современности.

Первые Кирилло-Мефодиевские чтения, посвященные дням славянской письменности и культуры, состоялись по инициативе Патриаршего Экзарха всея Беларуси Митрополита Филарета в Минске. С тех пор конференция является уникальной площадкой для межкультурного и межконфессионального диалога, обмена мнениями о христианской духовности в современном мире.

Многогранная тематика чтений – от вопросов богословия и религиоведения до философии, культурологии и истории – обращает внимание общественности на важнейшие события церковной и гражданской жизни. Сегодняшнее мероприятие посвящено знаменательной дате – 1030-летию основания первой епархии в Полоцке, с которой мы исторически связываем начало деятельности православной церкви на белорусских землях.

Просветительская миссия Кирилла и Мефодия, преподобной Евфросинии Полоцкой лежит в основе белорусской духовной культуры, национальной идентичности, образования, науки и искусства. Такая преемственность является примером того, как бережно мы должны относиться к нашему богатому наследию, постоянно сохраняя и преумножая его.

Уверена, что конференция будет способствовать пониманию непреходящего значения многовековых православных ценностей для каждого верующего и мыслящего человека, внесет в клад в развитие гуманного общества и нравственное воспитание молодежи.

Желаю всем участникам крепкого здоровья, вдохновения, плодотворной работы и успехов в достижении поставленных целей.

Приветственное слово
Министра образования
Республики Беларусь
Иванца А.И.
к участникам XXVIII Международных
Кирилло-Мефодиевских Чтений

ВАШЕ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВО!
Уважаемые организаторы и участники Международных
Кирилло-Мефодиевских Чтений!

Ежегодные чтения стали значимым явлением в научной жизни нашей страны, они объединяют специалистов и ученых, работающих в области богословия, образования, истории, философии, культурологии и религиоведения.

Современный мир, в жизни которого возникло немало острых противоречий и кризисных проблем, нуждается в мобилизации всего арсенала воспитательных ресурсов для утверждения реального гуманизма, действительного равноправия, подлинной свободы, материального благополучия и духовного богатства личности. В этих условиях особенно возрастает значимость взаимодействия и сотрудничества всех социальных институтов, в том числе важнейших из них – государства и церкви.

Взаимодействие системы образования и Белорусской Православной Церкви развивается динамично вот уже на протяжении нескольких десятилетий. Сотрудничество осуществляется с учетом признания важной роли в общественной и государственной жизни страны Белорусской Православной Церкви, необходимости укрепления духовно-нравственной основы воспитания детей и учащейся молодежи.

Задача патриотического воспитания подрастающего поколения стала одной из приоритетных в развитии системы образования, ведь будущее нашей страны напрямую зависит от духовно-нравственного обновления общества.

Проведение Кирилло-Мефодиевских Чтений в Год мира и созидания будет способствовать всестороннему осмыслению значения Православной Церкви в контексте исторического, религиозного, культурного развития Беларуси, ее значения в духовно-нравственном воспитании подрастающего поколения, осознания молодыми людьми христианской этики и белорусской гражданской идентичности.

Беларусь миролюбивая страна! И мы чтим и помним героев ее исторического прошлого, благородно трудимся во имя будущего наших детей!

Позвольте пожелать всем успехов и выразить уверенность в том, что совместная работа в рамках Чтений внесет свой значительный вклад в сохранение и обогащение духовных и нравственных традиций белорусского народа как действенной основы воспитания детей и учащейся молодежи нашей страны!

Приветственное слово
Чрезвычайного и Полномочного Посла
Российской Федерации
в Республике Беларусь
Грызлова Б.В.
к участникам XXVIII Международных
Кирилло-Мефодиевских Чтений

Уважаемые друзья!

Сердечно приветствую Вам и поздравляю с открытием XXVIII Кирилло-Мефодиевских Чтений, приуроченных к 1030-летию Православной Церкви на белорусских землях.

Трудно переоценить значение принятия православия для духовной и культурной жизни нашего общества. Вот уже многие века, благодаря судьбоносному выбору князя Владимира, Православная Церковь через проповедь евангельских идеалов, через наглядный пример жизни подвижников и святых, призывает людей к духовному совершенству и христианской жизни.

Белорусский народ из поколения в поколение передает имена прославившихся своей святостью подвижников, причисленных Русской Православной Церковью к лику святых – полоцких епископов Мина, Дионисия и Симеона, Преподобной Ефросиньи Полоцкой, туровских епископов Кирилла и Лаврентия.

В годы многих военных лихолетий с особой силой проявлялись твердо усвоенные нашими братскими народами лучшие качества христианина: стойкость в скорбях, способность принять чужое горе как свое, готовность к самопожертвованию.

Православная вера обеспечила духовное развитие, определила нравственные устои народа и в принципе предопределила его исторический путь. И сегодня мы можем с уверенностью сказать, что православие является основой наших ценностных ориентиров.

Позвольте поблагодарить всех организаторов этого важного мероприятия и пожелать участникам успешной работы, творческих успехов, полезных контактов и новых интересных встреч!

Приветственное слово
апостольского Нунция
в Республике Беларусь
архиепископа Анте Йозича
к участникам XXVIII Международных
Кирилло-Мефодиевских Чтений

Ваше Высокопреосвященство, Владыка Вениамин,
Ваши Высокопреосвященства,
Ваши Преосвященства,
досточтимые Пресвитеры, Диаконы и Монашествующие,
уважаемые Дамы и Господа, участники Двадцать Восьмых Кирилло-Мефодиевских чтений, посвящённых теме «Христианство в Беларуси: история, богословие, традиции»

Я искренне рад быть сегодня вместе с вами и участвовать в открытии этого широкого форума, который уже более двадцати пяти лет ежегодно собирает духовенство и мирян, специалистов и учёных, работающих в области богословия, истории, философии, культурологии и религиоведения, для обсуждения научных изысканий в сфере гуманитарного знания, обсуждения проблем межкультурного и межконфессионального диалога, христианской духовности и её значения для современного мира.

В этом году Кирилло-Мефодиевские чтения, организованные по благословению Его Высокопреосвященства Митрополита Минского и Заславского Вениамина, Патриаршего Экзарха Всея Беларуси, Международным общественным объединением «Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла» совместно с Национальной библиотекой Беларуси, Институтом теологии Белорусского государственного университета и ещё целым рядом учреждений образования, приурочены к тысяча тридцатой годовщине Православной Церкви на белорусских землях. Таким образом, на вашей священной земле уже более тысячи лет существует христианство, которое оказало существенное влияние на формирование традиций вашего народа и легло в основы его самобытности и национального характера белорусов, известных во всём мире своей веротерпимостью и уважением ко всем людям, невзирая на религиозные и национальные различия.

Святейший Отец Папа Франциск в своём учении одно из первых мест отводит этому всеобщему братству всех людей, которое является отличительной чертой нашей христианской веры. Именно братство как ключевой элемент христианской духовности открывает перед нами, людьми двадцать первого столетия, аутентичное пространство межкультурного и межконфессионального диалога в современном поляризованном мире. Этому диалогу способствуют и такие встречи, как нынешние Кирилло-Мефодиевские чтения. В этом контексте Папа Франциск особое внимание уделяет культуре встречи.

Встреча отличается как от конфронтации, враждебного столкновения, так и от пустой коммуникации, состоящей исключительно из готовых формул вежливости. Встреча – это внимание к заботам и радостям другого, это плодотворный обмен, это умение слушать. Иначе говоря, встреча с другим на своём пути требует признания разности, не доходящей до противопоставления, и общности, не доходящей до обобщения.

В своей Энциклике о братстве и социальной дружбе «Fratelli tutti» – «все братья» – Папа Франциск пишет о важности сохранения собственной идентичности для полноценного диалога с другими. «Подобно тому, как вступить в диалог с «другими» невозможно без осознания своей идентичности, также и открытость между народами возможна исключительно на основе любви к своей земле, своему народу, своим собственным культурным корням. Настоящая встреча с другим может произойти, только если я твердо стою на земле. Лишь так я могу принять дар, который приносит другой, и, в

свою очередь, предложить ему что-то своё, подлинное. Я могу приветствовать других и ценить вносимый ими уникальный вклад, только если прочно привязан к своему народу и своей культуре. Каждый любит родную землю или поселение и заботится о них, так же как он любит свой дом, заботится о нем и несет за него личную ответственность, не перекладывая её на соседей. Аналогичным образом общее благо требует, чтобы мы берегли и любили свою родину. В противном случае последствия катастрофы в одной стране затронут всю планету», – предостерегает нас Святейший Отец (БТ 143).

В связи с этим особенно важно в Год исторической памяти, который сейчас проходит в Беларуси, заново открыть богатство национальной культуры, корни которой черпают живительную влагу из более чем тысячелетней традиции христианства на вашей земле. Её духовное наследие ещё только предстоит глубоко изучить, по достоинству оценить и по-настоящему открыть для всего мира, чтобы он мог становиться более братским и дружелюбным. Именно это, по моему глубокому убеждению, должно быть высшей целью предпринимаемых нами сегодня усилий на международной арене и во всех сферах жизни и деятельности, в том числе и проведения ежегодных Кирилло-Мефодиевских чтений.

Текущий год ознаменован ещё одной круглой годовщиной, а именно тридцатилетием установления дипломатических отношений между Святым Престолом и Республикой Беларусь, и мне отрадно сознавать, что последние три десятилетия стали продолжением того лучшего, что веками связывало Рим и белорусские земли. Основой этих добрых связей является именно открытость и уважение, которое Республика Беларусь неизменно демонстрирует в отношениях с Апостольским Престолом. Я как представитель Святейшего Отца Папы Франциска в вашей возлюбленной стране с преимущественно православным населением высоко ценю готовность к сотрудничеству и обсуждению любых вопросов, что является для меня источником оптимизма и надежды на дальнейшее плодотворное взаимодействие ради подлинного блага всех жителей Беларуси, независимо от их взглядов и убеждений.

Черпая вдохновение в примере усердных апостольских трудов святых Солунских братьев Кирилла и Мефодия, явивших нам, их духовным потомкам великой семьи славянских народов, образец подлинной культуры встречи в духе уважения к разным культурам и их самобытным особенностям, мы также призваны сделать всё, от нас зависящее, чтобы не дать погаснуть зажжённому ими свету Христовой истины. Заступничество святых братьев Кирилла и Мефодия да поможет нам сохранить историческую память о славном подвиге этих Божьих мужей, наших духовных просветителей и наставников, а также приумножить благой плод их трудов в деле созидания подлинного братства всех людей на земле.

Спасибо за внимание.

Приветственное слово
ректора Минской духовной семинарии
Протоиерея Виктора Василевича
с учащими и учащимися
к участникам XXVIII Международных
Кирилло-Мефодиевских Чтений

Ваше Высокопреосвященство, глубокоуважаемые участники, дорогие гости!

Христос Воскресе!

От имени преподавателей, студентов и сотрудников Минской духовной семинарии позвольте приветствовать Вас с началом работы XXVIII Международных Кирилло-Мефодиевских Чтений, посвященных 1030-летию Православной Церкви в Беларуси.

Происходящие в современном мире процессы неразрывно связаны как с событиями недавнего прошлого, так и с делами давно минувших лет. Завяленная на открывающую свою работу Чтениях тема, несмотря на обозначенную в ней историческую дистанцию, свидетельствует об обращенности к самым насущным и актуальным проблемам настоящего времени данного богословско-научного форума.

Для всех чад белорусской Православной Церкви текущий 2022 год знаменателен прежде всего тем, что это год 1030-леия Православной Церкви на Беларуси. Оглядываясь сейчас назад, мы понимаем насколько важным было это тысяча тридцатилетие для Православия на Белорусской земле, и с каких судьбоносных для всех нас событий оно начиналось. Вспоминая всех потрудившихся на ниве Христовой ради сегодняшнего дня, понимаешь значимость слов Священного Писания: «Поминайте наставников ваших, которые проповедовали вам Слово Божие, и, взирая на кончину их жизни, подражайте вере их. Иисус Христос вчера и сегодня и во веки тот же» (Евр. 1:7,8).

Хочется пожелать всем присутствующим на Чтениях всесильной помощи Божией в предстоящих трудах, а также высказать надежду, что нынешняя встреча и дальнейшая совместная деятельность будут способствовать возрастанию духа Премудрости, духа страха Божия в каждом из участников.

Христос Воскресе!

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПОДГОТОВКИ К ПРАЗДНОВАНИЮ 1000-ЛЕТИЯ БЕЛОРУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Архимандрит Никодим (Генералов)
Минская духовная семинария
аг. Жировичи, Беларусь
E-mail: nikodimgeneralov@yandex.ru

В год 1030-летия Православия на земле Беларуси становится актуальным обращения к проблемам, поднятым священноначалием Белорусского Экзархата в преддверии празднования 1000-летия Белорусской Православной Церкви. Подготовка к упомянутому юбилейному празднованию и само празднование сопровождалась углубленной работой светских и церковных историков по установлению даты возникновения первой епархии в Беларуси, сопровождалась проведением научных коллоквиумов и конференций и различных общественно значимых мероприятий. Рассмотрение и анализ всего вышеназванного является предметом данного исследования.

Ключевые слова: летописи, Степенная книга, история христианства на Беларуси, основание Полоцкой епархии.

THE ECCLESIASTICAL AND HISTORICAL ASPECTS OF THE PREPATION FOR THE CELEBRATION OF THE 1000TH ANNIVERSARY OF THE BELARUSIAN ORTHODOX CHURCH

Archimandrite Nicodim (Generalov)
Minsk theological seminary
Zhirovichi, Belarus

In the year of 1030th anniversary of the Orthodoxy on Belarusian lands it's relevant to discuss the questions that were raised by Hierarchy of the Belarusian Orthodox Church. Preparation for the celebration of the anniversary was accompanied by the hard work of church and secular historians, who tried to establish the exact date of the foundation of the first diocese in Belarus. The preparation was also accompanied by the scientific colloquia, conferences and other important social events. The analysis of all these events is presented in this article.

Keywords: chronicles, the Book of the Royal Degrees, history of Christianity in Belarus, the foundation of Polotsk Diocese.

Для всех чад Белорусской Православной Церкви текущий 2022 год знаменателен прежде всего тем, что это год 1030-летия Православной Церкви в Беларуси. Эта дата несколько выбивается из привычного для обывательского сознания представления о юбилейных и «круглых» числах, заканчивающихся обычно двумя нулями или же очередным 50-летием, но она, безусловно, очень важна для нашей исторической памяти. В настоящее время она воспринимается православными верующими в связи с состоявшимся

30 лет назад празднованием 1000-летия Православной Церкви на Беларуси. Тридцать лет – это время, когда человек проходит свой жизненный путь от рождения и становления себя как личности до периода полной зрелости и полноценной ответственности за себя, свою семью, всех своих ближних и дальних. Тридцать лет – это время, по мнению многих современных социологов и историков, определяющее деятельный период жизни одного человеческого поколения. И оглядываясь сейчас назад, мы пониманием насколько важным было это тридцатилетие для Православия на Белорусской земле, и с каких судьбоносных для всех нас событий оно начиналось. При воспоминании происходивших тогда событий, празднования 1000-я Православной Церкви в Беларуси, людей, которые принимали в них активное участие, становится ясна значимость слов Священного Писания: «Поминайте наставников ваших, которые проповедовали вам Слово Божие, и, взирая на кончину их жизни, подражайте вере их. Иисус Христос вчера и сегодня и во веки тот же» (Евр. 1:7,8).

В октябре 1989 года определением Архиерейского Собора Русской Православной Церкви был образован Белорусский Экзархат. Тогда же Минская духовная семинария вновь возобновила свою деятельность в Жировичах.

Насколько это было непростое время, не менее сложное и судьбоносное чем то, которое мы переживаем сейчас, свидетельствует то, что все это происходило тогда, когда рушился Советский Союз и Беларусь становилась суверенным государством. В контексте всего тогда происходившего, для сохранения нашей исторической памяти необходимо отметить, что событием, в значительной степени повлиявшим на дальнейшее устроение жизни православных верующих, стало празднование в те судьбоносные годы 1000-летия Православной Церкви на Беларуси.

Описание и оценка происходивших в те далекие уже 1991–1992 годы минувшего века подготовительных мероприятий к проведению юбилейных торжеств, а также самого празднования и является целью данного сообщения.

О значимости предстоявшего события говорило обращенное 20 декабря 1991 года ко всем православным верующим нашей страны Послание Синода Белорусского Экзархата накануне 1000-летия Православной Церкви на Беларуси. Там сказано: «Менавіта 1000 гадоў назад у 992 годзе пераможны голас Евангельскай пропаведзі пра збаўленне ў Хрысце ва ўсёй паўнаце сваёй дасягнуў нашай Бацькаўшчыны. І таму, дарагія суграмадзяне, 1992 год нам з вамі – год юбілейны, святочны, дабраславёны. Дальнабачнае было заснаванне епіскапскай кафедры ў Полацку неўзабаве пасля Хрышчэння Русі, калі святы роўнаапостальны Вялікі князь Уладзімір, маючы клопат пра незалежнае кананічнае царкоўнае ўладкаванне на тэрыторыі ўдзельных княстваў, пачаў, паводле сведчання Жыцця свяціцеля Ляонція, епіскапа Растоўскага, «ставити на иных градех епископы: в Новгороде, в Полтеске, в Волынскую землю» [2, с. 9]. Таким образом устроение Православной Церкви на Белорусской земле в синодальном послании было напрямую связано с основанием первой епископской кафедры, кафедры в городе Полоцке. «Заснаванне Полацкай епархіі дало пачатак не толькі царкоўнаму ўладкавнню на Беларускай зямлі, але з’явілася і найважнейшай пачатковай падзеяй у грамадзянскай гісторыі Беларусі» - так там сказано [2, с. 9]. Несмотря на всю кажущуюся простоту взаимосвязи указанных выше событий: основанию Полоцкой епархии и началу бытия Православной Церкви в Беларуси, их отождествлению предшествовала весьма серьезная подготовительная работа.

Так, Веснік Беларускага Экзархата № 8 – 1 / 1992, следующим образом освещает сложившуюся ситуацию: «В связи с предстоящим 1000-летием Полоцкой епархии возник вопрос официального подтверждения этой даты Церковью, научными кругами и общественностью. По инициативе митрополита Филарета была создана историческая комиссия Белорусского Экзархата в составе специалистов в области истории, археологии, литературы, библиографии. В октябре и ноябре 1991 года были проведены два ее заседания, на которых рассматривался вопрос о дате возникновения Полоцкой епархии, и издан пресс-релиз по теме. 9 ноября 1991 года состоялся завершивший дискуссию научный коллоквиум» [3, с. 11]. Создание исторической комиссии для ответа на возникшие сомнения

относительно даты устроения бытия Православной Церкви на земле Беларуси говорит о комплексном подходе к изучению и решению данной проблемы.

Более подробно освещалась тема подготовки к празднованию 1000-летия Минскими епархиальными ведомостями в № 6 за 1992 год. На первой странице вышеупомянутого издания помещен материал «К 1000-летию Православной Церкви на Беларуси и 200-летию Минской епархии». В нем содержится следующая информация: «Начиная с 3-го октября и до конца 1991 года, преосвященный митрополит Филарет, Патриарший Экзарх всея Белоруссии, провел в Минском Епархиальном Управлении несколько совещаний рабочей группы специалистов и работников Экзархии для обсуждения вопросов, связанных с подготовкой и проведением празднеств, посвященных 1000-летию Православия на Беларуси и 200-летию Минской епархии. Обязанности секретаря-координатора совещаний по этим вопросам были возложены на Г. Н. Шейкина, референта митрополита». [4, с. 1]. Как явствует из дальнейшего материала, на первом же заседании, 3 октября встал вопрос об определения даты основания Полоцкой епархии, поскольку дата основания первой епархии Православной Церкви в Беларуси, является определяющей для времени утверждения Православия на Белорусской земле. На этом заседании было решено поручить Федору Павловичу Кривоносу и Геннадию Николаевичу Шейкину «подготовить библиографию по истории Полоцкой епархии» [4, с. 2].

Дальнейшая работа по данной проблематике прошла в конце октября, начале ноября 1991 года. Как сообщает тот же источник: «На следующем собрании рабочей группы 26 октября 1991 года состоялось обсуждение проблем, связанных с датой учреждения Полоцкой епархии. В результате полемики участники собрания решили провести 9 ноября 1991 года в стенах Минского Епархиального Управления научный коллоквиум на тему «О начале Полоцкой епархии», пригласив к участию в нем таких исследователей, как М. И. Ермалович, С. В. Тарасов, Г. В. Штыхов, О. А. Трусов и других известных ученых» [4, с. 2]. Необходимо подчеркнуть, что найденное тогда решение во многом определило наше сегодняшнее восприятие истории Православия в Беларуси.

Суть возникшей проблемы, как явствует из коммюнике Научного Коллоквиума Белорусской Православной Церкви Московского Патриархата заключалась в том, что согласно летописным источникам «первый епископ, носящий титул Полоцкого, упоминается под 1105 годом» [5, с. 12]. Именно в этом году произошло рукоположение святителя Мины, епископа Полоцкого. Но то, что после крещения Руси в таком важнейшем центре как Полоцк, такого крупного государственного образования как Полоцкое княжество не было православного епископа еще более сотни лет очень маловероятно. Именно об этом и говорили участники коллоквиума, ссылаясь на исторические источники подтверждающие более раннюю дату создания Полоцкой епархии. Так, согласно Степенной книге, «князь Владимир в 992 году направил своих сыновей на княжение в различные города. Изяслава с его матерью Рогнедой Великий князь отправил в их родовую «отчину» – Полоцкую землю» [5, с. 12]. И далее, согласно тому же источнику, сообщается: «Киевский митрополит Леонтий вместе с сыновьями князя посылал в те же города епископов с целью содействия молодым князьям «веру православную непорочно держати» и в этом деле с «епископами советовати» [5, с. 12]. Но Степенная книга – это достаточно поздний источник, относящийся к шестнадцатому столетию. Существуют ли еще данные, кроме нее, которые бы подтверждали возникновение православной епархии на Белорусской земле в 90-е годы десятого века?

По мнению, приведенному в коммюнике Научного Коллоквиума Белорусской Православной Церкви о начале Полоцкой епархии, доктора исторических наук, профессора, заведующего отделом археологии Института истории Академии наук Республики Беларусь Георгия Васильевича Штыхова: «Есть достаточно данных чтобы утверждать, что христианство в Полоцке было принято представителями высшей знати вслед за Крещением и введением новой веры в Киеве в 988 году… Можно предположить, что в Полоцке было положено начало епархии вскоре после возникновения Киевской митрополии в 90-е годы

X столетия» [5, с. 13]. Все это, согласно коммюнике, дает основание считать год 992-й приемлемой датой для основания Полоцкой епархии.

Обоснованием для подобного вывода служат, например, свидетельства как историка Василия Татищева в «Истории России», так и митрополита Платона в «Краткой истории Российской Церкви». Они оба утверждают, что «митрополит Никифор I, рукоположивший в 1105 году архимандрита Мину во епископа Полоцкого, сам был назначен на Киевскую митрополию из Полоцкой епископии» [5, с. 13]. Приведенные ими данные обладают большой ценностью, поскольку и В. Татищев и митрополит Платон, как считается, использовали не сохранившиеся до настоящего времени источники в своих трудах [5, с.13].

Далее в коммюнике приводится мнение ведущего сотрудника Славяноведения и Балканистики Академии наук СССР Александра Ивановича Рогова о необходимости тщательного изучения исторических источников и важности отделения более древних источников от поздних, основанных на легендах и преданиях [5, с. 13]. «992 год, как дата основания Полоцкой епархии устанавливается путем сопоставления указанных выше источников со свидетельством Никоновской летописи (конец XV – начало XVI века), где говорится, что в 992 году святой Владимир основал ряд епархий в пределах своих владений» – делается такой вывод [5, с. 14].

Из дальнейшего содержания коммюнике Научного Коллоквиума Белорусской Православной Церкви необходимо упомянуть приведенное в нем мнение сотрудника Института истории Академии Республики Беларусь известного археолога Сергея Васильевича Тарасова. В тексте коммюнике приводятся следующие доводы: «Строительство Богородичной церкви, Софийского собора в Полоцке, монастыря в Заславле, деятельность на Полотчине первых миссионеров – свидетельствуют об истинности сведений, утверждающих основание Полоцкой кафедры в 992 году» [5, с. 14]. О том, что «достоверность поставления первого Полоцкого епископа в 992 году не вызывает сомнений, ибо это убедительно засвидетельствовано сравнительным анализом летописных источников и трудами предшествовавших поколений историков» – однозначно высказался в ходе работы коллоквиума, согласно коммюнике, такой яркий представитель белорусской исторической мысли как Николай Иванович Ермалович [5, с. 14].

На коллоквиуме «была единодушно поддержана идея об увековечении памяти Рогнеды и Изяслава – этих выдающихся в истории Беларуси личностей – в городах Полоцке и Заславле» [5, с. 14]. Необходимо в данном контексте упомянуть, что уже в 1993 году в городе Заславле был открыт памятник Рогнеде и Изяславу по проекту известного белорусского скульптора Анатолия Артимовича.

Текст коммюнике содержит следующий вывод: «По завершении обсуждения представленной темы участники коллоквиума единодушно постановили отнести дату основания Полоцкой епархии к 992 году» [5, с. 15].

Из всего сказанного выше вытекает, что именно благодаря работе созданной осенью 1991 года исторической комиссии и выводов Научного Коллоквиума Белорусской Православной Церкви была установлена дата начала устроения Православной Церкви в Беларуси и соответственно дата ее 1000-летия, согласно Посланию Синода Белорусского Экзархата от 20 декабря 1991 года.

Из дальнейших событий необходимо упомянуть о состоявшейся 16 ноября 1991 года научной конференции в Витебске, посвященной 830-летию креста преподобной Евфросинии Полоцкой. Логичным продолжением этой деятельности, связанной с возрождением исторического наследия Православной Церкви на земле Беларуси, стала работа научно-консультационной группы по воссозданию креста преподобной Евфросинии Полоцкой в 1996 году.

Происходившее тогда, в начале 90-х годов минувшего века, всестороннее возрождение Белорусской Православной Церкви не могло не встретить противодействия со стороны настроженно или даже враждебно настроенных по отношению к Православию сил. Возникла полемика по вопросу необходимости возращения верующим Полоцкой епархии

храма Софии, Премудрости Божией. В газете «Літаратура і мастацтва» от 4 сентября 1992 года была опубликована статья в которой передача этого храма православным верующим рассматривалось как неприемлемое решение. В связи с этим виднейшие священники Беларуси обратились ко всем жителям страны: «Ці не абражальна для беларуса чуць, што спрадвечны сімвал незалежнасці і сілы – полацкі храм Сафіі, Прамудрасці Божай – цераз вяртанне яго гістарычнаму ўладальніку – Беларускай Праваслаўнай Царкве – перадаецца іншай дзяржаве? Тады хто мы, мільёны праваслаўных беларусаў з нашымі намоленымі святынямі, якія мы зберагалі праз сямідзесяцічатарохгадовае бязбожжа да сённяшняга дня, ёсць для «абаронцаў» духоўных інтарэсаў беларусаў?» [6, с. 6]. Такой вопрос они задали определенной части белорусского общества.

Тем не менее подтоговка празднования успешно продолжалась. Определение Священного Синода русской Православной Церкви от 11 августа 1992 года гласило: «Разделяя радость Белорусской Православной Церкви по случаю торжеств, посвященных празднованию 1000-летнего юбилея Полоцкой епархии и Православной Церкви на Беларуси, благословить общецерковное в них участие» [7, с. II]. Таким образом, предстоящее торжество признавалось событием не просто важным для православных верующих Беларуси, но событием значимым для всего Вселенского Православия.

Перед началом празднования была проведена серьезная подготовительная работа. Об этом свидетельствует одна из участниц событий тех дней в Минске Валентина Дашиневич. Она пишет: «Юбилей быў адзначаны выстаўкамі: у экзархаце экспанавалася цікавая графічная сэрыя вядомага беларускага мастака А. Кашкурэвіча (выявы беларускіх сьвятых, евангельскія сюжэты), у Мастацкім музэі Беларусі – кніжна-ілюстратыўная выстаўка «Гісторыя Праваслаўя ў Беларусі» (1000 год Полацкай епархіі), у файе тэатра опэры і балета вялікая фотовыстаўка з жыцьця Праваслаўнай Царквы Беларусі і сэрыя акварэляў аб Жыровіцкім манастыры, у Полацкай бібліятэцы Ф. Скарыны – выстаўка аб стражытным Полацку – маст. Г. Лебедзева…Да сьвята былі зроблены юбілейныя значкі, керамічныя плакеткі-сувэніры з выявай Крыжа прэп. Еўфрасіньні, царквы ў старажытным Заслаўе, выдадзена паштовая марка. Напярэдадні юбілею ў экзархаце адбылася вялікая прэс-канфэрэнцыя мітрапаліта Філарэта з удзелам гісторыкаў і адміністрацыі гарадоў Полацка і Заслаўя, на якой прысутнічала шмат журналістаў ад радыё, тэлебачаньня, часопісаў і газэт» [8, с. 9]. Масштаб проведенных мероприятий, как видим, весьма значительный, учитывая то, что это было начало 90-х, время достаточно смутное и тревожное.

В своем интервью Республиканскому телевидению Патриарший Экзарх всея Беларуси, митрополит Минский и Слуцкий Филарет подчеркнул то, в чём именно состоит главное значение мероприятий сентября 1992 года для православных христиан: «Сегодня, как и тысячу лет назад все ждут мира, согласия и покоя: на церковном языке – тишины. Но тишины не мертвой, а наполненной спокойствием за будущее. Всех нас очень тревожит грядущее, и мы должны увидеть на примере тех великих людей, подвиг которых вспоминаем, как они думали о времени, которому надлежит наступить вскоре, как они работали ради него» [9, с. 1, 2]. Понимание того, что события прошлого важны для должного устроения дел в настоящем, осознания актуальности существующих проблем и путей их решения предопределяло ту серьезность, с которой священноначалие Белорусского Экзархата походило к подготовке и организации тожеств, связанных с 1000-летием Православной Церкви на Беларуси.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. – Москва: Издание Московской Патриархии. –1992. – 1372 с.*
2. *Пасланне Сінода Беларускага Экзархата напярэдадні 1000-годзя Праваслаўнай Царквы на Беларусі // Веснік Беларускага Экзархата. – 1992. № 8 – 1 / 1992. – С. 9, 10.*
3. *О начале Полоцкой епархии // Веснік Беларускага Экзархата. – 1992. № 8 – 1 / 1992. – С. 11.*
4. *К 1000-летию Православной Церкви на Беларуси и 200-летию Минской епархии // Минские епархиальные ведомости. – 1991. № 6. – С. 1, 2.*

5. *Коммюнике Научного Коллоквиума Белорусской Православной Церкви Московского Патриархата о начале Полоцкой епархии // Веснік Беларускага Экзархата. – 1992. № 8 – 1 / 1992. – С. 12–15.*
6. *Зварот свяшчэннікаў Беларускага Экзархата напярэдадні 1000-годзя Полацкай епархіі і Праваслаўнай Царквы на Беларусі. Царкоўнае слова // Беларуская праваслаўная газета. – 1992. № 6. – С. 6.*
7. *Определения Священного Синода // Журнал Московской Патриархии. – 1992. № 10. – С II–VI.*
8. *Дашыневіч Валянціна. Сьвята 1000-годзя Праваслаўя ў Беларусі / Валянціна Дашыневіч // Полацак. 1992. № 8 (18). – С. 7–11.*
9. *1000 лет Полоцкой епархии и Православной Церкви на Беларуси (24–27 сентября 1992 г.: хроника, речи, выступления) // Веснік Беларускага Экзархата. – 1995. № 12 – 13 – 2 / '94 – 1 / '95. – С. 1–32.*

О БОЖЕСТВЕННОМ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Легчилин А.А.
Белорусский государственный университет
Минск, Беларусь
E-mail: liahchylin@bsu.by

В статье рассматривается проблема соотношения философского и божественного в западноевропейской классической философии. Акцентируется внимание, прежде всего, на античной, средневековой и новоевропейской периодах взаимосвязи философии и теологии.
Ключевые слова: философия, божественное, теология, религия.

ON THE DIVINE IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY

Liahchylin A.A.
Belarusian state university
Minsk, Belarus

The article deals with the problem of the relationship between the philosophical and the divine in Western European classical philosophy. Attention is focused, first of all, on the ancient, medieval and modern European periods of the relationship between philosophy and theology.
Keywords: philosophy, divine, theology, religion.

Вопрос о божественном в философии составляет одно из важных измерений европейской культуры. Это дискуссия по вопросам религии, ее истоков, ее связи с философией и в целом с человеческой культурой. По существу, это вопрос о том, как божественное входит в философию, что составляет одно из существенных в истории европейской философии.

Прежде всего, мы исходим из гипотезы, что философия искони религиозна. Попробуем обосновать этот тезис на примере реконструкции основных периодов в европейской классической философии.

Вначале обратимся к дохристианскому периоду, т.е. к древнегреческой философии.

Еще Аристотель, выясняя фундаментальный вопрос «первой философии» в «Метафизике» (гл.VI, кн.1) писал: «Таким образом, имеются три умозрительных учения: математика, учение о природе, учение о божественном [θεολογία] (совершенно очевидно, что если где-то существует божественное, то ему присуща именно такая природа), и достойнейшее знание должно иметь своим предметом достойнейший род [сущего]. Так вот, умозрительные науки предпочтительнее всех остальных, а учение о божественном предпочтительнее других умозрительных наук. В самом деле, мог бы возникнуть вопрос, занимается ли первая философия общим или каким-нибудь одним родом [сущего], т. е. какой-нибудь одной сущностью (physis): ведь неодинаково обстоит дело и в математических науках: геометрия и учение о небесных светилах занимаются каждая определенной сущностью (physis), а общая математика простирается на все. Если нет какой-либо другой сущности (oysia), кроме созданных природой, то первым учением было бы учение о природе. Но если есть некоторая неподвижная сущность, то она первее и учение о ней составляет первую философию, притом оно общее [знание] в том смысле, что оно первое. Именно первой философии надлежит исследовать сущее как сущее – что оно такое и каково все присущее ему как сущему» [1, с. 182].

Аристотель, как отмечает С.С.Аванесов, был, по-видимому, первым, кто ввел в философский оборот термин «теология». Согласно Аристотелю, «первая философия», по сути, теология, «наиболее ценное знание» и соответственно должно иметь своим предметом наиболее ценный род «сущего». Постольку, поскольку же Бог представляет собой именно такую сущность. Поэтому «первой философии» как наивысшему виду знания «по справедливости» можно доверить рассмотрение «божественного сущего как такового» [подробнее см. 2, с. 19–20].

Таково значение божественного (теологии) у Аристотеля. В упрощенном виде, у Аристотеля под божественным понимается рассуждения о Боге, как таковом. Позднее, в контексте критики учения о божественном в духе Аристотеля, у Августина в трактате «О Граде Божием» мы причтём: «Ибо я не ставил задачею настоящего сочинения своего опровергать всякие пустые мнения всех вообще философов, а только те мнения, которые *касаются теологии* (курсив – А.Л.), понимаемой, согласно значению греческого слова, как учение или речь о Божестве» (Aug. De Civ. VIII 1) [Цит. по: 2., с. 24–25].

И все же, «при всем своем интересе к учению о Божественном начале, как «первой философии», языческие философы античности опирались прежде всего на свои собственные теоретические способности; и, хотя понятие «теология» возникло в греческой философии, сама эта философия осталась чуждой религиозной доктрине о существовании и действии личного Бога, сообщающего человеку Откровение о Себе». Возможно поэтому термин теология далеко не сразу (только к IV в.) вошел в христианский «обиход. В христианскую традицию слово «теология» вошло через полемику с языческим «философствованием». Теология, как она известна нам сегодня во всей её специфике, стала развиваться только с возникновением христианства с его концепцией личного Бога и наличием сакральных текстов [2, с. 26].

И связана она, прежде всего с каппадокийцами. Великие каппадокийцы, Василий Великий, Григорий Нисский, Григорий Назианзин, философствуя о единстве Лиц Св. Троицы пытаются выявить логическую сущность Божественного. Их тонкое учение о единичности Божественной сущности при троичности Ипостасей, ясно свидетельствует о новом этапе понимания божественного в мысли.

Суть его в том, что мысль уже не конструируется из себя, а связана с предпосылками; опираясь на них, она, правда, уже больше основывается на себе, но вместе с тем никогда не противоречит учению церкви. Мышление и это учение должны были согласоваться друг с другом и, действительно, согласовались, так как мышление должно было доказать само из себя то, что церковью уже было признано истинным. Таким образом закладывается новый образ божественного (тео-логоса). Они теологи, но рассуждающие о Боге, как написано в Священном писании, в отличие от аристотелевской теологии, как философского учения о богах (философская теология).

В схоластике божественное входит в употребление как спекулятивное учение о Боге, а теологи чаще всего именовались философами. Термин «теология» прочно входит в употребление, особенно когда в Парижском университете был открыт теологический факультет. Но божественное в нем уже несет другой смысл.

Например, Пьер Абеляр в «Теологии» называет магистров-теологов, обсуждающих божественные предметы (в частности, спекулятивное учение о Боге). Теология у Абеляра – это и ars (искусство), и discipline (дисциплина), и scientia (наука). С Абеляра теология, во-первых, обнаруживает себя как диалектическая теология, во-вторых, несет в себе зародыш будущей научной когнитивной точности и строгости. Это зародыш «нового» знания, которое расценивалось бы не только как факт интуиции: оно должно быть выявлено и переведено в ранг признанного знания с помощью верификации Священным Писанием и диалектических процедур.

А спустя полтора столетия Фоме Аквинскому создание нового знания о божественном уже вменяется в заслугу. У Фомы Аквинского «священное учение» (doctrina sacra) представляет собой синоним теологии. Особенно наглядно это демонстрируется в «Сумме

теологии», где он попытался соотнести разум с верой, по сути, утверждая автономию философии.

Догматы веры Фома разделил на рационально постижимые (Бог существует, Бог един) и непостижимые (творение мира, троичность Бога). Первые являются предметом и философии, и теологии, вторые – только теологии, которая, с одной стороны, есть высшая форма философской рефлексии, а с другой – направлена на богопознание, к чему, в отличие от философии, как он полагал, призваны все люди. Все конечные вещи в мире – это примеры основного различия между сущностью и существованием.

Таким образом, в Средневековье можно выделить три этапа постижения божественного: первый начался еще в эпоху патристики и продолжался вплоть до 10 века; второй охватывает 11–12 вв.; третий – 13–14 вв.

Новоевропейская философия, рассуждая о божественном в контексте философии, искала определенную аргументацию, апеллируя к различным сферам человеческого бытия.

Например, Ф. Бэкон, признавая «религию откровения», категорически выступал против какого-либо вмешательства теологии в философию, и определял для себя следование по вне религиозному пути науки. Тем не менее, в трактате «Опыты, или Наставления нравственные и политические» (1597) мы читаем: «Религия – это главная связующая сила общества», а в «Новом органоне»: «Лучше вообще не иметь никакого мнения о Боге, чем иметь такое, которое Его недостойно».

Согласно же воззрениям Т. Гоббса, божественное – неотъемлемая часть государства, и вообще человеческой культуры: «религия не философия, а закон в каждом государстве; следует не спорить о ней, а исполнять ее веление» [3, с. 260]. Половину его главного произведения «Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского» занимает тематика, в которой религия и христианство стоят на первом плане. С точки зрения Гоббса, церковь должна быть подчинена государству, которое является верховным сувереном, способным принимать судьбоносные решения и устанавливать законы. Он утверждал, что глава светской власти должен быть и главой духовной власти, ибо, в противном случае, не может быть спокойствия в государстве, где неизбежно найдутся люди, поддерживающие того или иного владыку.

В христианских государствах суждение, как о светских, так и о духовных делах принадлежит гражданской власти, и тот человек или то собрание, которое обладает верховной властью, есть глава и государства, и церкви, «так как церковь и христианское государство одно и тоже» [4, с. 421]. По большому счету, божественное у Гоббса смещается в социально-политическую сферу. Как видим, новый поворот божественного, т.е. переход от общества, регулируемого преимущественно религиозной традицией, к светской модели общественного устройства на основе рациональных норм, т.е. прокламировалась определенная секуляризация.

Таким образом, философия религии в XVII ст. – это критическое рассмотрение божественного с позиций «одного только разума». Философия осознает себя как полностью автономная от теологии область знания, даже в тех случаях, если в рамках тех или иных философских систем возникает философская теология.

В немецкоязычной традиции, начиная с В. Лейбница и Х. Вольфа, философия должна была непременно включать в себя божественное. Основанием для этого было новое понимание самой сути философии как научной системы во всей ее подлинной полноте. Следовательно, в этой системе речь должна идти не только о философии природы, но и о философии духа.

Попытаемся проинтерпретировать новации И. Канта о божественном. Заметим, что немецкий философ никогда не полагал проблемы философии религии в качестве второстепенных. Для него религия является источником нравственности, а моральный закон составляет ее содержание. Кант подверг, как мы знаем, рациональному осмыслению религиозную веру и представил в качестве ее основания нравственность. Соответственно, религия доброго поведения и религия в пределах разума идентичны.

У немецкого философа никогда не было цели что-то разоблачать или огульно отвергать. И по отношению к религии и вере он никогда не занимал менторскую позицию ученого мужа. Совсем наоборот, Кант стремился демистифицировать христианскую догматику, найти новые и более веские основания с целью доказательства истинности религиозного опыта для того, чтобы религия и церковь заняли подобающее им место в системе социальных связей [подробнее см. 5].

Итак, основной настрой Канта в его рассуждениях о религии следующий: мораль определяет религию, а не наоборот, отсюда разговор о религии имеет смысл только в рамках морали. «Поэтому, – заявляет Кант в «Лекциях», – познание Бога должно завершать мораль, а не определять сперва, является ли нечто для меня долгом или является нечто морально благим!» [6, с. 179]. Таким образом, мораль ведет к религии, а не наоборот, поскольку «цель, которую ставят, уже предполагает нравственные принципы» [7, с. 264]. Таким образом, в лице Канта божественное приобретает новую специфику - смещается в сторону обоснования моральных ценностей.

И завершим мы рассмотрение божественного в истории классической философии на примере творчества Г. Гегеля. Свидетельством здесь могут быть размышления Гегеля на эту тему, обоснованные в его произведениях: «Философия религии», «Философия права», «Лекции по истории философии» и др. Гегель постоянно в своих «штудиях» ссылается на божественное и апеллирует к нему. В своих работах он неоднократно об этом заявляет.

Так, рассуждая во введении, в «Лекциях по истории философии» об отношениях философии и теологии он выразился достаточно образно: «Точно так же и в рамках христианской религии мы видим сначала, что несамостоятельная мысль приводит себя в связь с формой этой религии и движется внутри последней, т.е. кладет ее в основание и исходит из абсолютных предпосылок христианского учения. Позднее, после того как у мысли окрепли крылья, мы наблюдаем противоположность между так называемой верой и так называемым разумом; молодой орел взлетает самостоятельно к солнцу истины, но одновременно с этим он, обращаясь против религии, нападает на нее, как хищная птица. В позднейшей стадии философия воздает должное содержанию религии с помощью спекулятивного понятия, т.е. оправдывает ее перед судом самой мысли; чтобы достигнуть этой стадии, понятие должно было постигнуть себя конкретно, продвинуться до конкретной духовности. Такова должна быть точка зрения философии нашего времени. Она возникла внутри христианства и не может иметь другого содержания, чем то, которое имеет сам мировой дух. Если он постигает себя в философии, то он постигает себя также в той форме, которая раньше была ей враждебна. Таким образом, религия имеет общее содержание с философией, и лишь их формы различны» [8, с. 130–131].

В другом месте, в «Философии религии» мы читаем: «Предмет религии, как и философии, есть *вечная истина* в ее объективности, Бог и ничто, кроме Бога и объяснения Бога... Поэтому, поясняя религию, философия поясняет самое себя, а поясняя себя, поясняет религию...религия, и философия совпадают. В самом деле, и философия сама есть служение Богу, следовательно, философия тождественна с религией; различие заключается в том, что философия совершает это *собственным методом*, отличным от метода, который обычно именуют религиозным как таковым... Они отличаются друг от друга методом своего постижения Бога» [9, с. 219–220].

Как видим, божественное входит в философию постольку, поскольку сама философская мысль нуждается в этом; т.е. благодаря своей собственной природе, помимо всего прочего, философия стремится выяснить, что есть божественное и каким образом божественное входит в ее собственную сферу. Таким образом, если по замыслу Г. Гегеля, Дух понимается как высшая действительность, то божественное входит в философию.

Вот несколько афоризмов из его творчества:

- Бога мы знаем как дух...
- Дело мира состоит вообще в том, чтобы примириться с духом...
- В христианской религии ...человек обладает абсолютно бесконечной ценностью, и

ближе всего это воззрение содержится в *открытом* людям Христом догмате об единстве божественной и человеческой природы, догмате, согласно которому субъективная и объективная идеи, человек и Бог, едины суть» [8, с. 151].

Эти мысли пронизывают всю постновоевропейскую философию и имеют оригинальную экспликацию вплоть до М. Хайдеггера. Особенно она представлена в русской религиозной философии.

Поэтому мы закончим о роли божественного в культуре словами В. С. Соловьева. Благодаря своему поэтическому гению, он блестяще представил в приведенных здесь стихах суть божественного:

«Едино, цельно, неделимо,
Полно созданья своего,
Над ним и в нём невозмутимо
Царит от века божество.
Осуществилося в нём ясно
Чего постичь не мог никто:
Несогласимое согласно,
С грядущим прошлое слито,
Совместно творчество с покоем,
С невозмутимостью любовь,
И возникают вечным строем
Её созданья вновь и вновь.
Всегда различна от вселенной
И вечно с ней соединенна,
Она для сердца несомненна,
Она для разума ясна» [10, с. 320–321]

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аристотель. Метафизика / Аристотель. Сочинения в четырех томах.Т.1. М. 1976. – 550 с.*
2. *Аванесов, С.С. Термин «теология»: происхождение и значение // Вестник русской христианской гуманитарной академии, 2020, №1. С. 11–28.*
3. *Гоббс, Т. О человеке // Гоббс Т. Соч. в 2т. Т.1. М.1989. С. 219–269.*
4 *Гоббс, Т. Левиафан // Гоббс Т. Соч. в 2т. Т.2. М.1991. – 731 с.*
5. *Белов, В.Н., Фахрудинова, Э.Р. И. Кант о религии, вере, боге и церкви // Кантовский сборник, 2017, №1. С. 30–40.*
6. *Кант, И. Лекции о философском учении о религии (редакция К.Г.Л. Пелица) / пер., примеч. и послеслов. Л.Э. Крыштоп; под ред. А.Н. Круглова. М., 2016. – 384 с.*
7. *Кант, И. Религия в пределах только разума // Иммануил Кант. Трактаты. СПб., 1996. – С. 259–424.*
8. *Гегель, Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая / Г.В.Ф. Гегель. Санкт-Петербург: Наука, 1993. – 349 с.*
9. *Гегель, Г. Философия религии.Т.1. М. 1975. – 532 с.*
10. *Соловьев, В.С. Философское начало цельного знания. – Мн.: Харвест, 1999. – 912 с.*

ПОПЕЧЕНИЕ О ПРАВОСЛАВНЫХ ХРАМАХ НА ТЕРРИТОРИИ БЕЛАРУСИ В КОНЦЕ XIV–XVI ВЕКАХ

Стренковский С. П.
ГУО «Минский городской институт развития образования»
Минск, Беларусь
E-mail: strenkovskii@minsk.edu.by

В статье автором исследуется проблема попечения о православных храмах на территории Беларуси в XIV–XVI веках. В указанное время оно отражалось, прежде всего, в так называемых фундушевых грамотах и завещаниях-духовницах. Приведены примеры наиболее ранних фундушей, внесённых в Евангелия. Отмечена роль отдельных великих князей литовских, представителей княжеских и шляхетских родов в благотворительной деятельности по созданию и обеспечению православных приходов.

Ключевые слова: Православие, православный храм, фундушевая грамота (фундуш), завещание (духовница, тестамент), попечение о храмах, благотворительность.

PATRONAGE OF ORTHODOX CHURCHES ON THE TERRITORY OF BELARUS IN THE LATE XIV–XVI CENTURIES

Strenkouski S. P.
State educational institution «Minsk City Institute for the development of education»
Minsk, Belarus

In the article, the author examines the problem of taking care of Orthodox churches on the territory of Belarus in the XIV–XVI centuries. Within that time frame, it was reflected, first of all, in the so-called deeds of gifts and testaments. The examples of the earliest deeds of gifts included in the Gospels are given in the article. That author pays attention to the role of certain Grand Dukes of Lithuania, the representatives of princely families and gentry families in charitable activities for the creation and provision of Orthodox parishes.

Keywords: Orthodoxy, Orthodox church, deed of gift, testament (confessor), care (patronage) of churches, charity.

«*Благотворительность, как рай, полна благословений, и милостыня пребывает вовек*», – читаем мы в Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова (Сир. 40, 17).

Несомненно, что наши предки уже со времени принятия христианства на землях Беларуси руководствовались этой истиной. Об этом свидетельствуют многочисленные дошедшие до наших времён документы, а также те жемчужины зодчества, которые, к сожалению, сохранились в небольшом количестве ввиду войн и иных обстояний, сопутствовавших истории нашего народа на протяжении прошедших столетий.

«*Наследуя побожного пожытя продков нашых, которые звыкли для розмноженья хвалы Божое, абы оная никгды не уставала, подлуг можности свое наданя, фундацые на хвалу Божую особом духовным маетности свое подавать и оных яко богомольцов своих достатками опатровать*», – примерно такие слова мы можем прочитать в письменных источниках XV–XVI веков [1, с. LXXXIII]. Благотворительность и попечение о право-

славных храмах, как воля человека, закреплённая в частноправовых актах, в это время находила своё отражение в основном в так называемых фундушах и духовницах.

Фундушевые записи, фундушевые грамоты или просто фундуши (от лат. fundus основа) – в ВКЛ представляли собой документ, согласно которому церковные институции и священнослужители получали определённое недвижимое или движимое имущество, денежные средства или привилегии. Название фундуша распространилось и на само подаренное имущество, деньги и исключительные права [2].

Духовницы, или тестаменты – это завещания, в которых выражалась последняя воля человека. Правовые нормы, касающиеся их составления и свидетельствования, в ВКЛ впервые были закреплены в разделе V Статута 1529 года, а затем более широко представлены в специально посвящённых им разделах VIII Статутов 1566 и 1588 годов [3, с. 16–18].

Первые сохранившиеся фундушевые записи были сделаны на полях и свободных листах Евангелий. Так, супруга великого князя литовского Ольгерда Иулиания, как свидетельствует надпись в Евангелии XIV века, сделанная в 1377 году или несколько позднее, пожаловала Успенской церкви в Озерище право на получение «*темьянщины*» в размере полукопы (30) грошей в год. Данная запись сопровождалась ставшей традиционной для фундушей санкцией: «… *а хто имеет тое закладывать або от церкви Божией отдаливать, и мстит ему Бог и Пречистая Его Матерь у сий век и у будущий*» [4, с. 21].

В другом Евангелии XIV века, известном как Лавришевское, помещена фундушевая запись князя Дмитрия-Корибута Ольгердовича, датируемая не позднее 1386 года, которой он жалует Лавришевскому монастырю земли и озёра [4, с. 22]. Здесь же имеется и фундуш князя Александра (Олельки) Владимировича и его супруги Анастасии Васильевны («*Московки*», дочки великого князя московского Василия Дмитриевича, внучки Витовта) на десятину с имения Турец [4, с. 41].

В Полоцком Евангелии XII века находится запись князя Андрея Ольгердовича, сделанная не позднее 1399 года, о пожаловании Троицкому монастырю в Полоцке бобровых гонов от реки Званы до реки Дрисы [4, с. 27].

Полоцкий Предтеченский монастырь около 1399 года получил от великого князя Онуфрия бортные земли на озере Сомнице у «*великой дороги*», на реках Уле, Наче и Дисне, а также на «*Витебском рубеже*», о чём свидетельствует запись в Евангелии XIV века. Также из указанной записи можно сделать выводы о наличии во владении Предтеченского монастыря «на Острове» сёл с подданными людьми, которых князь передавал под суд и управление игумена, изымая их из-под власти полоцких епископов, которым также запрещалось взимать с этих земель куницы и иные подати [4, с. 28].

Практика фундушевых или вкладных записей в Евангелиях продолжается и в XV веке. Причём пожалования касаются монастырей и церквей, не только создаваемых или основанных ранее во владениях дарителя, но и в иных местах. Так, например, мстиславский князь Иван Юрьевич в 1458–1459 годах пожаловал полоцкому епископу Каллисту и Полоцкому Софийскому собору село вдоль ручья Маринца от «*Великого болота*» до реки Оболь, внеся соответствующую запись в Евангелие XV века, принадлежавшее Полоцкому Предтеченскому монастырю [4, с. 77].

В 1490-е годы в Евангелие внёс запись на землю Постригачёвщина Грица Ходосовича и землю Хилевщина в Быстрице в пользу Кобринского Спасского монастыря кобринский князь Иван Семёнович [1, с. 36].

Отдельные сведения о фундушевых вкладных записях известны и в XVI веке. Например, в Туровском Евангелии XI века имеется датированная 2 мая 1508 года запись на сад с пасекой и поле с сенокосом и озёрами на председье села Вересницкого для Туровской церкви «*Преображения Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа*» от князя Константина Ивановича Острожского, его жены Татьяны и сына Ильи, а также пожалование тех же князей от 10 февраля 1513 года на 3 поля с припашками в том же селе Вересницком [5, с. 1, 2].

В XV веке широко распространяются непосредственно фундушевые грамоты, как отдельный вид частноправового акта. Так, в фундушевой грамоте мстиславского князя Юрия Семёновича, его жены Софии и сына Ивана Онуфриевскому монастырю, датированной 1443 годом, упоминается «*лист отца нашого, князя Семёна Лингвена*», который основал церковь Святого Онуфрия и общежительный монастырь на реке Напоте, обеспечив его людьми в селе Сельцо, пашнями, сенокосами, а также крестьянами-данниками в селе Комаровичи с медовой и «*серебряной*» данью, бортными землями, бобровыми гонами и иными доходами с пожалованных земель. Князь Юрий, оставив пожалованье своего отца нерушимым, добавил к владениям монастыря сёла Головчино и Колесниковское с людьми, землями и доходами, одновременно изымая все отцовские и свои пожалования от власти и суда своих наместников и слуг, а также митрополита и епископа [5, с. 57–58]. В 1468 году уже князь Иван Юрьевич пожаловал озеро Гостин Онуфриевскому монастырю [1, с. 83–84]. 2 июля 1468 года князь Иван Юрьевич, его жена Иулиания и их дети подтвердили Онуфриевскому монастырю пожалования своего деда Симеона, отца Юрия и свои, закрепив их в одной фундушевой грамоте на село Головчино с 8 семьями, село Колесниково с 3 семьями, село Сельцо с 7 семьями; 5 семей данников с данью мёдом, хмелем и деньгами; поземье с 2 семей; а также пашни, дубравы, сенокосы и бортное дерево. Этой же грамотой были установлены судебные иммунитеты монастыря и его подданных [1, с. 102–104].

Род князей Мстиславских известен и иными пожалованиями. Супруга упомянутого выше мстиславского князя Ивана Юрьевича Иулиания 4 июня 1461 года подарила село Гридьково с сенокосами, бортными землями, медовой данью в размере кади мёда и иными доходами церкви Святого Николая в Даниловском погосте и служившему в ней Троицкому протопопу Фурсу и его сыну «*и потом хто будет*» [1, с. 79].

В 1463 году князья Иван и Иулиания со своими детьми построили Троицкий собор в Мстиславе с приделами Воскресения, Благовещения, Успения, Усекновения главы Иоанна Предтечи, Святых Исповедников, Святых Киприана и Иустинии. Для обеспечения храма ему были пожалованы семьи Колотовиных с данью 5 кадей мёда, 2 бочки хмеля и 15 грошей; Супроченков с такой же данью; Шашкиничей с данью 3 кади мёда, 3 бочки хмеля и 12 грошей; Обушковых с данью 1 кадь мёда, 1 бочка хмеля и 5 грошей. Кроме того, на собор было записано 140 бочек ржи. Адресатами зерновой и медовой дани были протопоп, священники, протодьякон и дьяконы, а грошовой дани – пономари собора. За это все «*крылошане*» собора должны были служить вечерни по субботам, литургию в воскресенье, службы за души усопших по понедельникам, вторникам, четвергам и субботам и службы и молебны о здравии дарителей по средам и пятницам [1, с. 79–80; 6, с. 4–5]. После «*скаженья храма от неприятелей*» князья возвели собор заново со старыми приделами, добавив 2 новых: святых Артемия и Василисы, а на их обеспечение дали тяглого человека с пашенной и бортной землёй, сенокосом, 1 бочку зерна с двора Панкова на просфоры и медовую дань с условием проведения панихид по субботам [6, с. 11–12].

Пожалования князей Мстиславских продолжил их преемник мстиславский князь Михаил Иванович Заславский. К примеру, 7 апреля 1500 года бортную землю Измайловскую на реке Блине от него получил Успенский монастырь в Пустынках [6, с. 5]. 14 сентября 1500 года фундушевой грамотой того же князя были возобновлены пожалования этого монастыря, понесшего значительный ущерб в результате пограничной войны. Игумену и братии было разрешено заселить ранее пожалованные монастырские земли новыми людьми, были сохранены прежние иммунитетные права монастыря на своих землях [4, с. 201].

Попечение о православных храмах и обителях было характерно и для других княжеских родов ВКЛ.

Так, в 1454 году князь Михаил Иванович Пеструцкий пожаловал Тимонятинскую землю с данью 40 пудов мёда, входами в пущу и часть озера основанному его братом Мисаилом, епископом Смоленским, будущим митрополитом Киевским, монастырю в

Черее [6, с. 3]. Из фундушевой записи последнего видно, что монастырь получил также село Кореевичи и озеро Золотино от князей Лукомских. 22 февраля 1466 года князь Иван Фёдорович, 26 июля князь Семён Фёдорович, 26 августа князь Фёдор Фёдорович, 11 октября князь Василий Фёдорович из рода Друцких-Бабичей своими фундушевыми грамотами в память о своём отце пожаловали монастырю Святой Троицы над озером Головлём в Черее соответственно подданного Сергейка с его семьёй и хозяйством, подданного Савку с его семьёй и хозяйством, село Нестерково с пашнями, сенокосами и бортным деревом и село Давыдково также с пашнями, сенокосами и бортными деревьями. Следует отметить, что ещё раньше, в 1465 году, село Улановичи возле Витебска в пользу монастыря записала мать князей инокиня Агафия [7, с. 230–234].

Фундушевой грамотой от 9 февраля 1463 года Ульяна из князей Гольшанских, вдова князя Семёна Кобринского, и её сын Роман Семёнович, назначая священником Богдана, подтвердили пожалование на церковь Апостолов Петра и Павла в Кобрине выплат и десятин, пашенных земель, церковного погоста с огородом в конце его размером 15 прутов, 5 участков под застройку [1, с. 4].

17 сентября 1489 года Слуцкий Троицкий монастырь получил в дар от слуцкой княгини Анны и её сына Семёна Михайловича мельницу на Локнейской запруде и мельника Семенца [1, с. 111; 8, с. 3]; 10 апреля 1492 года – данника Ивана Козича [1, с. 113; 8, с. 4]. 31 мая того же года село Дробышовское было пожаловано архимандриту Макарию с правом передачи монастырю [1, с. 113; 8, с. 4].

В Национальном музее Литвы в Вильнюсе хранится грамота княгини Марины Трабской, жены князя Семёна Семёновича Гольшанского-Трабского, датированная 23 октября 1494 года, в которой она подтверждает право священников церкви Святого Иоанна в Гольшанах Ошмянского повета на получение по 1 грошу с каждого дыма-хозяйства Глусской волости. Из содержания грамоты видно, что эту привилегию «*попом гольшанскым*» пожаловал свёкор княгини Марины – князь Семён Иванович Гольшанский по прозвищу «Лютый», сын Ивана Ольгимонтовича [9, с. 491; 10, с. 94–115; 11]. Вероятнее всего, церковь была основана самим князем Иваном Ольгимонтовичем во второй половине XIV века, а её доходы закрепил своей грамотой его сын князь Семён Иванович после смерти отца, в начале XV века.

Как видно из перечня дел церкви в Трабах Ошмянского повета в описи архива униатских митрополитов второй половины XVIII века, грамоту, аналогичную упоминавшейся ранее привилегии священникам Гольшанской Свято-Иоанновской церкви, княгиня Марина Трабская дала церкви Святого Димитрия в Трабах. Это следует из грамоты внука княгини Марины виленского воеводы Альбрехта Гаштольда, адресованной старцу Глусской волости 30 октября 1538 года, на подтверждение медовой и грошовой дани в пользу трабских священников с двух сёл Глусской волости: Лесковичи и Комаричи [12, л. 13]. Название церкви говорит в пользу того, что она была основана именно княгиней Мариной, поскольку её отцом был князь Дмитрий Семёнович Друцкий-Зубревицкий по прозвищу «Секира», потомок полоцкой или галицко-волынской ветвей Рюриковичей.

Однако не только князья были благотворителями православных храмов и монастырей. Уже в XV веке появляются дарственные им от бояр и земян. К примеру, 6 июля 1433 года Анна Милохна Глебовая Вяжевич своей фундушевой грамотой, «*абы хвала Божая завсегды одправована была*» добавила к 2 волокам, данным её предками на церковь Святой Варвары в Сулятичах Новогрудского воеводства, 4 волоки земли, из которых 2 пустые, а 2 с подданными и их семьями, освобождая от всяких повинностей, с условием взять дьячка, «*штобы ему* (священнику) *службу Божую отправовати помогал*». Традиционно в грамоте указано, что нарушивший волю и посягнувший на эти земли «*судится со мною на Страшном суде, да и проклят на сем свете будет и в будущем*» [13, с. 6–7].

20 марта 1455 года боярин Василий Царь получил разрешение слуцкого князя Михаила Александровича на покупку у Ивашки Гришковича дворца Локнеи для передачи его в дар Слуцкому Троицкому монастырю [4, с. 70].

Следует заметить, что в средние века церковное и монастырское имущество становилось так называемым «имуществом мёртвой руки», поскольку согласно каноническому праву его нельзя было отчуждать, оно переходило к следующим поколениям священнослужителей, оставаясь как бы в руке мёртвого человека, которую нельзя открыть и что-либо из неё взять. Несмотря на то, что такие пожалования постепенно уменьшали размер земель, находящихся во владении шляхетского сословия, они не прекращались и в XVI веке. Прежде всего это были фундуши князей и магнатов.

Так, 19 февраля 1504 года уже упоминавшийся мстиславский князь Михаил Иванович Заславский подписал фундушевую грамоту церкви Святого Николая в Орше на кадь дани и полтину грошей с имения Березорея Мстиславского повета [4, с. 359]. Следует отметить, что священники той же Оршанской Никольской церкви имели и пожалование от князя Семёна Ивановича Можайского на бортные земли в Гомеле [14, с. 59–60]. 18 июня 1507 года князь Михаил пожаловал Успенскому Пустынскому монастырю село Овдейково (Подвойских Овдейковичей) на реке Ослине со всеми пашнями, сенокосами и иными угодьями [14, с. 24; 6, с. 7], а 8 мая 1511 года – сенокос у реки Вихры, 26 февраля 1526 года – Родионовскую пустошь с правом селить там подданных [14, с. 169].

8 сентября 1507 года князем Михаилом Ивановичем, его женой Ульяной и детьми Фёдором и Василием был подтверждён фундуш Никольского монастыря на Горе в Мстиславле, данный ему Алехной и состоявший из 9 семей в Ярыковщине в Рясненском повете с данью в размере 1 кади мёда в 5 пудов и 10 грошей, с освобождением от суда княжеских наместников, тиунов и городовых, а также от повинностей за исключением толоки [14, с. 29]. Та же грамота князя Михаила игумену Никольского монастыря на Горе в Мстиславле датируется в "Археографическом сборнике документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси" 8 сентября 1508 года [6, с. 8].

24 августа 1515 года фундуш от князя Михаила Заславского, состоящий из Халтюковского яза на реке Сож, получил архимандрит Онуфриевского монастыря в Мстиславле Филарет [14, с. 119]. 22 января 1525 года монастырь получил от князя бобровые гоны на реке Сож от Молотомли по Лобковский рубеж [14, с. 158]. Тот же князь Михаил Иванович Заславский 30 марта 1508 года выдал грамоту на церковь Великомученика Фёдора Тирона в Рясне с пашенной и бортной землёй с разрешением заселять её подданными, а также десятину с зерна на пашнях Пашковских попу Тимофею. 1 июля 1519 года князь Михаил Заславский с женой и детьми подарили Спасской церкви в Мстиславле пустошь в селе Никоновском недалеко от Пустынок, а 21 марта 1526 года, после того, как эти земли отошли к Московскому княжеству – пустошь Климовскую в Хославичах, в том же году село Родивоновское с правом привлечения новых людей и сенокос возле реки Вихры [14, с. 128; 6, с. 9].

Широкой благотворительностью в пользу Церкви отличались князья Острожские. Так, 1 июня 1501 года при проведении разграничения между имением князя Константина Ивановича Острожского Игуменом и проданным им князю Николаю Семёновичу Вишневецкому имением Богушевичи было установлено, что за Богушевичской православной церковью закреплён фундуш в местечке Богушевичах в размере 2 куниц земли с огородами, полями и сенокос на 45 возов сена, за что священник должен «*в церкви Божой служити и людей научати, абы Богу служити умели*» [1, с. 9]. 27 марта 1507 года церковь Святого Николая в Смолевичах получила в дар от князя Константина Ивановича Острожского 3 волоки земли с сенокосами и огородами, а также право на помол зерна без уплаты мерки [15, с. 7–8; 12, л. 12].

4 июня 1519 года датируется фундушевая запись князя Константина Ивановича Острожского Борисо-Глебской соборной церкви в Новогрудке на имение Хоневичи, пустоши Бряговщина, Войдиловщина, Евневщина и Микуловщина, 2 земли Имяницких, ниву и сенокос под Меховичами [8, с. 12].

5 марта 1520 года князь Константин Иванович Острожский, его жена Татьяна и сын Илья своей фундушевой грамотой пожаловали Успенской соборной церкви и владыке

Арсению в Туровском замке семьи туровских мещан с их землями, а также сёла Ольгомель, Симоничи и Радловичи, озёра Радче, Устница, Осетно, Подпольчно, за Веховым, Облолюбы, Любихов, Песочное, Хвоенское, Скрыпица, Колодное, Челюсть, Берёзовское, в Погосте, медовую дань в Смедынской волости в 12 ведёр, бортное дерево в Козаргати и за Припятью [14, с. 128–129].

17 октября того же 1520 года князь Константин Иванович Острожский подписал фундуш Дятловской церкви на земли Войнаровщина, Кудацевщина и полслужбы в Довяловщине. Им же церкви были пожалована волока земли в деревне Федевичи [16, л. 7].

Князь Константин Константинович Острожский продолжил дело своего отца по обеспечению Дятловской церкви: 23 сентября 1563 года он пожаловал ей застенок земли; 26 апреля 1568 года – волоку в Гирниках; 12 апреля 1569 года – 3 морга земли на пономаря; 13 апреля 1569 года – 3 морга земли на просфорницу; 21 марта 1593 года – 7 волок земли. Грамотой от 12 апреля 1569 года князь подтвердил свободный вход для священника и дьякона в пущу, а 26 апреля 1576 года – освободил церковных подданных от власти двора [16, л. 7].

25 октября 1518 года пинский князь Фёдор Иванович Ярославич пожаловал на Николаевскую церковь в Пинске копу грошей и половину острова, а вторую половину острова – соборной церкви Святого Димитрия [14, с. 127].

Князь Юрий Семёнович фундушевой грамотой 8 августа не позднее 1555 года пожаловал Николаевской церкви в Дружиловичах человека Игната с семьёй и хозяйством, десятину в Дружиловичах, пашенную землю в Достоево, 3 ведра мёда с Мотоля и 2 ведра с Довечоровичей [1, с. 53].

Значительные пожалования православные храмы получили от князей Олельковичей. Так, 19 июля 1556 года слуцкий князь Семён Юрьевич дал Семёновскую церковь в Басловцах священнику Кириллу, закрепляя за ним и его потомками людей, пашенные земли и бортное дерево. Он же 29 января 1558 года подтвердил за Басловской церковью её подданных и иммунитеты [1, с. 55, 58].

Спасская церковь в Слуцке 16 мая 1562 года получила от князя Юрия Юрьевича дом, остров с бортным деревом, лугами, фольварк с подданными, их хозяйствами и ежегодной данью в размере 10 вёдер мёда [12, л. 9об].

Князь Юрий Юрьевич Слуцкий своей грамотой от 18 октября 1578 года пожаловал Прускую церковь Рождества Пресвятой Богородицы священнику Огею Байковскому, записав на неё дополнительно право сытить мёд 24 ведра на день Рождества Богородицы и 24 на Великомученика Георгия, воск с чего должен был направляться на свечи. Интересно, что той же грамотой князь обязал своего наместника оповестить подданных Пруского двора, что они обязаны собираться в церковь в каждое воскресение и на каждый праздник, чтобы они «*без венца в малженстве святом не мешкали и дети свои до тоей церкви Божей христити носили и его* (священника) *до споведи к себе взывали*» [1, с. 81].

Слуцкий князь Александр Юрьевич, пожаловав своей грамотой от 15 октября 1582 года Еремичскую церковь Рождества Пресвятой Богородицы священнику Лаврентию Емельяновичу Мелеховичу, одновременно наделил церковь и её священников 3 волоками земли, правом брать дерево на строительство и отопление, иметь пчёл и сытить 12 вёдер мёда на праздник Рождества Божией Матери. К приходу были записаны 8,5 деревень, ранее принадлежавших Ярошовскому приходу. Священнику предписывалось «*за нас* (князя) *и о всих господу молиствовати, жывучы пристойнее, и овца, соби поверенныя, учачы пути Божыя*» [1, с. 88–89].

Этот же князь грамотой от 10 сентября 1583 года закрепил за Морочским монастырём данные своим отцом, князем Юрием, в 1570 году острова Зимовище, Подпятнище и Малый Земец, поручив своему слуге обозначить указанные территории «*стеною и копцами*» [1, с. 96–97].

Князь Василий Иванович Соломерецкий 4 мая 1540 года подарил монастырю Покрова Пресвятой Богородицы в Соломеречье, который, вероятно, основали его родители,

купленных им за 30 коп грошей людей, указав при этом: «*А хто тое нашо приданье от того монастыря рушит, рушь того самого Бог и Пресвятая Богородица в сей век и в будущий*» [15, с. 44–45]. 9 мая 1576 года князь Иван Васильевич Соломерецкий пожаловал церкви в Соломеречье деревню Бондачи [12, л. 12об].

Следует отметить, что фундаторами православных церквей были не только православные магнаты, но и католики. В Государственном историческом архиве Украины во Львове сохранилась значительная часть архива храма Святителя Николая Чудотворца в Юратишках. Самый древний сохранившийся документ – это фундуш канцлера ВКЛ Альбрехта Гаштольда, племянника Святой Праведной Иулиании Гольшанской, датирован 6 июня 1532 года. «*Чтобы хвала Богу в ней не прекращалась*», Гаштольд, будучи католиком, на вечные времена пожаловал церкви, её священнику Ефрему Мартиновичу и его преемникам 3 волоки земли в урочище Войнилиха, 1 волоку 2 морга и 5 прутов в урочище Тарасовщина, 10 моргов и 5 прутов в урочище Глебовщина, 5 участков в местечке Юратишки, а также сенокосы Застенки и Войнилиха, оба по 50 возов сена. Священник получал право свободно заготавливать дерево в Юратишковской пуще для строительства и отопления, а также собирать пошлины на праздники Святого Николая весной и осенью и на «Десятуху», т.е. в десятую пятницу после Пасхи, когда отмечалась память Святой Параскевы Пятницы. За это он был обязан каждую неделю по пятницам проводить богослужение за здоровье Гаштольда, а после его смерти – за упокой его души и душ его предков. В традициях того времени воевода указал, что нарушивший его волю «*будет позван на страшный суд Господень*» [17, л. 2]. 12 июня 1547 года Тарасовскую землю в деревне Забелавцы Николаевской церкви подарила жена Гаштольда София, дочь князя Василия Верейского, прадедом и прабабкой которого были Святой Благоверный великий князь Димитрий Донской и Святая Благоверная княгиня Евфросинья Московская [18].

Родственник Гаштольда, Виленский католический епископ князь Павел Александрович Гольшанский, 4 июля 1539 года пожаловал православной церкви в Гудевичах Волковысского повета 2 волоки земли и право на ярмарочные пошлины [16, л. 8об].

1 ноября 1518 года католический Луцкий и Брестский епископ Юрий Фальчевский пожаловал Шебринской церкви Рождества Богородицы в Брестском повете и её священникам 6 волок в 3 полях [1, с. 24–25].

21 апреля 1577 года князь Николай Криштоф Радзивилл пожаловал Несвижской церкви 2 волоки земли, право сытить в год по 20 медниц мёда и на вольный вход в лес за деревом, а 22 июня 1579 года добавил к этому ещё застенок земли [12, л. 2].

10 сентября 1582 года церковь Святой Троицы в старом месте Мир и её протопоп Роман Петрович Ердан получили от Николая Криштофа Радзивилла 2 волоки земли в селе Озеро и 4 морга сенокоса над рекой Уша [19, с. 57].

Как и в XV веке, в последующем столетии церкви и монастыри получали фундуши не только от князей и магнатов, но и от землевладельцев средней руки. Так, 15 января 1502 года Иван Никитич Гурин-Здитовецкий записал на Здитовецкую церковь Святого Никиты в Кобринском повете 2 земли или волоки священнику, дьяку, дзвоннику и просфорнику, а также на церковный цвинтарь. На нужды церкви и причта могли использоваться дрова в лесах, ловля рыбы в реке. Священно- и церковнослужители имели право на помол муки в мельницах имения без осыпа и платы, на изготовление мёда, пива и водки. Двор обязан был выделять для богослужения в течение каждого года 10 мерок вина, пуд воска на свечи, 95 мерок масла на всенощное бдение, 2 бочки пшеницы на просфоры. Подданные имения обязаны были отрабатывать с хозяйства по одну дню на церковной земле со своими ралами и серпами. На ярмарки в дни Святых Никиты, Ивана и Григория на церковном погосте причт мог продавать мёд, пиво и водку приезжающим людям, а также взымать с купцов торговую пошлину. Все эти привилегии должны были соблюдаться вечно «*под судом Божиим и утратою хвалы Его и спасенья*» [20, с. 308–311].

1 марта 1502 года Иван Есьманович вместе со своей семьёй пожаловал на Слуцкий Троицкий монастырь 2 ведра мёда ежегодно [8, с. 6].

20 апреля 1517 года для основания общежительного монастыря Святой Живоначальной Троицы в имении Торокани Агафия Пясечинская даровала 100 коп пенязей битых грошей литовских, а «*на выживленье чернцов*» свои имения Торокани, Чикини, Лосинцы, Телковичи и Речыцу, так как в этом имении и окрестных сёлах «*нет хвалы Божой*» [20, с. 354–355; 13, с. 9–10].

Виленский ключник Григорий Исаевич Громыко фундушевой грамотой от 3 февраля 1518 года записал церкви «*Святому Великому Чудотворцу Христову Николе*» в Минске мельницу на реке Цне у «*великой дороги Виленской*» в 1 миле от города, озеро с рыбной ловлей и усадьбой мельника, корчму, озеро Глуша возле реки Свислочь [1, с. 23–24].

Онуфрий Витонизский со своими сыновьями Андреем и Фёдором грамотой от 15 ноября 1521 года записали на Пречистенский монастырь в Лавришеве 2 волоки сенокоса в Щорсовской пуще за рекой Неман, половину луга Древоскинища, землю и поле от Глубокой долины в Русецкий могильник «*на фалу Божую*». Из фундуша следует, что аналогичное пожалование монастырю сделал Александр Ходкевич [13, с. 11].

Успенский Пустынский монастырь получил от Богдана Борщевича и его жены Агафии село Анисимовское с бортной землёй в 1528 году и село Переседино 13 апреля 1537 года [21, с. 12–13]; от Юрия Гладковича – сенокосы на реке Сож под Сергиевым Селищем и за городом в Козмячех [6, с. 13].

Дубновицкие бояре из Пинского повета 11 сентября 1546 года в связи с тем, что им «*трудно добегати до церкви Порохонское, ку которой пред тым добегали*» их предки, решили построить в селе Дубновичи церковь Параскевы Пятницы. Оставляя нерушимыми пожалования их предков церкви Пречистой Богородицы в Парохонске, они обеспечили новую Дубновичскую церковь: пожаловали 15 полей, 6 сенокосов, 690 бортных деревьев, 9 колод пчёл, остров Березники и «*вси островы малые и великие, с полями и пропашми, на поле потребные, и з сеножатьмя*» на реке Бобрик, а также заросли в Лединах и Заборье. Примеру Дубновичских бояр последовали и четверо их подданных, записав на церковь 5 полей, 3 сенокоса, 13 бортных деревьев и 1 колоду пчёл. Кроме того, священники получили право свободного входа в Дубновичские леса за деревом, рыбной ловли и охоты, помола в мельнице на реке Бобрик без уплаты мерки. Нарушивший фундуш «*мает наперед впасти отцу владыце Пинскому в проклятие и неблагословение, а другое королю его милости мает заплатити вины сто коп грошей*» [13, с. 15–16]. Таким образом, к середине XVI века за нарушение фундушей вводятся санкции духовного и светского судов.

5 ноября 1550 года братья Стецковичи и Рогозичи, проведя между собой раздел имений Хотенцицы и Луковец, пожаловали Хотенчицкой Пречистенской церкви церковное селище, огороды, сенокос до речки Хотенчёнки, пашенную землю по правую сторону Юрковской дороги от церкви к ручью Христитчиному [1, с. 49].

10 августа 1569 года Красносельский наместник Иван Раевский заменил данную «*з давных часов*» земянином Фелицианом Матысовичем Вильдунком Воскресенской церкви в Красном Минского повета землю Вильдунковщину на участок дворовой земли размером 27 моргов и 7 прутов, что было на 2 морга 7 прутов больше Вильдунковщины, так как последняя «*земля церковная ест отчызная звечыстая*» [1, с. 71].

Писарь и референдарий ВКЛ Гавриил Война своей фундушевой грамотой от 20 октября 1576 года закрепил за священником Пречистенской церкви в Куренце также и Спасскую церковь, а также церковные владения «*Поповские селища*» обоих церквей, полволоки около Спасской церкви, землю Скрыня в Куренце, земли в сёлах Литвинки, Саковичи, участки земли Харков, Сенково, Мешалово, 3 волоки в Быково, 3 волоки и застенок в Жерствяном поле, сенокосы Робка, Новотеребля, Петровскую. Кроме того, ежегодно священнику на Пасху должны были выдавать 25 злотых, разрешать молоть зерно без платы на господских мельницах. В грамоте упоминаются фундуши на Пречистенскую церковь пинского князя Василия Михайловича Наримунтовича 1355 года, а также великого князя литовского Александра (конец XV – начало XVI века) [13, с. 41–43].

18 апреля 1590 года паны Корсаки записали на Узденскую церковь полторы волоки земли с огородами [12, л. 14об].

В XVI веке известны пожалования православным церквям со стороны великих князей литовских, закреплявшиеся публично-правовыми актами. Так, 26 ноября 1516 (1517) года 5 служб тяглых крестьян и 3 пустоши в Цыринской (Крынской) волости Новогородского повета со всеми землями и повинностями «*крилошанам*», т.е. священникам и дьяконам, Борисо-Глебской церкви в Новогрудке по просьбе князя Константина Острожского пожаловал великий князь Сигизмунд Старый [14, с. 123–124; 8, с. 10; 1, с. 22]. 31 июля 1522 года он же записал церкви Святого Иоанна Богослова в Витебске пустовщину возле церкви на Плоской Горе с огородами [15, с. 8–9].

Великий князь Сигизмунд Август 4 августа 1554 года пожаловал 3 волоки земли Спасской церкви в Острино и обещал рассмотреть вопрос о 7 волоках, которые были пожалованы церкви виленским тиуном Шимком Зеновичем [1, с. 52].

16 февраля 1555 года тот же Сигизмунд Август пожаловал 2 волоки земли Молчадской церкви [12, л. 3].

Несколько грамот Сигизмунд Август дал Слонимским церквям: 2 июня 1554 года на замену волоки, отнятой при проведении померы, с освобождением её от всех платежей и повинностей; 30 августа 1562 года на освобождение от серебщизны и поконевщины; 16 февраля 1569 года на бесплатный помол зерна; 29 мая 1571 года на земли в размере 2 волок на каждую церковь с освобождением от платежей и повинностей [12, л. 10].

С XV века известны подтвердительные записи великих князей литовских на фундуши различных землевладельцев монастырям и церквям. Так, 22 января 1469 года пожалования Смоленского епископа Мисаила, князей Друцких-Бабичей и Лукомских Черейскому Троицкому монастырю подтвердил великий князь литовский Казимир, а в августе 1578 года тоже сделал великий князь Сигизмунд Август [7, с. 230–234].

Непосредственно после пожалования, 10 мая 1508 года великий князь литовский Сигизмунд Старый подтвердил фундуш князя Константина Ивановича Острожского Смолевичской Николаевской церкви [15, с. 7–8].

Тот же Сигизмунд Старый 18 июля 1524 года подтвердил фундушевую грамоту старосты Януша Радзивилла, которой тот даровал Лошницкой Михайло-Архангельской церкви 5 участков по полморга в местечке Лошница у озера, огороды 2 и 6 морга, 2 волоки пашни, сенокос в 30 моргов, 3 волоки и 26 моргов в застенке Колино [1, с. 26–27].

14 июля 1529 года Мстиславский Онуфриевский монастырь получил от Сигизмунда Старого подтверждение фундушей, данных ему князьями Семёном и Иваном Лугвеновичами и Михаилом Заславским [14, с. 206–207]. 28 августа 1537 года аналогичное подтверждение на пожалованные Иваном Юрьевичем Лугвеновичем кадь мёда и полтину грошей от короля Сигизмунда получила Николаевская церковь [14, с. 344]. 10 января 1541 года было подтверждено право на бортные земли в Гомеле, данное князем Семёном Можайским Николаевской церкви в Орше (15 марта 1549 года это право подтвердил великий князь литовский Сигизмунд Август) [14, с. 373; 7, с. 21–22]. 7 августа 1544 года грамоту на подтверждение фундушей Ивана Юрьевича Лугвеновича и его зятя Михаила Ивановича Заславского (пуд мёда на акафист, по грошу с мыта каждое воскресенье к приделам, вино, ладан и зерно на просфоры) получила Мстиславская Троицкая соборная церковь [14, с. 400–402]. 4 октября 1545 года великий князь Сигизмунд Август подтвердил вводную грамоту гаинского державцы Ивана Васильевича Соломерецкого, которой он по воле митрополита Киевского Макария назначил священником к Михайловской церкви в Гайне Минского повета отца Димитрия и закрепил за ним все земли и людей, принадлежащих церкви [1, с. 41–42].

Пожалование князем Михаилом Заславским кади мёда Мстиславской Троицкой церкви, 5 пудов мёда Мстиславской Пречистенской церкви, 3 пудов мёда Пустынскому Успенскому монастырю, 3 пудов мёда Мстиславской Афанасьевской церкви 9 июня 1558 года подтвердил великий князь Сигизмунд Август [7, с. 97].

25 июня 1568 года тот же Сигизмунд Август подтвердил священнику Спасской церкви в Жолкине Пинского повета Семёну 1 волоку 19 моргов и 21 прут земли, которые за церковью закрепили ревизоры, и добавил 10 моргов и 10 прутов «*грунту дубровного, на пашню годного*», а также бортное дерево и право пользования сенокосом на болоте и дубраве совместно с жолкинскими крестьянами [1, с. 70–71].

25 июня 1568 года на Городенском сейме по просьбе митрополита Киевского Ионы великий князь Сигизмунд Август приказал, чтобы сведения о «*наданья церковные стародавные*», которые были отняты от церквей, были поданы архиереями на его рассмотрение [7, с. 144].

11 февраля 1584 года владения Никольской церкви в Гомельском замке и Спасской церкви в самом Гомеле подтвердил король Стефан Баторий [7, с. 283–284].

Подтверждать владения церквей могли и ревизоры в ходе осуществления измерения государственных земель либо комиссары в ходе решения судебных споров. Так, ревизоры Григорий Волович и Николай Нарушевич, проводившие измерение Бобруйского староства в 1560 году, подтвердили священнику церкви Святого Спаса и Святого Николы в селе Колчицах 15 полей на 50 бочек, 6 сенокосов на 54,5 воза. Древние права священников на эти земли перед ревизорами засвидетельствовали старец и мужи Бобруйской волости [1, с. 60–61].

Ревизор Ян Стецкович, проводя измерение Мядельского замка в 1550-х годах, закрепил за Мядельской церковью Святой Троицы 2 волоки земли, освобождённых от повинностей и платежей, согласно Уставе на волоки [13, с. 34–35].

Комиссары королевы Боны Станислав Фальчевский и Мартин Ширма 16 мая 1553 года разграничили спорный Поболовский остров на реке Добосне между священником Рогачёвской церкви Космы и Дамиана Феодором и панами Зеньковичами, «*бачучи напрод на Створителя Бога и на светую справедливость*», обозначив границы владений, а также установили правила пользования рыбной ловлей, бобровыми гонами и бортными деревьями, сбора грибов и ягод, заготовки дерева, выпаса скота [13, с. 25–28].

4 августа 1566 года спор между Лавришевским монастырём и подданными князя Николая Радзивила из села Негневичи о землях, хмелищах и сенокосах по берегу реки Боловячи разрешил несвижский наместник Матвей Кавечинский, опираясь на фундуши панов Беликовичей, Ходкевича, Хрептовичей и измерение посланника великого князя Витовта Петраша Монтыгердовича [13, с. 39–40].

Побуждения к написанию завещания изложены в духовнице внука великого князя Ольгерда Андрея Владимировича. Князь составил его, обозрев в Киево-Печерском монастыре захоронения своих предков и монахов и «*размыслих на своём сердце, колико то гробов, а вси тые жили на сем свете, а пошли вси к Богу, и помыслил есть, помале и нам поити, где отцы и братиа наша*» [4, с. 59–60]. Следует отметить, что по своему содержанию духовницы делятся на разные типы: содержащие только распоряжения относительно имущества завещателя; включающие как распоряжение об имуществе, так и о погребении тела завещателя; содержащие распоряжения, касающиеся передачи определённого имущества церквям и монастырям и др.

К XV веку относится и первая опубликованная духовница. Это завещание священника Волковысской Кресто-Воздвиженской церкви Семёна Прохоровича Чаплеевского от 9 марта 1443 года, в которой он указывает, что построенная им церковь Честного Креста и купленные к ней у Микиты Зельчица и Дениса Юревича участки земли должны быть переданы его сыну Киприану, который будет пресвитером при названной церкви. Нарушивший его волю «*розсудится перед Святым Богом в день Страшного суда*» [1, с. 1–2].

Из датированной 23 апреля 1485 года духовницы священника каменной церкви мучеников Сергия и Вакха в Бресте Нафанаила Фалилеевича следует, что эту церковь построил Иван Иваницкий и передал её отцу Нафанаилу, а он, в свою очередь, перед смертью завещает её «*доходить*» сыновьям Сергею и Марку, так как пан Иваницкий её «*противникам Креста Святого запродал*» [1, с. 4–5].

Около 1490 года князь Иван Семёнович Кобринский обязал свою жену Федору передать Кобринскому Спасскому монастырю, в котором должно было быть погребено его тело, село Корчичи, 2 кормы в Кобрине, десятую мерку с мельницы на реке Кобринке и десятую мерку со ржи и ярового зерна на кобринских полях. Ранее монастырю были отписаны люди с пашнями в сёлах Кустовичи, Шиповичи, Брилево, Костреевский лес, мельница на речке Шевне, медовая дань в 2 ведра в Даньковичах, бортная земля в Щерчеве и дань 3 гроша в Соболевичах [14, с. 103].

Жена пинского князя Фёдора Ивановича Ярославича Александра Семёновна из рода Олельковичей 5 марта 1518 года записала на Пинскую церковь Рождества Пресвятой Богородицы дворец Кропотчичи с пашнями, сенокосами, бортным деревом и мельницами и семью крестьянина Охремца Игнатовича, выделяя половину доходов Пинскому владыке, с обязанностью поминать души её предков и её самой ежедневно на утренях, литургиях и вечернях [14, с. 125–126].

24 августа 1554 года датирована духовница дворного подскарбия Ивана Андреевича Солтана, согласно которой определённые пожалования получали Пречистенская церковь с приделом Благовещения, церковь Святого Иоанна и монастырь Рождества Святой Пречистой в Вильне, церковь Святого Николая в имении Попорти и монастырь Святой Троицы в Новогрудке (десятина с дворца Дмитры) [20, с. 25–28].

30 сентября 1593 года земянин Мартин Васильевич Садовский, завещая похоронить своё тело в склепе при Троицкой церкви в селе Камень Минского повета, обязал свою жену Екатерину Васильевну и сына Богдана купить в церковь колокол за 10 коп грошей [1, с. 133].

В XVI веке распространяется практика закрепления патроната над церквями и монастырями за отдельными феодалами. Так, 30 мая 1519 года такое право в отношении Спасской церкви на Котре в Гродненском повете получил Юрий Николаевич Радзивилл, 12 декабря 1522 года в отношении Лавришевского монастыря Пречистой Богоматери – Фёдор Хрептович [14, с. 129, 146], в августе 1578 года в отношении Черейского Троицкого монастыря – Иван Иванович Сапега [7, с. 230].

Подводя итог, можно констатировать, что в XIV–XVI веках среди князей, средних и мелких феодалов закрепляется практика попечения о православных храмах, которая проявлялась в их строительстве, обеспечении и благоукрашении, а также наделении определённым имуществом духовенства, отражавшаяся в письменных фундушах и духовницах. Первоначально фундуши записывались в богослужебных книгах, а затем приобрели форму самостоятельных частноправовых актов. Пожалования великих князей литовских отражались в публично-правовых актах. С течением времени, а иногда и сразу воля частных дарителей могла подтверждаться великими князьями литовскими либо их ревизорами. Условием пожалования, указанного в фундушевых грамотах и тестаментах, было проведение богослужений о здравии либо упокоении дарителей, завещателей и их предков. Нарушение воли дарителей первоначально передавалось на суд Божий, а с середины XVI века подвергалось санкциям со стороны духовного и светского судов. В XVI веке начинает письменно закрепляться и право патроната феодалов над православными церквями. Все эти меры призваны были обеспечить постоянство необходимого имущественного статуса церквей, чтобы хвала Богу в них не прекращалась.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Акты, издаваемые Виленской комиссией для разбора древних актов : [в 39 т.]. – Вильна : Тип. А. К. Киркора, 1865–1915. – Т. 33 : Акты, относящиеся к истории Западно-русской церкви / предисл. Дм. Довгялло. – Вильна : тип. «Русский почин»,1908. – LXXXIV, 567 с.*
2. *Стрэнкоўскі, С. П. Фундушавы запіс / С. П. Стрэнкоўскі // Жыровічы: пад святым Пакровам = Жировичи: под святым Покровом = Zhyrovichy: Under the Holy Veil : энцыклапедыя/ рэдкал. : В. У. Ваніна (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск : Беларуская Энцыклапедыя імя Петруся Броўкі, 2020. – С. 202.*
3. *Тастаменты шляхты і мяшчан Беларусі другой паловы XVI ст. (з актавых кніг Нацыянальнага гістарычнага архіва Беларусі) / склад. А. Ф. Аляксандрава, В. У. Бабкова, І. М. Бобер ; Нац. гіст.*

архіў Беларусі. – Мінск : Беларус. Энцыкл. імя П. Броўкі, 2012. – 670, [1] с., [32] л. факсім. : іл., каляр. іл., табл.

4. *Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией : [в 5 т.]. – СПб. : Тип. Э. Праца, 1846– 1853. – Т. 1 : 1340–1506. – 1846. – 419 с. разд. паг.*
5. *Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при Управлении Виленского учебного округа : [в 14 т.]. – Вильна : Печатня Губерн. правления, 1867–1904. – Т. 4 : [документы 1508–1612 гг. / предисл. П. Гильтебрандта]. – Вильна: Тип. А. Сыркина, 1867. – XIII, 365 с.*
6. *Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при Управлении Виленского учебного округа : [в 14 т.]. – Вильна : Печатня Губерн. правления, 1867–1904. – Т. 2 : [документы 1454–1818 гг. / предисл. Ф. Елеонский]. – 1867. – XV, 258, CI, 25 с.*
7. *Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией : [в 5 т.]. – СПб. : Тип. Э. Праца, 1846– 1853. – Т. 3 : 1544–1587. – 1848. – VIII, VI, 317, [31] с.*
8. *Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов. Т. 1 : 1470—1700 / [составитель С. Г. Рункевич]. – 1897. – VIII, 502, [1] с., [4] л. факсим.*
9. *Насевіч, В. Л. Гальшанскія / В. Л. Насевіч // Вялікае княства Літоўскае : Энцыклапедыя : у 2 т. / рэдкал. : Г. П. Пашкоў (гал. рэд.) і інш.; маст. З. Э. Герасімовіч. – 2-е выд. – Т. 1: Абаленскі – Кадэнцыя. – Мінск : БелЭн, 2007. – С. 491–493.*
10. *Wolff, J. Kniaziowie litewsko-ruscy od końca czternastego wieku / J. Wolff. – Warszawa, 1895. – XVI, 698 s.*
11. *Małaczyńska, G. Holszański Szymon (Semen) h. Hippocentaurus (zm. 1433) / G. Małaczyńska // Polski Słownik Biograficzny. – Wrocław – Warszawa – Kraków: Zakład Narodowy Imienia Ossolinkich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1961. – T. IX/4, zeszyt 43. – S. 590–591.*
12. *Литовский государственный исторический архив (далее – ЛГИА). – Ф. 634. Оп. 3. Д. 36.*
13. *Акты, издаваемые Виленской археографической комиссией : [в 39 т.]. – Вильна : Тип. А. К. Киркора, 1865–1915. – Т. 11 : Акты Главного литовского трибунала : [1500–1797 гг.] / предисл. К. Снитко. – Вильна: тип. А. Г. Сыркина, 1880. – XLI, 545, 69 с.*
14. *Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией : [в 5 т.]. – СПб. : Тип. Э. Праца, 1846– 1853. – Т. 2 : 1506–1544. – 1848. – III, 405, [29] с.*
15. *Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при Управлении Виленского учебного округа : [в 14 т.]. – Вильна : Печатня Губерн. правления, 1867–1904. – Т. 1 : [документы 1406–1800 гг. / предисл. П. Гильтебрандта]. – 1867. – X, 409 с.*
16. *ЛГИА. – Ф. 605. Оп. 1. Д. 28.*
17. *Государственный исторический архив Украины по Львове. – Ф. 201. Оп. 4. Д. 4.*
18. *Vilniaus Universiteto Bibliotekos. Rankraščių skyrius (Библиотека Вильнюсского университета. Отдел рукописей). – Ф. 69. Д. F69–78.*
19. *Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при Управлении Виленского учебного округа : [в 14 т.]. – Вильна : Печатня Губерн. правления, 1867–1904. – Т. 3 : [документы 1442–1785 гг. / сост. : П. Гильтебрандт, А. Миротворцев; предисл. А. Миротворцева]. – 1867. – XVIII, 364, [1] с.*
20. *Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при Управлении Виленского учебного округа : [в 14 т.]. – Вильна : Печатня Губерн. правления, 1867–1904. – Т. 6 : [документы 1486–1764 гг. / сост.: А. Демьянович, Ф. Елеонский, Ф. Смирнов]. – Вильна : Тип. О. Блюмовича, 1869. – XI, 411 с.*
21. *Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при Управлении Виленского учебного округа : [в 14 т.]. – Вильна : Печатня Губерн. правления, 1867–1904. – Т. 10 : [документы 1572–1767 гг. / сост.: О. Щербицкий, Ф. Добрянский]. – Вильна : Тип. О. Блюмовича, 1874. – VIII, 391 с.*

БОГОСЛОВЫ-ПИСАТЕЛИ И ПИСАТЕЛИ-БОГОСЛОВЫ

Семенов Н.С.
ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла»
Белорусского государственного университета
Минск, Беларусь
E-mail: nikolaisemenow@gmail.com

Представленный текст посвящен краткому рассмотрению того, как богословская и философская проблематика может преломляться в литературном творчестве, а писательство, в свою очередь, расширять свои возможности, обращаясь к философским и богословским размышлениям и своеобразно включая их в художественную ткань. В качестве показательного образца избраны Т. Манн и П. Абеляр.

Ключевые слова: вера, бессмертие, благо, зло, страдание, вечные муки, спасение, устремление, обладание, творчество, музыка, ад, рай, теология, литература.

THEOLOGISTS-WRITERS AND WRITERS-THEOLOGIANS

Semenov N. S.
SEI «Saints Methodius and Cyrill institute of theology»
of Belarusian state university
Minsk, Belarus

The presented text is devoted to a brief review of how theological and philosophical problems can be refracted in literary creativity, and writing, in turn, expand its capabilities, referring to philosophical and theological reflections and in a peculiar way including them in the artistic fabric. T. Mann and P. Abelard were chosen as an indicative example.

Keywords: faith, immortality, good, evil, suffering, eternal torment, salvation, aspiration, possession, creativity, music, hell, heaven, theology, literature.

Богословы – и писатели; писатели – и богословы. Как мы могли бы по-разному соотносить богословие и философию (и нам известны фигуры, рассматриваемые равно и в богословии, и в истории философии), так и с писательством. Совсем не исключение для ряда богословов быть и замечательными писателями. Первый же пример, приходящий в голову, – блаженный Августин, великий богослов, блестящий писатель. А если подойти, так сказать, с «обратной стороны»? великие писатели, у которых можно найти свое обсуждение трудных богословских тем и проблем. Перечень будет отнюдь не малый; и не только с Достоевского можно здесь начать в качестве показательного примера. Далее мы коснемся прежде всего богослова, но и писателя Пьера Абеляра; и прежде всего писателя, но и по-своему обращенного к вопросам богословия Томаса Манна. Однако это не подробный анализ и исследование; всего несколько развернутых реплик.

а) Верующий и его вера

1. Верующий – в переживании (предположительно) следующей внутренней антиномии: он не хочет говорить, – он смиренно и/или целомудренно не говорит о своей вере, ибо она и в самом деле сокровенна; и он же, верующий, по сути только о ней и говорит, свидетельствует – и должен говорить, он к этому призван (исповедью, проповедью,

миссионерством и т.п.). А далее – что если попробовать найти некую простейшую «формулу» верующей души? Или она, эта «формула», уже и была нам дана в этом «триединстве» веры, надежды и любви (в котором любовь все же – большее)? Однако даже согласившись с этим, мы сталкиваемся с довольно нелегкой задачей развернуть (что можно делать разными путями) данное высказывание, которое само по себе имеет все же слишком общую форму (в которую и вложено куда как обширное содержание, ибо не с формальной же логикой мы здесь в первую очередь сталкиваемся). В экзистенциальном же наклонении этой темы можно сказать и так: верующая душа – самая стойкая душа, способная выстоять перед всеми трагическими антиномиями человеческого существования. Подчеркнем: не перед теми или иными, а буквально – перед всеми, то есть любыми. Что означает: верующий человек и есть самый стойкий человек на свете.

2. Сделаем другой заход (или поворот). Мы, люди, жаждем бессмертия. Но почему? Разве мы его знаем, разве мы знаем, что такое бессмертие? Конечно, вполне могут ответить, что все-таки некоторым образом мы его знаем, иначе как бы мы вообще говорили о нем, имея целые повествования о богах, коими сами не являемся. Утверждение, гласящее, что это сами боги, явившись в нашем мире, поведали нам о бессмертии, убедительно только для тех, кто в этих богов верит. Однако де-факто все, с чем мы сталкиваемся в мире, смертно. Все же в общей форме вопрос остается: как мы можем говорить о том, чего не знаем? И говоря о нем, делаем его уже в некотором роде знаемым.

3. Вообще – наши стремления (к тому же бессмертию); ведь жить и означает к чему-то\кому-то так или иначе стремиться. Отсюда метафора жизни как реки, потока. Но мы стремимся к тому, чего у нас нет – или чего мы не знаем. Следовательно, стремимся овладеть – присутствовать – познать. И тогда наш вопрос усложняется: является ли (о)владение, обладание родом познания? (Овладел чем-то, кем-то – и, тем самым, познал это что-то, кого-то). Или же само познание\знание есть род обладания? А оба они – способ нашего присутствия; или наше присутствие реализуется посредством овладения-обладания и познания-знания.

4. И тут мы можем обратиться к старой, еще к Аристотелю восходящей триаде (потом ее вновь выдвинет Ханна Аренд): Труд – Действие – Интеллект. Впрочем, у самого Аристотеля это эпистема – праксис – и пойезис. Первое связано с теорией, каковая и есть умное видение, умосозерцание. Его же трудно будет трактовать как обладание и даже как присутствие. Вернее, тоже возможно, но в весьма парадоксальной форме: это обладание тем, чем я не обладаю – и присутствие там, где я не присутствую, где меня нет.

5. Вернемся к стремлению; интенция в ее активной форме, устремленность. Мы стремимся либо к тому, чего у нас нет; либо к тому, что у нас или в нас самих есть, но забыто или стало и остается недостижимым. И не сталкиваемся ли мы при этом с обратным парадоксом: не обладанием тем, чем мы обладаем – и отсутствие там, где мы присутствуем? – В этой проекции не могу ли я интерпретировать веру как самое радикальное непослушание, равное самому радикальному послушанию?

6. То есть: я не обладаю Богом, Которым обладаю. Бог ведь пожертвовал Собой ради меня (в ипостаси Сына); Он препоручил, отдал Себя мне. Но я принял это не в форме обладания, а как ответную свою причастность этой жертве. И если Бог присутствует даже в Своем отсутствии, то я, обратно, решаюсь отсутствовать в самом своем присутствии, предельно умаляясь; ибо в глубине своей веры я уже пекусь не о собственном «я», а если об и о своей бессмертной душе, то так, что целиком вверю ее Богу; так, что принадлежа мне, она уже мне не принадлежит, поскольку вверена – без остатка – Господу моему.

7. Верующий и его вера; странным образом (странным ли?) – точно так же: нераздельно и неслиянно. Всегда (увы, не нахожу точных слов) «приедино-третье» – Бог. От Кого берет силу и первый (верующий), и второе (сама его вера). И равно несут свою ответственность.

b) «Вечные муки»

Надо отдать должное музыкальной культуре Т. Манна (столь обильно явленной в его романе «Доктор Фаустус»). Вряд ли В. Набоков, не любивший этого немецкого автора, обладал таковой. Но у него было другое, ценимое им, – бабочки, стихи, стиль … тоже очень интересные «вещи». – Возвращаясь к роману Т. Манна; этот момент в рассуждениях чёрта, – довольно любопытный, стоило бы обдумать: «Произведение, время и иллюзия – они едины, они все вместе подлежат критике. Она уже не терпит игры и иллюзии, не терпит фикции, самолюбования формы, контролирующей, распределяющей по ролям, живописующей в виде сцен человеческие страдания и страсти. Допустимо только неэффективное, неигровое, непритворное, непросветленное выражение страдания в его реальный момент. Его бессилие и горечь так возросли, что никакая иллюзорная игра тут уже не дозволена» [2, с. 302–303]. Изощренная игра – здесь, в этом, – больше не дозволена. Но она (в изображении\представлении человеческих страданий) была до подобного «не дозволения» – не став искусством; и осталась после него, – став не-искусством в искусстве, то есть не-искусством, только уже второго и третьего порядка.

И вот – из череды «новейших» изображений дьявола; он притязает быть не всем в этом мире и для этого мира (притязание, характерное, скорее, для какого-нибудь второстепенного божества); он, дьявол то есть, притязает быть «солью мира»; «солью» всякого бытия – уж коль скоро ему не дано быть самим Бытием.

Однако с утра обещают дождь. А люди – все так же встают, деловито завтракают, мило беседуют, строят планы на день, снаряжаются на привычную службу. Я же – читаю; как раз перечитываю упомянутый роман. Ближе к концу попадаются строки, по поводу которых я думаю: где-то (и про себя мы знаем где) они и сейчас в точности сбываются, как и написано: «откуда взять милосердие немилосердному, как раз это он и растоптал в скотской своей ярости»; а еще – «этого не должно быть … благого и благородного … того, что является человеческим, хотя оно благо и благородно. Того, за что боролись люди, во имя чего штурмовали бастилии и о чем, ликуя, возвещали лучшие умы, этого быть не должно. Оно будет отнято. Я его отниму». – Что же мы, живущие ныне? Мы потихоньку собираемся, нас ждут обычные дела и заботы, наши маленькие радости и утехи и – по меньшей мере, внешне, – мы спокойны и даже преисполнены упрямой надежды на разрешение наших текущих, в принципе всегдашних забот; разве мы можем лишиться привычных удовольствий и той меры благополучия, в которой продолжаем жить?

А теперь – что ж, перейдем к «вечным мукам». Вопрос теологического, метафизического и даже экзистенциального смысла этого «концепта», этого человеческого изобретения (если только и впрямь человеческого, ибо относительно него одновременно сомневаешься, а человеческое ли оно). И вот этот (у Т. Манна в «Докторе Фаустусе») плач, в его самом последнем и безотрадном смысле – и вместе с тем все равно не извращенно и утонченно утешительном ли? Читаем: «плач осужденного грешника, леденящий душу плач человека и плач Бога … и страшнее его, этого плача, не было песни на земле» [2, с. 607]. Заметьте – все-таки песня, хоть и плач de profundis. И здесь же – о последней фатальности, которая, вероятно, только и может быть: отказ от самой идеи и самой возможности спасения – и даже, если угодно, отрицание самой правомерности\правомочности нашего спасения (или хотя бы только твоего). Ибо уже «слишком поздно» (для него, для нас) спасаться, мы не только прокляты, мы и сами себя прокляли. Но есть и другое «ибо»: ибо ты презираешь и само это «спасение», как «подачку» и фальшь, как религиозную лживость благочестия того мира, для которого и\или в котором тебя спасают. Это презрение к «позитивности» спасения и род некоей «уважительности» к исчезновению, к губительности и гибельности как таковым; если угодно, воля\своеволие к Ничто. И, в то же время, это, так чутко отмеченное у Манна и трудно отводимое (попробуйте): «Произведение, трактующее об искусителе, о проклятии, может ли оно не быть религиозным произведением!» [2, с. 614].

Но тут же (то есть в произведении самого Манна, которое суть не только роман о Музыке, но в известном смысле и религиозный роман) вводится тема «надежды по ту

сторону безнадежности», фиксируя одновременно то, что названо «религиозным парадоксом»; это «когда из глубочайшего нечестия, пусть только как едва слышимый вопрос, пробивается росток надежды». А вот и «пояснение» того, что значит сама эта «надежда по ту сторону безнадежности»: «трансценденция отчаяния, не предательство отчаяния, а чудо, которое превыше веры» [2, с. 615]. – Однако – увы (можем сказать мы); не очередной ли это выверт все той же интеллектуальной «изощренности»; игра, покрывающая и все-таки не способная покрыть (по крайней мере, для той, что зовется «душой») бездну проклятия; вот этого самого, – «Вечные муки». И нет, не бывает «чуда, которое превыше веры», разве это только сама любовь, но ведь от веры неотделима. Либо это «чудо», которое так и останется в этой бездне отчаяния, еще одним ее коварным жалом. Больше некого обманывать… но все еще можно обманывать себя самого.

P.S.: Это двоякое видение: sub specie aeternitatis (с точки зрения вечности) – и, равно, hic, nunc, sic (здесь, теперь, так). Но «с точки зрения вечности» – это ведь еще надо понять; а возможно ли? Ибо выражение «с точки зрения» есть пространственное понятие, а «вечность» разве имеет некое определенное «место»? Где это «место вечности», с которого можно «посмотреть»? С другой стороны, коль скоро «вечные муки», то и «место» для них. Известно, как оно называется. Выходит, Ад – тоже «место вечности»; и, следовательно, вот вам «взгляд» на мир, на все сущее, с «точки зрения адской вечности». Однако, и Рай, «вечное блаженство»; и вот вам взгляд на все сущее с «точки зрения райской вечности». – Получается, что перед нами две в принципе разные «вечности»: вечность ада – и вечность Рая; или, если угодно, «адская вечность» – и «райская вечность». Так что требование sub specie aeternitatis как бы раздваивается; и двояко может быть рассмотрен и оценен наш посюсторонний мир; как и сами мысли о нем. Или – смотреть «глазами дьявола» – смотреть «глазами Бога»; «глазами» разной вечности. Однако (в контексте собственно теологии) Бог видит всё; но дьявол видеть «глазами Бога» в принципе не может. (Любопытен и этот, подмеченный и у Абеляра «парадокс»: воля его неправедна, но могущество его – праведно, оно само, вопреки его воле, во благо, ибо получено им от Бога).

с) Три слова – о творчестве

Уместное – и для нынешних интеллектуалов – замечание из «Диалога между философом, иудеем и христианином» Петра Абеляра: «… никоим образом нельзя прощать ложь ради удовольствия рассуждать» [1, с. 222]. Но ложь может быть примитивной, а может – продуктом высшей, утонченной изощренности; ложью виртуозной, заключающей в себе момент некоей интеллектуальной эстетики. И тогда «максима» многих интеллектуальный кружков способна сама быть весьма двусмысленной; не утверждая прямо «если лжешь, то лги утонченно, лги изощренно», она одновременно говорит: «будь изысканнее – ради нашего общего удовольствия рассуждать». – Но кто этот пишущий\говорящий перед вами? и ему совсем не хочется рассуждать примитивно (что было бы, между прочим, оскорблением для читающих\слушающих). – Однако я сделал предупреждение.

Теперь о творчестве – всего три слова. Первое – подсказано греками. Второе – христианами. Третье – собственной дерзостью.

Еще Гегель (то есть и он тоже) высказывался в том смысле, что греческий дух является классическим художником, создающим из камня нечто совсем иное – художественное произведение; и все-таки – не абсолютно же иное. Ибо камень – это фюзис; а фюзис, собственно говоря, неразрушим. И он – первое, что необходимо для созидания. Но созидание – это также технэ; а то, что здесь названо художественным произведением, подразумевает и его эйдос или, как это у Лосева, «смысловую модель». И еще то, что я бы назвал все-таки не вдохновением (слишком размытое понятие) а, пожалуй, энтелехией (произведения); не она ли «движет» художником и его творчеством? И это как бы четыре разных «начала», которые тоже «повязаны» друг с другом, если угодно, со-отношением «нераздельности и неслиянности». А произведение, тем не менее, – целокупно-цельно и одно.

Обращаясь к христианству, приведем хотя бы следующее место из Евангелия: «Просите и дано будет вам, ищите и найдете, стучитесь и отворят вам. Ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят» (Мф. 7:7,8). А у бл. Августина по этому поводу так: «Просите, молясь, ищите рассуждая, стучитесь действуя». Это богослов и, само собой, богослов верующий. А вот творец, будь то художник, поэт, мыслитель? Рискнем выдвинуть самую, быть может, парадоксальную формулу творчества: просите творя, а творя – уже ничего и никого не просите; ищите творя, а творя – уже ничего не ищите; стучитесь творя, а творя – уже не стучитесь ни в чью, ни в какую дверь. Или еще более кратко: предельная открытость (сначала) – но тут же и предельная сокрытость, сосредоточенность в себе.

Но если (допустим) вы абсолютно уверены, что гений, то зачем и творить? – Да просто творчество и есть состояние гения; это едва ли не синонимы – гениальность и творчество. А сделать – это требует умения, таланта. Сделанное должным образом – талантливо; но не гениально. А все гениальное – никак не сделано. Сотворено.

P.S.: Можно, да и стоит добавить в рассмотрение этой темы следующий фрагмент из «Доктора Фаустуса» Т. Манна; в нем схвачен и выражен постоянно всплывающий момент, назойливо о себе так или иначе напоминающий или свидетельствующий. Здесь это выражено так: «Почти неустранимый конфликт между самоконтролем и творческим порывом природного гения, между целомудрием и страстью – это и есть та наивность, которой питается такого рода художник, почва, на которой растет его самобытно – сложное творчество; и подсознательное стремление дать «таланту», творческому импульсу необходимый перевес над противодействующими ему силами насмешки, высокомерия, интеллектуальной застенчивости, – это подсознательное стремление, конечно, уже заявляет о себе и становится решающим в ту пору, когда чисто профессиональные подготовительные упражнения начинают соединяться с первыми самостоятельными, хотя, по существу, тоже еще преходящими и предварительными творческими опытами» [2, с. 190].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абеляр, П. Диалог между философом, иудеем и христианином \\ История моих бедствий. СПб: Азбука, 2014 – 225 с.*
2. *Манн, Т. Доктор Фаустус. – М.: Изд. АСТ, 2021. – 640 с.*

СЕКЦИЯ 1
МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ДИАЛОГ В ПРОСТРАНСТВЕ НАУКИ И КУЛЬТУРЫ

АЛБАНСКАЯ (КАВКАЗСКАЯ) ЦЕРКОВЬ И ЕЕ ПАСТВА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Мобили Р. Б.
Бакинский государственный университет
Баку, Азербайджан
E-mail: argomobili@rambler.ru; www.udi.az

Особое место в этой статье дается описанию истории Албанской церкви и современное состояние ее носителей. Дается оценка и роль удинского этноса в контексте истории христианства Кавказской Албании, сохранения родного языка и национальных традиций в межрелигиозной и межэтнической толерантной среде исторической Родины – в Азербайджане, как одного из наиболее важных культурных ценностей, являющейся правопреемниками христианства и прямых потомков Кавказских албан. В статье подчеркнуты исторические корни, которые своими действиями обусловили рождения, существования и возрождения Албанской (Кавказской) церкви в атмосфере религиозной терпимости и этнического многообразия. Кроме того, в статье рассматривается модель возрождения статуса Албанской Церкви на основе Албано-удинской христианской общины Азербайджана как одного из феномена сохранения этноса в историческом времени на ее канонической территории.

Ключевые слова: Албанская Церковь, Азербайджан, удины, паства, христианство, мультикультурализм, толерантность, феномен, многообразия, межконфессиональный диалог, наследие.

ALBANIAN (CAUCASIAN) CHURCH AND ITS FLOW: HISTORY AND MODERNITY

Mobili R. B.
Baku state university
Baku, Azerbaijan

A special place in this article is given to the description of the history of the Albanian church and the current state of its bearers. An assessment is given of the role of the Udi ethnos, in the context of the history of Christianity in Caucasian Albania, the preservation of the native language and national traditions in the interreligious and interethnic tolerant environment of the historical Motherland - in Azerbaijan, as one of the most important cultural values, which is the successors of Christianity and direct descendants of the Caucasian Albanians. The article highlights the historical roots, which by their actions determined the birth, existence and revival of the Albanian

(Caucasian) church in an atmosphere of religious tolerance and ethnic diversity. In addition, the article discusses the model of the revival of the status of the Albanian Church on the basis of the Albanian-Udi Christian community of Azerbaijan as one of the phenomenon of the preservation of the ethnos in historical time on its canonical territory.

Keywords: Albanian Church, Azerbaijan, Udins, flock, Christianity, multiculturalism, tolerance, phenomenon, diversity, interfaith dialogue, heritage.

Албанская (Кавказская) церковь как апостольская, на Кавказе имеет древнюю историю и оставила неизгладимый след в религиозной жизни не только Азербайджана, но и всего мира. Паствой этой церкви является автохтонный народ удины (самоназвание уди), один из древнейших коренных этносов Кавказа [2, с. 5; 3, с. 219; 6, 256 с.], известное по античным источникам, труду албанского историка Моисея Каланкатуйского, работам римских авторов, а также из сочинений сирийских и арабских географов. В современный век глобализации, интеграции и распыленности удин по другим странам, увеличивает его опасность отчуждения от исторического целого, то есть от материнского центра компактного проживания на ее исторической родине. Сегодня удинская нематериальная и духовная культура, сохраненный родной язык [4, с. 260] и восточно-христианская традиция, веками составляли и составляют основу своего рода доминирующую и объединяющую форму для всех удин в целом. Они остаются таковыми и поныне в модели межконфессионального диалога. Однако христианство у удин и их церковь немыслим без его носителей и паствы [8, с. 22] – то есть она немыслима без тех, кто исповедует сегодня ислам, иудаизм, христианство и зороастризм. Удины были распространены среди племен [1, с. 122; 12, с. 44], населявших с древнейшей поры предгорный и отчасти горный ареал юго–восточного обрамления Большого Кавказа (включая равнинную полосу Азербайджана и южную часть Республики Дагестан). Наиболее ранние упоминания о них встречаются в древнегреческих и римских источниках II–III вв. до н.э.

Первоисточники [6, с. 122] из жизни христиан на территории Кавказской Албании дают имена ранне-христианских святых епископов и первых мучеников христианства: св. Варфоломей, Фаддей, Елисей, Дади, его ученики и др. Все христианские захоронения на этой территории являются христианским наследием Албанской церкви, что свидетельствует о наличии христианской общины в этом регионе. Во всех районах страны фиксированы и найдены христианские базилики V–VI вв., а из актов Вселенских и Поместных Соборов известны епископы в Албании [7, с. 128]. Существует различия в архитектуре храмов, символах креста и различия в элементах христианства. Приведенные данные показывают довольно развитую церковную организацию, богослужения, а также возникновение новых епископств при сохранении старых. Сохранились также имена албанских патриархов которые представляли во Вселенских Соборах, мощи которых сохранились в одноименных монастырях. Известно, что албанский царь Урнайр объявил христианство официальной религией для албан-удинов в 313 году, фактически синхронно после принятия Миланского эдикта, ставшего толчком в процессе узаконивания христианства в Римской империи. Каноническая территория Албанской церкви была разделена на провинции, которым соответствовали христианские епархии. Позже из-за военной и политической обстановки, Албанские города (Чола, Партав, Кабала и др.) переживали упадок и многие епископские кафедры были перенесены в другие города или упразднены вовсе.

Наиболее серьезным испытанием для церкви было массовое принятие ислама албанами, в этом способствовало и отсутствие христианской литературы на родном языке. Со строительством храмов и организацией духовных школ, – возрождения христианства усиливалось и параллельно действовали различные миссии для укрепления христианства. Экономическое благосостояние и городское самоуправление определили и высокий культурный уровень жизни, большую славу стяжала ее богатая библиотека. В этих городах было более 20 храмов, которые непосредственно подчинялись архиепископу Албанскому,

а затем – митрополии. Его упадок начался после разграбления ордой монголо-татар, которые в условиях феодальной анархии несколько раз подвергли ее сожжению. Чтобы сохранить свою веру, отдельные группы удин-христиан в период арабского, так и период персидского завоевания предпочитали становиться "криптохристианами" [10, с. 218; 11, с. 230]. Они имели имена и внешнее поведение мусульман, однако в семейной жизни сохраняли христианские традиции. Это явление продолжалось и усилилось именно с конца XVIIв. до конца XIX в. В этот период реорганизуются митрополия и епископство, строятся новые храмы и предпринимаются систематические усилия по духовному пробуждению восточного христианства.

С начала XIX в. каноническая территория Албанской церкви, то есть историческое расселения удин была включена в состав Российской Империи. Начались попытки подчинения христианского населения восточной конфессии во власть Армяно-григорианской церкви через Эчмиадзин [11, с. 236]. Свидетельством этому является рескрипт Царя Николая I от 11 марта 1836 года подписавший особое «Положение об Армяно-григорианской церкви» [15, с. 1–18]. Нарастающее с IX века противостояние между Албанской и Армянской церквями привело к тому, что после 1836 года фактически и юридически была упразднена Албанская церковь, а ее имущество было передано армянской.

Распад коммунистического режима стал толчком в процессе реставрации удинских церквей и культовых храмов в Азербайджане. Началось восстановление церквей и всей религиозной жизни Албано-удинской паствы в целом. Восстановлены и реставрированы памятники христианского наследия Албании и реставрированы церкви, введен удинский язык в начальных классах средних школ, в богослужении и в литургии. Поскольку епископат и метрополия Албанской Церкви во второй половине XIX века был полностью упразднен, практически приходится удинам с нуля восстанавливать храмы, институт богослужения, рукоположения и канонов церковной догматики. Сохранения и возрождения Албанской церкви на основе удинской паствы является одним из основных задач Албано-удинской христианской общины Азербайджана [5, с. 22–25]. Удины – уникальный, единственный не ассимилировавшийся с другими этносами и уцелевший до нашего времени христианский народ Кавказской Албании, существовавшей с середины IV века до н. э. до 461 года н. э. К балканской Албании это государство не имеет отношения. Руины двух его столиц – Кабалы и Партава – лежат неподалеку от азербайджанских городов Габала и Барда.

Примечательный для Азербайджана факт, где реставрация и восстановление храмов (2003–2022гг.) обычное дело, при более внимательном изучении ведет к настолько древней истории, что возможность прикоснуться к ней здесь и сейчас кажется совершенно невероятной. В частности древняя албанская церковь Пресвятой Богородицы Марии отреставрирована 2020 году в поселке Нидж Габалинского района и передана удинской пастве – одному из древнейших коренных народов Азербайджана. По официальным данным, эта церковь в Нидже впервые открылась в 1892 году. Но по свидетельствам местных жителей, ее возвели в XII веке вместо еще более древнего храма, от которого осталась часть фундамента. Когда здесь появился первый храм, неизвестно. Отреставрированный на сегодня храм Пресвятой Богородицы Марии («Булун») в Нидже представляет собой базилику – прямоугольное в плане здание. Нижняя часть стен сложена из четвертичного травертина, добытого из близлежащего карьера, своды – из красного обожженного кирпича. В советское время церковь использовалась как ореховый склад и медленно разрушалась: купол обвалился, на крыше выросли трава и деревья, стены начали осыпаться. Фонд Гейдара Алиева в рамках программы «Адрес толерантности – Азербайджан» в феврале 2020 года начал восстановление церкви и двора вокруг нее и, несмотря на пандемию COVID-19 и Карабахской войны, завершил работы к ноябрю. Теперь над новым конической формы куполом установили албанский крест, который отличается от символов других церквей. На каждом из четырех его концов по три острых лепестка:

центральный – язык факела, крайние – рога (серпа) месяца. Эти узоры – реликты языческих культов народов Кавказской Албании, поклонявшихся Луне и огню. В стенах и сводах отыскали голосники – пустые глиняные горшки, которые служили резонаторами, улучшая акустику зала. Также в церковный двор вернули купели: в этом месте из-под земли бьют сразу три ключа. Раньше там, где они сливались, совершали таинство крещения. Восстановленный храм передан Албано-удинской христианской общине Азербайджана.

Численность удин невелика – чуть более десяти тысяч. В наше время они рассредоточены по России, Украине, Казахстану, Грузии, Республики Беларусь; несколько семей осели во Франции, Италии и США. В Азербайджане удины компактно проживают, можно сказать только в Нидже, и из 7500 жителей поселка чуть более их половина. Удины пережили несколько великих империй, в состав которых входил этот народ: Сасанидскую державу, Арабского халифата, Османской и Российской империи, СССР, – и сохранили свой язык, религию и культуру. Александр Дюма-отец [1, с. 78–79], познакомившийся с удином Георгий Бежановым [3, с. 213–226] во время своего путешествия на Кавказ в 1859 году, написал в путевых заметках: «Происхождение удийцев неизвестно; язык их, которого никто не понимает, не имеет сходства ни с каким иным языком. Сами они иногда теряются во мраке, который их окружает».

В начале XXI века произошло несколько событий, которые помогли удинам восполнить пробелы в своей истории и начать возрождение духовной жизни. В 2006 году при поддержке норвежской гуманитарной организации в Нидже была восстановлена церковь Святого Елисея («Чотари») – проповедника, принесшего христианство на эти земли в I веке н. э. В 2009 году в двух томах был издан первый крупный памятник кавказско-албанской письменности – палимпсест, найденный в монастыре Святой Екатерины на горе Синай. На пергаменте под грузинским кодексом обнаружилось около 120 страниц текстов, датируемых VI–X веками, на кавказско-албанском языке. Содержание рукописей – Евангелие от Иоанна и сборник литургических чтений – позволило предположить, что этот язык использовался во время богослужений. Над расшифровкой трудились четыре крупных специалиста по кавказским языкам: отыскавший тексты грузинский историк, два лингвиста из Германии и филолог-историк христианства из Франции. Они определили, что ниджский диалект удинского языка является потомком вымершего языка Синайского палимпсеста. Это достижение доказало, что удины со своими письменами, прошли многовековой путь в эволюционном развитии как в устной речи, так и в христианстве для его дальнейшего существования вплоть до настоящего времени [2, с. 446].

В 2017 году в Нидже был основан историко-этнографический парк-музей «Удинский оджаг». Создать его помогли местные и польские специалисты, где особо можно оценить вклад азербайджанского художник-архитектора Шахвелед Мамедова. «Оджаг» по-азербайджански – «костер», «очаг», а по удински в добавок еще и «священное место», изначально связанное с огнем. Такие места почитают и удины, и азербайджанцы: украшают их лентами и везут к ним жертвенных баранов. Несмотря на то что эта традиция расходится с церковными канонами и мусульманскими обычаями (таких святилищ в Азербайджане много), они сближают народы разных деноминации жить вместе. Это богатейший пласт нашей истории, это в наших генах [14, с. 653–671]. В экспозицию парка входит дом семьи Гангаловых, построенный в конце XVII века, и приусадебный участок с прудом, садом, хозяйственными постройками и оджагом. Дома в этом регионе часто имели мансардный этаж. Летом в проветриваемом полумраке чердака выращивали коконы шелкопряда и сушили листья табака, а осенью проводили праздники. Основная плодовая культура в саду – орешник. Экономика поселка и сегодня главным образом держится на возделывании фундука: у каждого жителя Ниджа своя плантация. Среди выставленных предметов много гончарных изделий, потому что удины-христиане, в отличие от соседей-мусульман, занимались виноделием и выдерживали вино в глиняных сосудах, а во дворе усадьбы стоит аппарат, на котором удины гнали водку из кизила или алычи. Сейчас на чердаке табак никто не сушит, а процесс самогоноварения показывают только туристам. Гости могут

остановиться в домиках прямо на территории парка-музея. В них же проводятся международные форумы, конференции и круглые столы [16, с. 34–35].

Нидж называют образцом мультикультурализма – курса, проводимого в Азербайджане на государственном уровне. Сегодня удины-христиане являются одним из феноменов в сохранении этого наследия в модели мультикультурализма и сотрудничества различных конфессий и культур. Его цель – обеспечить условия для совместного существования и развития различных культур внутри страны. Когда удины празднуют Пасху или Рождество, за столом сидят и протестанты, и иудеи, и православные, и мусульмане. В поселке действуют две мечети и восстановлены две из трех церквей. Из пяти школ – три русские и две азербайджанские. В 2012 году Фонд Гейдара Алиева отреставрировал в Нидже полную среднюю школу № 2, сегодня строится новые школы и спортивные комплексы: удины учатся в ней на русском языке, но родной язык им преподают до пятого класса. Главная миссия Албано-удинской христианской общины – изучать и пропагандировать свою историю. Одним из важных моментов является также вопрос о возрождении статуса Албанской церкви на основе удинской христианской общины – как единственного правопреемника паствы этого богатого конфессионального наследия. В век глобализации и интеграции сохранение своей культуры – проблема не только малых этнических групп, но и ведущих народов стран Европы и Азии. Удины – пример ее решения. Мы не островное племя и не горные изолянты [9, с. 26–29], не смешались с другими, более крупными этносами, не растворились в плавильном котле народов. Нам кажется, что это не причина как мы сохранились и сохранили язык [13, с. 368]. Посредством сохранения исторического и духовного наследия мы смогли передавать из поколения в поколение наши знания и христианские ценности.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Александр Дюма – «Путешествие на Кавказ». /перевод с фр. Г. Пашаева и Г. Аббасова на азерб. язык /. Глава «Удины…». Изд-во «Элм». 1985г. – С. 122–123.*
2. *Алексеев, М.Е., Майсак, Т.А., Ганенков Д.С., Ландер Ю.А. – «Удинский сборник /грамматика, лексика, история языка/». Изд-во «Академия» РАН (Институт языкознания и Институт востоковедения России) М.: 2008г. – 446 с.*
3. *Бежанов, М. – «Краткие сведения о Варташене и его жителях». СМОМПК, вып.XIV, 1892г., С. 213–262.*
4. *Ворошил Гукасян – «Удинско-азербайджанско-русский словарь». Изд-во «Элм». Баку 1974г. –260 с.*
5. *Гусейнов, Р.А. – «Удины». ИРС («Наследие»). Международный журнал. №3 (33). www.udi.az М.: 2008г. – С. 22–25.*
6. *Джавадов Г.Дж., Гусейнов Р.А. – «Удины» (на азерб. языке). Историко-этнографическое исследование. Изд-во «Элм». Баку. 1999г. – 256 с.*
7. *Мамедова, Ф. Дж. «История албан Моисея Каланкатуйского, как источник ранне- и средневековой Албании». Изд-во «Элм» Баку. 1977г. – 128 с.*
8. *Мобили, Р.Б. «Научная и общественная деятельность». Книга. Изд-во «Адильогды». Баку. 2008г. – 216 с.*
9. *Мобили, Р.Б. «Этнография удин» ИРС («Наследие»). Международный Азербайджанский журнал. №3 (33). www.udi.az М. 2008г. – С. 26–29.*
10. *Мобили, Р.Б. «Удины: язык, религия, фольклор и традиции». Культурологический журнал. «Азербайджан и азербайджанцы в мире». №2. 2009г. – С. 214–219.*
11. *Мобили, Р.Б. «Место и роль удин в Албанской (Кавказской) Церкви». Статья «European Applied Sciences: modernapproachesinscientificresearches» (Европейские прикладные науки: современные подходы в научных исследованиях).18–19 февраля 2013 г., www.udi.az г. Штутгарт (Германия). С. 234–236.*
12. *Раффи. «Меликство Хамсы.1600–1827гг. Изд-во «ЮниПресс СК» М.: 2009. – 223 с.*
13. *Роберт Мобили. «Удинско-азербайджанско-русский словарь». Изд-во «Леман»,. Баку. 2010. – 368 с.*
14. *Павел Флоренский. Имена – «Детям моим. Воспоминания прошлых лет. Генеалогические исследования. Иконостас. Из соловецких писем. Завещание». М.: 2008, – 896 с.*
15. *РГИА (Российский Государственный Исторический Архив), Фонд 796, опись 17, ед. хр. 1821; 1836г. Лл. 1–18.*
16. *Журнал БАКУ. «Внутренний остров». www.baku-media.ru Изд-во «Медиа Лэнд». Москва, №1 (81) 2021. – С. 34–35.*

ПРАВОСЛАВНОЕ ПОНИМАНИЕ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ДИАЛОГА

Кнаус О. Ю.
Институт философии Национальной академии наук
Минск, Беларусь
Email: knausoxana1323@gmail.com

С конца 1950-х гг. преодолев самоизоляцию Русская Православная Церковь становится активным участником экуменического движения. Доклад посвящен рассмотрению трансформации отношения Русской Православной Церкви к новому этапу межконфессионального диалога.

Ключевые слова: межконфессиональный диалог, экуменическое движение, Русская Православная Церковь, Всемирный Совет Церквей.

ORTHODOX UNDERSTANDING OF INTERREFESSIONAL DIALOGUE

Knaus O. Yu.
Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences
Minsk, Belarus

Since the late 1950s. having overcome self-isolation, the Russian Orthodox Church becomes an active participant in the ecumenical movement. The report is devoted to the consideration of the transformation of the attitude of the Russian Orthodox Church to a new stage of interfaith dialogue.

Keywords: interfaith dialogue, ecumenical movement, Russian Orthodox Church, The World Council of Churches.

Религиозный портрет стран Европы отличается преобладанием по численности той или иной конфессии или религии. В регионах Европы есть страны, где процентное соотношение православных больше других вероисповеданий (Восточная Европа: Россия, Украина, Беларусь, Румыния, Болгария; Южная Европа: Греция, Кипр, Сербия, Черногория). Процессы глобализации затрагивают и область религии, что естественным образом приводит к взаимодействию носителей разных религиозных убеждений. Одной из главных религиозных проблем современности является плюрализм. Конфессии вынуждены искать приемлемые формы коммуникации, развивать концепцию отношения к инославию и искать допустимые формы богослужебного и евхаристического общения. Автор статьи не отождествляет понятия «межрелигиозный» и «межконфессиональный». Тема стати обозначена как «Православное понимание межконфессионального диалога» соответственно речь будет идти о диалоге между конфессиями, как исповеданиями внутри христианской религии.

Административное устройство Православной церкви значительно отличается от других конфессий. Православная церковь состоит из 14 Поместных автономных церквей (на 2019 г.), а, например, Римо-католическая церковь имеет единый административный и законодательный центр – Ватикан во главе с епископом – Папой Римским. В связи с этим проблема отношений Православной церкви с другими христианскими конфессиями решается неодинаково. Стоит оговорить, что разный подход к пониманию

межрелигиозного диалога не всегда является принципиальным богословским разногласием внутри Православия. В данной публикации речь будет идти о Русской Православной Церкви.

Началом современного этапа межконфессионального диалога принято считать конец XIX – начало XX вв. [3, с. 24]. Новый этап межконфессионального диалога характеризуется толерантностью и стремлением наладить институциональный диалог. Первоначально идеи единства христианских течений зарождается в протестантской среде. Довольно быстро субъектом этого движения становится и Православные Поместные Церкви. Цель экуменического движения для Русской Православной Церкви была весьма понятна, с конца XIX в. Московский Патриархат вел диалог о присоединении старокатоликов и англикан. Московский Патриархат получил приглашение принять участие в одном из первых организованных экуменических движений «Вера и церковное устройство». Все намеченные планы были прерваны военными и социально-политическими событиями в Российской империи. Из ответа патриарха Тихона (Беллавина) на призыв совершить «Неделю молитвы о христианском единстве» можно констатировать о его положительной реакции на новые формы межконфессиональных коммуникаций: «Я буду всегда в указанное вами время ревностно молиться об объединении всех христиан. В наше беспокойное время, когда враги Христовы воинствуют против Него с особым рвением, теперь необходимо для нас всех, верных друг другу друзей, объединиться как можно ближе для защиты христианской веры. Призываю на вас благословение нашего Спасителя» [1].

Одним из важных шагов в направлении установления постоянного межконфессионального диалога стало решение на третьей сессии Поместного собора 1917–1918 гг. об учреждении специальной при Синоде комиссии по коммуникациям с инославными. В 1946 г. будет основано первое Синодальное учреждение – Отдел внешних церковных сношений. В этот период мировое экуменическое движение принимает структурированные формы. Долгое отсутствие ввиду объективных причин Русской Православной Церкви в этом движении привело к скептичному отношению к экуменическим идеям. Для Русской Православной Церкви первоначальной и основной целью участия в межконфессиональном диалоге было воссоединение инославных с сохранившей полноту благодати и учения Православной церковью. Вместе с этим за два десятилетия в экуменическом движении сформируется иной подход к интерпретации христианского единства, который найдет отражение в теории ветвей и интерконфессионализме. В Москве в 1948 г. состоялось Совещание глав и представителей Автокефальных Церквей на котором с докладом «Экуменическое движение и Русская Православная Церковь» выступил прот. Г.Разумовский выразивший резкую критику в сторону Поместных Православных Церквей, участвовавших в экуменических молитвах и взаимодействовавших с инославными [2]. В русле богословского дискурса на Совещании были выдвинуты следующие основания, воздерживающие от участия в экуменическом движении Русскую Православную Церковь: 1. Разногласие в интерпретации христианского единства, как Тела Христова. 2. Слабое богословское обоснование экуменического движения. 3. Подозрение экуменических организаций в тайном сотрудничестве с политическими организациями [6].

Триггером изменения отношения к экуменическому движению стала принятая декларация в Торонто Всемирным Советом Церквей, обеспечивающая полную независимость Церквей и неприкосновенность их догматического и экклезиологического учения: «Но ни в коем случае ни одна Церковь не может и не будет принуждаться к принятию решений, противоречащих ее убеждениям или желаниям. Церкви остаются совершенно свободными в своих действиях, которые они на основе своих убеждений и в свете своих экуменических контактов могут предпринимать или не предпринимать» [7]. Этот момент и возобновившиеся религиозные репрессии в 1950-е гг. в СССР способствовали установлению контактов между Московским Патриархатом с иными христианскими течениями. Начался путь постепенного выхода из изоляции Московского

Патриарха. В 1956 г. в Послании к руководству Всемирного Совета Церквей митрополит Николай (Ярушевич) следующим определяет причину готовности участия в мировом экуменическом движении: «Как же можно мыслить наше содействие делу христианского единения? – Я думаю, что в этом смысле особенно благотворные последствия могло бы иметь общение христиан разных исповеданий, в том числе и участников Экуменического движения, с Русской Православной Церковью на почве защиты мира. Мы уверены, что в общих трудах, направленных к достижению великой цели – прочного мира на земле, нам легче всего воплотить в жизнь наше христианское кредо и придти к единомыслию» [5]. Проблемы войны и мира стали связующим звеном между Русской Православной Церковью и экуменическим движением. В этом же году председатель Отдела внешних церковных сношений митрополит Николай (Ярушевич) с православной делегацией и представителями иных христианских течений СССР с рабочим визитом посетили Исполнительный комитет Всемирного Совета Церквей. Первым пунктом повестки было вступление Московского Патриархата во Всемирный Совет Церквей. С 1961 г. Русская Православная церковь стала его Церковью-членом и быстро включилась во всесторонний межконфессиональный диалог. В последующие годы налаживанием коммуникаций с представителями религиозных организаций как в СССР, так и за рубежом занимались митрополит Никодим (Ротов); митрополит Алексий (Ридегер), будущий Патриарх Московский и всея Руси; митрополит Филарет (Вахромеев); митрополит Ювеналий (Поярков); митрополит Филарет (Денисенко); митрополит Кирилл (Гундяев), будущий Патриарх Московский и всея Руси; протопресвитер Виталий Боровой и др.

В конце 1980-х – начале 1990-х в богословских кругах поднимается вопрос о целесообразности присутствия Русской Православной Церкви в экуменическом движении и результатах за пройденный период. В этой связи Священный Синод поручил Синодальной Богословской комиссии (главой комиссии был митрополит Минский и Слуцкий Филарет (Вахромеев)) подготовить доклад с учетом изложения всех «за» и «против» участия в экуменическом движении. В представленном докладе указывается позитивный опыт свидетельства Православной Церкви в преимуществе протестантском инославном обществе. К подготовке доклада были привлечены представители академических богословских школ Москвы, Санкт-Петербурга, Киева, преподаватели Свято-Тихоновского института и консультанты из Отдела внешних церковных связей. Как аргумент комиссия приводит пример о заключении V Конференции «Вера и церковное устройство» (1993 г.) сосредоточить внимание на обязательности Никео-Цариградского Символа веры (без добавления приставки Filioque), выработке общего понимания Церковного Предания и Апостольской преемственности и других общих богословских и экклезиологических вопросах [8]. Стоит отметить и обеспокоенность комиссии по поводу неконтролируемого расширения всемирного экуменического общества за счет раскольнических групп и маргинальных организаций, которые смещают первоначальные акценты Всемирного Совета Церквей, каковы базируются на вопросах богословского единства и церковного устройства. В докладе идет речь и о тенденциях в некоторых протестантских течениях к синкретизму и инициативах введения женского священства, легитимизации Таинства брака для сексуальных меньшинств, которые предлагается не избегать путем абстрагирования и изоляции, а решать посредством богословского диалога. Этот аргумент используется в качестве обоснования необходимости присутствия в мировом экуменическом движении и продолжению православного свидетельства. Также в этом отношении важно свидетельство полноты Православия, то есть участия всех Поместных Церквей в этом диалоге. Единоличное решения Московского Патриархата выйти из Всемирного Совета Церквей ставит под угрозу принцип соборности Православия.

Доклад стал основой для составления документа «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию», принятого на Юбилейном Архиерейском Соборе 2000 г. Архиерейский собор принял решение продолжать деятельность свидетельства о Православии в экуменическом обществе, которая будет регламентировать

на приведенный выше документ. Исходя из его положений результатом единства может стать лишь богословское согласие и роль в этом процессе таких организаций, как Всемирный Совет Церквей, Конференция европейских Церквей и др., является инструмент в достижении христианского единства. Документ, опираясь на учение святых отцов, утверждает, что вне Православной церкви нет спасения. Однако убежденность Православной церкви, что именно она сохранила верное и неискаженное учение Иисуса Христа и апостольскую преемственность не означает признание полной безблагодатности других христианских течений. Исходя из этого подлинное единство христианства достигается только через путь покаяния и воссоединения с сохранившей Предание Единой Святой Соборной, и Апостольской Церковью, то есть Православной церковью [4]. Православие должно сохранять принципиальность в вопросах вероучения.

В представленной статье предпринята попытка кратко осветить трансформацию отношения Русской Православной Церкви к новому этапу межконфессионального диалога. С конца 1950-х гг. преодолев самоограничения Русская Православная Церковь становится активным участником экуменического движения и движения защитников мира. Нельзя не отметить фактор институционализации межконфессионального диалога. Всемирный Совет Церквей, Конференции Европейских Церквей и другие экуменические организации рассматриваются, как связующее звено с другими христианскими конфессиями и течениями. За период новой формы межконфессиональных коммуникаций Московский Патриархат установил множественные дипломатические контакты с представителями иных христианских течений. Однако они рассматриваются лишь как формальные и внешние признаки единства, которые в последствии должны развиваться на уровень богословского диалога, рамочное определение которого было дано в документе «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию».

ЛИТЕРАТУРА

1. *Боровой, В., протопресв. И он был верен до смерти [Электронный ресурс] / протопресвитер В. Боровой – Режим доступа: http://www.odinblago.ru/istoriya_rpc/chelovek_cerkvi/13/. – Дата доступа: 01.05.2022.*
2. *Козлов, М., прот. Русская Православная Церковь и экуменическое движение [Электронный ресурс] / протоиерей М. Козлов – Режим доступа: https://www.pravoslavie.ru/478.html. – Дата доступа: 02.05.2022.*
3. *Мельник, С.В. Межрелигиозный диалог: типологизация, методология, формы реализации: монография / С.В. Мельник. – Москва, 2022. – 398 с.*
4. *Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html – Дата доступа: 02.05.2022.*
5. *Послание Президенту Всемирного Совета Церквей епископу Отто Дибелиусу, Председателю Центрального комитета Всемирного Совета Церквей Доктору Франклину Кларку Фрэю, Генеральному секретарю Всемирного Совета Церквей Доктору Вильяму Адольфу Виссерт-Хуфту // Журнал Московской Патриархии. 1956. – № 2. С. 3–4.*
6. *Разумовский, Г., прот. Экуменическое движение и Русская Православная Церковь [Электронный ресурс] / протоиерей Г. Разумовский – М.: Московская Патриархия, 1948. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Razumovskij/ekumenicheskoe-dvizhenie-i-russkaja-pravoslavnaja-tserkov/ – Дата доступа: 02.05.2022.*
7. *Торонтсткая декларация [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://www.oikoumene.org/resources/documents/toronto-statement – Дата доступа: 02.05.2022.*
8. *Филарет (Вахромеев), митр. Доклад Архиерейскому Собору о работе Синодальной Богословской комиссии в межсоборный период. – 1997.*

АНАЛИЗ КНИГ ПО ИСТОРИИ, ИЗДАННЫХ В ТИПОГРАФИИ ЛЬВОВСКОЙ ИЕЗУИТСКОЙ КОЛЛЕГИИ (АКАДЕМИИ, УНИВЕРСИТЕТА) В XVII–XVIII вв.

Стройлова Е. С.
ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла»
Белорусского государственного университета
Минск, Беларусь
E-mail: kstroilova94@mail.ru

Цель статьи – осуществить анализ книг по истории, изданных в типографии Львовской иезуитской коллегии (академии, университета)[1] в XVII–XVIII вв. Исследование проведено на основе электронных каталогов современных библиотек Беларуси, России, Литвы и Украины, а также ряда библиографических изданий по исследуемой теме. Актуальность работы обусловлена тем, что в ней проанализирована неисследуемая ранее в данном формате проблематика: насколько качественно в XVII–XVIII вв. Львовская коллегия обеспечивала себя литературой по истории.

Ключевые слова: Речь Посполитая, история, книгопечатание, типография, Львовская коллегия.

ANALYSIS OF BOOKS ON HISTORY PUBLISHED IN THE PRINTING HOUSE OF THE LVIV JESUIT COLLEGE (ACADEMY, UNIVERSITY) IN THE XVII–XVIII CENTURIES.

Stroilova E. S.
SEI «Saints Methodius and Cyrill institute of theology»
of Belarusian state university
Minsk, Belarus

The purpose of the article is to analyze the books on history published in the printing house of the Lviv Jesuit Collegium (Academy, University) in the 17th – 18th centuries. The study was carried out on the basis of electronic catalogs of modern libraries in Belarus, Russia, Lithuania and Ukraine, as well as a number of bibliographic publications on the topic under study. The relevance of the work is due to the fact that it analyzes a previously unexplored problem in this format: how qualitatively in the XVII–XVIII centuries the Lviv Collegium provided itself with literature on history.

Keywords: Rzeczpospolita, history, typography, printing house, Lviv Collegium.

Так же, как и другие учреждения образования восточноевропейского региона, Львовская коллегия при разработке учебных программ и комплектовании библиотечных фондов наряду с прочими уделяла внимание и историческому аспекту, тем самым способствуя процессу формирования «истории» как отрасли науки и образования. Не последнее место в данном вопросе занимали библиотечные собрания литературы по

[1] Далее данное высшее учебное заведение будет именоваться в статье Львовской коллегией.

истории, которая издавалась типографией Львовской коллегии и оказывала непосредственное влияние на образовательный процесс данного учебного заведения.

Для того чтобы определить, в какой степени Львовская коллегия могла обеспечить себя литературой по истории, мы задались целью изучить выявленные в результате исследования собрания книг по истории, которые были изданы в типографии Львовской коллегии в XVII–XVIII вв.

В результате проведенного в рамках диссертационной работы исследования было определено, что самое раннее издание по истории, напечатанное в типографии Львовской коллегии, датируется 1646 г., а самое позднее – 1771 г. Следовательно, типография Львовской коллегии функционировала в XVII–XVIII вв.

В результате исследования электронных каталогов современных библиотек Беларуси [2; 4], России [6], Литвы [8], Украины [5] и Чехии [9], а также ряда библиографических изданий [1; 3; 7] было выявлено 27 единиц литературы, изданной в типографии Львовской коллегии в указанный период. Так как в электронных каталогах представлены не все находящиеся в современных библиотеках необходимые нам книги по истории, укомплектованная нами выборка исследуемой литературы не позволяет составить цельное представление об исследуемой проблеме. Но общее представление о закономерностях формирования собраний литературы по истории на базе Львовской коллегии при помощи издательской деятельности ее типографии; качестве данной литературы с точки зрения ее содержания, научности, частоте использования в учебном процессе Коллегии и т.д. судить можно.

В ходе исследования нами была произведена классификация выявленных книг по истории, которые мы сгруппировали в четыре основных блока: литература по светской истории; книги по церковной истории; сочинения, несущие историческую информацию; биографические сочинения.

1. Книги по светской истории, изданные в типографии Львовской коллегии, представляли собой абсолютное большинство по сравнению с другими блоками изданных в данной типографии книг по истории. К ним относятся обобщающие сочинения по всеобщей истории; сочинения, посвященные конкретным историческим событиям; родословия, комментированные гербовники и титулярники; историософские размышления. О*бобщающие сочинения по всеобщей истории* имели вводный характер или были рассчитаны на то, чтобы дать информацию, акцентированную на определенных аспектах истории Речи Посполитой, Российского государства, иных европейских и азиатских (Китай, Япония) стран. В качестве примера назовем энциклопедию католического писателя, ксендза и канонника Бенедикта Иоахима Хмелёвского «Nowe Ateny albo Akademia wszelkiey scyencyi pelna, na rozne tytuly, iak na Szkole classes podzielona, madrym dla memoryalu, idiotam dla rozrywki, erigowana» (1746 г., 1754–1756 гг.). *Сочинения, посвященные конкретным историческим событиям,* освещали историю военных сражений Речи Посполитой, а также затрагивали историю военных действий европейских государств. К таковым относится, например, издание Т.И. Крусинского «Tragica vertentis belli Persici historia per repetitas clades ad anno 1711 ad annum 1728 continuata» (1740 г.). *Родословия, комментированные гербовники и титулярники* акцентировали свое внимание на знати и правителях Речи Посполитой, уделяя внимание как представителям Великого княжества Литовского, так и Польского королевства, например, издание литовского политика Юзефа Александра Яблоновского «Heraldica to iest osada klejnotow rycerskich y wiadomosc znakow herbowych dotab w Polszcze nie obiasniona» (1748–1752 гг.). Религиозно окрашенные *историософские размышления* были призваны к осмыслению специфики функционирования государства, в качестве примера приведем многотомное издание иезуита и историка Сымона Майхровича «Trwałość szczęsliwa Królestw albo Ich smutny upadek wolnym narodom» (1764 г.).

Книги по светской истории изданы главным образом на польском языке и в меньших количествах – на латинском языке. Все они датированы XVIII в. Во второй половине

XVIII в. издание литературы по истории в типографии Львовской коллегии заметно сокращается. Второй половиной XVIII в. датированы историософские размышления.

Некоторые книги по светской истории переиздавались, например, издание Максимильяна Дюфрэне «Rudimenta historica, sive brevis facilisque methodus Juventutem orthodoxam notitia historica imbuendi» (1730–1731 гг., 1745–1746 гг.) и канонника Бенедикта Иоахима Хмелёвского «Nowe Ateny albo Akademia wszelkiey scyencyi pelna, na rozne tytuly, iak na Szkole classes podzielona, madrym dla memoryalu, idiotam dla rozrywki, erigowana» (1746 г., 1754–1756 гг.). Это свидетельствует о популярности и востребованности данной литературы.

2. Книг по церковной истории, изданных в типографии Львовской коллегии, в библиотеке учебного заведения в целом было мало. К ним относятся книги по истории Церкви, жития святых, проповеди по случаю политических событий. *В книгах по истории Церкви* в повествовательной форме была отражена история католических орденов, история Католической и Православной церквей. Например, работа французского миссионера Мишеля Hay «Wizerunek prawdziwy cerkwie Rzymskiej i Greckiej z rożnych tak swieższych, iako y dawnieyszych ksiąg z osobliwą wiernośćią zebrany» (1697 г.). *Жития святых* описывали жития католических святых, например, издание хрониста и священника Яна Томаша Юзефовича «Krótkie zebranie życia wielebnego Iana z Dukli zakonu braći mnieyszych s.Franciszka obserwantów» (1702 г.). Полемических сочинений в результате исследования выявлено не было, зато обнаружены проповеди по вопросам политического характера, например, издание Константа Аведык «Kazania w niektorych materyach tego polityczniego i uczenszego wieku wielce potrzebnych» (1757 г.). Книг по библейской истории, истории ересей и расколов, изданных в типографии Львовского университета в XVII–XVIII вв., не обнаружено.

Книги по церковной истории издавались на протяжении всего исследуемого периода. Литература по истории Церкви издавалась на латинском и польском языках в течение XVII–XVIII вв., но второй половиной XVII в. датировано больше всего выявленных книг данной тематики. Обнаруженные в результате исследования жития святых (первая половина XVIII в.) и проповеди (вторая половина XVIII в.) изданы на польском языке. Переиздававшихся книг не обнаружено.

3. Сочинений, несущих историческую информацию, выявлено меньше всего. Это *историко-географические издания*, представляющее собой ученые пособия с вводной поверхностной информацией историко-географического характера, и *описания путешествий.* Например, издание «Rudimenta geographica, sive brevis facilisque methodus Juventutem orthodoxam notitia geographica imbuendi» (1746 г., 1753 г.). Политических трактатов и проектов; историко-статистических сочинений в результате исследования не выявлено.

Все книги данного блока напечатаны в первой половине XVIII в. на латинском языке. Издание «Rudimenta geographica, sive brevis facilisque methodus Juventutem orthodoxam notitia geographica imbuendi» (1746 г., 1753 г.) переиздавалось, что свидетельствует о его востребованности.

4. Биографические сочинения, не считая блока книг по светской истории, представляют самый многочисленный блок литературы по истории, которая издавалась в типографии Львовского университета. К ним относятся биографии и жизнеописания, а также эпитафии и свадебные издания. *Биографий и жизнеописаний* об элите Речи Посполитой, например, издание проповедника и историка Клеменса Ходыкевича «Sol angelicæ intelligentiæ illustrissimus comes aquinas clarissimus ecclesiæ quintus doctor S. Thomas duodecim zodiaci signis insignitus in judiciale lance illustrissimi, et excellentissimi dni d. Michaelis Francisci a Potok Potocki capitanei trembovlensis etc. etc. fundatoris aurei, approbati in Lydiis Camenecensis D. Nicolai episcopi basilicæ erectis lapidibus, divini honoris ardentissimi, mecænatis pretiosissimi, inæstimabilis, ac clementissimi appensus» (1744 г.) издавалось не много. *Эпитафий* было больше, зачастую они посвящались деятелям Речи Посполитой.

К числу похоронных изданий относится также проповедь иезуита и проповедника Шарля Фрэя де Невиля по случаю смерти французского государственного деятеля кардинала Андре де Флери «Kazanie pogrzebowe na pochwałę przenaydostoynieyszego kardynała Fleurego pierwszego ministra Krolestwa Francuskiego etc. powiedziane na exequiach z rozkazu krolewskiego sprawionych, w kościele Paryskim» (1760 г.). Редкие *свадебные издания* отражали историю знатных родов Речи Посполитой.

Биографические сочинения издавались в XVIII вв. на польском и латинском языках, но эпитафий было больше напечатано на польском языке во второй половине XVIII в. Свадебные издания на польском языке датируются второй половиной XVIII в. Переиздававшихся книг не выявлено.

Опираясь на изложенную выше информацию, сделаем некоторые выводы по работе. Анализ книг с историческим содержанием (понимаемом в самом широком смысле слова) позволил выделить следующие основные блоки: книги по светской истории; книги по церковной истории; сочинения, несущие историческую информацию; биографические сочинения. По сравнению с библиотечными фондами прочих высших учебных заведений Речи Посполитой, изучаемых нами в рамках диссертационной работы (Виленской, Киево-Могилянской и Полоцкой академий), Львовская коллегия имела в XVII–XVIII вв. небольшое собрание литературы по истории. По сравнению с остальными блоками литературы по истории больше внимания в Львовской коллегии уделялось блоку **книг по светской истории**. Однако, эти книги не раскрывали историю Речи Посполитой и европейских государств во всей полноте. Информация, представленная в них, была фрагментарной. Большей частью освещались различные аспекты истории Речи Посполитой. Немногочисленным был и блок **литературы по церковной истории**, где более-менее цельно дается образ Римской и Греческой Православной церквей, раскрывается история отдельных католических орденов и т.д. Блок **сочинений, несущих историческую информацию**, представлен слабее всего. Но малочисленные историко-географические сочинения, комплектующие его, несут в себе качественную, цельную, хоть и вводную информацию, предназначенную для образовательного процесса. На втором месте по количественным показателям находится блок **биографических сочинений**, жизнеописания, эпитафии и панегирики которого посвящены большею частью элите Речи Посполитой.

В первой половине XVII в. история начала восприниматься элитой восточнославянских земель Речи Посполитой как отдельная отрасль знания, начинается использование истории в образовательном процессе. Но за XVII–XVIII вв. качественная подборка научной исторической литературы, изданной в типографии Львовской коллегии, так и не была сформирована. Информация в имеющихся книгах отражала прежде всего историю Речи Посполитой, история других стран была представлена фрагментарно. На основании обнаруженных в результате исследования книг невозможно было составить цельного представления об историческом процессе. Первыми обнаруженными в результате исследования научными изданиями стали материалы по истории Церкви. Собрания научной литературы по светской истории и жизнеописания значимых персон датируются XVIII в.

В наше время собрание книг Львовской коллегии, как и других учебных заведений на восточнославянских землях Речи Пополотой, являются частью историко-культурным наследия Украины, Беларуси и других стран, а также важным и интересным источником по интеллектуальной истории всего региона.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Библиотека Радзивиллов Несвижской ординации: каталог изданий из фонда Центральной научной библиотеки имени Якуба Коласа Национальной академии наук Беларуси: XVIII век: в 4 кн. – Минск: Беларуская навука, 2014. – Т. 2. – 268 с.*
2. *Брестская областная библиотека имени М. Горького [Электронный ресурс]. – Режим доступа:www.brl.by/. – Дата доступа: 05.01.2022.*

3. *Каталог стародрукованих книг, що зберігаються у Центральному державному історичному архіві України у м.Києві (ЦДІАК України) 1494–1764 рр.: каталог / ред. Ф.П. Шевченко [и др.]. – Київ: Українська книга, 1999. – 268 с. – 1 электрон. опт. диск (CD-ROM).*
4. *Национальная библиотека Беларуси [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nlb.by. – Дата доступа: 01.01.2022.*
5. *Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.nbuv.gov.ua. – Дата доступа: 01.01.2022.*
6. *Российская национальная библиотека [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://nlr.ru. – Дата доступа: 01.01.2022.*
7. *Ціборовська-Римарович, І.О. Родові бібліотеки Правобережної Украіні XVIII століття (Вишневецьких-Мнішеків, Потоцких, Мікошевських): історична доля та страніі / І.О. Ціборовська-Римарович. – Київ: НБУВ, 2006. – 396 с. – 1 электрон. опт. диск (CD-ROM).*
8. *Lietuvos mokslų akademijos vrublevskių biblioteka [Electronic resource]. – Mode of access: http://www.mab.lt. – Date of access: 01.01.2022.*
9. *Moravska Zenska knihovna [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://vufind.mzk.cz/Record/MZK03-001044716. – Дата доступа: 01.01.2022.*

ПРОБЛЕМА МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА В СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ: ПОЗИЦИЯ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

Одиноченко В. А.
Гомельский государственный университет им. Ф. Скорины
Гомель, Беларусь
E-mail: adzin28@gmail.com

Проблемы межрелигиозного диалога в современной Беларуси рассматривается через призму учения католической церкви. Позиция последней может быть обозначена как взаимодействие двух взаимосвязанных установок: во-первых, на сохранение собственной позиции, во-вторых, на открытость миру и стремление предложить свои решения имеющихся проблем. Актуальность налаживания диалога обусловлено, прежде всего, тем, что современная Беларусь является поликонфессиональной страной. По инициативе Белорусской православной церкви и Папского совета по поддержке христианского единства в недавнее время проведено несколько конференций, посвященных межрелигиозному диалогу.

Ключевые слова: межрелигиозный диалог, поликонфессиональность, католическая церковь, Белорусская православная церковь, социальное учение христианства.

THE PROBLEM OF INTERRELIGIOUS DIALOGUE IN MODERN BELARUS: THE POSITION OF THE CATHOLIC CHURCH

Odinochenko V. A.
Gomel state university of F. Skorina
Gomel, Belarus

The problems of interreligious dialogue in modern Belarus are considered through the prism of the teachings of the Catholic Church. The position of the latter can be defined as the interaction of two interrelated attitudes: firstly, to maintain their own position, and secondly, to be open to the world and the desire to offer their own solutions to existing problems. The relevance of establishing a dialogue is due, first of all, to the fact that modern Belarus is a multi-confessional country. At the initiative of the Belarusian Orthodox Church and the Pontifical Council for the Support of Christian Unity, several conferences have recently been held on interreligious dialogue.

Keywords: interreligious dialogue, polyconfessionality, Catholic Church, Belarusian Orthodox Church, social doctrine of Christianity.

Само наличие проблемы межрелигиозного диалога в современной Беларуси является, на наш взгляд, показателем процесса нормализации религиозной ситуации в стране. Во времена недавних атеистических гонений, которые все еще помнятся и оказывают влияние на восприятие религии значительной частью белорусов, перед религиозными организациями стояла прежде всего проблема выживания. Сейчас же, когда ситуация изменилась и появилась возможность для свободного исповедания веры, возникла проблема установления взаимоотношений между различными религиями.

Актуальность налаживания межрелигиозного диалога в Беларуси обусловлена двумя взаимосвязанными блоками причин. Во-первых, наша страна является

поликонфессиональной. По данным Аппарата Уполномоченного по делам религий и национальностей, на 1 января 2022 в Беларуси зарегистрировано 3409 религиозных общин, принадлежащих к 25 конфессиям и направлениям [1].

Во-вторых, актуальность обусловлена включением Беларуси в глобализационные процессы и связанным с этим усилением взаимодействия с различными, даже весьма отдаленными от нас, регионами. Необходимо определиться с отношением не только к тем религиям, которые действуют в стране, но и к тем, с которыми белорусы знакомы только из СМИ.

Католичество является наиболее многочисленным направлением в христианстве. Оно распространено по всему миру, в том числе и в странах, где традиционно преобладают другие религии. Поэтому необходимо решить задачу взаимодействие с их представителями.

Проблему представляет налаживания межрелигиозного диалога. Ведь самим фактом вступления в него мы признаем право на существование иной позиции, отличной от нашей.

Христианство является монотеистической религией. Оно признает только одного Бога. Его основополагающий принцип «да не будет у тебя других богов» (Исх. 20, 3). Отсюда возникает проблема взаимодействия с приверженцами других религий. Она решалась по-разному: от резко враждебного отношения до терпимого.

Необходимость налаживания диалога следует рассматривать как вызов, носящий плодотворный характер. В ходе взаимодействия с приверженцами других религий происходит актуализация христианского учения. В данном случае принципиально важным является основополагающее положение о любви: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что *могу* и горы переставлять, а не имею любви, – то я ничто. И если я раздам все имение моё и отдам тело моё на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы» (1 Кор. 13, 1–3).

Также, на наш взгляд, при описании позиции приверженцев иных религий с точки зрения христианства лучше употреблять не философское понятие «другой», но библейское «ближний». Очевидно, что люди являются разными, но сохраняется их общее положение относительно Бога, в том числе и людей, придерживающихся нехристианских взглядов.

Особенностью современной католической церкви является то, что в ней имеется разработанная социальная доктрина, которая предлагает ответы на актуальные вопросы современного общества, в том числе и относительно межрелигиозного диалога. В составленном в 2004 г. компендиуме социального учения католической церкви сказано: «Знаком надежды является то, что сегодня религии и культуры готовы к диалогу и ощущают необходимость объединения усилий в поддержку справедливости, братства, мира и развития человеческой личности» [2, с. 27] .

Принципы взаимодействия с другими религиями в современной католической церкви определяются решениями Второго Ватиканского собора (1962–1965). Примечательна принятая на нем догматическая конституция «Lumen Gentuim». В нем представлена теория, которой не существовало до этого в католической церкви. А именно: спасительное дело Христа охватывает всех людей, а не только римско-католиков. Есть так называемые круги спасения. Схематично говоря, в эпицентре спасения самыми первыми кандидатами становятся католики, потом другие христиане, еще иудеи и мусульмане, политеисты, люди доброй воли и так далее. В то время это была революционная точка зрения. В прошлом церковь достаточно критично относилась к идее возможности спасения для некатоликов, не говоря уже о нехристианах.

В принятом на Соборе декрете об экуменизме «Unitatis redintegratio» есть раздел «Об особом уважении к Восточным Церквам», где сказано: «не следует забывать и о том, что Церкви Востока с самого начала обладают той сокровищницей, из которой Церковь Запада немало почерпнула в литургической области, в духовном предании и в каноническом праве» [3, с. 134]. Что касается протестантских церквей, то признается, «что между этими Церквами и общинами – с одной стороны, и Католической Церковью – с другой

существуют весьма значительные разногласия: не только исторического, социологического, психологического и культурного характера, но, в первую очередь, в истолковании истины Откровения. Но для того, чтобы, несмотря на эти различия, можно было облегчить налаживание экуменического диалога, ниже мы желаем дать определённые указания, которые могут и должны стать основанием для такого диалога и побудить к нему» [3, с. 137]. Это прежде всего внимание протестантов к Священному Писанию.

Также на Соборе была принята Декларация об отношении церкви к нехристианским религиям «Nostra aetate». Исходным является следующее положение: «В наш век, когда род человеческий с каждым днем всё теснее объединяется, когда умножаются связи между различными народами, Церковь более углубленно размышляет над тем, каково должно быть её отношение к нехристианским религиям. В своей обязанности развивать единство и любовь между людьми и даже между народами она прежде всего обращает внимание на то, что объединяет людей и что ведет их к совместному общению» [3, с. 431].

Признается, что Откровение было связано с историческим развитием: «Уже с древности и вплоть до нынешнего времени у различных народов существует некая восприимчивость к сокровенной силе, наличествующей в ходе вещей и в событиях человеческой жизни, а иногда и признание Верховного Божества или даже Отца. Эта восприимчивость и это признание пронизывают их жизнь глубоким религиозным содержанием» [3, с. 432].

На этой основе определяются отношения к мусульманам: «Церковь с уважением относится и к мусульманам, поклоняющимся Единому Богу, Живому и Сущему, милосердному и всемогущему, Творцу неба и земли, говорившему к людям, определениям Которого, даже сокровенным, они всей душой стремятся подчиниться, как подчинился Богу Авраам, на которого охотно ссылается исламская вера» [3, с. 432–433].

Отношение к иудеям сформулировано следующим образом: «Церковь Христова признает, что начатки её веры и избрания обнаруживаются, по спасительной тайне Божией, уже у Патриархов, Моисея и Пророков. Она исповедует, что на всех верующих во Христа, сынов Авраама по вере, распространяется призвание этого Патриарха и что спасение Церкви таинственно предызображается исходом избранного народа из рабства. Поэтому Церковь не может забыть, что она приняла откровение Ветхого Завета через народ, с которым Бог по Своему неизреченному милосердию соизволил заключить древний Союз, и что она питается от корня благой оливы, к которой привиты были ветви дикой маслины, то есть языческие народы» [3, с. 433].

Принципиально важным в современных условиях для понимания позиции католической церкви по отношению к другим вероисповеданиям является ее осуждение преследований по религиозным мотивам: «Мы не можем призывать Бога, Отца всех людей, если отказываемся вести себя по-братски в отношении некоторых из них, сотворённых по образу Божию. Отношение человека к Богу Отцу и отношение человека к людям-братьям так тесно связаны одно с другим, что Писание говорит: “Кто не любит, тот не познал Бога” (1 Ин 4, 8). Вот почему Церковь осуждает как противные духу Христову всякую дискриминацию и притеснение людей, творимые из-за их национальной принадлежности, цвета кожи, общественного положения или вероисповедания» [3, с. 434–435].

В условиях современной Беларуси необходимо акцентировать многоуровневый характер межрелигиозного диалога. Каждое религиозное направление, действующее в стране, имеет не только свое особенное вероучение, но и культурную ориентацию. Традиционно в этой связи говорят о соотношении православия и католичества. С ним связывается концепция промежуточного положения Беларуси между Востоком и Западом, которая, как правило, используется при рассмотрении проблемы нашей культурной идентификации. Мы считаем, что диалог является наиболее действенным механизмом формирования собственной религиозной ситуации в стране.

В современной Беларуси целенаправленно осуществляется межрелигиозный диалог, который ведется благодаря усилиям, как властей, так и самих религиозных организаций. Например, по инициативе Белорусской православной церкви и Папского совета по поддержке христианского единства прошли три международные конференции: «Диалог христианства и ислама в условиях глобализации» (2007 г.), «Христианско-иудейский диалог: религиозные ценности как основа взаимоуважения в гражданском обществе» (2009 г.), «Православно-католический диалог: христианские этические ценности как вклад в социальную жизнь Европы» (2011 г.). Современная Беларусь является одной из площадок межрелигиозного диалога. 2–6 июня 2014 г. в г. Минске состоялся IV Европейский православно-католический форум на тему «Религия и культурное многообразие: вызовы христианским церквям в Европе». В его итоговом документе было отмечено, что «Свобода вероисповедания является важнейшим элементом христианской веры… Для христианских Церквей содействие развитию свободы вероисповедания означает вступление в межконфессиональный диалог без прозелитизма, фундаментализма или моральной вседозволенности» [4].

В заключении подчеркнем, что межрелигиозный диалог требует усилий и имеет конкретный характер, осуществляется «здесь и теперь». Поэтому в современной Беларуси он имеет свою специфику. При его проведении возможна опора, во-первых, на традицию относительно мирного сосуществования приверженцев различных верований на наших землях и, во-вторых, на законодательно закрепленный принцип равенства всех религий.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Информация о конфессиональной ситуации в Республике Беларусь [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://belarus21.by/Articles/1439296790. – Дата доступа : 08.05.2022.*
2. *Кампендый сацыяльнага вучэння Касцёла. – Мінск : Про Хрысто, 2011. – 608 с.*
3. *Второй Ватиканский собор: Конституции, Декреты, Декларации. – Брюссель, 1992. – 573 с.*
4. *Обращение IV Европейского православно-католического форума [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http: // www.church.by / docs / obrashenie-iv-evropejskogo-pravoslavno-katolicheskogo-foruma. – Дата доступа : 08.05.2022.*

РЕЛИГИОЗНЫЕ АКТОРЫ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Цмыг А. С.
Институт философии Национальной академии наук Беларуси
Минск, Беларусь
E-mail: andrey.zm@tut.by

Исследование направлено на выявление основных параметров существования религии как духовного, социального и политического феномена в Республике Беларусь в контексте процессов глобализации. В статье мы хотим выяснить, являются ли религиозные организации акторами международных процессов (на примере Белорусской Православной Церкви), это достижимо при помощи анализа деятельности религиозных организаций, выявления их роли в процессах глобального партнерства, определения влияния религии на различные сферы жизнедеятельности человека.

Ключевые слова: глобализация, конфессии, традиции, международные отношения, религиозные организации, Беларусь.

RELIGIOUS ACTORS IN INTERNATIONAL RELATIONS

Tsmyh Andrei
Institute of Philosophy of the National academy of sciences of Belarus
Minsk, Belarus

The study is aimed at revealing the main parameters of the existence of religion as a spiritual, social and political phenomenon in the Republic of Belarus in the context of globalization processes. In the article we want to find out whether religious organizations are actors of international processes (ehe example of the Belarusian Orthodox Church), this is achievable by analyzing the activity of religious organizations, identifying their role in the processes of global partnership, determining the influence of religion on various spheres of human life.

Keywords: globalization, confessions, traditions, international relations, religious organizations, Belarus

В Беларуси действуют 3563 зарегистрированные в установленном законодательством порядке религиозные организации 25 конфессий и направлений, в том числе 174 организации, имеющие общеконфессиональное значение (религиозные объединения, монастыри, миссии, братства, сестричества, духовные учебные заведения), и 3389 общин (православные, римско-католические, христиан веры евангельской, евангельских христиан баптистов, адвентистов седьмого дня, лютеранские, иудейские, мусульманские и общины других религиозных направлений). Ведущее место в религиозной жизни страны занимает Белорусская православная церковь, которая объединяет 1709 общин, 15 епархий, 6 духовных учебных заведений, 35 монастырей, 15 братств, 10 сестричеств, одну миссию [1].

В составе Римско-католической церкви в Беларуси 4 епархии, 498 общин, 6 духовных учебных заведений, 11 миссий и 9 монастырей.

Протестантские религиозные организации представлены 1038 религиозными общинами, 21 объединением, 22 миссиями и 5 духовными учебными заведениями 13 религиозных направлений [2].

Наиболее многочисленными среди протестантских направлений являются объединения христиан веры евангельской (524 общины), евангельских христиан баптистов (281 община), адвентистов седьмого дня (73 общины). Исторически традиционным на территории страны является лютеранство, которое насчитывает 25 общин.

В трех иудейских религиозных объединениях насчитываются 53 религиозные общины, они располагают 9 культовыми зданиями, одним духовным учебным заведением.

В Беларуси действуют 24 мусульманские религиозные общины, которые располагают 9 культовыми зданиями, в том числе Соборной мечетью в Минске [1].

Свобода вероисповедания в Беларуси гарантирована Конституцией. Права и свободы верующих закреплены также в Законе Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях».

С провозглашением Беларуси как независимого государства, в республике стала вырабатываться своя государственная политика по отношению к религии и церкви. В декабре 1992 года был принят Закон «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях»

В законе отражены основные принципы государственно-конфессиональных отношений. В соответствии с законом каждый гражданин самостоятельно определяет свое отношение к религии, может исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, выражать и распространять религиозные убеждения. В законе определен порядок образования религиозных общин и объединений, их государственной регистрации. Законом регламентируются отношения органов образования и религиозных организаций, предусматриваются другие юридические нормы, касающиеся деятельности религиозных организаций,

В 1994 году была принята Конституция Республики Беларусь, в 1996 году многие ее статьи были изменены и дополнены. В соответствии с положениями Конституции в 2002 году в закон 1992 г. были внесены изменения и дополнения. Закон изложен в новой редакции и получил название «О свободе совести и религиозных организациях». Согласно статье закона («Государство и религия»), «государство не возлагает на религиозные организации выполнение каких-либо государственных функций, не вмешивается в деятельность религиозных организаций, если она не противоречит законодательству Республики Беларусь». Такая норма была и в ранее действующем законе [3]. Но в Законе 1992 года в этой же статье определялось, что: «Государство не финансирует деятельность религиозных организаций». В Законе 2002 года такой нормы нет. В эту же статью внесено дополнение, согласно которому: «Государство может строить свои взаимоотношения с религиозными объединениями путем заключения с ними соглашений в соответствии с гражданским законодательством Республики Беларусь». Но не указано, какие цели будут преследовать эти соглашения, каких сторон деятельности религиозных организаций они будут касаться, кто будет финансировать планируемые мероприятия, с какими организациями можно будет заключать соглашения.

Наиболее тесное сотрудничество государство наладило с Белорусской православной церковью. Разберем подробнее, в каких сферах деятельности налажено сотрудничество и как это соотносится с глобальной повесткой.

Так, еще 12 июня 2003 года было подписано «Соглашение о сотрудничестве между Республикой Беларусь и Белорусской Православной Церковью». Подобные соглашения подписаны между органами власти всех областей республики и епархиальными управлениями. В них записано, что государственные органы будут сотрудничать с религиозными организациями по вопросам воспитания и образования, культуры и творческой деятельности, здравоохранения и социального обеспечения, милосердия и благотворительности, вести воспитательную, социальную и психологическую работу с военнослужащими. В соответствии с соглашением реализуется 14 совместных программ сотрудничества с Министерством образования, Министерством культуры, Министерством здравоохранения и другими органами государственной власти.

Государство и Церковь должны еще более активно действовать в совместном решении проблем, волнующих белорусское общество, сохранении нравственных традиций и популяризации здорового образа жизни. Об этом заявил 24 января 2008 года Президент Республики Беларусь Александр Лукашенко на встрече с членами Синода Белорусской Православной Церкви [3, с. 57].

В 2011 году принимается «Программа развития конфессиональной сферы, национальных отношений и сотрудничества с соотечественниками за рубежом на 2011 – 2015 годы», которая направлена на оптимизацию работы органов государственного управления по регулированию конфессиональной жизни, поддержанию межконфессионального мира и согласия в обществе, содействию гражданам в реализации их права на свободу совести, развитию взаимодействия с религиозными организациями по сотрудничеству в социально значимых областях. Так среди запланированных активностей следует отметить мероприятия по пропаганде здорового образа жизни среди населения республики, в том числе ежегодных, посвященных дню физкультуры и спорта; проведение мероприятий по оказанию медико-социальной и духовной помощи нуждающимся, инвалидам, социально уязвимым группам населения, ВИЧ-инфицированным, больным СПИД; осуществление совместной информационно-просветительской деятельности по вопросам семьи, брака, воспитания детей, направленной на повышение престижа семейных ценностей, повышение роли отца в семье и воспитании детей, гармонизацию семейных отношений, а также по вопросам предупреждения различных форм насилия и эксплуатации.

Как мы видим, программа развития конфессиональной сферы и сотрудничества во многих аспектах затрагивает общемировую повестку, заявленную ещё в Целях развития тысячелетия и развитую в целях в области устойчивого развития [4, 5].

В дальнейшем были приняты «Программа развития конфессиональной сферы, национальных отношений и сотрудничества с соотечественниками за рубежом на 2016 – 2020 годы» и «Программа развития конфессиональной сферы, национальных отношений и сотрудничества с соотечественниками за рубежом на 2021 – 2025 годы», которые продолжают развивать и реализовывать идеи, прописанные в предыдущей программе.

В 2020 году была принята «Программа сотрудничества Министерства образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церкви на 2020–2025 годы»; которая является продолжением программы сотрудничества, принятой в 2015 году. Программа собой совокупность мероприятий в области образования, направленных на: информационное, нормативное правовое, научно-методическое и организационное обеспечение сотрудничества Министерства образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церкви; воспитание нравственно зрелой, духовно развитой личности, способной осознавать свою ответственность за судьбу Отечества, всего человечества, окружающего мира, быть хранительницей культурного наследия своего народа; консолидацию усилий органов управления образованием, учреждений образования, церковных и общественных организаций для использования потенциала православных традиций и ценностей в формировании личности человека, духовно-нравственном и патриотическом воспитании детей и молодежи, в коррекции поведения и социальной поддержке детей и подростков с девиантным поведением, оказавшихся в социально опасном положении, нуждающихся в особых условиях воспитания; содействие развитию гуманитарного, в том числе теологического и религиоведческого, образования в Республике Беларусь; проведение совместных научных исследований по духовно-нравственной, религиозно-философской, психолого-педагогической, церковно-исторической и культурологической тематике.

Развитие сотрудничества государства и религиозных организаций актуализировали проблему взаимоотношения религии и образования. Несомненно, что знания о религии являются неотъемлемым компонентом образованности современного человека, общей и профессиональной культуры специалиста. Но преподавание этих знаний может

осуществляться в различных формах – светской, религиозной, антирелигиозной (атеистической). Наиболее актуален этот вопрос для учреждений государственной системы образования, в которых могут иметь место тенденции подмены религиоведческого знания – теологическим [3, с. 55]. Очень важно очертить задачи, которая должна выполнять церковь при сотрудничестве со сферой образования, так как вполне возможна подмена понятий и привнесение в сферу образования теологического компонента.

Как мы видим, Белорусская православная церковь активно сотрудничает с различными государственными институтами в сферах образования, здравоохранения и др. Данные области являются наиболее уязвимыми в актуальной глобальной повестке, и действия, предпринимаемые религиозной организацией, несут позитивный характер. Однако, следует ответить на вопрос, является ли Белорусская православная церковь полноценным актором глобальной повестки и полноценным участником урегулирования мировых проблем. На данный момент Белорусская православная церковь не является полноценным актором глобальной повестки, так как является лишь партнером в решении проблем на региональном уровне. Однако вклад, который вносит БПЦ не стоит недооценивать, так как решение проблем в сфере образования, здравоохранения, воспитания духовности, хоть и на региональном уровне носят принципиально важный характер.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Религия // Президент Республики Беларусь [электронный ресурс]. – Режим доступа: https://president.gov.by/ru/belarus/society/religiahttps://president.gov.by/ru/belarus/society/religia – Дата доступа:06.03.2022.*
2. *Религиозные организации, зарегистрированные Уполномоченным по делам религий и национальностей (на 1 января 2021 г.) // Уполномоченный по делам религий и национальностей [электронный ресурс]. – Режим доступа: https://belarus21.by/Articles/religioznye-organizacii-zaregistrirovannye-upolnomochennym-po-delam-religij-i-nacionalnostej-na-1-yanvarya-2019-g – Дата доступа: 06.03.2022.*
3. *Старостенко, В.В. Религия, образование и законодательство Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Религия и общество – 3: актуальные проблемы современного религиоведения: сб. науч. Трудов / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2008. – С. 55–60.*
4. *Резолюция, принятая Генеральной Ассамблеей 25 сентября 2015 года. Преобразование нашего мира: Повестка дня в области устойчивого развития на период до 2030 г. // United Nations Conference on Trade and Development [электронный ресурс]. – Режим доступа: https://unctad.org/system/files/official-document/ares70d1_ru.pdf – Дата доступа: 03.04.2022.*
5. *Повестка дня в области устойчивого развития // Организация объединенных наций [электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.un.org/sustainabledevelopment/ru/about/development-agenda/ – Дата доступа: 03.04.2022.*

КРЕЩЕНИЕ РУСИ И ЕГО ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ

Ризова Т. С.
Белгородский государственный институт искусств и культуры
Белгород, Россия
E-mail: rizovat@mail.ru

Барышникова В. А.
Белгородский государственный институт искусств и культуры
Белгород, Россия
E-mail: val.baryshnikova@yandex.ru

Эта статья посвящена принятию христианства на Руси. Новая религия обеспечила духовное, культурное, социальное единение общества, которое помогло укрепить национальные позиции и территориальную целостность древнерусского государства.

Ключевые слова: князь Владимир, христианство, язычество, история, славяне, религия, миропонимание, духовная основа.

THE BAPTISM OF RUS AND ITS HISTORICAL SIGNIFICANCE

Rizova T. S.
Belgorod state institute of arts and culture
Belgorod, Russia

Baryshnikova V. A.
Belgorod state institute of arts and culture
Belgorod, Russia

This article is devoted to the adoption of Christianity in Russia. The new religion provided spiritual, cultural, and social unity, which helped to strengthen the national positions and territorial integrity of the ancient Russian state.

Keywords: Prince Vladimir, Christianity, paganism, history, Slavs, religion, worldview, spiritual basis.

Киевская Русь почти два столетия существовала как могучая языческая держава, хорошо известная в Европе и на Ближнем Востоке. Язычество не являлась учением, а представляла хаотичное объединение различных верований, культов, религиозных обрядов. Особенностью славянской религии было то, что ни один бог или божество не являлись главными. С силами природы у людей существовал особый договор, они их обожествляли. Это стало главным направлением в языческом понимании мира.

Объединение разных племен, в чем так нуждались восточные славяне в X–XI веках, не могло произойти с помощью многобожия. Интересы страны звали Русь к религии более развитой и более вселенской. Для развития русского государства потребовалась принципиально новая религия, такая как христианство. Почти весь европейский мир перешел к христианству. Русь не могла больше оставаться языческой окраиной. Славянскому обществу необходимо было трансформировать варварские нравы и языческие обычаи.

Политический конфликт между христианами и язычниками в Киевской Руси возникает в период княжения Ольги. Однако осуществить крещение страны Ольге не удается [5, с. 79].

Истинный создатель мощной Руси – князь Владимир I Святославович в 980 году сделал первую попытку объединения язычества на всей территории от восточных склонов Карпат до Оки и Волги, от Балтийского моря до Черного моря. В 986 году была проведена первая религиозная реформа. Главным богом был провозглашен Перун, были установлены идолы шести богов.

Причиной крещения Руси являлась необходимость введения общегосударственной идеологии. Язычество обрекало страну на изоляцию и враждебное отношение со стороны соседних государств. Надо было повысить авторитет Киевской Руси и выделить её среди языческих варварских племён. Князь Владимир активно стремился укрепить территориальное единство и духовную основу страны. Важной задачей стало формирование более тесных контактов и успешного сотрудничества с христианскими государствами. В религиозно-идеологической основе общества не было места проявлявшемуся социальному и имущественному неравенству. Необходима была новая религия, для поддержания возникшего у славян социального расслоения.

Когда князь Владимир выбирал государственную религию, то рассматривал ислам и иудаизм. От иудаизма князь отказался, так как его исповедовал вечный враг древнерусского государства Хазарский каганат. Ислам как религия только формировался. По духовному состоянию славян, христианство подходило больше, учитывая сформировавшийся коллективизм. Православная религия была терпимой к местным традициям, это соответствовало особенностям общества, где князь был главой религиозного культа. Важную роль сыграли прочные экономические и культурные связи с Византией. Для Руси она являлась центром цивилизации европейского мира и примером для подражания.

В 987 году в византийском городе Корсуне (Херсоне) вспыхнуло восстание, размах которого напугал византийских императоров. Они обратились за военной помощью к русскому князю Владимиру, а он потребовал отдать ему за помощь в жены принцессу Анну. Византийцы ответили согласием, выставив в качестве дополнительного условия крещение Владимира и его народа. Между Русью и Византией был заключен договор о согласии и военной помощи. Войско князя Владимира объединилось с византийским войском и восставшие были разбиты. Перед свадьбой Владимир и его князья крестились.

Возвратившись в Киев с супругой гречанкой, привезя в свой стольный град различную церковную утварь и святыни (кресты, иконы, мощи), Владимир приступает к официальному введению христианства на Руси. Киевская знать, по ряду политических причин поддержала византийскую систему христианства. С учетом географических и экономических причин, это был наиболее выгодный выбор для Руси.

Князь Владимир крестил своих сыновей и приближенных. Затем он приказал уничтожить всех идолов, главного идола Перуна – сбросить в Днепр. Это была яркая демонстрация жителям Руси, что они не в состоянии отомстить Владимиру и его христианскому окружению за нанесенные оскорбления. В назначенный день в 988 году произошло массовое крещение киевлян в Днепре. Киевская община подчинилась авторитету князя и спокойно приняла новую веру.

После крещения началось формирование Русской православной Церкви. Князь Владимир приказал ставить храмы в тех местах, где раньше стояли языческие идолы. В Киеве был построен величественный каменный храм в честь Рождества Пресвятой Богородицы. В него перенесли святые мощи равноапостольной княгини Ольги. Согласно летописям 988 года, из Болгарии прибыли священники и привезли с собой богослужебные книги на славянском языке.

Христианство выполняло социальную и объединяющую функцию. Но смена религии стала серьезным испытанием для славян. Население было привязано к языческим традициям и обрядам, поэтому враждебно относилось к христианизации. Предводители

язычества – волхвы, организовали жестокую борьбу в Новгороде, Муроме, Ростове. Язычество имело здесь прочные позиции, потому что уже были сформированы элементы религиозной языческой организации. Жители Новгорода и Ростова не хотели слушать приказы из Киева. Эти территории хотели быть автономными и считали новую религию враждебной. Не желавшие креститься люди бежали в глухие леса. Лишения и религиозное противостояние в обществе ожесточали их. Поэтому они совершали преступления против христиан и священников. Трудности в распространении христианства на Руси были значительными. И церковь потребовала от князя проводить насильственную религиозную политику. Владимир вынужден был применить силу, поэтому крещение страны продолжалось «огнем и мечем». Христианство на Руси распространялось неравномерно. На окраинах Руси оно установилось намного позднее, чем в Киеве.

Почти не сопротивлялись новой религии люди, жившие в сельской местности. Земледельцы, охотники, поклонявшиеся духам рек, лесов, полей сумели совместить веру в них с элементами христианства. Осуществился процесс объединения язычества и православия.

В стране сложилось двоеверие или русское православие [2, с. 128].

Двоеверие в селах существовало очень долго и постепенно преодолевалось из поколения в поколение. Православная церковь сохраняла лишь те языческие традиции, которые не мешали развитию феодального строя. Языческие пережитки присутствуют и в современном религиозно-мифологическом мировоззрении. Сказки и верования о ведьмах, домовых, леших, водяных и т. д. тому подтверждение.

Новая религия утверждала идею о вечности человеческой жизни и равенства людей перед Богом. Приняв крещение, человек чувствовал себя не только частью семьи или общины, но истинно верующим. Новые морально-религиозные нормы позволяли управлять человеческими страстями и более справедливо регулировать отношения между людьми. От поведения на земле, зависело пребывание в раю или аду души человека после смерти. Православие ориентировало личность жертвовать своими интересами ради общественного блага. Религиозное общество выступало как единое целое, которому каждый верующий человек обязан преданно служить. Церковная организация осуждала насилие и социальные протесты. Необходимо было сформировать стабильное общество на основе уважения к власти и терпимости к житейским трудностям. Христианские священники проповедовали безропотное подчинение и смирение.

Влияние церкви на семейные отношения славян было противоречивым. С одной стороны, она стремилась к жесткой регламентации внутрисемейного быта и утверждала патриархальные отношения. В семье формировалось беспрекословное подчинение жены мужу, а детей отцу. С другой стороны, церковь укрепляла моногамную семью, что положительно отражалось на развитии общественного производства.

Церквей и русских священников становилось все больше. Князь Владимир выступал за распространение грамотности и религиозного образования. Открывались училища для подготовки духовенства из русской среды. Язычники видели значительные перемены в обществе и понимали, что придется смириться. Князь Владимир всячески старался задобрить недовольное крещением население. Он оказывал помощь нищим и больным, устраивал в городах пышные празднества, сопровождаемые пиршествами и раздачей милостыни из княжеской казны.

Обращение в христианство различных этнических групп, входивших в состав Киевского государства, привело к их сближению с восточными славянами в хозяйственном, идеологическом, культурном и языковом отношении [5, с. 171].

Князь Владимир внёс исключительный вклад в христианизацию славянского государства. Все население страны должно было платить налог в пользу церкви – «десятину». Десятую часть от своего дохода, потом размер налога изменился, а название осталось. Церковь быстро превратилась в крупного землевладельца. Церковный суд выносил решения по антирелигиозным делам, нравственным и семейным нарушениям.

Принятие христианства привело к положительным сдвигам. Развивались летописание, письменность, иконопись, каменное зодчество и живопись. Православная церковь формировала новые знания, просвещала и воспитывала население [2, с. 129]

Христианство в качестве официальной религии значительно повлияла на культуру славянского общества, стало олицетворять «святость» Руси. Активно строились храмы и монастыри, формировались славянские христианские традиции. Архитектура храмов копировала византийский стиль, но очень быстро стали формироваться свои архитектурные традиции. Памятники древнего зодчества демонстрируют русскую специфику. Примером такого влияния может стать Софийский собор в Новгороде.

Быстро стали налаживаться отношения с христианскими государствами. Новая религия стала стержнем, вокруг которого из разрозненных славянских племен начала формироваться единая нация. Теперь центрами духовной жизни стали храмы. Христианизация позволила быстро развиваться литературному творчеству. Церковная литература переводилась на старославянский язык. Появились славянские авторы духовной литературы. Благодаря трудам Кирилла и Мефодия, богослужение велось на понятном всем языке. Монастыри и храмы обзавелись собственными библиотеками. При быстром распространении письменности стала развиваться история. В древних летописях описывались исторические события того времени. До нас дошли письменные свидетельства о становлении христианства и развитии русской государственности в X–XII веках.

Православная церковь укрепляла светскую власть и подчеркивала ее божественное происхождение. Духовное, культурное, социальное единение, которые обеспечивало христианство, помогло укрепить национальные позиции общества и территориальную целостность древнерусского государства. Историческое значение принятия христианства заключалось в том, что оно способствовало развитию феодальных отношений в Киевской Руси.

На религиозной основе единобожия, в стране усилилась княжеская власть. Князь Владимир был канонизирован церковью, как святой за заслуги в крещении Руси.

ЛИТЕРАТУРА

1. *История России / Орлов А.С., Георгиев В.А., Георгиева Т.А., Сивохина Т.А. - Москва: Проспект, 2010. – 672 с.*
2. *История для бакалавров: учебник / Самыгин П.С. – Ростов н/Д: Феникс, 2012. – 573 с.*
3. *Крутогоров, Ю.А. Крещение Руси. – М.: Белый город, 2003. – 48 с.*
4. *Отечественная история: Учебное пособие /Акылакунова А. К., Брежнева Л. Б., Захарова Н. А., Панкратьева И. А., Селиверстова Н. М. РХТУ им. Д. И. Менделеева. – М., 2007. – 273 с.*
5. *Рапов, О.М. Русская церковь в IX – первой трети XII в. Принятие христианства. – М.: Высшая школа, 1988. – 416 с.*
6. *Сухов, А.Д., Кузьмин А.Г. Введение Христианства на Руси. – М.: Мысль, 1987. – 302 с.*

МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ДИАЛОГ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ XXI В.: БОГОСЛОВСКИЙ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

Копач Л. И.
ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла»
Белорусского государственного университета
Минск, Беларусь
kopachluda85@mail.ru

В данной статье рассматривается деятельность Христианского образовательного центра имени святых Мефодия и Кирилла и Института религиозного диалога и межконфессиональных коммуникаций при Экзархате Белорусской Православной Церкви как пример межконфессионального и межкультурного диалога в Республике Беларусь.

Ключевые слова: межконфессиональный диалог, межкультурный диалог, Республика Беларусь.

INTERFAITH DIALOGUE IN THE REPUBLIC OF BELARUS XXI CENTURY: THEOLOGICAL AND CULTURAL CONTEXT

Kopach L. I.
SEI «Saints Methodius and Cyrill institute of theology»
of Belarusian state university
Minsk, Belarus

This article examines the activities of the Saints Methodius and Cyril Christian Educational Center and the Institute for Religious Dialogue and Interfaith Communications under the Exarchate of the Belarusian Orthodox Church as an example of interfaith and intercultural dialogue in the Republic of Belarus.

Keywords: interfaith dialogue, intercultural dialogue, Republic of Belarus.

Международное общественное объединение «Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла» было создано по инициативе Белорусской Православной Церкви. Центр начал свою работу в 1997 году в качестве Белорусского республиканского христианского образовательного фонда, преобразованного позднее в Международное общественное объединение. Одним из направлений деятельности Центра является «содействие межрелигиозному и межконфессиональному диалогу в Республике Беларусь, основанному на позициях взаимного уважения и роли религиозных организаций в общественной жизни страны» [4].

Предпосылкой для создания программы «Европейские мосты» стало открытие в декабре 2002 года Института религиозного диалога и межконфессиональных коммуникаций как официальной структуры Белорусского Экзархата Русской Православной Церкви. Во время презентации института Митрополитом Филаретом и Кардиналом Вальтером Каспером, Президентом Папского Совета по содействию христианскому единству, была отмечена необходимость более активного участия Церкви в современных процессах культурной жизни через организации такого рода.

Через систему мероприятий культурного, научного, межцерковного, вплоть до межрелигиозного характера программа «Европейские мосты» призвана содействовать организации взаимодействия и сотрудничества и ориентирована на следующие задачи:

- активизировать реальный, практический диалог с обществом и его проблемами, одновременно уменьшая формализацию в самой церковной среде;
- раскрыть востребованность различных европейских традиций: духовно-религиозных, культурных, общественно-исторических;
- создать социальные и институционные ниши, где взаимодействие в области религии, культуры, искусства будет обеспечено необходимыми ресурсами.

Название «Европейские мосты» не случайно. Мост – символ объединения и движения навстречу друг другу, он требует совместных усилий. Это конструкция, созданная сознательными усилиями для преодоления разделений: пропастей непонимания и бездн застарелых конфликтов.

Первым проектом программы стала работа над постановкой пьесы-мистерии французского драматурга Поля Клоделя «Извещение Марии» («Благая весть Марии») в Национальном академическом драматическом театре им. М. Горького. Межконфессиональный состав творческой группы при подготовке проекта стал важным фактором успешного «наведения мостов», особенно в социальном контексте Беларуси, где Православная и Католическая Церкви имеют богатые исторические и культурные традиции. Этот проект был посвящен многолетней дружбе и сотрудничеству епископа Пьера Дюлре, долгие годы возглавлявшего комиссию по культурному сотрудничеству при Папском Совете по содействию христианскому единству, и его православных коллег из Беларуси, работавших на факультете теологии ЕГУ и в Христианском образовательном центре имени святых Мефодия и Кирилла.

В 2004 году в Минске при организационном участии Христианского образовательного центра прошел концерт ансамбля «Солисты Москвы» под руководством Юрия Башмета.

В декабре 2005 году состоялся концерт духовной музыки «Мистерия голоса». Программа концерта представила богатство музыкальных традиций, как различных христианских конфессий, так и других религий, в частности, ислама и иудаизма [2, с. 86].

Институтом религиозного диалога и межконфессиональных коммуникаций, при поддержке Христианского Образовательного Центра им. свв. Мефодия и Кирилла, был проведен ряд международных научно-исследовательских конференций: «Религиозная коммуникация сегодня: границы и перспективы» – 2002 г., «Религиозный диалог и примирение через искусство» – 2003 г., «Христианство и взаимодействующее соседство духовных ценностей в Европейском сообществе» – 2004 г., «Православие в постсоветские времена: осмысление ситуации» – февраль 2005 г. [1], «Христианская этика солидарности против насилия и жестокости» – декабрь 2005 г., «Диалог христианства и ислама в условиях глобализации» – октябрь 2007 г., «Христианско-иудейский диалог: религиозные ценности как основа взаимоуважения в гражданском обществе» – ноябрь 2009 г. [3], «Православно-католический диалог: христианские этические ценности как вклад в социальную жизнь Европы» – ноябрь 2011 г., «Христианская антропология перед вызовом современности» – ноябрь 2013 г.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Институт религиозного диалога и межконфессиональных коммуникаций [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://exarchate.by/resource/Dir0056/Dir0083/Page1732.html. – Дата доступа: 20.10.2022.*
2. *Кафоликия: Сборник научных статей. Выпуск 2. – Таганрог: издатель Е.А. Сухова, 2005. – 86 С.*
3. *Кафоликия: Сборник научных статей. Выпуск 4. – Мн., 2011. – 154 С.*
4. *Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://christeducenter.by/sentre/. – Дата доступа: 12.10.2022.*

СЕКЦИЯ 2
ТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТИ И СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРА

ТВОРЧЕСТВО Н. С. ЛЕСКОВА В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ КРИТИКЕ Н. Д. ГОРОДЕЦКОЙ

Сидорова Т. П.
Белорусский государственный университет
Минск, Беларусь
E-mail: tsidorova1980@mail.ru

В данной статье будет рассмотрены художественные варианты реализации идеи кенозиса в творчестве Н.С. Лескова в контексте религиозно-философской критики богослова Русского Зарубежья Надежды Даниловны Городецкой. В основу исследования положена глава «Идеал святости в русской художественной литературе» из книги Городецкой «Уничиженный Христос в современной русской мысли» (1938 г.), где писателю отводится особое место искателя праведности и святости в «обыкновенных людях» XIX века.

Ключевые слова: религиозно-философская критика, кенозис, самоумаление, национальный идеал, русская душа, Н.С. Лесков, праведник, служение, жертвенность.

CREATIVITY N.S. LESKOV IN RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL CRITICISM N.D. GORODETSKAYA

Sidorova T. P.
Belarusian state university
Minsk, Belarus

This article will consider artistic options for implementing the idea of kenosis in the work of N.S. Leskov in the context of religious and philosophical criticism of the theologian of the Russian Abroad Nadezhda Danilovna Gorodetskaya. The study is based on the chapter «The Ideal of Holiness in Russian Fiction» from Gorodetskaya's book «The Humiliated Christ in Modern Russian Thought» (1938), where the writer is given a special place as a seeker of righteousness and holiness in «ordinary people» of the 19th century.

Keywords: religious and philosophical criticism, kenosis, self-deprecation, national ideal, Russian soul, N.S. Leskov, righteous man, service, sacrifice.

Надежда Даниловна Городецкая (1901–1985) – писательница Русского зарубежья, романист, эссеист, литературный критик. Ее художественное творчество (эссе, очерки, рассказы) были открыты русскому читателю только в 2013 году [1]. Кроме собственно литературного творчества в эмиграции, а именно, в Лондонский ее период (с 1934 г. и до кончины), она проявила себя как духовный автор, миссионер русской религиозной культуры, став первой женщиной-лектором на богословском факультете в Оксфорде: Oxford Honour School of Theology (1945–1956 гг)., где разработала и прочитала курс лекций по русской культуре – начала 19 – нач. 20 вв. в религиозно-философском контексте. Под влиянием своего духовного наставника архим Льва Жилле, философии Н.А. Бердяева, прот. С. Булгакова и всего религиозного Ренессанса Русского Зарубежья и начала 20 века, в целом, Н. Городецкая в личном духовном развитии и в творчестве концептуальной идеей ставила идею уничижения (кенозиса) Господа Иисуса Христа[1].

Напомним, что для ведущих философов и религиозных деятелей того времени (М. Тареев, П. Флоренский, В. Лосский, Н. Бердяев, С. Булгаков и др.) было характерно обращение к доктрине кенозиса Иисуса Христа. Бог, страдающий и приносящий Себя в жертву за человека, был дорог русским изгнанникам.

Среди литературно-богословских работ Н. Д. Городецкой самыми значимыми (после статей, отдельных докладов по Крещению Руси, Иисусовой молитве, религиозном «беспокойстве в литературе») по глубине и обширности представленного материала выделяются две: «The humiliated Christ in modern Russian thought», опублик. в Лондоне, 1938 г. («Уничиженный Христос в современной русской мысли») и ««Saint Tikhon Zadonsky, Inspirer of Dostoevsky»» («Святитель Тихон Задонский, вдохновитель Достоевского» (Лондон, 1951).

Монография Городецкой «The humiliated Christ in modern Russian thought» – энциклопедия кенозиса в русской общественной и культурной жизни кон. XVIII – нач. XX вв. Весь материал построен вокруг двух констат:

– русская душа

– русский Бог, Христос.

По мнению Городецкой и ее круга, русским людям в большей степени присущи смирение, терпение, кротость, братолюбие (прощение обид), добровольная бедность (нестяжательство), скромность, жертвенность, немногословие, замкнутость, извиняющее поведение и пр. Таким образом, идея кенозиса – самоумаления, самоистощания (self-emptying) (Фил 2:5–8) в приводимых ею персоналиях реализуется в их стремлении подражать Христу в Его подвиге самоотречения, жертвенности, послушания.

В работе Городецкой идея кенозиса становится концептообразующей и представлена на следующих уровнях:

• образ уничиженного Христа в художественном пространстве (произведения);

• самоумаление как часть духовного подвига, черта русского характера (персоналии – писатели, религиозные и общественные деятели);

• доктрина кенозиса в богословских системах русских духовных авторов.

Книга Городецкой «Уничиженный Христос в современной русской мысли» состоит из 5 глав. Во 2 главе «Идеал святости в русской художественной литературе» Н. Д. Городецкая обращается к художественной литературе XIX века, отводя ей место миссионера духовно-нравственных ориентиров России. «Литература приобрела то важное значение, которое долгое время было утеряно в других странах Европы, – полагала мыслитель, – и русские писатели, такие как Пушкин, Гоголь и Толстой больше рассказали о национальном характере, о заслугах и недостатках русского разума и сердца того времени, чем, например, историки и публицисты» [2]. В этой главе она обращается к жизни и

[1] Кенозис (греч. κένωσις; лат. exinanitio – истощание, умаление, опустошение) – богословский термин, обозначающий уничижительное состояние, добровольно воспринятое Сыном Божиим при Воплощении для спасения мира. Самоуничижение и последовавшее за ним прославление Иисуса Христа от Бога Отца описано в послании апостола Павла к Филлипийцам, глава 2-я.

творчеству следующих русских писателей: Н.В. Гоголя, И.С. Тургенева, Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского и Н.С. Лескова.

Обращаясь к каждому из приводимых ею персоналий, Городецкая со свойственной ей деликатностью приводит некоторые факты их биографии, особенно касающиеся духовного становления, которые нашли отражение в их торчестве.

По ее мнению, из всех перечисленных авторов, в наибольшей степени именно в образах, созданных Лесковым, идея кенозиса нашла наибольшее выражение. «Его рассказы и повести являются ценным вкладом в коллекцию «кенотических» образов и мыслей, которые выражены чрезвычайно богатым и живописным языком» [3].

Непростая судьба Лескова в литературе, когда он почти на 20 лет стал «нерукопожатным писателем» из-за своих политических «отомщевательных романов» «Некуда» (1864) и «На ножах» (1870–1871) не помешало ему занять свое место в истории литературы. Н.Д. Городецкая выводит несколько черт, характерных для творческой манеры писателя:

Во-первых, Лесков знал русского «обыкновенного» человека лучше других, о русском народе он узнавал «не из кабинета», что было обусловлено его биографией: «внук священника, который женился на девушке из купеческой семьи, сын государственного служащего и нежно любящей матери, он имел исключительное поле для наблюдения над представителями различных классов общества. В дополнение к этому, ему приходилось много путешествовать и общаться с разными людьми в должности агента коммерческой службы, а затем приказчика богатого поместья. Он познакомился с крестьянством, с малыми народностями страны» [3]. Это созвучно мнению Максима Горького о Лескове, которого он считал одним из «творцов священного писания о русской земле», констатировав, что Лесков – «самобытнейший писатель русский, чуждый всяких влияний со стороны» [4, с. 8–9].

Ни один классовый или конфессиональный предрассудок не мешали наблюдению Лескова. Он встречал сектантов, хорошо знал староверов, о которых написал ряд статей (“С людьми старой веры” и “Инок Павел и его книги”, 1863–1865 для «Библиотеки для чтения») и много историй, например, его знаменитый “Запечатленный ангел” (1873). Он встречался с протестантами – отсюда его роман «Островитяне» (1866) и рассказ «О квакереях» (1892).

Во-вторых, Лесков наблюдал, а не выдумывал. «Лесков изучает людей, изображает их с верностью своей манере. Его уникальность проявляется в особом чувстве языка: каждый из его персонажей говорит на свойственном ему жаргоне» [3]. Писатель всегда считал, что именно слово способно вместить и передать душу человеческую. Лесков много работал над “кружевами” народного слова, писал о том, что такой язык «дается не легко, а очень трудно, и одна любовь к делу может побудить человека взяться за такую мозаическую работу» [5, XI, 348]. К этому следует добавить прекрасное чувство юмора Лескова.

Для Лескова была важна идея служения в литературе. Не случайно он начинал публицистом, писал заметки и статьи «на злобу дня». Его первая статья выражала протест против высоких цен на Евангелие на русском языке (1860). Он выбрал этот путь осознанно, не зная точно, но предполагая его тернистость. В “Русских общественных заметках” Лесков писал: “... литература есть записанная жизнь, и литератор есть в своем роде секретарь своего времени”, он записчик, а не выдумщик, и где он перестает быть записчиком, а делается *выдумщиком,* там исчезает между ним и обществом всякая связь. Слово его теряет внушительность, мысль его не имеет опоры и не находит отклика, образы его становятся мертвы и не возбуждают сочувствия. Связь литератора с обществом такая органическая, что нарушение с одной стороны тотчас же разрушает ее и с другого конца: неверно понимающий и неправдиво воспроизводящий явления писатель покидается общественным вниманием одновременно с тем, как он покинул жизнь в своем произведении” [6, с. 34–35].

Идея служения неразрывно связана с религиозными проблемами, которые, по мнению Городецкой, «занимали Лескова всю его долгую жизнь». Она полагает, что, особенно «в

последние годы он стал последователем Толстого» [3]. Но не все исследователи согласны с этим. Действительно, в последние годы жизни он постоянно проповедовал в своих произведениях необходимость деятельного участия в духовном совершенствовании русского народа. Эта позиция сближала его с Толстым, но Лесков никогда не был его последователем. Великие современники встречались, переписывались, но в особо близких отношениях никогда не были. В письме к Толстому Лесков писал:" Я иду сам, куда ведет меня мой "фонарь", но очень люблю от Вас утверждать себя и тогда становлюсь еще решительнее и спокойнее" [5, X1,569]. Лесков верил, что несмотря на все жизненные перипетии, невзгоды, люди будут жить так, что "сумма добра" будет перевешивать зло.

Всю жизнь Н.С. Лесков искал праведного человека и находил таких среди обыкновенных людей. И для него этот человек – русский, не зависимо от религиозной принадлежности, человек честный, преданный, бескорыстный в исполнении своих мирских обязанностей, который делает свое дело, молясь в тишине.

Условно героев Лескова можно разделить на священнослежителей и людей мирского звания, в каждом из типов он обнаруживает черты праведности, без идеализации и морализаторства, выделяя то значимое, что относиться к понятиям христианского достоинства и правды.

Городецкая так пишет о Лескове: "Он тот, кто знал изнутри жизнь духовенства и кто много писал по этому вопросу, он служит в качестве связующего звена с теми, кого мы будем рассматривать в области богословия. В некоторых его повестях упоминаются исторические имена («Мелочии архиерейской жизни», 1878, вначале были запрещены цензурой, а также исторические портреты, приведенные в серии «Праведники», 1880). Он полон сочувствия к «Некрещеному попу» (1877) Савве, православному по происхождению, но воспитанному сектантами, которые соблюдали «закон любви». Лесков разделяет со староверами их любовь и знание старой иконографии. И в образе старушки Плодомасовой, крепостной помещицы, он выражает защитника истины, полной щедрости и понимания, несмотря на ее авторитарную манеру и капризы, свойственные богатой женщине ее эпохи» [3].

Лесков обращается к различным религиозным типам людей. «Три фигуры его «Соборян» (1872) совсем не похожи друг на друга. Гигантский диакон Ахилла, казак большой физической силы, с детским упрямством противостоит горожанам. Он не совсем умный, но один в состоянии понять старого, совершенно тихого и «самого скоромного» священника Захарию, а также центральную фигуру хроники, протоиерея Туберозова. Туберозов неукротимый защитник правды. Он страдает от разделения между религией и повседневной жизнью. Свои проповеди он строит на примерах из жизни, на реальности, что вызвало неодобрение со стороны властей. Он готов страдать и его одного заставляют страдать. Но у него непокорный характер. В нем нет ложной скромности; он отрицает обвинение, что его рвение продиктовано высокомерием. В разгар его борьбы с гражданскими и церковными властями, которые «губят Божие живое слово», он утешается неожиданным видением: "гражданин, вырастивший двух детей-сирот, сажает овощи, молясь вслух: «Боже! Устрой, и умножь, и возрасти на всякую долю человека голодного и сирого, хотящего, просящего и произволяющего, благословляющего и неблагодарного… этот старик сажает за вора и молится за него» [3].

В серии "Праведники" упоминается Д. А. Брянчанинов, будущий епископ Кавказский и Черноморский Игнатий, и его друг Чихачев, инженер и музыкант, которые отреклись от мира. Существует забавный и трогательный "Однодум", человек из низкого класса, беднейший из бедных, который дочитал «всю Библию, до Христа». Получив должность через губернатора, он являл истинное смирение, входя в церковь, никогда не стоял впереди, не имел одежды, которая бы выделяла его среди простых людей. Целая семья любителей честной бедности представлена в поколениях князей Протозановых ("Захудалый род", 1874).

“Еще более откровенным в своей прямой ссылке на Христа являются священники, чьи имена не выявлены автором, но которые взяты из жизни. Архимандрит, который преподавал в военной школе, однажды спросил детей, почему Христос не сошел в Его славе вместо того, чтобы родиться в яслях. Он сам дал ответ:

«Когда я, сытый, что по моему лицу видно и одетый в шелк, говорю в церкви проповедь и объясняю, что нужно терпеливо сносить холод и голод, то я в это время читаю на лицах слушателей: «Хорошо тебе, монах. Рассуждать, когда ты в шелку да сыт. А посмотрели бы мы, как бы ты заговорил о терпении, если бы тебе от голода живот к спине подвело, а от стужи все тело посинело. И я думаю, что, если бы Господь наш пришел в славе, то и Ему отвечали бы что-нибудь в этом роде. Сказали бы, пожалуй: «Там Тебе на небе отлично, пришел к нам на время и учишь. Нет, вот если бы Ты промеж нас родился, да от колыбели до гроба претерпел, что нам здесь терпеть приходится, тогда бы другое дело». И это очень важно и основательно, и для этого он и сошел босой и пробрел по земле без приюта» [3].

В повести «На краю света» акутуализируется идея “русского Бога”, который, по мнению прот. С. Булгакова, был характерен для русской литературы. «Что нам господа греки ни толкуй и как ни доказывай, что мы им обязаны тем, что и бога через них знаем, а не они нам его открыли; – и не в их пышном византийстве ме мы обрели его, и не в дыме каждений, а он у нас свой, притоманный, и по-нашему, попросту всюду ходит». Та же мысль выражается, когда, обсуждая западное религиозное искусство и его шедевры, епископ говорит:

«Типичное русское изображение Господа <…> мужиковат он <…> где он каким открылся, так таким и ходит; а к нам зашел он в рабьем зраке и так и ходит, не имея, где главы приклонить от Петербурга до Камчатки. Знать ему это нравится принимать с нами поношения от тех, кто пьет кровь его и ее же проливает. И вот, в эту же меру, в какую, по-моему, проще и удачнее наше народное искусство поняло внешние черты Христова изображения, и народный дух наш, может быть, ближе к истине постиг и внутренние черты его характера» [3].

Именно Лесков «завершает иллюстрации «святой Руси» в книге Н.Д. Городецкой, являя собой образец автора-искателя праведников и святой правды. Идея кенозиса, реализуемая на уровнях образов священников, крестьян, почтальонов, странников, квартальных… – калейдоскопа праведников писателя – свидетельствует о «христианском вдохновении» жизни и творчества Лескова.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Городецкая, Н. Д. Остров одиночества: Роман, рассказы, очерки, письма / Н. Д. Городецкая. – СПб.: ООО «Издательство Росток», 2013. – 845 с.*
2. *Сидорова, Т.П. Н.Д. Городецкая о Н.В. Гоголе: к идее кенозиса / Т.П. Сидорова // Веснік Брэсцкага універсітэта. Серыя 3. Філалогія. Педагогіка. Псіхалогія. – 2019. – № 1. – С. 5–9.*
3. *Gorodetsky, N. The humiliated Christ in modern Russian thought / N. Gorodetsky. – Leighton Buzzard: FAIT PRESS' LTD, 1938. – 185 P. / Городецкая, Н.Д. Уничиженный Христос в современной русской мысли / Н.Д. Городецкая / Пер. Т.П. Сидорова. В рукописи.*
4. *Богданов, В. Лесков Н.С. в русской литературе / В. Богданов // В мире Лескова: сб. статей. – М.: «Советский писатель», 1983. – 348 с.*
5. *Лесков, Н. С. Собр. соч.: В 11 т. / Н.С. Лесков. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1956. Далее ссылки на это издание даны в тексте с указанием тома и страницы.*
6. *Лесков, Н. С. О литературе и искусстве. Л.,1984. – 411 с.*

АРХИТЕКТУРА В ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ Р. ШТАЙНЕРА

Федоров О. Л., иерей
Московская духовная академия
E-mail: fedorov.o@rambler.ru

В статье рассматриваются идеи, значение и использование архитектуры и организации пространства в антропософской педагогике.
Ключевые слова: архитектура, антропософия, Штайнер.

ARCHITECTURE IN R. STEINER'S PEDAGOGICAL SYSTEM

Fedorov Oleg, Rev.
Moscow theological academy

The article deals with the ideas, meaning and use of architecture and the organization of space in anthroposophical pedagogy
Key words: architecture, anthroposophy, Steiner.

Архитектура имеет вообще очень важное значение в антропософии, поскольку в своем антропософском выражении является наглядным выражением ее идей. Более того, в процессе архитектурно-художественного творчества лежит возможность реализовать (а не просто осознать) антропософию как науку, поэтому одна из ключевых задач учения Штайнера – это «создание новой архитектуры» [1, с. 8], нового архитектурного стиля, новой эстетики, в которой архитектурная форма становится воплощением «морально-эстетических и духовных основ мироощущения» [1, с. 8].

Архитектура Штайнера призвана иметь разное прикладное значение, удовлетворение практических потребностей не может быть единственной целью архитектуры. «Архитектура должна иметь дело с теми силами, которые формируют облик человека» [2, с. 135]. С точки зрения эстетики и теории познания Штайнера, архитектура – искусство, раскрывающее тайны природы, которые человеческая душа не может познать иным способом [2, с. 135]. Или, например, с точки зрения социальных идей доктора Штайнера, архитектура должна превратиться «в социальное творчество» [2, с. 135], поскольку архитектурные объекты – не только выражение творческого потенциала зодчего, но и отражение процессов, происходящих в социуме.

Архитектура и педагогика Штайнера имеют корни в антропософии. Как архитектура взаимодействует с педагогикой, чтобы лучше способствовать реализации идей антропософии?

Как мы уже отмечали, невозможно дать исчерпывающее представление об учебной программе вальдорфского образования, поскольку антропософская педагогика призвана стать не системой идей, а импульсом пробуждения жизненной активности. Но поскольку общая концепция учебной программы включает в себя все факторы, осознанно или неосознанно влияющие на воспитанника [3, S. 83] во время учебы в школе, то архитектуру и организацию пространства (формы и цвета классных комнат и школьных корпусов) следует рассматривать как часть учебной программы.

Более того, «строительным материалом» для вальдорфской школы является ее учебный план, а это, в свою очередь, не что иное, как описание развития ребенка» [4, с.

170]. Ребенок приходит в школу с уже заложенными основами физического развития, в последующие 12 лет необходимо сформировать его навыки в жизненных процессах, определить и стимулировать самостоятельное развитие души и духа. Архитектура должна способствовать такому развитию, в школе все должно быть функционально, поэтому архитектор должен хорошо знать учебный план (которого, как такового, нет).

Основополагающая мысль Штайнера относительно архитектуры школьных пространств заключается в том, чтобы здание служило раскрытию педагогических идей, выражало бы идеи школы. В 1907 году Штайнер впервые формулирует свои архитектурные идеи, а в последующие годы развивает их, «его сочинения об архитектуре разбросаны во множестве его работ и не представляют собой единого целого» [5].

Основная архитектурная идея, применяемая ко всей школе, заключается в том, что здание должно служить средством выражения духовной концепции человека по Штайнеру, поскольку здания на некоем определенном уровне взаимодействия и понимания сами обращаются к людям [6, p. 17]. Кроме того, каждое пространство должно служить своей определенной цели. Эта идея применяется как к каждому школьному зданию, так и к отдельным элементам – классам. При этом общая структура не должна быть конгломератом отдельных частей, но единым интегрированным целым. Это идея проистекает из понимания различных периодов развития ребенка, а также соответствующих этим этапам сил души, т.к., для каждого этапа развития необходимо организовать особые функционально-дидактические зоны, пространства.

Таким образом формируется архитектурное пространство вальдорфской школы с ее антропоморфным тройственным разделением человека, называемым в антропософской литературе *Head, Heart, and Hands* [7, p. 23] – голова (мышление), сердце (чувство) и руки (воля), ведь антропософская архитектура является своеобразной проекцией законов физического строения человеческого тела на пространство. Такая организация пространства призвана способствовать гармоничному развитию трех сил души в ребенке.

Из вышесказанного можно сформулировать назначение и цель антропософской архитектуры. Назначение – создание антропософско-ориентированной пространственной среды жизнедеятельности. Цель – «используя всю палитру языка архитектурных форм, стремиться создать такую пространственную среду, которая благодаря особой атмосфере стимулировала бы именно ту функцию, для которой предназначено здание» [8, с. 139].

Архитектура школы должна полностью соответствовать потребностям образования в отношении пропорций, акустики, цвета, графических мотивов, света, при этом, цвета стен и мотивы фресок должны меняться в соответствии с возрастом из года в год.

Другая важная архитектурно-педагогическая идея – это включить мир природы в реализацию архитектурного пространства. Эта идея проистекает из понимания Штайнером природы как образца для архитектурного творчества [4, с. 160], которую он провозглашает вслед за отцом новой эстетики Гете, полагавшим эстетическое начало в окружающей действительности [9, с. 28]. Для этого Штайнер использует концепцию органической архитектуры, проблемы и развитие которой волновали тогда многих архитекторов его времени [4, с. 164], суть которой в черпании творческих идей через осознание форм окружающего мира, причем речь идет об осознании идеи формы, а не об имитации природных форм. Штайнер полагал, что в природе существует единство и взаимосвязь функции и формы, и для архитектора важно добиться такого единения в сооружении. «Задача архитектора заключается в том, чтобы как можно глубже проникнуть в суть динамических процессов природы и жизни, чтобы сооружение продолжало это развитие» [10, с. 147].

Существуют и прочие архитектурные идеи, такие как: интеграция художественных идей (искусства) в дизайн, что эмоционально вовлекает детей в обучение – важный вальдорфский педагогический аспект; использование различных архитектурных систем пропорций (золотое сечение, например), как реализации музыкальных идей гармонии; архитектурное обеспечение возможности получения различных пространственных

впечатлений внутри зданий, как реализация идей эвритмии, связанной с пониманием своего положения в пространстве.

Штайнер также считал, что формы и цвета зданий, в которых мы живем, воздействуют на наш разум глубоким образом, оказывая внушительное влияние на учеников и учителей. Архитектурное сооружение с хорошими пропорциями соразмерными человеку воздействует благоприятно, а несоразмерное человеку – деформирующе. Профессор педагогики Кристиан Риттельмейер, рассуждая в вальдорфском духе, рассматривает школьные здания как способные установить дружеские, угнетающие или сдержанные отношения с их обитателями [3, p. 107].

Что касается взаимосвязи со штайнеровской теорией органов чувств человека, то в восприятии архитектуры задействовано гораздо больше органов чувств, чем глаза. Хотя «именно глаз воспринимает идеи как действующие законы мира, чтобы раскрыть их затем при помощи мысли» [11, p. 173], но поскольку, пространственная форма есть «застывшее движение», следовательно, помимо глаз в ее восприятии участвуют также кинестетическое чувство и чувство равновесия, т. е. архитектурные решения влияют на воспитание органов чувств в их понимании Штайнером.

Современные исследователи пытаются установить принципы взаимодействия окружающей архитектурно-пространственной среды и человека, существует ряд академических работ, посвященных изучению воздействия архитектуры на психику, ее влияния на социокультурные процессы и проч. Вальдорфские ученые также проводят изыскания в области воздействия архитектуры на человека, так, К. Риттельмейер в своих эмпирико-феноменологических исследованиях пытается установить, как люди воспринимают различные типы школьных зданий. Он уделяет особое внимание влиянию архитектурных форм на различные чувства в их штайнеровском изложении, например, на чувство равновесия и движения наблюдателя, а также на кровообращение, дыхание и пищеварение. Лабораторные тесты привели его к предположению, что дизайн здания и цвет имеют соматоэстетическую природу, т. е. что архитектурная среда может влиять на жизненные процессы организма [12].

Подводя итог в отношении значения антропософской архитектуры в педагогике, важно отметить, что она не просто отражает антропософские концепции, но и призвана оказывать непосредственное духовное и физическое влияние на человека: воздействовать психически, воспитывать чувства и антропософские органы чувств, формировать жизненные процессы, особым образом стимулировать развитие души в рамках предлагаемого функционала строений, стимулировать погружение в антропософский мир, т. е. активно формировать антропософского человека, цель которого – познание «Мирового Духа».

Такая педагогическая логика совершенна чужда христианину. Христианское зодчество – это пространственное выражение внутренней, духовной, церковной жизни, связанной с догматическим и нравственным содержанием. «Святыня храма, т. е. архитектурно-художественный образ, суммирующий и аскетику, и возношение храма к небу, и преодоление материальной тяжести земного бытия, и само осуществление церковной жизни» [13, с. 26], – все это объемно-пространственные и художественные решения, целью реализации которых является помощь в соединении человека с Богом. При этом с точки зрения единения человека с Богом никакая внешняя среда, никакое архитектурное решение не может отрицательно повлиять на возможность такого единения, напротив, педагогический ответ Церкви на попадание человека под негативное, аморально-деструктивное давление – это созидательное делание в духе любви. Архитектура здесь только помощник, а не важный смыслоформирующий и жизнеобразующий источник религиозного настроения, каким в полном смысле являются антропософские педагогические архитектурные комплексы.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Архитектура и антропософия / Составитель и ответственный редактор Анна Соколина. – Москва : «Издательство КМК», 2001. – 268 с., ил.*
2. *Руфф, Н. Развитие архитектурных идей Рудольфа Штайнера. Пер. с нем.: Е. И. Россинская / Н. Руфф, Р. Рааб // Архитектура и антропософия / Составитель и ответственный редактор Анна Соколина. – Москва : «Издательство КМК», 2001.*
3. *Dahlin, B. Rudolf Steiner. The Relevance of Waldorf Education / B. Dahlin. – Karlstad, 2017. – 143 p.*
4. *Петерс, Й. Архитектура и антропософия. Пер. с нем.: Л. И. Нахова, А. П. Соколина / Й. Петерс // Архитектура и антропософия / Составитель и ответственный редактор Анна Соколина. – Москва : «Издательство КМК», 2001.*
5. *Bjørnholt, M. Room for Thinking–The Spatial Dimension of Waldorf Education / M. Bjørnholt // Research on Steiner Education. – 2014. – Vol. 15, No. 1. – P. 115–130.*
6. *Gray, F. K. Rudolf Steiner's Theories and Their Translation into Architecture. PhD dissertation / F. K. Gray. – Deakin University, 2020.*
7. *Petrash, J. Understanding Waldorf Education: Teaching from the Inside Out / J. Petrash – Beltsville, 2002. – 192 p.*
8. *Асмуссен, Э. Всеми чувствами. Пер. с нем.: О. О. Безухова / Э. Асмуссен // Архитектура и антропософия / Составитель и ответственный редактор Анна Соколина. – Москва : «Издательство КМК», 2001.*
9. *Гете, И. В. Об искусстве. Сост., вступит. статья и примеч. А. В. Гулыги / И. В. Гете. – М., 1975. – 623 с.*
10. *Коутс, Г. Духовный функционализм в архитектуре Эрика Асмуссена. Пер. с нем.: О. О. Безухова / Г. Коутс, С. Сипл-Коутс // Архитектура и антропософия / Составитель и ответственный редактор Анна Соколина. – Москва : «Издательство КМК», 2001.*
11. *Ullrich, H. Rudolf Steiner / H. Ullrich. – London, 2008. – 280 p.*
12. *Rittelmeyer, C. The Human Body as a Resonance Organ. A Sketch of an Anthropology of the Senses / C. Rittelmeyer // Research Bulletin. – 2010. – Vol. 15, No. 2. – P. 9–14.*
13. *Петров-Спиридонов, Н. А. Генезис архитектурных типов православных храмов в современности и грань между поиском и «архитектурой изгнанных смыслов» // Architecture and Modern Information Technologies. – 2020. – № 1 (50). – С. 23–46.*

КОНЦЕПЦИЯ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ С ИНЫМИ ХРИСТИАНСКИМИ КОНФЕССИЯМИ

Лисовская Т. В.
Белорусский государственный университет
Минск, Беларусь
E-mail: Lisovski_rb@tut.by

В статье раскрываются вопросы формирования концепции межконфессиональных коммуникаций Русской православной церкви в отношении христианских конфессий. Автор отмечает, что формирование коммуникаций православной церкви основано на концепции православно церкви в отношении “инославия”, которая предполагает стремление к христианскому единству через доктринальный диалог и совместную социальную работу на благо общества.

Ключевые слова: межрелигиозный диалог, межконфессиональные взаимоотношения, православие, религия.

THE CONCEPT OF COMMUNICATIONS OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH WITH OTHER CHRISTIAN CONFESSIONS

Lisouskaya T.
Brest state technical university
Brest, Belarus

The article reveals the issues of formation of the concept of interfaith communications of the Russian Orthodox Church in relation to Christian denominations. The author notes that the formation of communications of the Orthodox Church is based on the concept of the Orthodox Church in relation to "non-Orthodox", which implies the desire for Christian unity through doctrinal dialogue and joint social work for the benefit of society.

Keywords: interreligious dialogue, interconfessional relations, Orthodox, religion.

Взаимодействие православной церкви с иными христианскими конфессиями является одним из сложных дискуссионных вопросов единства христианской Церкви, претерпевающих изменения на пути исторического развития. Начало диалога Русской Православной Церкви с инославным христианством было положено в начале XVIII века. Со второй половины XIX в. начался богословский диалог между Русской Православной Церковью и англиканами, старокатоликами и дохалкидонитами, в том числе походили переговоры в 1895–1897 гг., а затем в начале XX века при участии святителя Тихона, будущего Патриарха Московского и всея Руси. В начале XX века вопросы коммуникаций в христианском мире обрели особое звучание, и Вселенская патриархия за подписью Патриарха Константинопольского Иоакима и членов Святейшего Синода обратилась к Поместным Церквям с предложением обсудить отношение к инославным церквям, вопросы взаимного сближения христианских церквей, форм и методов этого процесса [1].

Концепция Русской православной церкви в отношении “инославия” была изложена в «Ответном послании Святейшего Синода Вселенской Патриархии» 1903 г.: «Что касается

наших отношений к двум великим разветвлениям христианства – латинянам и протестантам … Мы верим искренности веры их во Пресвятую и Живоначальную Троицу, и потому принимаем крещение тех и других». При этом в отношении протестантизма указывается, что «… религиозная исключительность и даже фанатизм, смешанный с презрительным высокомерием по отношению к православию, отличает протестантов ... Предстоятелям церкви, в особенности Российской, приходится напрягать все свои силы в борьбе против разнообразных ухищрений этого опасного врага церкви, непрестанно молясь своему Пастыреначальнику защитить от него своих верных овец» [2]. Таким образом, в отношении традиционных протестантских конфессий коммуникации с ними выстраивались в контексте стратегии защиты паствы, но при этом, с точки зрения восстановления единой церкви, диалог с ними предполагается и даже желателен.

Так, Ответное послание определило принцип братского единства, как основополагающий принцип в построении отношений с инославием на основе утверждения истинности православной веры: «… братская готовность помочь им разъяснениями, обычная внимательность к их лучшим желаниям, возможная снисходительность к естественным при вековом разделении недоумениям, но в то же время твердое исповедание истины нашей Вселенской Церкви как единой хранительницы Христова наследия и единого спасительного ковчега Божественной благодати» [2]. В связи с этим, основной задачей во взаимоотношениях определено объяснение догматических принципов восточной православной веры для единения с ней.

Последующими документами, принятыми в православной церкови по вопросу взаимодействия в христианском мире, закрепляется доктрина активного взаимодействия, которая также предполагает участие православных церквей в экуменическом движении: Решение Третьего Предсоборного Всеправославного совещания 1986 г., Послание предстоятелей Святых Православных Церквей 1992 г. [3, с. 617–622].

Концепция межконфессиональных взаимоотношений Русской православной церкви на современном этапе принята на юбилейном Архиерейском соборе 2000 г. в и закреплен в документе «Основные принципы отношения Русской православной церкви к инославию» [4]. В данном документе задекларирован основополагающий принцип отношения к иным христианским конфессиям – диалог и взаимодействие с различными христианскими церквами и сообществами. При этом в достаточно категоричной форме утверждается, что православная церковь не признает «равенство деноминаций» на основании догматических расхождений, которые должны быть преодолены. Неприемлема сама установка на толерантность к разномыслию в вере, что требует продолжения и активизации доктринального диалога. В том числе, это касается римско-католического костела. Хотя православная церковь и признает тот факт, что РКК является Церковью, в которой сохраняется апостольское преемство рукоположений, имеется наличие вероучительных основ и этоса РКЦ, нередко идущего вразрез с Преданием и духовным опытом Древней Церкви, что требует преодоления доктринальных противоречий [2]. Так, для преодоления противоречий ради достижения единства, Русская православная церковь продолжает поддерживать отношения с восточными церквами дохалкидонской традиции, участвует в обсуждении богословских вопросов, ведет двустороннее общение с Армянской апостольской церковью, а также с Коптской, Сирийской и армянским католикосатом Великого дома Киликии. Богословская тематика обсуждается в основном в рамках общеправославного диалога с дохалкидонскими церквами, в то время как на двусторонних собеседованиях рассматриваются церковно-исторические темы, а также вопросы, которые ставит перед христианством современность [5, с. 10]. Также, в сфере двусторонних контактов с зарубежным протестантизмом Русская православная церковь сохранила стабильные добрые отношения с Евангелической церковью в Германии и Евангелическо-лютеранской церковью Финляндии, сессии богословского диалога с которыми проходят регулярно.

Следует отметить, что, согласно концепту, диалог понимается не как инструмент усовершенствования вероучения, а как средство общения между общинами на основании догматической принципиальности и братской любви. Задачей богословского диалога с точки зрения РПЦ ни в коей мере не является изменение доктрины на основе уступок между конфессиями. Целью является объяснить инославным партнерам экклезиологическое самосознание Православной Церкви, основы ее вероучения, канонического строя и духовной традиции, рассеять недоумения и существующие стереотипы [4].

Второй стороной и целью межконфессионального диалога в концепции Русской православной церкви закрепленной в «Основных принципах отношения Русской православной церкви к инославию»является совместная работа в сфере служения обществу по тем направлениям, где она не приходит в противоречие с вероучением и духовной практикой [4]. В этом случае следует развивать совместные программы религиозного образования и катехизации.

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл в своём выступлении на Архиерейском Соборе 2013 года сформулировал основной посыл межрелигиозных отношений РПЦ следующим образом: «Наши контакты с представителями иных религий – это один из путей свидетельствовать миру о Христе. Цель межрелигиозного диалога – поиск ответа на вызовы современности, обеспечение мирной жизни и сотрудничества разных религий, национальностей и культур» [5, с. 9].

Так, сегодня осуществляется позитивный диалог с Римско-католическим костелом по целому ряду актуальных вопросов современности, особенно таких как защита традиционных христианских ценностей, роль религии в жизни общества, нравственные проблемы, отношение к семье. С протестантскими деноминациями Евангелической церковью и в Германии и Евангелическо-лютеранской церковью Финляндии осуществляется совместная социальная работа. Также, Русская православная церковь принимает участие в деятельности таких международных христианских организаций, как Всемирный совет церквей и Конференция европейских церквей.

Таким образом, взаимодействие Русской православной церкви основана на концепции православной церкви в отношении “инославия”, формирование которой проходило на протяжении последних ста лет, и предполагает стремление к христианскому единству через доктринальный диалог и совместную социальную работу на благо общества.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Послание Вселенской патриархии Святейшему Правительствующему Российскому Синоду / Предание. – Режим доступа : https://predanie.ru/book/83546-pravoslavie-i-ekumenizm/#/toc3 . – Дата доступа: 15.04.2021.*
2. *Отвѣтное посланіе Святѣйшаго Правительствующаго Сѵнода ко Вселенской Патріархіи [Электронный ресурс] / Историческая библиотека «Русский портал». – Режим доступа : https://russportal.ru/index.php?id=church_history.synod1903_02_25_01. – Дата доступа : 8.04.2021.*
3. *Католицизм как фактор формирования российской государственности и культуры. Антология / Сост., вступ. статья, коммент. архим. Августина(Никитина). – СПб.: РХГА, 2012. – 719 с. / Предание.ру. – – Режим доступа : https://predanie.ru/bez-avtora/katolicizm-kak-faktor-formirovaniya-rossiyskoy-gosudarstvennosti-i-kultury-antologiya/chitat/ – Дата доступа : 8.04.2021.*
4. *Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию / – Режим доступа: https://www.eparhia-saratov.ru/Content/Books/11/principles.pdf. – Дата доступа : 15.04.2022.*
5. *Димитрий (Сафонов), иер. Русская Православная Церковь в диалоге религий / иер. Дмитрий (Сафонов) // Диалог религий в современном мире: проблемы и перспективы : материалы круглого стола: «Диалог религий в современном мире: проблемы и перспективы» – 2017 / отв. ред. Колосова И.В. – М. : ДА МИД России, 2017. – С. 9–18.*

К ТРАКТОВКЕ ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ НАУКИ И РЕЛИГИИ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ

Одиноченко В. А.
Гомельский государственный университет им. Ф. Скорины,
Гомель, Беларусь
E-mail: adzin28@gmail.com

Рассматривается проблема трактовки взаимоотношений науки и религии в условиях современной Беларуси. Ее актуальность обусловлена процессами происходящей трансформации. Демократическое общество, которое постепенно формируется в нашей стране, предполагает мировоззренческий плюрализм. Взаимоотношения науки и религии могут быть рассмотрены с различных позиций. При этом следует учитывать, во-первых, сложность положений современной науки и их парадоксальный характер с точки зрения классической рациональности, во-вторых, то, что положения религии не могут быть адекватно выражены только рациональными средствами. Способом взаимоотношений между наукой и религией, в наибольшей степени отвечающим современным условиям, является диалог.

Ключевые слова: религия, наука, мировоззренческий плюрализм, рациональность, диалог.

TO THE INTERPRETATION OF THE PROBLEM OF RELATIONSHIP OF SCIENCE AND RELIGION IN THE CONDITIONS OF MODERN BELARUS

Odinochenko V. A.
Gomel state university of F. Skorina
Gomel, Belarus

The problem of interpreting the relationship of science and religion in modern Belarus is considered. Its relevance is due to the processes of the ongoing transformation. A democratic society, which is gradually being formed in our country, suggests worldview pluralism. The relationship between science and religion can be examined from various perspectives. In this case, one must take into account, firstly, the complexity of the provisions of modern science and their paradoxical character from the point of view of classical rationality, and secondly, that the provisions of religion cannot be adequately expressed only by rational means. Dialogue is the way of the relationship between science and religion that best meets modern conditions.

Keywords: religion, science, worldview pluralism, rationality, dialogue.

Несколько академичное название выступления указывает на признание ограниченности и частичности приведенных ниже рассуждений, а также на отсутствие претензий на их окончательный характер. Дело в том, что проблема взаимоотношения науки и религии, во-первых, огромна по числу аспектов. Только в XX в. она имеет обширную традицию исследования, к которой принадлежат выдающиеся мыслители. И, во-вторых, в современных условиях ее наличие указывает на необходимость осмысления сущности социальных и культурных процессов, что предполагает выход за границы

обыденного мышления, в которых, как правило, рассматривается соотношение и науки и религии. Однако анализ данной проблемы имеет различные уровни, на каждом из которых раскрываются те или иные ее аспекты.

Уточним, что речь будет идти не о проблеме взаимоотношения науки и религии в условиях современной Беларуси (мы не видим здесь проблемы), но о ее трактовке. И в данном случае, на наш взгляд, необходимы пояснения, вытекающие из современной ситуации.

Мы сразу обозначим те позиции, с которых будем исходить.

Актуальность проблемы трактовки взаимоотношения науки и религии вызвана той трансформацией, которая происходит в современной Беларуси. Если говорить схематично, то раньше такой проблемы не существовало. Религия однозначно понималась как реакционное явление, препятствующее развитию науки. Последняя же рассматривалась как концентрированное выражение интеллектуальных сил человека и один из основных факторов прогрессивного развития. Ей давались безусловно положительные характеристики. Говорилось лишь о возможности неадекватного использования научных достижений, да и то обусловленной интересами реакционных классов. Отметим, что самой марксистской идеологии приписывался научный характер.

Сейчас такое противопоставление науки и религии невозможно. Не только в силу политических причин, приведших к изменению официальных установок. Но сама трактовка проблемы в рамках официального диалектического материализма имела устаревший характер и опиралась на схемы рассуждений XVIII-XIX вв.

Одна из задач современности заключается в том, чтобы показать способы взаимодействия науки и религии, не избегая при этом выявления расхождений. Мы исходим из того, что современность для нас начинается с 1991 г., когда образовалась независимая Республика Беларусь.

Проблема трактовки взаимоотношения науки и религии не будет рассматриваться нами в контексте современных научных проблем. Они имеют слишком сложный характер и содержат положения, парадоксальные с точки зрения классической рациональности, в рамках которой и были сформулированы основные атеистические теории. В последнее время возникла новая опасность – спекуляции на научных достижениях при построении псевдорелигиозных концепций, призванных удовлетворить запросы религиозного рынка на «новую духовность».

Поэтому в современных условиях возникает необходимость в акцентировании сложности положений религии. Они в принципе не могут быть выражены только рациональными средствами. Для их постижения необходим опыт веры.

Однако сейчас религия входит в общественную жизнь. Поэтому ее положения могут обсуждаться. В том числе и в соотношении с положениями науки.

Одной из современных задач является построение демократического общества, что предполагает формирование мировоззренческого плюрализма. В этой связи необходимо преодолеть установки на образование тоталитарных идеологий. Обычно они сводятся к фашизму и коммунизму. Однако это упрощенная трактовка, порождающая слишком оптимистичные представления о путях преодоления тоталитаризма в мышлении. Тоталитарные взгляды могут быть у меньшинства. Они определяются не содержанием, но наличием жесткой установки на единственно правильную точку зрения, исходя из которой, пытаются объяснить все многообразие мира.

Актуальной в современных условиях является выработка установки на допущение иного. Именно религиозная сфера может послужить для этого образцом, поскольку в ней, во-первых, имеется трагический опыт столкновений между верующими и, во-вторых, в условиях современного общества допускается возможность самых различных позиций: веры, неверия, скептицизма, индифферентности, атеизма и т.д. Соответственно, возможны и различные трактовки взаимодействия науки и религии.

Рассмотрим эти установки применительно к современной Беларуси.

На наш взгляд, конфликт между наукой и религией обусловлен политическими причинами. В настоящее время в ряде постсоветских стран религию пытаются использовать в качестве инструмента идеологической консолидации общества. Соответственно, это вызывает негативную реакцию со стороны тех, кто не разделяет религиозные убеждения. Поэтому сейчас для религиозных организаций актуальным является дистанцирование по отношению к интересам государства.

Также в современном обществе нередко проблема взаимоотношения науки и религии трактуется с устаревших позиций. В конце 2006 г. в газете «Советская Белоруссия» была напечатана статья тогдашнего первого заместителя главы Администрации Президента, академика А. Рубинова «Наука и общество» в которой он высказался против распространения религиозного мировоззрения в стране и противопоставил науку и религию: «Ибо, как ни говори, а религия – это догматическое учение, основанное на вере, на признании чуда, т. е. волюнтаристских проявлениях Бога, не подчиняющихся законам природы. В то же время наука базируется на противоположных принципах – признании материальности мира и объективности законов природы, независимых от чьей бы то ни было воли. Справедливость этих принципов доказана всей историей развития науки и цивилизации в целом. И только на науку мы можем опираться при решении задач, стоящих перед обществом» [1]. Однако положения данной статьи не получили поддержки в обществе и вызвали интенсивную и разнообразную по характеру критику. Влияния на в целом доброжелательное отношение к религии со стороны белорусского общества и руководства страны она не оказала. Сейчас в Беларуси нет противопоставления науки и религии и в целом возможен плюрализм мнений в вопросе об их соотношении.

Наука является относительно молодой сферой культуры. Она сформировалась в XVII в. И одной из задач, которые перед ней возникли, было определение своего места, в том числе и по отношению к религии.

Следует учитывать, что критика религии в Новое время основывалась на классической рациональности. В это время изучались относительно небольшие механические системы, поэтому научные открытия можно было выразить посредством рационально стройных, эмпирически подтвержденных и интуитивно понятных утверждений. Исходили из того, что истина имеет однозначный характер, и преимущественной областью ее выражения является наука. Религиозные истины отрицались, прежде всего в силу того, что они не поддаются эмпирической проверке.

Кроме того, попытка церкви проконтролировать развитие науки привело к конфликту, наиболее известным проявлением которого явилось осуждение инквизицией в 1633 г. итальянского ученого и философа, основателя экспериментальной физики, Галилео Галилея за пропаганду гелиоцентрической модели построения мира Коперника. В дальнейшем этот случай широко использовался для критики католичества и религии в целом, как силы враждебной науке.

В XX в. религиозные организации в Европе признали необходимость автономии научных поисков. Важным шагом к нормализации отношений между католической церковью и современным научным сообществом явилось то, что в 1979 году Папа Римский Иоанн Павел II признал, вину представителей церкви в деле Галилея, а в 1992 году подтвердил, что Галилей в вопросе толкования Библии был ближе к истине, чем его противники [2, с. 1182].

Кроме того, в современной науке были открыты сложные явления, имеющие парадоксальный характер с точки зрения классического рационализма, в рамках которого и осуществлялась критика религии. Поэтому постепенно исчезла напряженность в противостоянии науки и религии. Стали исходить из положения, что они рассматривают разные области реальности. Как пример наиболее распространенной позиции по этой проблеме приведем мнение одного из создателей квантовой физики В. Гейзенберга, который подчеркивал необходимость, во-первых, разграничения научной и религиозной истины и, во-вторых, установления равновесия между ними: «Тщательность, с какой мы

обязаны размежевывать два языка, религиозный и естественнонаучный, требует, между прочим, чтобы мы оберегали их чистоту от всякого смешения, грозящего их расшатыванием. Правота подтвердившихся естественнонаучных выводов не может быть в разумной мере поставлена под сомнение религиозной мыслью, и, наоборот, этические требования, вырастающие из самой сердцевины религиозного мышления, не могут быть подорваны чересчур рационалистическими аргументами из области науки» [3, с. 340–341].

Наука определяется как «особый вид познавательной деятельности, нацеленный на выработку объективных, системно организованных и обоснованных знаний о мире» [4, с. 23]. Она является частью нашей жизни. Однако длительное время ее не существовало, и она имеет конкретные причины возникновения. Многие исследователи отмечают, что наука является феноменом именно европейской культуры и была сформирована верующими людьми, которые опирались на общие мировоззренческие установки, зафиксированные в Библии. В этой связи сошлемся на известного российского философа П.П. Гайденко: «именно христианская теология и прежде всего догматы о творении и боговоплощении оказали существенное влияние на становление новой науки. Благодаря этому влиянию было преодолено характерное для античной науки разделение всего сущего на естественное и искусственное, а также снят водораздел между небесным и земным мирами» [5, с. 69].

В настоящее время для нас актуальным является преодоление тех схем противостояния науки и религии, которые существовали в советский период. Ненормальными являются сами попытки маргинализации религии как антикультурного и антинаучного явления. Закономерным является то, что они успехом не увенчались.

Способом взаимоотношений между наукой и религией, в наибольшей степени отвечающим условиям современной Беларуси, мы считаем диалог. При этом необходимо, чтобы он имел конкретный характер, и в нем учитывалась разница подходов, а также имеющиеся проблемы. На наш взгляд, он должен пониматься не как диалог между наукой и религией, что имеет абстрактный характер, но как взаимодействие между людьми с различными мировоззренческими позициями.

Отметим, что инициатива налаживания взаимодействия должна исходить со стороны религиозных организаций, поскольку ученые профессионально занимаются конкретными проблемами. Однако с их стороны есть явный запрос на выработку новых схем отношения к религиозным проблемам и религии в целом.

В качестве преимущественной сферы, где может быть осуществлено плодотворное влияние религии на науку, обычно называется этика науки.

В этой связи мы кратко скажем, в чем, на наш взгляд, состоит проблема, которая должна быть обсуждена. Когда говорят об этике науки, то обычно ссылаются на разработанные американским социологом Р. Мертоном правила, которыми должен руководствоваться исследователь: общность результатов, универсализм, незаинтересованность и организованный скептицизм. Мы не видим здесь проблемы: безусловно, каждый человек в своей деятельности должен придерживаться каких-то правил. Поэтому в данном аспекте нет острой необходимости в сотрудничестве ученых с религиозными деятелями.

Также, этика науки обсуждается в связи с возможными последствиями научных открытий, в основном в области ядерной физики и экологии. В этой связи приводиться знаменитый манифест Рассела-Эйнштейна, положивший в 1955 году начало Пагуошскому движению ученых за предотвращение мировой термоядерной войны. Здесь также, на наш взгляд, ситуация очевидна. Война с использованием достижений современной науки приведет к катастрофическим последствиям для всего человечества. Также человек не может бездумно разрушать среду своего обитания.

Третий аспект возник относительно недавно и связан с проблемами биоэтики. В конце 60-х годов прошлого века в США был создан первый аппарат искусственной почки. И сразу же возникла проблема, кого к нему подключать в первую очередь, и, соответственно, кто

будет жить, а кто нет. Американские медики не взяли на себя ответственность за решения такого рода. Для этого был создан комитет из уважаемых граждан.

В связи с этим случаем возникло новое понимание характера научной этики. Следует признать, что в современных условиях недостаточно только норм профессионального поведения, необходимо обратиться к более широкому контексту. И как только мы это сделаем, сразу же актуализируются положения христианства, поскольку именно оно является одним из оснований европейской культуры.

Однако, следует также учитывать конкретные возможности воздействия религии на поведение ученых. Поскольку, во-первых, ценность человеческой жизни, которая являлась ориентиром поведения в приведенных выше примерах, не является, используя популярный сейчас язык, «общечеловеческой». Мы можем привести примеры откровенного пренебрежения ею. И речь идет не только о тоталитарных режимах, которые сейчас все дружно осуждают. В настоящее время любые попытки обсудить проблему прерывания беременности сразу же сталкиваются с непримиримыми лозунгами о «праве женщины распоряжаться собственным телом». Во-вторых, нормы религиозной морали (в данном случае мы говорим о христианстве), с точки зрения повседневного сознания зачастую имеют парадоксальный характер, и просто непонятно, о чем идет речь. Наиболее известным примером являются Заповеди блаженства.

Поэтому даже в области этики продуктивно, чтобы взаимодействие науки и религии имело характер не проповедования (научного или религиозного), но диалога, когда выслушиваются мнения обеих сторон.

Патриарх Кирилл назвал одним из вызовов, с которым сталкивается церковь, «усиливающиеся попытки интерпретировать в идеологическом, а не собственно научном ключе данные научных дисциплин, особенно таких, как психология, социология, нейрофизиология и многие другие. Научный атеизм советского времени ушел в прошлое, но идеологи современного «сциентизма» (т.е. веры во всесилие науки, абсолютизации ее роли в культуре) полагают, что любые проблемы человека в современном мире могут быть разрешены наукой. Такой подход существенно выходит за границы возможного действия науки в жизни человека и искусственно противопоставляет науку и религию» [6].

В условиях современной Беларуси необходимо, чтобы взаимоотношения науки и религии осуществлялись с учетом ситуации, сложившейся в науке. Она не требует атеистической или скептической позиции. Поэтому выработка отношения к религии может рассматриваться как результат личного мировоззренческого выбора.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Рубинов, А. Наука и общество /А. Рубинов //СБ. Беларусь сегодня.– № 233.– 2006.– 12 дек.*
2. *Зайцев, Е. Галилей /Е. Зайцев, А. Горелов // Католическая энциклопедия [в 5 т.] /Ред.-изд. совет: о.Григорий Цёрох (предс.) [и др.]. М. – Издательство францисканцев. – Т. I. – 2002 – С. 1181–1182.*
3. *Гейзенберг, В. Шаги за горизонт / В. Гейзенберг. – М.: Прогресс, 1987. – 368 с.*
4. *Степин, В.С. Наука / В.С. Степин // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. . III. /Научно-ред. совет: предс. В. С. Степин. – М.: Мысль, 2010. С. 23–28.*
5. *Гайденко, П.П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания /П.П. Гайденко //Философско-религиозные истоки науки. – М.: Мартис, 1997. С. 44–87.*
6. *Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на торжественном акте, посвященном 10-летию Поместного Собора и интронизации Его Святейшества [Электронный ресурс] / Патриарх Кирилл // Официальный сайт Русской Православной Церкви. – 2019. – Режим доступа http://www.patriarchia.ru/db/text/5364415.html. – Дата доступа: 09.05.2020.*

ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ РОДИТЕЛЬСТВА: ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЙ АСПЕКТ

Кирпич С. В.
Международный университет «МИТСО»
Минск, Беларусь
E-mail: kirpich@rocketmail.com

Исследование феномена «родительство» проведено с помощью эмпирических методов анализа ценностных категорий, которые характеризуют мировоззенческую основу (ценности-цели), формируют стратегию и инструменты (ценности-средства) родительского поведения. Оценка приоритетов духовно-нравственных ценностей и уровня сформированности родительской компетентности на примере респондентов-отцов проведена на основе компетентностного подхода.

Ключевые слова: родительство, отцовство, компетентность, компетенция, родительская компетентность, терминальные ценности, инструментальные ценности, эмпирическое исследование.

VALUE ORIENTATIONS OF PARENTING: SPIRITUAL AND MORAL ASPECT

Kirpich S. V.
International university «MITSO»
Minsk, Belarus

The study of the phenomenon of «parenthood» was carried out using empirical methods for analyzing value categories that characterize the worldview basis (values-goals), form the strategy and tools (values-means) of parental behavior. The assessment of the priorities of spiritual and moral values and the level of formation of parental competence on the example of respondents-fathers was carried out on the basis of a competency-based approach.

Keywords: parenthood, fatherhood, competence, competence, parental competence, terminal values, instrumental values, empirical research.

Актуальность данной темы состоит в острой потребности изучения и практического освоения родителями ценностных ориентаций и жизненных ценностей, которые способствуют формированию необходимых ключевых качеств родителей, которые интегрируются в понятие «родительская компетентность». Это понятие характеризует некоторую степень подготовленности родителей к исполнению своей родительской миссии, их способность и готовность исполнять свои родительские обязанности, а также знание своих родительских прав, родительских методов воспитания и пр. Изучение и освоение ценностных категорий позволяет определять траекторию личностного развития, формирует стратегию жизни зрелой личности, что весьма актуально для каждого родителя, статус которого призывает и обязывает его осознавать свою родительскую миссию и нести всю полноту ответственности за свою семью в современном мире.

Феномен «родительство» как сфера жизнедеятельности родителей рассмотрен в качестве ***объекта исследования*** [1, 2], который рассмотрен на основе компетентностного подхода и с помощью ценностных категорий как факторов родительской компетентности.

В качестве предмета исследования рассмотрена система жизненных ценностей, которые служат факторами формирования родительской компетентности (включая ответственность, участие, вовлечённость родителей в воспитание детей, обязанности (долг), родительская любовь и др.) и способствуют защищённости (ассертивности) семей и их благополучию в современном мире.

Цель исследования состояла в том, чтобы изучить (экспериментально) актуальные ценностные категории родителей для обоснования выводов, позволяющих определить уровень их родительской компетентности.

Исследование ценностных ориентаций родителей (на примере отцов семейств), проведенные автором в 2020-2021 гг., основано на рабочей гипотезе о том, что защищённость (ассертивность) семей и их благополучие находятся в прямой зависимости от уровня компетентности родителей (отцов и матерей), их подготовленности к осуществлению родительских ролей и функций в своей семье [3].

Среди многих проблем в современных семьях следует назвать дефицит знаний, умений, навыков и компетенций, которые необходимы родителям для обеспечения полноценной жизни семьи, способной противостоять современным вызовам бездуховности, потребительства, информационных перегрузок (засилия) в социуме. Сегодня растущие потребности семей в компетентном родительстве «встречаются» с нехваткой просветительских, образовательных публикаций по данной теме, которые могли бы помочь родителям (и педагогам) повысить родительскую компетентность, основанную на духовно-нравственных ценностях применительно к семейной сфере.

В то же время большой родительский потенциал в жизни семей (ответственность перед своими родными, осознанность своего места и роли в семье, вовлечённость в жизнь своей семьи, жертвенность в её интересах, любовь супружеская и родительская и др.) остается нераскрытым из-за низкого уровня подготовленности родителей к исполнению своей родительской миссии. Возникает потребность в исследовании ключевых (титульных) родительских качеств и, одновременно, исследовательский и практический интерес к проблеме культивирования родительской компетентности, чтобы адекватно отвечать на современные вызовы, которые «обрушиваются» на жизнь современных семей.

Предмет исследования (понятия «жизненные ценности» и «ценностные ориентации») может быть охарактеризован следующим образом. ***Жизненные ценности*** представляют собой идеи, концепции, нормы, явления), т. е. то, что представляет для личности человека значимость, весомость и что способно удовлетворять потребности личности (в широком смысле). Аналогичным образом формируется система ценностей в общественном сознании. ***Ценностные ориентации*** как комплексное смысловое образование с различными компонентами (когнитивный, эмоциональный, поведенческий и др.) характеризует отношение личности к социально значимым целям и средствам жизнедеятельности, обладающим высокой ценностью, а также указывает на сформированную систему установок, норм, правил поведения человека. Ценностные ориентации определяют как: а) этические (моральные), духовно-нравственные, социально-психологические и иные основания оценки человеком социальных процессов; б) сформированные установки в поведении человека в соответствии с осознаваемыми мотивами на уровне жизненных смыслов. В некотором смысле ценностные ориентации могут выступать также в качестве индивидуальной «идеологии» жизнедеятельности человека, что проявляется в целях, идеалах, убеждениях, интересах, установках личности, отражает её отношение к действительности, реализуется в поступках и формирует устойчивые формы поведения [4].

Вышеназванные ценностные категории применительно к родительству использованы в данной работе для изучения феномена «родительство». Анализ категории «родительство» был рассмотрен автором в контексте компетентностного подхода.

Проведенное эмпирическое исследование жизненных ценностей и ценностных ориентаций родителей (на примере отцов) позволило дать интерпретацию родительской (на примере отцовской) компетентности и получить ряд концептуальных и прикладных выводов, которые представлены в конце данной работы.

Ниже представлен ***анализ категории «родительство»***. В научном дискурсе родительство определяют как интегральное психологическое образование личности, которое включает следующие компоненты: 1) ценностные ориентации родителей (семейные ценности); 2) родительские установки, отношения, чувства и т. п.; 3) стиль семейного воспитания. Взаимосвязи этих компонентов осуществляются в различных сферах жизнедеятельности (когнитивной, эмоциональной, поведенческой и др.) и являются различными формами проявления родительства, реализуясь в различных моделях поведения родителей.

Категорию «родительство» сегодня изучают как феномен (психологический, педагогический, социальный и пр.), который включает когнитивные, эмоциональные, поведенческие и другие отношения [1, 2, 5, 6].

Родительство можно рассматривать в двух аспектах: а) ***родительство как функция***, связанная с поведенческой стороной, с практикой воспитания (*parenting*) как безусловной ценностью и б) ***родительство как социальная роль*** родителей в обществе (*parenthood*), что позволяет называть родительство как важнейшую компоненту исследования семьи как социального института. Эти понятия взаимосвязаны, в то же время они имеют и собственное содержание, формы и функции.

Родительство как ведущая составляющая в социальном институте семьи быть рассмотрена как особая сфера деятельности или даже как особая «профессия». Родители в данной интерпретации имеют статус субъектов деятельности. В таком контексте родительство (как сферу деятельности родителей в кругу семьи) можно изучать в терминах ценностей, целей, прав, родительских обязанностей (долга), родительских функций, родительской любви и пр. Это даёт основание для рассмотрения родительства (как некоторой сферы деятельности) в свете компетентностного подхода.

Для дальнейшего изложения сущности проведенного автором исследования и его результатов рассмотрим основные понятия, используемые в компетентностном подходе, который сегодня получил широкое распространение в сфере образования и профессиональной деятельности [7].

Ниже рассмотрен ***компетентностный подход*** применительно к анализу феномена «родительство», чтобы квалифицированно охарактеризовать это понятие, его назначение, роли, функции и ресурсы, воссоздать адекватный образ родительства как особой деятельности или «профессии».

Компетентность определяют как уровень достижений специалиста как субъекта деятельности в области определенной компетенции. *Компетенция* же определяет область деятельности, которая является значимой для данной деятельности в целом, в которой специалист должен проявить определенные знания, умения, навыки, способы поведения и решения проблем, способности и профессионально-важные качества личности. Компетенцию следует рассматривать как область ответственности и определенную область полномочий специалиста. При этом не следует смешивать это понятие с понятием «компетентность». Термин «компетенция» удобно интерпретировать как название некоторой шкалы, а «компетентность» – как уровень на такой шкале. Компетенции рассматриваются как внутренние потенциальные качества или способности специалиста, основанные на знаниях, опыте, личностных и социально значимых качествах, жизненных ценностях, фокусирующихся в понятии «компетентность» (что выражается через уровень достижений специалиста на данной шкале компетенций). Различают компетенции, относящиеся к человеку как личности, субъекту деятельности и общения: здоровьесбережение, ценностно-смысловая ориентация, способность к обобщению или

интеграции знания, гражданственность, способность к самосовершенствованию, социальное взаимодействие, общение, познавательная деятельность, исполнительская деятельность, способность к информационной и коммуникационной деятельности.

Рассматривая родительство (в контексте компетентностного подхода) как особую профессию, становится очевидным, что родители нуждаются в обучении, специальной подготовке (по аналогии со специалистами, профессионалами своего дела).

В авторском исследовании ценностных категорий были использованы следующие эмпирические методы: опрос, интервью, анкетирование, тестирование, методы статистической обработки данных, включая непараметрический критерий Манна-Уитни.

В качестве методической основы и основного «инструмента» исследования феномена «родительство» была использована методика изучения базовых (ключевых) ценностей человека по Милтону Рокичу [8]. Этот подход предназначен для выявления основы отношений человека к себе, к окружающим людям и к миру в целом. Он оказался весьма продуктивным и уже несколько десятилетий успешно используется для решения задач психолого-педагогического, социально-психологического содержания. Ниже представлены результаты изучения ценностных ориентаций с помощью адаптированной методики М. Рокича и его последователей для анализа компонентов родительской компетентности, чтобы получить целостное представление о родительстве как объекте исследования.

Опросы и интервью с респондентами (отцами семейств), проведенные автором, показали те или иные предпочтения в выборе ценностных ориентаций. Этот этап исследования был использован для отыскания более глубоких связей между ценностными ориентациями и таким системным понятием как «компетентность» применительно к сфере родительства.

Респонденты, принимавшие участие в исследовании (отцы семейств с относительно однородным составом респондентов в возрасте от 25 до 55 лет), были сформированы в две группы (целевую и контрольную) на основе собеседования, опроса и интервью с последующей экспертной оценкой их принадлежности к соответствующей группе. В состав ***целевой*** группы попали респонденты-отцы, которые по результатам предварительного опроса и интервью показали высокий уровень духовно-нравственной перцепции (участники просветительских семинаров по семейной тематике, прихожане христианских приходов). Во второй (***контрольной***) группе респендентов-отцов были определены респонденты со средним / умеренным уровнем духовно-нравственной перцепции, т. е. умеренными установками на свой родительский статус, со своими умеренными взглядами (духовно-нравственной перцепцией) на роль и место родителей (на примере отцов) в жизни современных семей.

Жизненные ценности были рассмотрены в качестве факторов компетентности респондентов-отцов. Процедура ранжирования жизненных ценностей осуществлялась согласно общепринятой инструкции для респондентов-отцов, которые принимали свои решения под влиянием их собственных взглядов, предпочтений, убеждений и мировоззрения («философии» жизни) в контексте жизнедеятельности их семей. При этом выбор жизненных ценностей респондентов-отцов мог быть обусловлен как осознаваемой, так и бессознательной их установкой.

Согласно своему назначению, данная методика позволяет разделить жизненные ценности на два взаимодополняющих множества: «ценности-цели» и «ценности-средства», что позволило автору дать ответы на ряд актуальных вопросов в контексте компетентностного подхода.

Статистическая оценка результатов эмпирического исследования была проведена на основе непараметрического критерия Манна-Уитни, что дало возможность провести сравнительный анализ обоих множеств жизненных ценностей (по 18 наименований в каждом) для обеих групп респондентов. Наиболее приоритетные (предпочитаемые)

жизненные ценности (ранг с 1 по 6) безразличные (индифферентные) ценности (ранг с 7 по 12) и наименее значимые, незначимые жизненные ценности (ранг от 13 до 18).

Рассмотрим содержание жизненных ценностей для обоих множеств:

а) ***терминальные ценности*** (***ценности-цели***) характеризуют неоспоримые убеждения в том, что какая-то конечная цель личного / индивидуального существования (например, спокойная и размеренная личная жизнь, мир во всем мире пр.), которая сопоставляется с личной и общественной позициями, стоит того, чтобы проявлять к ней интерес и стараться добиться каких-то положительных результатов;

б) ***инструментальные ценности*** (***ценности-средства***) определяют установки (убеждения) в том, что какой-то определённый образ действий (например, аккуратность, нетерпимость к недостаткам, честность, рационализм и пр.) является предпочтительным в любых ситуациях (с общественной и личной точек зрения); такие ценности характеризуют больше средства и ресурсы, которые являются для испытуемых предпочтительными для достижения целей.

Природа человеческих ценностей по методике М. Рокича состоит в следующем: а) общее число ценностей человека сравнительно не велико; б) люди обладают одними и теми же жизненными ценностями, хотя и в различной степени; в) истоки человеческих ценностей прослеживаются в культуре, в обществе и социальных институтах, а также в личности; г) влияние жизненных ценностей прослеживается практически во всех социальных феноменах, заслуживающих изучения.

Исследование феномена «родительство» было выполнено на основе адаптированной методики исследования жизненных ценностей путём тестирования (ранжирования) жизненных ценностей респондентов-отцов для последующего анализа уровня сформированности родительской компетентности для двух групп испытуемых с привлечением современного компетентностного подхода применительно к тематике родительства.

Обобщённый анализ содержательных «наборов» жизненных ценностей, которые получены в результате эмпирического исследования, позволяет сделать вывод о том, что каждая группа респондентов-отцов имеет свои отличительные ценностные ориентации, которые могут быть индикаторами уровня сформированности их родительской компетентности.

Именно приоритеты духовно-нравственных ценностей обеспечивают отцам целевой группы более высокий уровень сформированности отцовской компетентности в том числе в контексте защищённости (ассертивности) семей от внутренних и внешних вызовов. Респонденты-отцы с высокой духовно-нравственной перцепцией, ответственные, вовлечённые, мотивированные, верующие отцы, отцы-христиане, имеют более благоприятные для жизни содержательные «наборы» приоритетных жизненных ценностей, которые соотносятся с фактором защищённости их семей в социально-психологическом и духовно-нравственном контексте.

Целевая группа отцов предпочитала такой содержательный «набор» жизненных ценностей, которые соответствуют более высоким духовно-нравственным и социально-психологическим установкам и нормам, которые дают им возможности быть более компетентными отцами в своей семье, ответственными за обеспечение и защиту своей семьи не только в материальном и финансовом смысле, но и в различных жизненных ситуациях (психологических, социальных, образовательных и пр.). Это свидетельствует (при прочих равных условиях) о более высоком уровне сформированности отцовской компетентности и готовности к отцовству (учитывая его многочисленные аспекты: психолого-педагогические, духовно-нравственные, поведенческие, когнитивные и др.), что способствует б***о***льшей защищённости (ассертивности) семей от потенциальных и реальных жизненных проблем.

Отцы целевой группы более часто делали выбор терминальных ценностей (ценностей-целей) более высокой духовно-нравственной перцепции (в отличие от обычных бытовых, технических, ситуативных и иных ценностей). Такой выбор характеризует глубокую ценностную направленность респондентов на мировоззренческие вопросы, духовно-нравственные категории («согласие с собой и с миром», «любовь», «семейная жизнь», «мудрость» и «помощь другим людям»). Это характеризует отцов целевой группы как ответственных личностей, глав семейств, которые мотивированы больше на развитие семьи, чем на личностное развитие, больше на развитие духовного мира в себе и в семье, не ограничивая себя ситуативными ценностями в процессе жизнедеятельности своих семей.

Характерным «набором» инструментальных ценностей (ценностей-средств) отцов контрольной группы были ценности, которые естественным образом способствуют реализации их ценностей-целей. Данный результат свидетельствует в пользу того, что респонденты были ориентированы на актуальные жизненные цели и решение «земных» жизненных задач. Отцы этой группы, осознанно принимающие реалии жизни, делали свой выбор, характеризующий их способность обеспечивать в б***о***льшей степени материальную сторону жизни в своей семье. Такие ценности как «мудрость» и «помощь другим людям», отнесены респондентами контрольной группы к ценностям невысокой значимости.

Проведенный анализ приоритетных ключевых жизненных ценностей отцов показал, что жизненные ценности могут служить индикаторами уровня сформированности компетентности отцов (в общем смысле – родительской компетентности). Жизненные ценности отцов (в общем смысле – родителей) прямо или косвенно способствуют формированию соответствующего уровня их подготовленности к отцовству (в общем смысле – к родительству), принимая во внимание духовно-нравственные и социально-психологические аспекты, готовность к родительству, которые прямо или косвенно проявляются при исполнении ими своих «титульных» родительских ролей и функций в своих семьях и обществе.

Предложенную автором методику опроса и тестирования респондентов по ключевым личностным жизненным ценностям с использованием системной и зарекомендовавшей себя методики «Ценностные ориентации» по М. Рокичу можно рекомендовать для тематических исследований различных целевых групп респондентов (родителей, супругов, педагогов, обучающихся) в контексте компетентностного подхода, который сегодня широко применяется в сфере образования.

Представленные результаты эмпирического исследования и полученные выводы о недостаточном уровне сформированости жизненных ценностей респондентов говорят о том, что существует потребность в разработке и реализации просветительской программы формирования и повышения родительской компетентности для различных групп родителей (отцов, матерей, педагогов) в различных форматах проведения занятий (семинары, тренинги) с целью повышения уровня компетентности родителей, в частности, повышения уровня защищённости (ассертивности) семей от внешних и внутренних вызовов в условиях современной жизни.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Овчарова, Р.В. Родительство как психологический феномен: учеб. пособие / Р. В. Овчарова. – М. : Моск. психол.-соц. ин-т, 2006. – 496 с.*
2. *Захарова, Е.И. Родительство как возрастно-психологический феномен : дис. … д-ра психол. наук : 19.00.13 / Е.И. Захарова ; Моск. гос. ун-т. – М., 2017. – 376 л.*
3. *Кирпич, С.В. Компетентность отцовства: социально-психологические и духовно-нравственные аспекты защищённости семьи : магистер. дис. : 1-23 80 03 «Психология» / С. В. Кирпич ; Белорус. гос. пед. ун-т. – Минск, 2021. – 94 л.*
4. *Каширский, Д.В. Психология личностных ценностей : автореф. дис. … д-ра психол. наук : 19.00.01 / Д. В. Каширский ; Рос. гос. гуманитар. ун-т. – М., 2014. – 58 с.*
5. *Исаков, А.В. Родительство как ценность в современном российском обществе : автореф. дис. … канд. филос. Наук : 09.00.11 / А. В. Исаков ; Забайкал. гос. ун-т. – Чита, 2016. – 24 с.*

6. *Кирпич, С.В. Развитие родительских компетенций: социальные и духовно-нравственные аспекты / С.В. Кирпич // Сборник докладов XXIV междунар. Кирилло-Мефодиевских чтений / Ин-т теологии Белорус. гос. ун-та / С.И. Шатравский, свящ. Святослав Рогальский. – Минск, 2019. – С. 84–91.*
7. *Хуторской, А.В. Модель компетентностного образования / А.В. Хуторской // Высшее образование сегодня. – 2017. – № 12. – С. 9–16.*
8. *Рокич, М. Природа человеческих ценностей / М. Рокич ; пер. с англ. – Нью-Йорк : Свободная пресса; М., 1973. – № 5. – 153 с.*

СЕМЕЙНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В КОНТЕКСТЕ ХРИСТИАНСКОЙ ПЕДАГОГИКИ

Лойко Н. Н.
Белорусский государственный университет
Минск, Беларусь
E-mail: natali_2323@mail.ru

В статье раскрываются основные принципы христианской педагогики. Прослеживается история развития и становления семейного образования в русской культуре начиная с древнерусского периода и до наших дней. Особая роль отводится месту христианского воспитания в семье как основе духовного становления личности. Рассматриваются современные образовательные проекты, успешно воплощающие идеалы христианской педагогики.

Ключевые слова: христианская педагогика, семья, семейное образование и воспитание.

FAMILY EDUCATION IN THE CONTEXT OF CHRISTIAN PEDAGOGY

Loiko N. N.
Belarusian state university
Minsk, Belarus

The article reveals the basic principles of Christian pedagogy. The history of the development and formation of family education in Russian culture is traced from the Ancient Russian period to the present day. A special role is given to the place of Christian upbringing in the family as the basis for the spiritual development of the individual. Modern educational projects that successfully embody the ideals of Christian pedagogy are considered.

Keywords: Christian pedagogy, family, family education and upbringing.

В современную эпоху очень остро стоит проблема человека, его места в мире, его ценностях. В этот век демократий и свобод, вседозволенности, граничащей с преступлением, забвением опыта поколений в жажде новизны, все чаще звучат самые разные призывы о защите человека. Сегодня защищают права меньшинств, забывая о непреложной ценности моногамной семьи, отстаивают права ребенка, узаконивая ювенальную юстицию, а рядом кричат о праве женщин на аборт. Предается забвению опыт традиционного христианского воспитания, где авторитет родителей был неоспорим и закладывал основу формирования личности. Мир борется за свободу слова, печати, информации, профанируя ценность Слова, несущего свет Истины, предавая забвению Того, кто наделил нас Своим образом, сотворив сообразно Слову…

Современный человек оказался в ситуации кризиса, который коснулся всех сфер человеческой жизни. Экономика, политика, экология, здравоохранение, образование, семья – все подвержено глобальным изменениям. Кризис в сфере семьи и образования особенно ощутим, т.к. приводит к необратимым последствиям. Человек утрачивает стержень, суть понимания самого себя, ценность того, что делает его человеком, носителем духовной культуры.

Многие исследователи подчеркивают, что современное образование должно идти в ногу со временем, основываться на новейших достижениях науки, инновационных технологиях, целью которых является оптимизация учебного процесса. Исследователи тенденций образования 21 века, в качестве приоритетных навыков нынешних выпускников называют следующие знания, умения и черты характера:

- критическое мышление и умение решать проблемы;
- рассуждение, анализ, интерпретация, обобщение информации;
- сотрудничество посредством Интернета в различных сетях;
- ловкость, настойчивость и инициатива;
- самостоятельная работа и самоконтроль;
- планирование и способность к предпринимательству;
- эффективная устная и письменная коммуникации;
- доступ к информации;
- исследовательские навыки и методы;
- любопытство и воображение;
- творчество, артистизм и самовыражение;
- лидерство и командная работа;
- сотрудничество и взаимодействие;
- экономическая и финансовая грамотность;
- экологическая грамотность и понимание законов экосистемы;
- гуманизм;
- научная грамотность (включая питание, диеты, физические упражнения) [15].

Сегодня меняются традиционные парадигмы образования, основанные на христианских ценностях и приходят новые, основывающиеся на секулярных плюралистических принципах. Но за всей этой гонкой за новизной прослеживается явная тенденция потери качества образования, утрате его ключевых, фундаментальных оснований. При этом, все чаще звучит вопрос о необходимости поиска школы, в которой будут учиться не ради получения «корочки» для «галочки», а Школы, в которой будут учить «на человека», т.к. именно сохранение духовной составляющей человеческой личности является залогом жизнеспособности человечества в будущем. Действительно, на фоне имеющихся тенденций можно заметить и усиливающуюся тенденцию обращения к духовно-нравственным традициям отечественного образования, к опыту христианской педагогики, которая вот уже несколько тысячелетий предлагает особую цель и средства для решения задачи становления личности. В качестве доминирующих тенденций современной педагогики прот. Е. Шестун называет следующие:

1. Модернизация педагогических технологий, ориентированных на формирование знаний, умений и навыков учащихся.

2. Введение личностно-ориентированных технологий, основанных на западном опыте, который подменяет традиционные исторически сложившиеся формы обучения

3. Обращение к духовно-нравственным традициям отечественного образования [14].

Классик педагогической мысли, К.Д. Ушинский говорил о том, что, приступая к теме воспитания и образования человека, мы «должны предварительно составить себе понятие о человеке» [11]. Прот. В. Зеньковский подчеркивает: «Необходимо вернуться к христианской антропологии, чтобы в свете ее основных понятий осмыслить содержание педагогического опыта, накопленного за долгие годы творческих исканий» [4]. То есть, от понимания того, какова цель человеческого бытия зависит и понимание цели образования. И христианская (православная) педагогика дает надежные ориентиры в данном направлении.

Обращение к этимологии слова педагогика позволяет заметить некоторую ее особенность. Перевод с греческого буквально означает «детоводительство». В Греции педагогами называли рабов, присматривающих за детьми. Данный образ прекрасно

отражает суть Учительства – быть слугой, вести к некой цели, не позволять свернуть с правильного пути.

В этом смысле суть христианской педагогики – Путь ко Христу. При этом, образом Учителя, главного Педагога для всех христиан стал сам Христос, показав пример подлинного служения, в том числе, умывая своим ученикам ноги, став из Господа – слугой, но не униженным, а Вселюбящим…

Православная антропология открывает три аспекта человеческого бытия: первичный (утраченный), реальный и потенциальный. Последний связан с необходимостью обóжения (теозиса) и является телеологическим принципом существования человека. В православной педагогике изначально прослеживается связь понятия образования с образом Божьим в человеке. Образование в данном контексте означает восстановление изначального образа, данного человеку Богом при творении.

По словам прот. Е.Шестуна, «Православная педагогика – воцерковленная педагогика и педагогика воцерковления. Педагогика воцерковления – педагогика преображения, направленная на прояснение Образа Божия в человеке, явление Его миру посредством духовно-нравственного совершенствования человека, в добродетели, в святости, в достижении даров Святого Духа» [14].

Православная антропология дает особое представление о личности человека через понятие Образа Божия. Рассмотрим, что именно делает человека сообразным Богу.

1. Образ Божий заключен *не только в душе, но и в теле*. Говоря о природе человека, подчеркивается ее амбивалентность: с одной стороны, человек принадлежит животному миру через свое тварное тело и неразумные способности души, с другой стороны, каждый человек является личностью, имеет духовный уровень бытия, являясь образом Божиим и, более того, имея основной целью жизни достижение подобия, что означает раскрытие, актуализацию в себе божественной стороны бытия через стремление к обóжению, приобщаясь к личностному бытию Бога. То есть, личностью человек становится в процессе соединения с Личностью Творца. Такой подход связан с боговоплощением, то есть с принятием полноты человеческого естества, в том числе и телесного, в Воскресении Христовом. То есть, через Богочеловека понимается человек, и только через человечество Христа мы можем узнать о Боге. «Сам Господь избирает нас для спасения, наделяя дарами Святого Духа, приводя нас к образу Своего Сына, чтобы, став...подобными образу Сына Своего (Рим.8:29), мы приобрели вечность.

2. *Царственное достоинство человека*, его превосходство над тварным миром, над чувственным космосом. Человек – венец творения Божия. Но достоинство заключено не в горделивом превозношении и эгоизме (что произойдет вследствие греха), а в ответственности перед миром. В связи с этим отцы Церкви, вслед за античными авторами, называют человека микрокосмом, придавая несколько иное значение данному понятию. Григорий Нисский, например, указывает на то, что человеку надо стремиться не к подобию тварному миру (в этом смысле каждое животное – комар или мышь – также обладают свойствами четырех стихий мира), но к образу Того, Кто сотворил этот мир. Человек создан из праха земного, в нем присутствует низшее, природное, животное начало, но в человека Бог вдохнул свое дыхание, одухотворил его, создав надприродный, духовный уровень бытия.

3. Чаще всего встречается понимание образа как наличия у человека *бессмертной души* либо высших духовных способностей, которых нет у животных: разума, свободы, творчества и, наконец, любви.

Василий Великий указывая на специфику сообразности человека Богу говорит о способности мыслить и тем самым постигать не только себя, мир, но и Творца мира. Св. Григорий Палама подчеркивает особенность именно человеческого мира, в отличие от мира ангельского, в том, что только людям Бог дал возможность благодаря чувственному соединению с Логосом создавать многообразие наук и искусств, а благодаря телесной

составляющей человека и воплощению Логоса возделывать, культивировать и вообще творить новое, еще не существующее (подобно Богу).

Помимо развития разума и творчества, являющихся несомненными целями восстановления Образа Божьего в человеке, важнейшим атрибутом личностного бытия в православной антропологии является свобода и любовь. Любовь является единственным способом онтологического осуществления свободы и критерием личностного бытия. «Кто исповедует, что Иисус есть Сын Божий, в том пребывает Бог, и он в Боге. И мы познали любовь, которую имеет к нам Бог, и уверовали в *нее*. Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Иоан. 4: 15–16).

Сам человек по православному вероучению обладает открытым, незавершенным существованием, его жизнь есть осуществление себя, попытка правильного направления своей воли навстречу Богу. Достижение подобия – изначально данного образа – и есть конечная цель православной педагогики. Процесс образования связан с формированием личности, с раскрытием в человеке заложенных в нем способностей, данных человеку Творцом. Ядром, задающим цель этого процесса, является Любовь, которая есть Бог.

В первом послании апостола Павла к Коринфянам прослеживается удивительная мысль, которая легла в основу православной педагогики и антропологии – без Любви любые знания, приобретенные человеком, не идут ему на пользу, не формируют его как личность, являются пустыми. «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая и кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, – то я ничто» (1 Кор. 13:1–2)

Итак, образование в православной антропологии конечной целью имеет восстановление личности человека через встречу с Богом, развитие и приумножение фундирующиго личность человека дара – Любви. Это является не только целью образования, но и целью человеческой жизни в целом.

В процессе образования в контексте христианского его понимания можно обозначить несколько возможных перспектив. Мы обозначим их как пространства познания мира и ступени (уровни), на которых это познание осуществляется. *Во-первых*, говоря о пространстве или кругах познания, обозначим три основных.

1. Внутренний. Прежде всего, это мир ребенка, круг семьи, которая ему близка и дорога.

2. Внешний. В котором ребенку открывается мир, лежащий за порогом, т.е. окружающий его мир природы и человеческой культуры. При этом, важно показать и сохранить глубокую тайну постижения всего многообразия мира через любовь к этому миру и благоговение перед Творцом этой красоты.

3. «Сакральный». Мир невидимый, небесный, пространство «небожителей», т.е. Бога и святых. Познание этого мира возможно через чтение Священного Писания, через посещение Церкви и Ее центрального события – Литургии, где соединяются два мира – земной и небесный. Важно заметить, что семья называется малой церковью, а Церковь – семьей, в которое глава – Отец, служители – батюшки, а прихожане – братья и сестры. Подчеркивается взаимопроникновение самого близкого человеку круга семьи – в сакральное пространство Церкви. При этом, постигая красоту и законы внешнего мира постепенно ребенок должен вырасти до познания духовных законов, которые, по сути, являются ценностно наиболее важными. Итогом такого понимания процесса познания становится то, что сама история начинает рассматриваться как образовательный процесс, руководимый Христом, и имеющий целью всеобщее Воскресение. В данном контексте образование может пониматься как возможность достижения предельного смысла существования человека, как приобщение Божественному миру, осуществление богочеловеческого процесса.

Во-вторых, мы можем говорить о нескольких ступенях, на которых закладываются ключевые ценностнообразующие приоритеты личности. На этих ступенях (уровнях)

происходит постижение обозначенных нами кругов (пространств). Это, прежде всего, социальные институты, влияющие на формирование личности: семья, школа, Церковь. И на всех этих ступенях необходимо придерживаться единой христианской педагогики, расширяя горизонт понимания личности человека от малого к великому, показывая перспективы и ответственность на пути к богосыновству. В данной перспективе подлинное образование – это постижение Божественной мудрости, через семью, открытие законов земного мира, чтение книги, написанной Творцом. Затем, чтение Священного Писания, через Преображение духовное и, как итог – соединение с Богом, восстановление утраченного Образа Божьего в человеке, что возможно лишь на третьей и высшей ступени образования – литургической. Именно Евхаристия является вершиной духовного образования человека, приобщением его личности к Личности Бога.

Какова же роль семьи в данном процессе. Мы видим, что семья становится для человека самой первой, основной ступенью в образовании личности: здесь закладываются самые первые нравственные принципы, здесь создается эмоциональная среда, в которую человек будет либо стремиться, либо всячески избегать.

Именно христианское семейное (домашнее) образование, основанное на изучении Священного Писания и Псалтири становится главным достоянием христианской педагогической культуры, начиная от святоотеческого учения и заканчивая современными христианскими педагогическими идеями.

Еще до становления системы образования и появления школ и профессиональных учебных заведений семья давала ребенку первые представления о добре и зле, первые знания об окружающем мире, а, нередко, и азы грамотности.

Уже в Древней Руси, образование и воспитание, становясь единым целым, осуществляется в лоне семьи и основывается на указанной образовательной установке: воспитать, прежде всего достойного христианина. Показательным здесь может стать пример из записи в Повести временных лет, которая гласит, что еще князь Владимир «посылал собирать у лучших людей детей и отдавать их в обучение книжное». При этом «матери же детей плакали о них, ибо не утвердились еще они в вере, и плакали о них, как о мертвых» [6].

«Домострой», например, повелевает «заботиться отцу и матери о чадах своих; обеспечить их и воспитать в доброй науке: учить страху Божию и вежливости, и всякому порядку» [3].

Помимо религиозного воспитания личности, в семье передавались и профессиональные навыки. В крестьянских семьях ремёсла переходили по наследству. Дети князей также получали семейное образование, однако более высокого уровня. К ним приглашали наставников из числа знатных бояр. Княжеских детей обучали не только седлать лошадей или печь хлеб, но и грамоте. Образование имело также религиозную направленность – грамоте обучали по церковным книгам – Священному Писанию и Псалири, а главной функцией приглашенных учителей было нравственное воспитание и духовное развитие детей.

Ценность обучения и передачи важнейших христианских знаний, заключенных, прежде всего в Священных книгах, показывает следующий пример. Книги стоили достаточно дорого. Сохранилась запись архиепископа Афанасия о покупке церковных книг: Новый Завет приобрели за три рубля, «Мир с Богом» за один рубль и «Ключ разумения» за четыре рубля. На эти деньги в то время можно было купить лошадь [9]. Поэтому важнейшие тексты, например, Псалтири зачастую заучивались наизусть и предавались из уст в уста.

Итак, в древнерусский период семейное образование основывалось на «домашнем учении», приоритетным в котором было прежде всего, христианское воспитание.

Уже при Петре I меняется концепция образования, что было связано как с секуляризацией культуры, так и с нарастающей потребностью государства в образованных служащих. Открываются первые учебные заведения среднего и высшего звена. Заниматься

там могли только дворянские дети. При поступлении они должны были уметь читать, писать и считать, то есть получить в домашних условиях начальное образование.

Петр I сформировал потребность в качественном образовании, основу которого также закладывала семья. Дворяне, желающие дать хорошее образование своим детям, которое бы способствовало их продвижению по службе, стали приглашать иностранных учителей. Началась эпоха гувернёров в обучении дворянских детей. Гувернёр (от французского gouverner – «управитель») – нанятый воспитатель, который занимался с детьми определёнными дисциплинами. Для младших это был счёт и грамота, подросткам преподавали арифметику, геометрию, русскую словесность, иностранные языки, историю, географию, физику, астрономию, рисование и музыку.

Кроме того, часть предметов носила чисто прикладной характер, чтобы применять знания в реальной жизни. Мальчиков учили военным наукам для поступления на службу, а также архитектуре, чтобы периодически перестраивать усадьбу. Девочек приучали к рукоделию и домоводству, чтобы в будущем стать хорошими женами.

Важным условием домашнего образования являлся дух семейного уклада. С одной стороны, гувернером был посторонний человек, не член семьи, который мог привнести чужеродный дух в воспитание личности ребенка. С другой стороны, в наставники старались брать тех, кто должен был стать для ребёнка примером для подражания. Гувернёрами в своё время работали, например, поэт Василий Жуковский и баснописец Иван Крылов. Благодаря приглашённым иностранным педагогам, члены императорской фамилии и аристократии в домашних условиях получали блестящее образование.

Однако не все имели возможность нанять хорошего учителя. Мелкопоместные дворянские семьи часто пользовались услугами сельских священников, грамотных крестьян, случалось, что сами родители или старшие дети занимались домашним обучением младших. Иногда семьи, живущие по соседству, нанимали одного гувернёра для нескольких детей.

В 1737 году императрица Анна Иоановна издала указ об обязательном начальном образовании дворянских детей: к двенадцати годам недоросли должны были быть грамотными, кто же из них ничему не научался и к шестнадцати годам, тех отдавали в матросы. Учебная повинность для «губернских дворянских и приказного чина, дьячих и подьячих детей от 10 до 15 лет» вызвала недовольство родителей, поскольку купцы и ремесленники традиционно учили наследников грамоте сами, одновременно с этим обучали и торговле. Из-за этого купцы не могли своевременно передать семейное дело детям [6].

При Екатерине Великой, в 1764 году впервые появляется учебное заведение для девушек – «Императорское воспитательное общество благородных девиц», впоследствии «Смольный институт». Оно было основано по инициативе И. И. Бецкого, видевшего необходимость воспитать новую породу людей на принципах Просвещения. Но кроме этого важной целью обучения девушек стало желание взрасить тех, кто сможет дать это благо знаний своим детям, то есть, прежде всего в семье. В воспитанницах Смольного института А.П. Сумароков, убежденный сторонник женского образования в России видел «будущих культурных матерей, причастных развитию искусства и науки России» [7, с. 81].

Семейное (домашнее) образование в первой половине XIX в. осуществлялось «отечественными священнослужителями, преподавателями высших учебных заведений (в начале века – чаще иностранцами), студентами российских университетов и духовных академий, выпускниками гимназий и пансионов, а также образованными слугами. В зависимости от социального положения, уровня образованности, вероисповедания и других факторов одни из них становились домашними наставниками и учителями, а другие (это относилось к слугам, чаще иностранного происхождения) – боннами (нянями) и гувернерами (воспитателями)» [1]. Важную роль в образовании и воспитании ребенка играли его родители, которые, по сути, сами выбирали учителей и следили за их нравственным обликом.

Чтобы повысить качество домашнего обучения, в 1834 году было принято два важнейших документа: «Положение о домашних наставниках и учителях» и «О воспрещении принимать в должности по домашнему воспитанию иностранцев, не получивших аттестатов от русских университетов». С принятием этих законов учителя должны были быть христианами и российскими подданными, обязательным стало наличие «Удостоверения о нравственных качествах» [6].

Идеи, в которых осмыслялось место и роль семьи в воспитании ребенка прослеживались у многих представителей русской философско-педагогической мысли. Особенно ярко размышления о семье как истинной школе звучат у В.В. Розанова. «Лишь семья … может воспитать в детях существеннейшие стороны культуры, привить ее самые одухотворенные, эфирные частицы» [10, с. 222]. Схожая мысль звучит и у К.Д. Ушинского, который создавал свои учебные книги не только как пособия для учителей с целью изучения в школе, но как пособия для семейного чтения, и рекомендовал их для родителей (прежде всего, матерей), способных подготовить ребенка к последующему обучению в гимназии. «Я желал бы, чтобы русская женщина, испытав глубокое наслаждение самой учить и развивать своего ребенка, не уступала этого наслаждения никому без крайней необходимости» [12, с. 281]. К. Д. Ушинский также развивает идею о том, что семья ответственна и за национальное воспитание ребенка, приоритетным в котором становятся родной язык, православная вера, патриотизм. Продолжая эти рассуждения, видный русский философ И. Ильин призывал к тому, чтобы семья, закладывала в ребенке основы духовности, посредством воспитания в нем веры, пробуждения сердца, раскрытия совести, воспитания деятельной воли. «Семья есть исходная ячейка духовности, …так как именно в семье человек впервые научается (или, увы, не научается!) *быть личным духом*» [5, с. 187].

Мы видим, что здесь звучит одна очень важная, не до конца еще понятая сегодня мысль о том, что прежде даже личности учителя и прежде всякого знания человек должен обрести подлинную семейную школу любви, где формируются первые и самые важные представления о мире и ценностях. И чем больше ребенок находится в семье, а не в «структуре», тем легче ему впоследствии обрести собственную целостность и внутренний стержень.

Именно семейное воспитание и образование стало важным этапом в формировании большинства гениальных исторических личностей и является неотъемлемым этапом становления классического образования в современном мире. Сегодня данная традиция возрождается во многих странах, где, в силу ряда исторических причин, оно было отодвинуто на второй план. Традиция начального домашнего образования, которое было характерно для дворянской культуры XVIII–XIX века, восстанавливается на постсоветском пространстве, создаются семейные классы на основе объединяющих их ценностей.

Например, в России с 1992 года семейное образование вернулось в правовое поле, а в 2012-м стало самостоятельной формой обучения наравне со школьным. В Беларуси также многие родители выбирают семейное образование (переходя на индивидуальный план обучения) как альтернативу школьному образованию, понимая насколько важным является для ребенка семья, и посвящая себя воспитанию и образованию творческой личности, раскрывая все заложенные в ней таланты, делая возможным не только воспитание, но и образование в духе христианской педагогики.

В качестве примеров того, как совмещаются принципы христианской педагогики с семейными формами образования, можно привести два образовательных проекта, успешно функционирующих в России и, с недавнего времени, в Беларуси.

1. Образовательный проект «Классические беседы» или «Сообщество «классического семейного образования». Возникнув в Америке как попытка воссоздать некую синтезированную модель классического образования и применить ее в семейном обучении, данная модель успешно стала применяться в России и на постсоветском пространстве. В «Классических беседах» постулируется опора на «тривиум»: грамматику, диалектику и риторику, а также базовые предметы (особую роль отводя эмпирике), включая

изящные искусства и начальные знания латинского языка. Данная система является одной из попыток синтезировать несколько классических образовательных моделей: античную, американскую и российскую, а также применить неклассический способ получения знания путем различных методик, в том числе совместного пребывания детей и родителей на занятиях. При этом, важным моментом данной системы является то, что стержнем в ней является христианская составляющая. Высшая цель не только данного образовательного проекта, но и образования в целом, по мнению представителей данной школы, – «научиться иметь Бога в разуме, жить согласно Его заповедям и прославлять Его» [8, с. 11].

2. Проект «Русская классическая школа» («РКШ») – педагогическая стратегия будущего, проверенная великим образовательным прошлым. Данная школа, уже более 15 лет завоевывает сердца педагогов и родителей, которые выбирают «РКШ» для семейного обучения. По этой системе работают более 70 школ в России, а также и за ее пределами. Целью данной образовательной системы, которая впитала лучшие принципы классической модели образования, является трансляция национального кода. В основе данной системы лежат три основных принципа, взятых из лучших, классических педагогических сочинений и достигших апогея в педагогической системе К.Ушинского: природосообразность, культуросообразность и осознанность. Успех и востребованность данной образовательной системы связан с тем, что в ней произошла реновация фундаментального классического образования и модернизация золотого фонда российской и советской педагогики: классических учебных книг по словесности К.Д. Ушинского, арифметики А.С.Пчелко и Г.Б. Поляка, А.П. Киселева, в качестве древнего языка предлагается изучение церковнославянского.

Но, пожалуй, самым важным, на наш взгляд, является то, что основой «Русской классической школы», является доминирование христианских ценностей: воспитание благочестия, совести, знакомство с глубинным пониманием всего человеческого и земного устроения в соответствии с Божьими законами. Целью данной системы, которая впитала лучшие принципы классической модели образования, является развитие гармоничной личности ребенка, его целостного мировоззрения, основанного на христианских, национальных и семейных ценностях.

То есть, данный проект отражает ключевую цель христианской педагогики и может служить основой не только семейного образования, но и получить одобрение на государственном уровне, воплотив идею и стратегию духовно-патриотического воспитания подрастающего поколения. По словам митрополита Филарета, «мы должны научиться вместе с государством использовать тот огромный воспитательный потенциал христианства, который лежит в основе формирования и европейской цивилизации, и, … собственного национально-государственного устроения» [13, с. 134].

Итак, подводя итоги сказанному, отметим, что целью образования, которое начинает формироваться еще в семье, и опираясь на христианскую философско-педагогическую мысль – должно стать не столько приращение знаний и навыков (что лишь затмевает истинную цель существования человека), а постижение божественной мудрости, и, как итог – восстановление духовности и утраченного образа Божьего в человеке.

В данной перспективе образование (в основе которого находится семья) – проходит несколько этапов. Постижение Божественной мудрости, открытие законов земного мира, чтение книги, написанной Творцом. Затем, чтение Священного Писания, через Преображение духовное и, как итог – соединение с Богом, восстановление утраченного Образа Божьего в человеке, что возможно лишь на третьей и высшей ступени образования – литургической. Именно евхаристия является вершиной духовного образования человека, приобщением его личности к личности Бога. Задача родителя (наставника, учителя) – помочь человеку в его главном предназначении – восстановить утраченное единство, связь творения с Творцом, показать тонкую взаимосвязь всего сотворенного мира и предназначения человека в нем. Семья и семейное образование в данном контексте играет

ключевую роль формирования целостной личности человека и, выполняет первостепенную задачу воспитания христианина.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Дивногорцева, С.Ю. Становление и развитие православной педагогической культуры в России / С.Ю. Дивногорцева. – М.: ПСТГУ, 2012. – 260 с.*
2. *Домашнее образование в России в первой половине XIX в. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://portalus.ru/modules/shkola/rus_readme.php?subaction=showfull&id=1193140252&archive=1195596785&start_from=&ucat=& – Дата доступа: 11.05.2022.*
3. *Домострой [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://librebook.me/domostroi/vol1/21 – Дата доступа: 11.05.2022.*
4. *Зеньковский, В., прот. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Zenkovskij/pedagogika/ – Дата доступа: 11.05.2022.*
5. *Ильин, И. Путь духовного обновления/ И.Ильин // Ильин И. Основы христианской культуры. – СПб.: Шпиль, 2004. – С. 64–351.*
6. *История образования: от первых школ Руси до советских [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.culture.ru/materials/253541/istoriya-obrazovaniya-ot-pervykh-shkol-rusi-do-sovetskikh – Дата доступа: 11.05.2022*
7. *Лотман, Ю.М. Женское образование в XVIII – начале XIX века / Ю.М.Лотман // Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII- начала XIX века). – СПб: Искусство-СПБ, 1998. – С. 75–88.*
8. *Обучающее руководство «Основы» / Л.А. Бортинс, И.В. Шамолина. – 1-е изд. – М.: Классические беседы, 2017. – 248 с.*
9. *Первые книги для детей [Электронный ресурс]. – Режим доступа: //https://www.culture.ru/materials/253021/pervye-knigi-dlya-detei – Дата доступа: 11.05.2022*
10. *Розанов, В.В. Семья как истинная школа/ В.В. Розанов // Розанов В.В. Сумерки просвещения. – М.: Педагогика, 1990. – С. 219–227.*
11. *Ушинский, К.Д. Основная идея народного образования / К.Д.Ушинский // О воспитании детей и юношества. Традиции русской гуманистической педагогики (по трудам Ушинского); [Сост.: П.А. Лебедев]. – М.: Амрита, 2018. – С. 117–131.*
12. *Ушинский, К.Д. Родное слово. Книга для учащих / К.Д.Ушинский // Ушинский К.Д. Родное слово. Книга для детей и родителей. – М.: Лествица, 2003. – С. 279–378.*
13. *Филарет, Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси. Традиции и перспективы православного образования в III тысячелетии / митр. Филарет // Филарет, Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси. Путь жизнеутверждающей любви. – К.: Дух і літера, 2004. – С. 124–134.*
14. *Шестун, Е., прот. Православная педагогика. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/deti/pravoslavnaya-pedagogika-prot-evgenij-shestun. Дата доступа: 11.05.2022.*
15. *Репина, Л. В. Тенденции развития образования в XXI веке в условиях современной глобализации / Л. В. Репина, Е. Г. Реутова. // Педагогическое мастерство : материалы VII Междунар. науч. конф. (г. Москва, ноябрь 2015 г.). – Москва : Буки-Веди, 2015. – С. 22–24.*

МНОГОГОЛОСИЕ В РУССКОМ ЦЕРКОВНО-ПЕВЧЕСКОМ ИСКУССТВЕ XVII – НАЧАЛА XVIII ВЕКОВ

Ткачёва Е. В.
ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла»
Белорусского государственного университета
Минск, Беларусь
E-mail: altocowwa@gmail.com

В статье рассматривается вопрос о развитии многоголосия в русском церковно-певческом искусстве XVII – начала XVIII веков. Автор изучает взаимодействие двух певческих систем – монодии и многоголосия в музыкальной культуре России данного периода, анализируя специфику возникновения ранних форм многоголосия.

Ключевые слова: монодия, многоголосие, строчное, демественное пение, партес, кант, псальмы.

POLYPHONY IN THE RUSSIAN CHURCH-SINGING ART OF THE XVII – EARLY XVIII CENTURIES

Tkachova L. V.
SEI «Saints Methodius and Cyrill institute of theology»
of Belarusian state university
Minsk, Belarus

The article deals with the development of polyphony in the Russian church-singing art of the XVII – early XVIII centuries. The author studies the interaction of two singing systems – monody and polyphony in the musical culture of Russia of this period, analyzing the specifics of the emergence of early forms of polyphony.

Keywords: monody, polyphony, lowercase, demonic singing, partes, canto, psalms.

В истории развития церковно-певческого искусства, XVII век является переходным этапом от монодических форм к многоголосным формам музыкального мышления.

Начиная с середины XVII века, русское церковное пение начинает отделяться от первоначального принципа – быть одной из форм самого богослужения, приобретая со временем все больше качеств светской музыки. В этот период в Московской Руси осуществлялись реформы церковной жизни, а церковно-певческое искусство столкнулось с западными культурными тенденциями [3, с. 7, 12].

Переход к партесному пению от знаменного, осуществлялся постепенно и длительно, начиная со второй половины XVII столетия оба стиля параллельно существовали, и только к концу этого века практика партесного многоголосия становится главенствующей в крупных центрах певческой культуры [4, с. 169].

Первые попытки богослужебного многоголосия возникают в рамках знаменного распева до середины XVI века, так называемое строчное пение, т.е. пение по голосовым строкам. Чиновниќи соборов различают пение строчное и демественное, об этом указывает «Чиновни́к Новгородского Софийского собора» XVI–XVII веков: “обедню поют на правом клиросе демественную, а на левом строчную Новгородскую” и т.п. [2, с. 542–544].

Мелодическая линия (строка) – основа развития песнопений, а не гармония. Горизонтальная линия превосходила вертикаль, о чем говорит название «строчное».

Строчное многоголосие имеет своеобразие и национальный русский колорит, благодаря своей линеарной природе, но часто возникающие диссонирующие созвучия, вызывали различные споры и критику [1, с. 104].

Тем не менее, оно было ценным и почитаемым в русском обществе XVI – XVII веков, об этом говорит наличие большого количества строчных партитур, но дошедших до нашего времени относительно немного. Значение демественного пения исследователи истолковывают по-разному (греч.– δημηωστι):

1) народное пение, домашнее, впоследствии перенесенное в храм (Д. Разумовский);

2) мастерское, искусное;

3) демественники были мирскими мастерами пения, и потому не соблюдали установленные нормы знаменного пения (прот. В.Металлов).

Демественное пение в богослужебной практике стало естественным продолжением знаменного распева и имело второстепенное значение. В обоих распевах произведение делится на ряд мелодических строк (единый прием построчного изложения напева), но для демественного распева характерно использование попевок с обилием мелизматических украшений и вариативности ритмического рисунка [8, с. 131–135, 142]

Строение мелодии не было основано на осмогласии – главном признаке богослужебного пения Православной Церкви, удерживающим талант и искусство певца в заданных рамках – это особенность демества, по которому можно было его отличить. Демественное пение было мелодическим, и выделялось изяществом, выходящим за установленные границы, т.к. движение мелодии не зависело от текста и могло свободно варьироваться. Однако церковность данного вида пения не была беспричинной: во второй половине XVI века возникла проблема недостатка мастеров, знающих осмогласие, затем ситуация изменилась в противоположную сторону, что «даже отрочата» принимали на себя роль практикующих учителей. Эти два обстоятельства способствовали установлению демественного пения, как единственного при праздничном, общественном богослужении [6, с. 179–186].

“Высшим достижением русской музыки в конце XVII века явился партесный концерт – произведение крупного масштаба для хора a cappella, состоящего из ряда связанных воедино контрастирующих эпизодов”, пишет Юрий Всеволодович Келдыш. Партесное многоголосие, утверждается в русской церковной певческой практике на рубеже XVII – XVIII веков, вытесняя одноголосный знаменный распев. Это изменило систему музыкального мышления, характер восприятия и предпочтения людей [4, с. 250].

Партесное пение (лат. partio – голоса) – вид многоголосного хорового пения украинской и русской церковной музыки [9, с. 73].

Этот стиль сложился в конце XVI века, на территории Украины, под воздействием западноевропейской (в частности польской), музыкальной культуры, и к середине XVII века достиг расцвета, в этот же период проникает в Россию, где утверждается в соответствии с местными условиями и традициями национальной культуры. Однако переход от старого к новому сопровождался церковно-певческой полемикой, т.к. обширность вопросов выходила за пределы задач отдельно музыкального или богослужебного порядка. В партесном пении главенствующая роль принадлежит гармоническом началу, что определяет характер мелодики. От монодии отличается меньшей протяжностью мелодий, четким метроритмом, следуя принципу тонико-доминантовых отношений, еще не всегда последовательным, но являющимся определяющим моментом музыкальной целостности. Этот стиль подразумевал другое исполнение и манеру звукоподачи, нежели ранее [5, с. 51].

В России существовало два вида, в связи с различием фактур: постоянное и переменное. Постоянное многоголосие – характерная русская форма в партесном стиле, неизвестная в Украине. Для него характерны такие особенности, как: одновременное пение и произнесение единого текста всеми голосами, отсутствие пауз, соответствие цезур текста и цезур во всех голосах. Метр и тактовые черты в произведениях не проставлялись (как в

старинных записях монодийных распевов). Состав постоянного многоголосия четыре партии: альт, дискант, тенор и бас. Партия тенора содержала мелодию знаменного распева (или любого другого), альт и дискант – обрамляли аккордовыми звуками, бас – служил фундаментом. В этом можно рассмотреть преемственность традиций древних распевов, но преобразованных в гармоническую форму.

Переменное многоголосие – широко распространившиеся в России образцы, принесенные из Украины вместе с партесом. Благодаря нотным рукописям (новгородские и др.) можно отнести этот вид многоголосия к третьей четверти XVII века.

Произведения, написанные в этой фактуре, непременно хоровые, и в большинстве своем относятся к концертному жанру. Здесь стоит различать понятия «концертности» и «концерта», т.к. концерт может исполняться вне богослужения, а музыка произведения, входящего в чинопоследование службы, может иметь концертно-виртуозный характер. Содержание данных произведений может быть как лирико-скорбным, так и торжественно-ликующим и т.д. Довольно разнообразны составы хоров переменного многоголосия – начиная с камерных трехголосных до 12-и более голосных произведений, что достигает почти оперного масштаба, соответственно, в таких хорах, существует большая вероятность использования музыкально-выразительных средств [3, с. 11–22].

Определяло специфику партеса то, что в отличие от католической церковной музыки, он оставался сугубо вокальным – a cappella. Т.к. применение инструментального начала было невозможным, русские композиторы, для достижения тембровых контрастов и разнообразных форм изложения, экспериментировали с хоровыми группами, регистрами и динамикой исполнения [2, с. 269–270].

Теоретически обосновал и систематизировал принципы концертного стиля Николай Дилецкий (украинский композитор, теоретик и музыкальный деятель), в трактате «Мусикийская грамматика», ставший руководством для обучения мастеров партесного пения. В трактате была заложена методика гармонизации древних распевов, которая впоследствии станет характерной для произведений церковных композиторов XVII–XVIII веков.

Для такого типа музыки была необходима нотация, отличающаяся от предыдущей более точной фиксацией высоты звука и длительности. Одновременно с многоголосием западного образца была принесена линейная нотация, в которой ноты изображались на пяти линейках с квадратной (реже ромбической) формой нотных головок. Она была более удобна в использовании для многоголосного хорового пения и создания партитур. В хоровой певческой практике линейная нотация довольно быстро прижилась, благодаря своей простоте и наглядности, так как голоса одновременно сочетают вертикальную линию и ритмическую горизонтальную, следовательно, точная координация соответствующих линий неизбежна. Следует отметить, что еще достаточно долгое время использовалась безлинейная нотация, и вероятно, при уставном монодическом пении, ей отдавали предпочтение.

Возникала новая проблема среди церковных певцов: не все могли использовать только линейную нотацию, и наоборот – столповую. Отсюда появилась практика соотносить запись столповой нотации с линейными нотами (ноты передавали отдельное значение безлинейных знаков), т.е. в одной рукописи находилось два варианта, в виде подстрочного перевода одной из нотаций. Такие сборники стали носить название «двознаменники». Они свидетельствуют о существовавшей борьбе двух систем, каждая из которых, добивалась первенства. Сам же факт появления двознаменников на тот момент, говорил о «решимости» линейной нотации занять главенствующую позицию, что и произошло к концу XVII века. Исключением явились старообрядцы, отвергшие линейную нотацию и многоголосное пение по западному образцу.

Таким образом, период партесного многоголосия является важнейшим историческим этапом в развитии русской духовной музыки. Замещение одноголосного знаменного распева многоголосным, выходило за рамки обычной реформы, что вызывало острые споры

и борьбу мнений. Это событие привело к коренному перелому музыкального мышления, характеру восприятия и вкусов людей.

В последней четверти XVII века получают распространение в разных слоях русского общества канты и псальмы. Представляли собой религиозного, но не литургического характера вирши, которые распевались на три голоса (двумя тенорами и басом), и были принесены киевскими певцами [6, с. 97–118].

Псальма (от гр. – psalmos – песня в сопровождении струнного инструмента) – род бытовой многоголосной песни духовного содержания, предназначенной для домашнего пения [9, с. 82]. Предпосылками появления псальмы, как отдельного жанра, были установление многоголосия гармонического типа и развитие силлабического стихосложения (греч. – συλλαβη – слог) – система книжного равносложного стиха. «Псалтырь рифмотворная» – выдающийся памятник культуры конца XVII века, созданная Симеоном Полоцким и Василием Титовым, является ярким примером синтеза бытовой песни и литература духовного типа. Перевод текстов был издан в 1680 году, музыкальный текст же создавался на протяжении пяти лет (1682 – 1687 гг.). Удивительно, что автор опирается на камерность и простоту музыкальной фактуры, отказываясь от монументальности хорового стиля [7, с. 61–62].

Кант (лат. – cantus – песня) – старинная трехголосная куплетная песня, исполняемая ансамблем певцов или хором без инструментального сопровождения [9, с. 38].

Взаимодействие новых стилистических элементов в поэтическом музыкальном творчестве стало причиной появления канта. С музыкальной стороны, может рассматриваться как жанр, вытекающий из партеса. Но его характерными чертами являются точная метрическая организация мелодии, квадратность строфы, которая состоит из нескольких (как правило, из четырех) построений, что отличает его от культовых многоголосных песнопений [5, с. 71–72].

Быстрому привлечению способствовало то, что канты были проще и легче существовавших древнерусских духовных стихов, также принадлежавших к разделу внекультовых жанров. Близость с народной песней достигалась за счет напева и разновидной тематики [1, с. 108].

Обобщая сказанное, можно подвести итог, что с середины XVII века начинается новый период в истории России, современникам он заполнился как «бунташный век», по причине многочисленных испытаний, выпавших на долю русского народа. Особенностью этого исторического этапа были коренные перемены во всех частях общественной жизни, изменился прежний строй русской церкви. Естественным результатом стали разнообразие и многоплановость стилистических течений, граница между которыми стиралась – это явилось базисом для будущего формирования национальной композиторской школы.

Говоря о жанрах внебогослужебной духовной музыки, нельзя не упомянуть их мгновенную популярность, но все же они явились элементом переходной эпохи, соперничая с народной песней, не утратили свои характерные признаки и стали основой для будущего творчества.

Переход от монодии к многоголосию осуществлялся постепенно и длительно в рамках знаменного распева, но на рубеже XVII – XVIII веков его вытесняет партесное многоголосие, крайне отличающееся от устоявшегося аскетичного пения, что приводит к постепенному обмирщению национального мышления и «выходу» музыки за пределы богослужения. Это событие привело к коренному перелому музыкального мышления и характеру восприятия, но что более печально, к острой полемике, разобщившей общество.

Знакомство с новыми жанрами, формами, средствами композиции западной музыки и перенесение в свое творчество, постепенно приводит к переосмыслению содержания национальной действительности. Этот «интонационный кризис» предшествовал новому этапу истории музыки – развитию светского профессионального хорового пения.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Владышевская, Т. Ф. Музыкальная культура Древней Руси / Т. Ф. Владышевская. – М. : Знак, 2006. – 472 с.*
2. *Гарднер, И. А. Богослужебное пение Русской Православной Церкви: в 2 т. – Сергиев Посад : Моск. духов. акад., 1998.– Т.1: Сущность. Система. История. – 592 с.*
3. *Гарднер, И. А. Богослужебное пение Русской Православной Церкви: в 2 т. – Сергиев Посад : Моск. духов. акад., 1998.– Т.2: Сущность. Система. История. – 640 с.*
4. *История русской музыки: в 10-ти т. / Ю.В. Келдыш [и др.]. – М. : Музыка, 1983. – Т.1: Древняя Русь XI – XVII вв. – 381 с.*
5. *История русской музыки: в 10-ти т. / Ю.В. Келдыш [и др.]. – М. : Музыка, 1984. – Т.2: XVIII век. – 342 с.*
6. *Разумовский, Д., прот. Церковное пение в России. Опыт историко-технического изложения: в 3 вып. / прот. Д. Разумовский. – М. : Тип. Т. Рис, 1867. – В.1. – 362 с.*
7. *Рапацкая, Л.А. История русской музыки: от Древней Руси до Серебряного века. – СПб.: Лань; Планета музыки, 2015. – 480 с.*
8. *Трубин, Н. Г. Духовная музыка: учеб. пособие / Н.Г. Трубин. – Смоленск : Смядынь, 2004. – 229 с.*
9. *Юцевич, Ю.Е. Словарь музыкальных терминов / Ю.Е. Юцевич. – Изд. 3-е., доп., К. : Музычна Украйина, 1988. – 264 с.*

ЗНАЧЕНИЕ ЦЕРКВИ. ПОИСК СМЫСЛА

Полтавец М. В.
Церковь Христиан-Адвентистов Седьмого Дня
Речица, Республика Беларусь
E-mail: mihpolt@yandex.ru

Человеку было трудно жить без духовной составляющей его жизни, которая могла быть ориентиром в различных сферах его деятельности и его стремлениях. Человеку было свойственно поклоняться природным явлениям, поскольку он ожидал от них покровительства. Нередко происходила персонификация природных явлений, их обожествление и поклонение им. Христианская Церковь привносит ясность в ожидания человека, открывая миру Природу как сотворенный дом и Бога, Который является Творцом Природы и самого человека.

Ключевые слова: Церковь, духовность, Природа, явление, древний, добро и зло, философы.

THE IMPORTANCE OF THE CHURCH: SEARCH FOR MEANING

Poltavec M. V.
Seventh-day Adventist Church
Rechica, Belarus

It was difficult for a man to live without the spiritual component of his life, which could be a guide in his various spheres of activity and his aspirations. It was characteristic of man to worship natural phenomena because he expected patronage from them. There was often a personification of natural phenomena, their deification, and worshiping. The Christian Church brings clarity to the expectation of man by revealing to the world Nature as the created home and God, who is the Creator of Nature and man. The Christian Church brings clarity to human expectations by revealing to the world Nature as the created home and God as the Creator of Nature and man himself.

Keywords: Church, spirituality, Nature, phenomenon, ancient, good and evil, philosophers.

Церковную организацию можно отнести к феномену человеческого социума. На фоне всех других организаций Церковь отличается сообществом совершенно разных людей, с разными интересами, иногда противоречащих друг другу. Ни в какой организации эти интересы не смогли бы находиться вместе, потому что все структуры общества имеют узкую направленность для определенной временной цели.

Церковная христианская организация универсальная; она связывает горизонтальные отношения людей, с их интересами, с вертикалью отношений Бога к людям. Церковная структура призвана налаживать гармонию с разными людьми и культурами, в контексте единого понимания добра и зла, и природы их конфликта. Важно отметить, что природа конфликта добра и зла не вечная. Зло – чуждое явление в обществе людей.

В своей работе я постараюсь поставить акцент на том, что поиск небесных реалий всегда имел место среди людей.

В Книге Деяния апостолов мы читаем о встрече апостола Павла с философами города Афин. «…И, взявши его, привели в ареопаг и говорили: можем ли мы знать, что это за новое

учение, проповедуемое тобой? Афиняне же все и живущие у них иностранцы ни в чем охотнее не проводили время, как в том, чтобы говорить или слушать что-нибудь новое» Деян. 17:18–21. Любое учение – это поиск ответов на вопросы: откуда? почему? куда? Здесь стоит отдать должное представителям любой культуры в том, что они всегда пребывали в поиске. Но любое новое у греческих философов всегда противоречило предыдущим утверждениям. Кто-то поддерживал новое и создавалось новое направление, новая школа; так создавалась полемика, в которой не могла родиться истина, а значит и единое сообщество.

То, что говорил Павел было новое, и это образовало новую школу. В этом отношении школа Павла ничем внешне не отличалась от всех направлений, но отличия были.

Греческая философия до своего предела была ограничена, и переставала удовлетворять потребности души человека в разные периоды жизни и люди искали новое, но проблема обострялась тем, что, находясь в своей культуре, они ходили по «заколдованному» кругу. Апостол Павел дал им возможность разорвать этот круг. «От одной крови Он произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитанию, дабы они искали Бога и не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас: ибо мы им живем и движемся, и существуем» Деян.17:26–28.

Разорвать круг культуры можно только, признав Творца Вселенной – Иисуса Христа, Который воскрес у всех на виду. Церковь призвана явить миру жизнь, смерть и воскресение Творца Иисуса.

Период веры дохристианской Церкви.

Дохристианский период заслуживает внимание уже по тому, что на протяжении тысячелетий люди признавали и строили своеобразные отношения с духовным миром, как они его понимали. Духовный мир, который они ощущали, видели в снах и помнили в преданиях. Духовный мир, пусть даже придуманный, это та обитель, куда хотел стремиться человек.

Практическая жизнь подсказывала, что она бессмысленная сама по себе, если в ней нет духовной составляющей. Человек рождался и всю жизнь находился в трудах до смерти. Смысл всей радости в жизни приходилось, похоже, придумывать для того, чтобы человеческий род мог двигаться вперед. Было даже замечено, что если бы Бога не было, то Его стоило бы придумать. Но, что интересно, любой период духовных представлений мог восприниматься своеобразно, но эти периоды не казались неприемлемыми, потому что они родные, с памятью предков, хотя, что-то менялось, что-то отживало свой век.

С появлением Израильского народа, как представителя мира Библии, его понимание духовного мира встречало сопротивление. Почему? Мы постараемся найти ответ на этот вопрос.

В своей работе по истории церкви Никольский Н. М. пишет: «В сказках мы встречаемся с такими примитивными чертами как следы эндогамии (браки кровных родных – брата и сестры, сына и матери и т. д.), оставление на голодную смерть стариков и безнадежно больных, выбрасывание новорожденных, погребение на столбах, людоедство и многое другое» [1, с. 24]. Все эти факты прошлого русской культуры кажутся дикими, но это своеобразная форма духовного мира, которая могла восприниматься другими окружающими народами вполне естественно, тем более что всем народам было свойственно копировать некоторые традиции, видоизменяя их, кроме израильского народа, у которого представления духовного мира полностью противоречили всему окружающему миру.

Весь духовный мир языческих культур имел своих учителей в виде жрецов, волхвов и шаманов. Круг их взаимодействия со своими народами и составляли дохристианскую церковь, к которой стремились и боялись одновременно. Стоит отметить, что страх перед влиянием потустороннего мира был важным фактором влияния элиты во все времена. Пророки и апостолы библейского периода, также говорили о страхе перед Богом, но этот

страх представлялся как авторитет или уважение. Страх из-за боязни наказания никогда у пророков не выступал как главный аргумент воздействия. «ибо ты народ святой у господа, Бога твоего; тебя избрал господь, Бог твой, чтобы ты был собственным Его народом из всех народов; которые на земле. Не потому что вы были многочисленнее всех народов, принял вас Господь и принял вас; ибо вы малочисленнее всех народов; но потому что любит вас Господь… Итак знай, что Господь, Бог твой, есть Бог верный, Который хранит завет Свой и милость к любящим Его и сохраняющих заповеди Его до тысячи родов, и воздает ненавидящим Его в лице их, погубляя их! Втор.7:6-10. Думаю, что трудно не заметить личностные отношения Бога Израиля, по сравнению с другими народами, которые даже и не претендовали на то, чтобы их боги любили их. Вот почему во многих культурах любовь и милость воспринимались как слабость. «…Базой для первобытного мировоззрения, каковым бы оно ни было, было бытие первобытника, которым он мерил и себя, и все остальные вещи» [1, с. 30]. Главное, на что человек полей и лесов не мог не обратить внимание, так это сила природы по отношению к нему. Человек мог сохранить себя, если он укрощал силу природы. Принцип – побеждает сильнейший, выходит спонтанно; это разделяет слабого и сильного. Слабый не был на равных с сильным. «Впоследствии и сам человек разделился на две группы – рядовых и обладающих силой людей» [1, с. 31]. Так зарождалась элита, и со временем обожествлялась. Суровые климатические условия обостряли антагонистические противоречия, в которых умышленно отодвигали и притесняли более слабую сторону.

Но, формируя христианскую Церковь, Иисус говорил, что Он среди всех как служащий. Наислабейший имеет большее попечение. Первые христиане имели все общее; это была одна семья не только для того, чтобы выжить в голод, холод и войну, но, чтобы показать важность каждого человека и его ценность перед Богом Деян.2:43–47. Моисей, вводя народ Израиля в землю Ханаана, говорил о принципах общежития, которых не было ни в одной культуре: «Вот, Я научил вас постановлениям и законам, как повелел мне Господь, Бог мой, дабы вы так поступали в той земле, в которую вы вступаете, чтоб овладеть ею, итак, храните и исполняйте их; ибо в этом мудрость ваша и разум ваш пред глазами народов, которые, услышав о всех сих постановлениях, скажут: только этот великий народ есть народ мудрый и разумный. Ибо есть ли какой великий народ, к которому боги его были бы столь близки, как близок к нам Господь, Бог наш, когда ни призовем Его? И есть ли какой великий народ, у которого были бы такие справедливые постановления и законы, как весь закон сей, который я предлагаю вам сегодня?» Втор. 4:5–8.

Израильский народ и христианская Церковь никогда не вписывались ни в одну культуру, и это было спасение миру, потому что именно здесь было правильное понимание добра и зла; это важное предназначение Церкви.

«В процессе развития и усложнения первобытной религии старые, первичные элементы не отмирают совсем; напротив, они продолжают жить, иногда тускнея и стираясь, иногда видоизменяясь, иногда комбинируясь в новообразовании в синкретическую амальгаму; эти последние часто напластовываются чисто механически, бок о бок со старыми элементами… Обычай и обряды часто сохраняются, даже тогда, когда теряют смысл в новой общественной и географической обстановке; тогда вокруг них сплетаются новые объяснения, создаются новые мифы»[1, с. 25].

Эти мифы в сказках, обрядах и традициях, есть та самая до христианской церкви, о которой рассказывали из поколения в поколение. Только в отличие от библейских пророков, здесь никогда не было каноничности преданий и определенности; это могло серьезно обострять проблему «отцов и детей» или преемственности поколений для сохранения рода. На этих сказках воспитывались поколения, который слагали свои культуры, которые во многом вступали в противоречия. Могли ли эти культуры гармонировать между собой? Думаю, что, скорее поглощая друг друга, стирая память о прошлых корнях. Карл Юнг говорит, что миф «не просто презентирует психическую жизнь примитивного племени, миф и есть сама эта жизнь. И если племя теряет свое

мифологическое наследие, оно незамедлительно распадается и разлагается, как человек, который потерял свою душу. Мифология племени – это его живая религия, потеря которого – всегда и везде, даже среди цивилизованных народов, – является моральной катастрофой» [3, с. 9].

Такой подход выглядит убедительно, но только на фоне своей культуры. Любой миф для другой культуры – чуждое явление, и определить это как многообразие не получится, потому что нет общего объединяющего основания. Христианская Церковь имеет это основание для всех народов; это основание Бог Творец всего мира; это грех людей, который и разделяет человеческое общество на какофонию культур, противоречащих друг другу.

Если проводить параллель с историями христианской Церкви, то можно выделить существенную разницу. Христианская Церковь слагает свои истории на основании откровений Бога Библии. Библейские пророчества охватывают окружающие народы Израиля, предсказывая общее будущее человеческой истории с выходом к спасению от угрозы самоуничтожения. Здесь есть вертикаль любви Бога к людям всей Планеты. Таких отношений нет ни в одних преданиях и сказках, и тем более, что Бог пришел в виде младенца, вырос и учил любить всех людей. Дохристианские боги славятся борьбой с другими богами ради своих интересов, минуя проблемы людей.

Все истории культур могут достойно занимать свое место в истории, потому что это неизгладимая часть души любого человека. Но объединение всех людей, это инициатива не Церкви, а только Бога, Сотворившего наш мир. Природа – это общее начало, присущее всем. Никакой народ не может жить вне этого общего дома, но это общая горизонталь, а учение пророков и апостолов – это общая вертикаль; вот это тот крест, который Иисус заповедал нести каждому человеку. «Так говорит Господь, Царь Израиля, и Искупитель его, Господь Саваоф: Я первый и последний, и кроме Меня нет Бога. Ибо кто как Я? Пусть он расскажет, возвестит и в порядке представит Мне все с того времени, как Я устроил народ древний, или пусть возвестят наступающее и будущее… Есть ли Бог кроме Меня? Нет другой твердыни, никакой не знаю» Ис. 44:6–8. Такое заявление слишком смелое и никакой народ не может, так сказать о своих богах, кроме народа христианской Церкви.

Христианский период Церкви.

Иисус спросил у Своих учеников: «… За кого люди почитают Меня, Сына Человеческого? Они сказали: одни за Иоанна Крестителя, другие за Илию, а иные за Иеремию или за одного из пророков. Он говорит им: а вы за кого почитаете Меня? Симон же Петр, отвечая, сказал: Ты – Христос, Сын Бога Живого. Тогда Иисус сказал Ему в ответ: блажен ты Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на Небесах; и Я говорю тебе, ты – Петр, и на этом камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; и дам тебе ключи Царства Небесного: и что свяжешь на земле, то будет связано на Небесах; и что разрешишь на земле, то будет разрешено на Небесах» Мф.16:13–19. Признав Иисуса Христом, Петр очертил краеугольный камень Церкви, а признав Петра камнем, Иисус выделил веру Петра, на чем будет строится Церковь из века в век и будет всегда непобедима, что доказала сама история человечества.

Как христианский период, так и не христианский период Церкви начинаются с веры человека. В дохристианский период люди верили в «потусторонние» силы, не понимая природу происхождения; сверхъестественность – главный мотив почитания. Но вера христианского периода не потусторонняя. Бог Сам пришел к людям. С Ним можно было общаться и видеть Его.

Среди христиан обсуждается вопрос: с какого времени зарождается христианская Церковь? Дать однозначный ответ очень трудно. Многие сходятся к идее, что Церковь зародилась в день пятидесятницы, когда на учеников был излит Святой Дух, и христиане бесстрашно пошли по всему миру и проповедовали Весть о спасении людей и Божьей любви. После пятидесятницы действительно последователи Христа пошли по всему миру с определенной целью, но возникает вопрос: до дня пятидесятницы христианской Церкви не было? Сразу, после согрешения Господь сказал Адаму и Еве, что вражду положит между

женой и дьяволом Быт.3:15. «Жена» – это Божий народ, а Божий народ в греческой транскрипции (Экклесия) – это Церковь. Значит Церковь всегда была включена в Великую борьбу добра и зла. Церковь христианского периода является правопреемницей Божьего народа с древних времен.

Господь выводит Авраама из Ура Халдейского, и этим создает новую фазу Божьего народа в лице Авраама, Исаака, Иакова и двенадцати колен. Моисей выводит Израиль из Египта, и на горе Синай получают Закон Божий – это официальный статус Божьего народа. После вавилонского пленения Ездра и Неемия строят храм, – это возвращение статуса Божьего народа.

Мы видим, что стадии формирования Божьего народа были разные, потому что это формирование происходило в условиях Великой борьбы. Невозможно выделить одну из фаз как самую главную; все были решающими. На самом деле, пятидесятница – это не начало, а предусмотренное Богом продолжение движения Божьего народа или Церкви. Церковь всегда была, если всегда были действенны божьи обетования о спасении людей и победе над грехом.

«Воплощение, распятие и воскресение Христа – это величайшие и фундаментальные истины Церкви или христианства. Без воплощения не могло быть ни распятия, ни воскресения. Драгоценнейшая истина заключается в том, что Христос умер на кресте за наши грехи. Однако не менее важно и та истина, что верующие умерли вместе с Ним, с Ним и воскресли. Жизнь Христа – это жизнь воскресения. Церковь строится на воскресшем Христе. Не может быть более прекрасной истины, чем воплощение и распятие Христа. Именно благодаря этому Церковь объединена с воскресшим и превознесенным Сыном человека» [2, с. 34].

Значение Церкви.

«Церковь – это Божья крепость, Его город-убежище в мятежном мире. С самого начала Церковь на земле составляли верные души. В каждом поколении Господь имел Своих стражей, предостерегавших живущих на земле, и возвещавших им верное свидетельство…. В эпоху древней тьмы Церковь Божья была подобна городу на холме. Из века в век на протяжении многих поколений в ее среде раскрывалось чистое небесное учение. Бог всегда особым образом заботился о Церкви несмотря на то, что она может казаться слабой и несовершенной… Церковь, по замыслу Божьему, призвана сотрудничать с Ним в деле спасения людей. Она создана для служения, и ее задача – нести Евангелие миру. Изначально план Господа заключался в том, чтобы Церковь отражала в мире Его полноту и совершенство» [5, с. 8–11].

Заключение.

Христианская Церковь – это новый дискурс в любом социуме. Особенность этого социума в том, что он всегда вступал в различные противоречия: в семье, в государственных учреждениях, в дружбе. Ни пророки, ни апостолы, ни их последователи никогда не мирились ни с каким учением, противоречащим Слову Бога Библии. Они никогда не могли сослаться на таких философов как Сократ или других ученых древности. Для многих религий и философских учений свойственно принимать разные взгляды других культур, если они встраиваются в свои привычные рамки, потому что никто не претендовал на универсальность своего учения для всех народов. Пророки твердо стояли на своем учении как на незыблемом основании.

Сегодня мы можем с уверенностью утверждать, что вся мудрость, которая есть во всех учениях разных культур, – это «распыленный» свет Бога Библии, после разделения человечества при строительстве вавилонской башни на разные языки.

Все люди понимали необходимость добра и справедливости, потому что общество будет под угрозой саморазрушения без единых принципов нравственности. Но только эти принципы в течении тысяч лет в разных культурах были искажены или извращены. Каждое искажение не могло не искажать мышление поколений. Разные верные фразы понимания добра и зла могли гармонировать по смыслу внутри одной культуры, но разные культуры,

как правило, противоречили друг другу, что и могло приводить к конфликтам и войнам. «По оценкам ряда социологов, основу современного глобального мира составляет хаотизация и конфликты. Глобализация создает чудовищно реальный, могущественный и насильственный, нередко кровавый мир; затем, связанный с ним мир виртуальный не менее могущественный» [4, с. 97].

Эту цитату можно представить как итог саморазвития народов; итог того, что все народы продолжают находиться в хаотичном движении по кругу своих культур. Христианская Церковь, признающая Десять Заповедей, как волю Бога, имеет возможность вывести весь мир из этого круга, где все народы смогут стать одним Божьим народом.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Никольский, Н.М. История русской церкви. – Минск, Белорус, 1990г., – 448 с.*
2. *Миллер Андре История христианской церкви, в двух томах, Т.1, GBV, изд., Благая весть, 2000г. – 698 с.*
3. *Серяков, М.Л. Духовная природа славян, М.: Вече, 2013 – 520 с.*
4. *Кукса, Л.П. Концептуальные основания теории социальной организации будущего: интегральный подход // Социологические исследования. – 2017. № 10. – С. 97–103.*
5. *Уайт Елена. Деяние апостолов, изд. Источник жизни, 1995г. – 434 с.*

МЕТАНАРРАТИВЫ БОГА, ИСТИНЫ, СВОБОДЫ И ТИРАНИИ В ОФИЦИАЛЬНЫХ ВЫСТУПЛЕНИЯХ АМЕРИКАНСКИХ ПРЕЗИДЕНТОВ И В ДОКУМЕНТАЛЬНОЙ ПЬЕСЕ Д. ХЭЙРА «ВСЯКОЕ БЫВАЕТ»

Гурина Е. П.
Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана
Москва, Россия
E-mail: bestengteacher@yandex.ru

В статье рассматриваются метанарративы Бога. Истины, свободы и тирании, встречающиеся в официальных выступлениях политических лидеров США и цитируемые в документальной пьесе Д. Хейра «Всякое бывает». Драматург пользуется такими постмодернистскими приемами как цитатность, деконструкция, коллаж, повтор для демонстрации абсурдности и глубокой безнравственности всех происходящих политических событий, для оправдания которых американские политики апеллируют к христианским метанарративам. Пьеса строится на контрасте между великими и малыми нарративами.

Ключевые слова: метанарратив, Д. Хэйр, документальная пьеса, «Всякое бывает», Бог, истина, свобода, тирания.

METANARRATIVES OF GOD, TRUTH, FREEDOM AND TYRANNY IN AMERICAN PRESIDENTS' OFFICIAL SPEECHES AND IN D. HARE'S DOCUDRAMA «STUFF HAPPENS»

Gurina E.
Bauman state technical university
Moscow, Russia

The article deals with the metanarratives of God, truths, freedom and tyranny found in the official speeches of US political leaders and quoted in D. Hare's docudrama "Stuff Happens". The playwright uses such postmodernist techniques as citation, deconstruction, collage, and repetition to demonstrate the absurdity and deep immorality of the political events, which American politicians try to justify appealing to Christian metanarratives. The play is built on the contrast between grand and minor narratives.

Keywords: metanarrative, D. Hare, docudrama, "Stuff Happens", God, truth, freedom, tyranny.

Л.Н. Толстой считал, что главными условиями создания настоящего произведения искусства, являются «ясность и простота, то самое, что достигается наибольшим трудом и что делает произведение наиболее доступным наибольшему числу людей» [11, с. 374].

Для политического театра, который зародился в первые годы советской власти, были характерны предельная ясность и простота. В наши дни его чаще называют

документальным/ стенографическим или вербатим театром (verbatim theatre). Он по-прежнему «следует одной из стародавних миссий театра – быть зеркалом современности» [13]. Но в эпоху постмодерна театр стал экспериментальным, непростым для понимания. «Театр смысла… во многом исчез», «правдоподобие» перестало быть целью искусства. Для театра вообще и для стенографического театра в частности сегодня типичны «двусмысленность; прославление искусства как вымысла; прославление театра как процесса; прерывность; неоднородность; нетекстуальность; плюрализм; множественные коды, ниспровержение» («ambiguity; celebrating art as fiction; celebrating theatre as process; discontinuity; heterogeneity; non- textuality; pluralism; multiple codes, subversion [22]. Примером современной постмодернистской стенографической пьесы с ярко выраженной политико-сатирической окраской может служить произведение Д. Хейра «Всякое бывает», в котором речь идет о подготовке к вторжению американцев в Ирак. В ней автор постоянно цитирует выступления президента Джорджа Буша (младшего) и других политических деятелей, стремясь к правдоподобию, но при этом может поместить их в странное окружение, тем самым достигая сатирического эффекта, дает слово не только политическим деятелям, но и рядовым членам общества, тем самым противопоставляя великие нарративы и малые нарративы, что является характерным приемом постмодернизма: «As a postmodern text, Stuff Happens rejects construction of grand narratives by drawing attention to alternative realities» («unheard minor voices/narratives») [25, с. 28]. Часто этим достигается сатирический эффект. Например, Дж. Буш (младший) выступает с программной речью перед ребятами из детского сада. Все происходящее начинает восприниматься зрителями как фарс. При построении пьесы драматург использует деконструкцию. Он создает ее, разбивая выступления политиков на цитаты и соединяя их таким образом, чтобы из них рождается совершенно новый текст с особым смыслом. Кроме того, вопреки утверждению Жана-Франсуа Лиотара, что в постиндустриальную эпоху наступил конец «великих нарративов» эпохи модерна (веры в Просвещение, прогресс, диалектики духа, эмансипации личности и т. д) [7], герои пьесы постоянно апеллируют к метанарративам. Метанарратив – это «универсальная система понятий, знаков, символов, метафор» [8], т.е. это идеальный язык. Но с точки зрения постмодернистов, метанарратив – это еще и «система мифов, которые поддерживают социальные отношения в обществе и формируют основу его легитимности» [8]. Согласно мнению Ж.-Ф. Лиотара, метанарратив «пытается дать исчерпывающий и всеобъемлющий отчет о различных исторических событиях, опыте, социальных и культурных явлениях, основываясь на апелляции к универсальной истине или универсальным ценностям.» [7] Политики в пьесе Д. Хэйра пытаются манипулировать общественным мнением и оправдать свои действия в Ираке, апеллируя к «универсальным истинам». В пьесе Дэвида Хэйра можно проследить «два типа метанарративов»: об «освобождение» и «терроризм» [24]. В их основе этих понятий лежит христианский метанарратив – «метарассказ» с «центральной (метанарративной) идеей» Бога, истины и свободы, тем самым подтверждая, что христианство и в эпоху отказа от великих метанарративов, несмотря ни на что, «сохраняет свою актуальность» [12], и особенно в США.

Соединенные Штаты Америки – это государство, в котором обращение политических лидеров к христианским метанарративам в публичных выступлениях происходит постоянно. Америку основали пуритане, спасавшиеся от религиозных преследований, поэтому свобода вероисповедования, т.е. право исповедовать любую веру или не исповедовать никакой, закреплена в США конституционно. Однако для атеиста шансы стать президентом США очень невелики, более того, «опросы показывают, что больше половины американцев считает, что у атеиста никогда не будет шанса попасть в Белый Дом» [4]. Джордж Вашингтон был первым, кто в завершении своей инаугурационной речи и клятвы на Библии сказал: «Да поможет мне Бог». С тех пор почти все президенты США во время инаугурации клянутся на Священном Писании, а иногда даже на двух сразу. Например, так поступили: Барак Обама, Гарри Трумэн, Дуайт Эйзенхауэр, Джордж Буш-

старший, Ричард Никсон. На конституции президенты клялись только три раза, причем в последний раз это сделал Теодор Рузвельт в далеком 1901 году. То, что политики США постоянно обращаются к христианскому метанарративу в своих выступлениях, неслучайно. В стране давно сформировалась «гражданская религия» – многочисленные секты Америки, объединенные евангелистами, образовали мощный политический блок. Он существует параллельно различным церквям и конфессиям, являясь своего рода проявлением «религиозного национализма» [6]. К евангелистам примкнул в свое время и президент Джордж Буш (младший). После чего он установил личные взаимоотношения с Богом, и теперь Господь с ним регулярно беседует. Буш не раз публично сообщал о том, что Бог ему сказал. Он даже вступил в спор со священником, который пытался донести до него мысль, что Господь против войны в Ираке, что она противоречит учению Христа ('without any justification according to the teachings of Christ' [33]), заявив: «Да? А мне Он сказал другое». Во время беседы с президентом частично признанного Государства Палестины Махмудом Аббасом Дж. Буш (младший) сказал : «Imagine our surprise Wednesday to read in the Israeli paper Haaretz (online), that Palestinian Authority Prime Minister Abu Mazen, meeting recently with militants to enlist their support for a truce with Israel, said that, when they met in Aqaba, President Bush had told him this: "God told me to strike at al Qaeda and I struck them, and then he instructed me to strike at Saddam [Hussein], which I did, and now I am determined to solve the problem in the Middle East. If you help me I will act, and if not, the elections will come and I will have to focus on them"» [26]. Часть этого высказывания включена в пьесу «Всякое бывает»: "God told me to strike at al Qaida and I struck them, and then He instructed me to strike at Saddam, which I did» [25, с. 118]. Эта фраза Буша легко объяснима с точки зрения представлений, существующих в одном из течений протестантской Евангелической церкви Иисуса Христа, к которой Дж. Буш (младший) принадлежит. Ее члены называют себя заново родившимися христианами (born again Christians). Она является составной частью евангелической «федерации сект», для нее характерно стремление «обратить в свою веру… весь мир!» И президент Дж. Буш (младший) мог бы им в этом помочь. Две трети членов этой секты в США проголосовали за него, т.к. «считают его избранником Божьим». А пастор Пэт Робертсон (Pat Robertson), основавший «Христианскую коалицию», в состав которой сегодня входят 500000 христиан, и составивший манифест «Новый мировой порядок» («The New World Order»), сказал: «Я слышу глас Божий, который говорит мне, что выборы 2004 года станут настоящим триумфом. Джордж Буш-младший легко одержит победу. Не важно, что он совершает, добро или зло (!), всё равно Всевышний поддерживает его, потому что это – благочестивый человек, и Всевышний благословляет его». Пастор фактически объявляет новый крестовый поход американцев против всего мира, заявив: «Никогда не будет мира на Земле, пока страна-обитель Бога и богоизбранный народ [США и американцы] не исполнят роль мирового лидера»» [6]. Его слова подхватывает Дж. Буш (младший) и противопоставляет в своих выступлениях демократические страны и государства с тоталитарными (с его точки зрения) режимами, а также метанарративы демократии и освобождения метанарративам тирании и тоталитаризма. Он непоколебимо уверен в правоте Америки. В своей речи в январе 2002 г. Буш назвал Северную Корею, Ирак и Иран «осью зла» и («axis of evil») и заявил: "Our enemies … embrace tyranny and death … We choose freedom and the dignity of every life …. And in this great conflict, my fellow Americans, we will see freedom's victory" [23]. В пьесе это звучит так: «Iraq continues to flaunt its hostility towards America and to support terror. States like these, and their terrorist allies, constitute an axis of evil, arming to threaten the peace of the world… Steadfast in our purpose, we now press on. We have known freedom's price. We have shown freedom's power. And in this great conflict, my fellow Americans, we will see freedom's victory» [25, с. 32–33] Социалистические страны, которые пытались построить коммунизм, всегда считались в США тоталитарными режимами. Однако в своем обращении в связи с войной в Ираке Буш, совершенно не отдавая себе в том отчета, чуть ли не дословно цитирует строчки из «Интернационала». Который был гимном Советского Союза до 1944 г.: «Весь Мир насилья

мы разрушим До основанья, а затем Мы наш, мы новый Мир построим: Кто был ничем, тот станет всем…» [5]. Дж. Буш (младший) тоже заявляет, что намерен уничтожить «насилье» – тиранию Саддама Хусейна – и создать в Ираке «новый мир» – свободное и процветающее государство: «We will tear down the apparatus of terror and we will help you to build a new Iraq that is prosperous and free… The tyrant will soon be gone. The day of your liberation is near…» [28].

Дж. Буш (младший) в своих выступлениях говорит не только об освобождении от тирании, но также о Боге и Истине. Традиция обращения к метанарративу Бога для него отнюдь не случайна. Буши – потомки первых переселенцев – пуритан, которые прибыли в Америку в 17 веке и обосновались в колонии Плимут. Семейная хроника гласит, что Джон Буш III (1593–1670), родившийся в д. Мессинг в графстве Эссекс в Англии, был последним английским предком Бушей. Его сын Сэмюэл Буш (1647–1733) перебрался в Америку, где в Бристоле, колония Плимут, у него родился сын Ричард Буш. Первые переселенцы прибыли в Америку на корабле «Mayflower» в 1620 г. именно в Плимут. Высадившись на берег, они подписали «соглашение», которым заложили основы будущего американского законодательства. В этом документе «схожесть с религиозным бросается в глаза». В нем указывается, что при его составлении «Бог также призывается в свидетели» [3]. Именно Он должен был наставлять и помогать переселенцам во всех их начинаниях. Кроме соглашения первыми переселенцами были составлены и другие документы, в которых всегда упоминался Господь. Например, Буши, как и все остальные жители Плимута в 17 веке, произносили клятву свободного человека, в которой они просили Господа о помощи и заступничестве: «All which you promise and swear by the name of the great God of heaven and earth, simply, truly, and faithfully to perform as you hope for help from God, who is the God of truth and punisher or falsehood» [32]. Возможно, они также давали клятву констеблей, в которой говорится о том, что на службе Господь будет их вразумлять: «That the governor and two assistants, at the least… shall determine, do, and execute as in wisdom God shall direct them» [31]. Сегодня американцы тоже верят, что Господь всегда рядом и никогда не оставит нацию. Об этом были слова Дж. Буша (младшего), сказанные после трагедии 11 сентября, которые были встречены аплодисментами: «And many have discovered again that even in tragedy – especially in tragedy – God is near. (Applause)». Он обычно завершал свое обращение пожеланием Божьего благословения для аудитории: «Thank you all. May God bless. (Applause.)» [30], а 18 марта 2003г. – закончил отсылкой к евангелистской идее богоизбранности американской нации и к неофициальному гимну Соединенных Штатов «God bless America»: «Good night, and may God continue to bless America» [32]. Гимн был написана Ирвином Берлином (Израилем Бейлином – еврейским мальчиком из семьи кантора, служившего в синагоге Могилева и эмигрировавшего в США). Спустя многие годы, на похоронах композитора присутствовал отец Дж. Буша (младшего) Джордж Буш (старший). Траурная процессия во главе с ним пела «самую популярную песню в США» – «Боже, благослови Америку» – шедевр И. Берлина [2]. Эта песня звучит в культовом фильме о войне во Вьетнаме «Охотник на оленей». Некоторые воспринимали его как патриотический, другие наоборот, но когда 11 сентября 2001 года в Нью-Йорке был совершен террористический акт, строчки Берлина: «While the storm clouds gather far across the sea, Let us swear allegiance to a land that's free…», – обрели особое значение. Вечером того же дня сенаторы и конгрессмены исполнили на ступенях Капитолия именно эту песню-молитву, демонстрируя в живом эфире единство и решимость бороться с любой угрозой для страны [18]. Далее идут строчки, перекликающиеся со словами Буша в пьесе: «Stand beside her, and guide her. Through the night with a light from above». После событий 11 сентября Джордж Буш (младший) взывает к Богу о помощи, о вразумлении и наставлении: «Oh God, this is a dark time, a time of evil, hold us in Your hands, make us wise, give us wisdom, that we may surely do good. In Thy name. All Amen» [26, с. 18]

Христианский метанарратив Бога постоянно присутствует в жизни американцев. Слова о том, что американцы верят в Бога, впервые появились на одно-, двух- и

трехпенсовых монетах США в 1864 году, а с 1963 г. на всех банкнотах, хотя закон, разрешивший печатать эти слова, был принят значительно раньше – еще в 1955 г. 30 июля 1956 г. президент Дуайт Эйзенхауэр, чьи родители принадлежали к секте свидетелей Иеговы, провозгласил слова "In God is our trust» («Богу верны») – строчку из официального гимна США «Then conquer we must when our cause it is just // And this be our motto: "In God is our trust" («С правой кто стороны, не страшится судьбы, // В битвах будет девизом нам „Богу верны“») – официальным девизом страны. А в 2006 г. президент-евангелист Джордж Буш (младший) подписал указ о праздновании 50-летия этого события. Из текста указа видно, что христианский метанарратив Бога и метанарратив демократии для американцев соединились в единое целое. В документе дата проставлена дважды: от Рождества Христова и от момента провозглашения независимости США, тем самым уравняв значение этих событий для граждан страны: « IN WITNESS WHEREOF, I have hereunto set my hand this twenty-seventh day of July, in the year of our Lord two thousand six, and of the Independence of the United States of America the two hundred and thirty-first» [16]. В указе США провозглашаются маяком для тех наций, что стремятся к религиозной свободе, а миллионы американцев – образцом истинного христианина:

«Today, our country stands strong as a beacon of religious freedom. Our citizens, whatever their faith or background, worship freely and millions answer the universal call to love their neighbor and serve a cause greater than self» [16] Как это не печально, но христианский метанарратив свободы, которая «может быть только в Боге» [9, с. 21] в выступлении президента-евангелиста подменяется метанарративом демократических прав и свобод.

Фраза «beacon of religious freedom» («маяк религиозной свободы») в указе президента Джорджа Буша- младшего перекликается со словами, которые Дэвид Хэйр использует в пьесе для характеристики Советника американского президента по национальной безопасности Кондолизы Райс. Эта женщина родилась в семье чернокожего пресвитерианского священника и смогла получить хорошее образование (что в те времена было большой редкостью). Она закончила католическую школу, а затем Денверский университет, где, как сообщается в пьесе, стала специалистом по странам Варшавского договора и «маяком демократии» («beacon of democracy») [25, с. 6]. В своей речи в мэрии города Лос- Анджелеса эта афроамериканка говорит временах рабовладения: «When the founding fathers said, "We, the people," they didn't mean me. My ancestors were three-fifths of a man – so multi-ethnic democracy isn't easy. (Applause)» [19]. В пьесе эти слова немного изменены, но все равно легко узнаваемы: "When the founding fathers said, 'We the people,' they did not mean me. My ancestors were property-a fraction of a man" [25, с. 6]. Выступая в Лос-Анджелесе, Кондолиза Райс также говорит о значимости демократических свобод: «The reason that we hold so dear the notion of democracy is that it is founded on the fundamental premise that people control their own futures. ….no one should have control of your future without your say-so. And so that's the fundamental notion of democracy» [19]. Но американские борцы за демократию, даже те, кто искренне верит в Бога, «идут по ложному пути», поскольку «полагают, что свобода тождественна справедливости». Они «занимаются поиском свободы политической», а внутренняя свобода в Боге не равна политической свободе. «Свобода равна радости. Свобода равна творчеству. Свобода равна любви» [9, с. 28]. Ее нельзя привнести силой. Человек может обрести ее только сам и даже в тюрьме.

Традиция апеллирования к метанарративу Бога в политических целях всегда вызывала немало возражений в американском обществе. По мнению президента США Теодора Рузвельта, который был глубоко верующим человеком, но был одним из немногих президентов, кто принял присягу, дав клятву на конституции, "размещение подобных фраз [«In God we trust»] на монетах или использование их подобным образом» – «это непочтительность, которая близка к святотатству» [1]. В этом с ним сложно не согласиться. Не стоит поминать имя Господа Бога всуе. Кроме того, монеты или купюры можно уронить, наступить на них случайно и осквернить святое имя, из-за этого, например, никакие религиозные надписи не делают на деньгах в странах исламского мира. Дочь священника

К. Райс похоже во многом солидарна с Т. Рузвельтом, потому что в конце своего выступления на тему демократических свобод она не стала упоминать Господа Бога, в отличие от Дж. Буша (младшего), а просто поблагодарила всех присутствовавших: «Thank you very much, and thanks for being here» [19].

В пьесе Д. Хэйр выбирает такую цитату из мемуаров Джорджа Буша (младшего), в которой используется стилистический прием повтора слов, характерный для постмодернизма. В частности, и в книге, и в пьесе повторяется слово «освобождать» («to free»):"My faith frees me. Frees me to put the problem of the moment in proper perspective. Frees me to make decisions that others might not like. Frees me to do the right thing, even though it may not poll well. Frees me to enjoy life and not worry about what comes next" [25, с. 8; 15, p. 6; 27, с. 4]. Драматург прибегает к коллажу, объединяя в одной части пьесы отрывки из разных выступлений Джорджа Буша (младшего). После слов о свободе Д. Хэйр приводит в пьесе заявление Буша о его особой миссии: «You know I had a drinking problem. Right now I should be in a bar in Texas, not in the Oval Office. There is only one reason I am in the Oval Office, and not in the bar. I found God. I am here because of the power of prayer» [25, с. 9]. Эти же слова можно встретить в биографии Джорджа Буша (младшего): «I had a drinking problem. Right now I should be in a bar in Texas, not in the Oval Office. There is only one reason I am in the Oval Office, and not in the bar. I found God. I am here because of the power of prayer» [21; 18, с. 283]. Во время пребывания на должности губернатора штата Техас Буш сознавался телепроповеднику Джеймсу Робинсону: «I could not be governor if I did not believe in a divine plan which supersedes all human plans» [30]. Эти предложения воспроизводятся в пьесе в полном объеме: «I feel like God wants me to run for President. I can't explain it, but I sense my country is going to need me» [25, с. 9]. В пьесе Бушу вторит генерал-лейтенант Бойкин (Boykin), тоже убежденный в его богоизбранности: «Why is this man in the White House? The majority of Americans did not vote for him. Why is he there? And I tell you this morning that he's in the White House because God put him there for a time such as this» [25, с. 9]. Д. Хэйр позаимствовал эту цитату из книги С. Блюменталь, где приводятся слова Бойкина во время презентации перед группой верующих. Он также утверждал, что в Ираке американцы воевали не просто с террористами, а с самим «сатаной» («Satan»), что мусульмане против США, потому что это христианская нация («They are after us because we are a Christian nation»), а также то, что христианский Бог больше мусульманского, христианский Бог – это настоящий Бог, а мусульманский – это идол. (« My god was bigger than his. And my God was a real God and his was an idol»). Его слова еще раз убедили мусульман в том, что США объявила мусульманским странам религиозную войну – «крестовый поход» («religious crusade against Islam») [14, с. 196].

Но не только президент-евангелист Дж. Буш (младший) обращался к метанарративам освобождения от тирании, свободы, истины и Бога. Сегодня президент-католик Дж. Байден, указывая народу России, кто должен управлять страной, тоже апеллирует к христианским метанарративам, просит небесного покровительства для своих войск и несколько раз повторяет слово «свобода»: «A dictator bent on rebuilding an empire will never erase a people's love for liberty. ... For God's sake, this man cannot remain in power. God bless you all. And may God defend our freedom, and may God protect our troops» [21].

Сравнивая выступления американских политиков и российского президента, можно с уверенностью сказать, что, в отличие от американцев, которые, апеллируя к христианским метанарративам свободы, истины и Бога, подменяют свободу человека в Боге демократическими правами и свободами, российский президент в обращениях к гражданам своей страны делает акцент на традиционных для русского культурного дискурса метанарративах справедливости, правды, любови к Родине: «Где же здесь справедливость и правда?» «Верю в вашу поддержку, в ту непобедимую силу, которую даёт нам наша любовь к Отечеству» [10].

Д. Хэйр, стремясь донести мысль о преступлениях американского империализма в Ираке до зрителей в максимально ясной и понятной форме, все-таки рискнул применить

литературный инструментарий постмодерна (цитатность, деконструкцию, коллаж, повтор, сатиру, противопоставление великих нарративов малым). Цитируя реальные стенограммы выступлений политических деятелей Америки, драматург сумел показать трагизм происходящего, абсурдность и безнравственность обращения американских политиков к метанарративами Бога, Истины и свободы для оправдания своих захватнических планов.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Баландина, Е. А. Почему на американских долларах написано "Мы Верим в Бога"? [Электронный ресурс]/ Е. А. Баландина //ИА Инфониак. – 2011 – Режим доступа: https://www.infoniac.ru/news/Pochemu-na-amerikanskih-dollarah-napisano-My-Verim-v-Boga.htmlDr. – Дата доступа: 01.07 2022.*
2. *Блокчейн, Э. Факты о втором гимне США «Боже, благослови Америку» [Электронный ресурс]/ Э. Блокчейн // IsraLove. – Режим доступа: https://isralove.org/load/5-1-0-2702?utm_source=copy. – Дата доступа: 01.07 2022.*
3. *Британов, М. В. «Нормативные источники американского конституализма», [Электронный ресурс]/ М.В. Британов // Журнал "Право: Теория и Практика", Юрклуб, Виртуальный клуб юристов. – Режим доступа: https://translated.turbopages.org/proxy_u/en-ru.ru.7bfdb26e-62812136-df899d45-74722d776562/www.yurclub.ru/docs/pravo/1103/15.html. – Дата доступа: 01.07 2022.*
4. *Генис, А. «Америка любит лидеров, у которых есть вера», [Электронный ресурс]/ А. Генис // Благовест. – 2007– Режим доступа: http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=7&id=14761. – Дата доступа: 01.07 2022.*
5. *Интернационал – Русский – [Электронный ресурс]/ SovMusic.ru. – Режим доступа: http://sovmusic.ru/text.php?fname=intern. . – Дата доступа: 01.07 2022.*
6. *Кольцов, А.В. «Рождённый свыше» Буш общается с «Богом», который руководит политикой США [Электронный ресурс]/ А.В. Кольцов// Разные вопросы и заметки. – 2005 – Режим доступа: http://rodon.org/koltsov/rviz.htm. – Дата доступа: 01.07 2022.*
7. *Метанарратив – Образование [Электронный ресурс]/ Словари и энциклопедии на Академике. – Режим доступа: https://kineshma.net/Metanarrative-4042. – Дата доступа: 01.07 2022.*
8. *Метанарратив. Словарь синонимов [Электронный ресурс] / Словари и энциклопедии на Академике – Режим доступа: 2022.https://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_synonims/339579/метанарратив. – Дата доступа: 01.07 2022.*
9. *Овсянников, С. «Книга про свободу. Уйти от законничества, дойти до любви»/ С. Овсянников. – М.: Никея, 2018. – 272 с.*
10. *Стенограмма обращения Президента Российской Федерации Владимир Путин обратился к гражданам России! [Электронный ресурс]/Президент. – 2022. – Режим доступа: http://prezident.org/tekst/stenogramma-obraschenija-prezidenta-rossiiskoi-federacii-24-02-2022.html. – Дата доступа: 01.07 2022.*
11. *Толстой, Л. Н. Собрание сочинений в 22 т. /Л.Н. Толстой. – М.: Художественная литература, 1983. Т. 15. с. 343–374, с. 374*
12. *Чернеевский А. П. Христианство в ситуации постмодерна, [Электронный ресурс]/ А.П. Чернеевский// «Царскосельские чтения». – 2017. – с. 250–253. – Режим доступа: https://cyberleninka.ru/article/n/hristianstvo-v-situatsii-postmoderna. – Дата доступа: 01.07 2022.*
13. *Это тоже я. Вербатим.» [Электронный ресурс]/ Практика. – 2022. – Режим доступа: https://praktikatheatre.ru/events/eto-tozhe-ya-verbatim. – Дата доступа: 01.07 2022.*
14. *Blumenthal, S. How Bush Rules: Chronicles of a Radical Regime/ S. Blumenthal. – Princeton: US Princeton University Press, 2006.*
15. *Bush, G. W. A Charge to Keep: My Journey to the White House/G.W. Bush – NY: Harper Collins, 1999.*
16. *Bush, G. W. 50th Anniversary of Our National Motto, "In God We Trust" 2006 A Proclamation by the President of the United States of America Office of the Press Secretary July 27, 2006, [Электронный ресурс] / G.W. Bush // The White House. – 2006. – Режим доступа: https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2006/07/20060727-12.html. – Дата доступа: 01.07 2022.*
17. *Campbel, N., Kean A. An Introduction to American Culture/ N. Campbel, A. Kean. – NY. : Routledge, 2012*
18. *Congress vows unity, reprisals for attacks September 12, 2001 [Электронный ресурс]//CNN. – 2001 – Режим доступа: https://translated.turbopages.org/proxy_u/en-ru.ru.4a29b2bb-62706f00-2badc479-74722d776562/https/web.archive.org/web/20100106020356/http://archives.cnn.com/2001/US/09/11/congress.terrorism/. – Дата доступа: 01.07 2022.*
19. *Dr. Condoleezza Rice Speaks at Los Angeles Town Hall. Remarks by National Security Advisor Condoleezza Rice at Town Hall Los Angeles Breakfast Dr. Rice The Westin Bonaventure Hotel Los Angeles, California In Focus: The Road Map to Peace [Электронный ресурс]/ The White House Office of the Press Secretary// The White House.– 2003 – Режим доступа: https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2003/06/20030612-12.html. – Дата доступа: 01.07 2022.*

20. *Frum, D. The Right Man / D. Frum. – L.: Weidenfeld and Nicolson. – 2003.*
21. *Full transcript of President Biden's speech in Warsaw on Russia's invasion of Ukraine "It's from the darkness moments that the greatest progress follows." [Электронный ресурс]// ABC News. – 2022. – Режим доступа: https://abcnews.go.com/Politics/full-transcript-president-bidens-speech-warsaw-russias-invasion/story?id=83690301. – Дата доступа: 01.07 2022.*
22. *Fyffe, L. Political Theatre Post 911: The Age of Verbatim, of Testimony, & of Learning from Fictional Worlds [Электронный ресурс]/ F. Fyffe// uO Research. – Ottawa: University Ottawa, 2010. – Режим доступа: http://hdl.handle.net/10393/28842 http://dx.doi.org/10.20381/ruor-19467 ; https://ruor.uottawa.ca/handle/10393/28842. – Дата доступа: 01.07 2022.*
23. *Glass A. This Day In Politics. President Bush cites 'axis of evil,' Jan. 29, 2002/ A. Glass // Politico. – 2002 – Режим доступа: https://www.politico.com/story/2019/01/29/bush-axis-of-evil-2002-1127725. – Дата доступа: 01.07 2022.*
24. *Gültekin, Ö. K. David Hare's "Stuff Happens": An Alternative Narrative Of Iraq War, [Электронный ресурс]/ Ö. K. GÜLTEKİN // Kültür Araştırmaları Dergisi. – 2020. – Режим доступа: https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1245529. – Дата доступа: 01.07 2022.*
25. *Hare, D. Stuff Happens/ D. Hare. – L.: Faber and Faber, 2006. – p. 144 .*
26. *Kamen, A. Road Map in the Back Seat? [Электронный ресурс]/ A. Kamen // The Washington Post. – 2003– Режим доступа: https://www.washingtonpost.com/archive/politics/2003/06/27/road-map-in-the-back-seat/1a6cd385-318f-4810-9641-edc1e8601290/?utm_term=.5790d314dfef . – Дата доступа: 01.07 2022.*
27. *Knippenberg, J. M. The Personal is (Not?) the Political: George W. Bush's Vocation and America's [Электронный ресурс]/ J.M. Knippenberg. – 2006 – Режим доступа: https://sites01.lsu.edu/faculty/voegelin/wp-content/uploads/sites/80/2015/09/Joseph-Knippenberg.pdf. – Дата доступа: 01.07 2022.*
28. *President Bush's Address to the Nation on Iraq of 17 March 2003, [Электронный ресурс]//CNN. – 2003 – Режим доступа: http://edition.cnn.com/2003/WORLD/meast/03/17/sprj.irq.bush.transcrip. – Дата доступа: 01.07 2022.*
29. *President Delivers State of the Union Address The President's State of the Union Address The United States Capitol Washington, D.C.29.01.2002 [Электронный ресурс]//The White Hause. – 2002 – Режим доступа: https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html. – Дата доступа: 01.07 2022.*
30. *Rothschild, M., Bush's Messiah Complex, February 2003 Comment, [Электронный ресурс]/ M. Rothschild// The Progressive Magazin. – 2007 – Режим доступа: https://progressive.org/magazine/bush-s-messiah-complex/ . – Дата доступа: 01.07 2022.*
31. *State Government Pilgrim Code of Law 1636[Электронный ресурс]/ Government State// Teaching American History. – 1636 – Режим доступа: https://translated.turbopages.org/proxy_u/en-ru.ru.7bfdb26e-62812136-df899d45-74722d776562/https/teachingamericanhistory.org/document/pilgrim-code-of-law/. – Дата доступа: 01.07 2022.*
32. *US news Full text: Bush's speech A transcript of George Bush's war ultimatum speech from the Cross Hall in the White House [Электронный ресурс]//The Guardian. – 2003 – Режим доступа: https://www.theguardian.com/world/2003/mar/18/usa.iraq. – Дата доступа: 01.07 2022.*
33. *Vulliamy, E. Iraq war 'unjustifiable', says Bush's church head, [Электронный ресурс]/ E. Vulliamy // The Guardian. – 2002 – Режим доступа: https://www.theguardian.com/world/2002/oct/20/usa.iraq. – Дата доступа: 01.07 2022.*

СТАНКОВЫЙ РИСУНОК В НРАВСТВЕННОЙ ПАРАДИГМЕ ИСКУССТВА ГРАФИКИ

Барышникова В. А.
Белгородский государственный институт искусств и культуры
г. Белгород, Россия
E-mail: val.baryschnickowa@yandex.ru

Ризова Т. С.
Белгородский государственный институт искусств и культуры
г. Белгород, Россия

В статье на примере творчества художника С.С. Косенкова (РФ, г. Белгород) анализируется место станкового рисунка в нравственной парадигме современного изобразительного искусства, в частности искусства графики. Особое внимание уделяется образу женщины и образу ребенка. Тема материнства и детства – основные в творчестве С.С. Косенкова. Станковые рисунки из главных графических серий художника отражают не только многогранность таланта художника, но и его мысли о Родине, боль за ее настоящее и будущее.

Ключевые слова: станковый рисунок, искусство графики, образ русской женщины, тема детства, образ ребенка.

EASEL DRAWING IN THE MORAL PARADIGM OF GRAPHIC ART

Baryshnikova V. A.
Belgorod state institute of arts and culture
Belgorod, Russia

Rizova T. S.
Belgorod state institute of arts and culture
Belgorod, Russia

The article analyzes the place of easel drawing in the moral paradigm of modern fine art, in particular the art of graphics, using the example of the artist S.S. Kosenkov (Russia, Belgorod). Special attention is paid to the image of a woman and the image of a child. The theme of motherhood and childhood is the main one in the work of S.S. Kosenkov. Easel drawings from the artist's main graphic series reflect not only the versatility of the artist's talent, but also his thoughts about the Motherland, pain for its present and future.

Keywords: easel drawing, graphic art, image of a Russian woman, theme of childhood, image of a child.

Современное состояние изобразительного искусства заставляет размышлять не только ценителей изобразительного искусства, но и серьезных художников и искусствоведов. Так, член Союза художников России Е.Н. Агнин отмечает, что современный ремесленник, озабоченный прежде всего тем, чтобы его труд нашел своего покупателя, обычно не создает композиции, воплощающей обобщенный художественный

образ, а остается на уровне создателя эскиза и учебного этюда, даже если он обладает изощренным мастерством.

Зачастую все больше художников перемещается в безопасно-нейтральную зону пейзажа и натюрморта. (Хотя и в этом жанре настоящая картина непременно и неизбежно становится символичной). Беспредметное постмодернистское движение в искусстве продвигается как наиболее востребованное и актуальное.

Очень часто сегодняшний художник работает на потребу обывателя, потакая его вкусу. В XXI веке на самых, казалось бы, престижных выставках редко встретишь работу художника, способного воплотить в картине художественный образ, свой язык символов. Однако настоящего художника во все времена отличала способность создавать произведение, которое подтверждает свое право на существование присутствием художественного образа. Тем ценнее творчество белгородского графика С.С. Косенкова, идущее вразрез вкусовщине, поверхностному отражению жизни.

Уместно будет процитировать письмо члена-корреспондента Академии художеств, народного художника РФ Станислава Михайловича Никиреева, написанное вдове С.С. Косенкова: «Работы Косенкова – это великое творчество большого русского художника. Они наполнены до краев чувствами беспокойными, рожденными от грустной действительности. Работам его место в музеях, галереях <…> Вот она, судьба талантливых работ русского художника, который в жизни своей ни на один сантиметр не сошел с дороги серьезной работы в сторону, где делаются работы облегченных чувств <…> Живя сейчас, он остался бы таким, ведь он русский по духу». Таким образом, обращение к лучшей части наследия художника С.С. Косенкова продиктовано необходимостью в очередной раз подчеркнуть важность реалистической школы рисования, ее правоты и значимости.

Серия станковых рисунков-иллюстраций к поэзии воронежского поэта Алексея Прасолова «Жизнь прожить...Памяти А. Прасолова» по праву считается вершиной творчества С.С. Косенкова. С 1985 по 1988 г. он работал над ней по заказу московского издательства «Современник». Об этой возможности Косенков говорил, что для него это повод сделать «книгу всей его жизни».

«Отдых в пути» – так называется один из рисунков этой серии. На переднем плане рисунка художник изображает прелестную молодую крестьянку, сидящую на траве у телеги. На руках у женщины улыбающийся обнаженный ребенок, мальчик. Лица ребенка и матери озарены светом. На втором плане работы – мирно пасущаяся лошадь; ребенку, матери хорошо и покойно. Художник размещает изображение в рамке. Но зачем за рамкой плотное черное пространство? И хотя художник далеко не всегда идет за буквой текста и создает иллюстрации по ощущению, интуитивно, часто предваряя содержание следующего стихотворения, мы находим конкретные прасоловские строки:

Итак, с рождения вошло –
Мир в ощущении расколот:
От тела матери – тепло,
От рук отца – бездомный холод [3, с. 7].

Стихотворение написано Прасоловым, но сердце художника «спотыкается» именно на этих строках поэта, ибо художнику созвучны переживания автора. Еще не появившись на свет божий, Станислав Степанович уже лишился отца: его беременной матери в конце лета 1941 года принесли сообщение о том, что ее муж, Степан Егорович Косенков, пропал без вести. Быть может, отсюда вполне счастливая, идиллическая «картинка», напоминающая Богоматерь со Спасителем на руках с житийной иконы, обрамлена вот этим «плотным черным». В эту черноту уходит и «бездомный холод» «от рук отца». И опять вспоминается строка поэта, но уже из другого стихотворения:

Упрямо в мир выходят травы
Из черного небытия [3, с. 15].

«Выходят» – несмотря ни на что. Очень многое из созданного художником звучит на высочайшей трагической ноте. Но обратим внимание на небо, на котором широкое и светлое облако «изрезано» размашистым и сильным темно-серым штрихом. Именно в светлом пространстве облака «парит» колесо с крыльями. Это колесо судьбы. И одновременно – символ счастья. Художник все же верит в светлую судьбу ребенка и матери. Их защитит этот мягкий солнечный свет, это солнечное тепло, нежность ветерка и мягкость травы.

С.Косенков – рассказчик. По многим, очень многим его работам можно написать новеллу, повесть, по сериям – роман. В работах художника-графика ценностен подтекст. Художник оставляет зрителю возможность представить и вспомнить что-то свое. Зритель – всегда соучастник переживания творца. Не декоративного, а настоящего, образного, глубинного.

Но вот еще «картина» – рисунок «Свежий ветер» из названной серии, где художник изображает старую женщину, сидящую у плетня. Возле правой руки – котомка. В траве – палка, которая поддерживает ее «ветхое» тело, без нее старухе уже не пойти. Женщина вытянула большие босые натруженные ноги. На плетне сушатся ее старые бурки. А рядом – совсем другая жизнь – мальчишки запускают змея.

Правая рука ребенка, в которой он сжимает туго натянутую бечеву змея, знаменует сопротивление – ветру? Или самой жизни, не всегда ласковой.

С фигурой мальчика «рифмуются», перекликаются легкие силуэты деревенских мальчишек, тоже запускающих змея вдали, в залитом солнечным светом овраге. Эти фигурки почти бесплотны; их назначение – в том, чтобы перевести жизненную реальность переднего плана в план символический:

Символичен и образ двери в центре композиции. Она распахнута в жизнь. А над ней вьются, «бьются», вкручиваются в облака деревенские ветряки, и кажется, что так было и будет всегда: «Идет ветер к югу, и переходит к северу, кружится, кружится на ходу своем, и возвращается ветер на круги своя», – как говорит Екклесиаст. И где-то далеко за спиной мальчика в развевающейся, как парус, рубашке – родные дома, тонущие в сочной зелени сада. Именно «сочной», поскольку волшебный карандаш Косенкова черно-белый станковый рисунок-иллюстрацию доводит до невероятного, фантастического живописного состояния. Косенков изображает кусочек деревенского счастья, но опять-таки все в той же рамке, на фоне сакраментального «плотного черного» – «Из черного небытия упрямо в мир выходят травы...». И на эту работу ложатся всё те же строки. Но, несмотря на безотцовщину, холодное и голодное военное детство, мальчишка «летит» в свое беспокойное, но все же счастливое будущее. В это хочется верить и художнику, и зрителю.

Серия черно-белых рисунков «Чернобыль России – деревня» – это особая страница в творчестве С. С. Косенкова Само название серии говорит о масштабе трагедии, постигшей русскую деревню и проживающего в ней человека. Жизнь подлинного художника неотделима от жизни страны, он не может «отвертываться» от того, что происходит на его земле, поэтому социальная тема, пронизанная гражданским темпераментом Косенкова, становится основной в его творчестве последнего периода. «Чернобыльская» серия обнажает боль души художника, запечатлевает нищету и отчаяние русского крестьянства, деградацию и разрушение основ традиционной жизни деревни.

По приглашению своего ученика и друга Валерия Комарова в 1990 г. Станислав Степанович приехал в деревню Вщиж, что на Брянщине, и обнаружил ужасающую картину: заброшенность домов, почти полное отсутствие молодежи, школы и …магазина. Красота и пышность окружающей природы еще больше подчеркивала убогость доживающей свой век деревни. Результатом этой поездки явилась серия рисунков «Чернобыль России – деревня», потрясающая по технике исполнения и высоте той боли и сострадания, которую испытал художник.

«Четверг во Вщиже» – называется цикл работ из серии «Чернобыль России – деревня», которую можно считать кульминацией в раскрытии темы умирающей деревни. К

счастью, сохранился подготовительный натурный рисунок – этюд к этой работе, дополненный словесным разъяснением художника. Вот этот текст:

«Тому, кто смотрит и пытается понять, что здесь написано и зачем. Зачем? Я и сам этого не знаю, а что? – постараюсь объяснить.

Итак, каждый четверг, оставшиеся женщины села Вщиж, то на Брянщине, с утра ожидают автолавку, чтобы купить хлеба, лимонада и залежалой в городе копченой рыбы. Эти женщины, будучи молодыми, кормили всех нас хлебом, молоком, мясом. Кормят и сейчас, а сами могут купить хлеб и воду только раз в неделю.

И это XX век в стране социализма?

Такого не увидишь и в Африке… Мне стало стыдно, и я стал рисовать это каждый день, и рисовал с 28 июня по 12 августа, и закончил в 3 ч. 18 мин. ночи. Но надо рисовать еще.

С. Косенков – 88 г.» [1, с. 252].

Так зачем же художнику понадобился этот текст? Он сам объясняет своим же творчеством – зачем. Возможно, художник хочет, чтобы его зритель испытал то же чувство стыда и боли за происходящее. Вот она, эта очередь, где покорность судьбе и извечное российское долготерпение выражают даже спины этих людей.

В верхней части этого пленэрного рисунка художника мы видим как бы выделенную из этой очереди фигуру старухи с хлебом. «Четверг во Вщиже. Вечер. Возвращение» называется рисунок из этой серии. В свое время литография «Бабушка с хлебом» с подобным сюжетом буквально потрясла протоиерея Белгородского Преображенского собора отца Олега, о чем он говорил в своем выступлении на конференции, посвященной юбилею художника. Несмотря на то, что фигура женщины, данная «на фоне осенней, сырой и промозглой природы», «буквально изуродована нечеловеческими условиями жизни», она, по мысли священника, все же не погружает зрителя в состояние безысходности. «Есть в этом мире особенная красота – духовная красота лица пожилой женщины. Эта красота исходит из глубин ее души и имя этой красоте – Мать». В этом рисунке отец Олег почувствовал «некий мистический момент откровения, который свидетельствует о незыблемости духовной первоосновы мира – правда творчества художника, правда истории и правда Божественного промышления о мире соединяются в триединство» [2, с. 17]. Разумеется, возможны и другие интерпретации этой работы, что вполне закономерно, так как подлинное произведение искусства всегда многозначно.

О судьбе русской женщины Косенков размышляет и в рисунке «Сломленная яблоня». На фоне старой сломленной яблони, с плодами, рухнувшими в густую траву, художник изображает морщинистую старуху, сжимающую бутылку с водкой в заскорузлой натруженной руке, и здесь же рядом – ее молодое отражение. Молодая женщина держит в руках спелые яблоки, которые словно говорят о ее предназначении на земле: быть матерью, продолжательницей рода, но в силу каких-то драматических обстоятельств ее счастливая жизнь не состоялась. Это рассвет и закат ее трагической жизни.

Особую силу воздействия на зрителя оказывают два последних графических листа художника: «Демократия» и предсмертная работа Станислава Степановича «Меланхолия, или Дверь в будущее».

«Демократия» – не часто встречающийся в изобразительном искусстве пример социальной сатиры. Если работы «Четверг во Вщиже» или «Сломленная яблоня» окрашены сложной гаммой чувств художника – это и боль, и стыд, и горькое недоумение, то в «Демократии» преобладает одна эмоция: гневный сарказм. Автор как бы говорит зрителю: вот результат «демократических» реформ в стране (работа создана в 1992 г.). Оголодавшую, с выступающими ребрами лошаденку (возможно, образ этот возник как отголосок работы С.Косенкова над «Преступлением и наказанием» – вспомним «Первый сон Раскольникова») со всех сторон обступили голодные волки; один уже вскочил на ее тощую спину. Волки-«демократы» (прочитывается этот образ вполне однозначно, это уже не символ, а аллегория) торжествуют победу; но – не «пиррова» ли это победа? Иронически-

отстраненно наблюдает эту сцену хитроватый мужик и, полуобернувшись к зрителю, словно спрашивает: «Вы этого хотели? Получайте!»

Последняя работа Станислава Степановича «Меланхолия» – это тот ад, который творился в его душе перед уходом из жизни. Всегда, в любой трагической работе, Косенков давал зрителю возможность веры в лучшее продолжение жизни, но в «Меланхолии…» этого света и надежды почти нет. «Меланхолия…» Косенкова явно создавалась под влиянием работы знаменитого немецкого художника Альбрехта Дюрера с тем же названием. Сюжет «Меланхолии…» подсказывает, что А. Дюреру открылось видение «конца света», а у Станислава Степановича, вероятно, было ощущение своего скорого ухода, оно и повергло художника в состояние глубокой безысходности. В центре композиции художник изображает дверь, сколоченную из старых досок на фоне «тяжелой», «свинцовой» воды, сливающейся с не менее «тяжелым», пасмурным небом. И только несколько кучевых облаков с трудом пробиваются через эту «тяжесть».

Дверь обита ветхим тряпьем. Перед дверью – настоящее, за дверью – будущее. Настоящее содержит в себе множество вещей-символов, которые мешали художнику жить: телевизор – «дьявольский ящик», по словам Косенков, ящик с пустыми водочными бутылками – извечная трагедия России. А вот еще одна трагедия – личная трагедия художника: предчувствие скорого ухода из жизни. Прямо под дверью художник изображает змею, высунувшую жало. Рядом со змеей – череп, придавивший игрушечную машинку. Из работы в работу у Станислава Степановича переходят и растения-символы: чертополох (или татарник), жгучая крапива. Столь же традиционно и изображенное художником колесо – символ дороги, судьбы. Если в «прасоловской» серии колесо было изображено парящим над изображением, то в последнем рисунке колесо лежит, а сквозь него проросли сорные травы. Этот рисунок – ощущение финала жизненного пути.

К женщине Станислав Степанович и в жизни, и в творчестве относился коленопреклоненно, но в «Меланхолии» впервые перед нами предстает не женщина-мать, совершенство природы, а современная фривольная Ева-соблазнительница. Косенкова беспокоило то состояние жизни, в которой любовь сводится к банальному партнерству. Возможно, неслучайно силуэт бесплодного сухого дерева повторяет очертания фигуры молодой женщины.

Буквально все предметы: песочные часы с гнездом птенца, распахнутая книга (скорее всего «Библия»), терновый венец Спасителя, «вписанный» в моток колючей проволоки. Дверь заперта на засов и амбарный замок, но над замком – ключ, неслучаен топор на засове и строительный мастерок. Художник оставляет нам надежду: возьми топор, мастерок в руки, отомкни эту дверь и начни строить другую жизнь.

Серии станковых рисунков С.С. Косенкова, выполненных в последнее десятилетие жизни мастера – это попытка осмысления каждого мига человеческой жизни, оставляющего память о себе в чувствах, делах, поступках, и бытия художника, устремленного в вечность самим вопросом о его смысле.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Альбом. Станислав Косенков. Графика. Живопись. Дневники. – Санкт-Петербург: ООО «Первый издательско-полиграфический холдинг», 2011. – 304 с.*
2. *Кобец, О.Н. Евангельские мотивы в творчестве С.С. Косенкова// Актуальные вопросы развития отечественного изобразительного искусства в провинции (11–12 октября 2011 года): сборник материалов конференции/ Управление культуры белгородской области, Белгородский государственный художественный музей; [авт.-сост.6 Витохин А.Д., Половина Г.А., Пушкарева В.С., Свиридова Н.В., отв. за вып. Лукьянова Т.А.]. – Белгород, 2011. – 224 с.*
3. *Прасолов, А.Т. Стихотворения/ Послеслов. Ю Кузнецова; Художж. С. Косенков; Оформление Д.Константинова. – М.: Современник, 1988. – 240 с.*

КРИТИКА ДАРВИНИЗМА В ПРАВОСЛАВНОЙ АПОЛОГЕТИКЕ ПРОФЕССОРА-ПРОТОИЕРЕЯ П. Я. СВЕТЛОВА (кон. XIX – НАЧ. XX в.)

Боков Г. Е.
Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета
Санкт-Петербург, Россия
E-mail: bokovg@gmail.com

Протоиерей П. Я. Светлов (1861–1941) – православный богослов-апологет и публицист конца XIX – начала XX в. На протяжении многих лет он уделял большое внимание научным и общественным дискуссиям вокруг теории эволюции Ч. Дарвина. Он утверждал, что дарвинизм не согласуется с христианством и обращал внимание, что это учение становится частью антирелигиозной пропаганды, особенно в России. Вместе с тем прот. П. Светлов с большим интересом относился к христианскому эволюционизму, который, как он полагал, должен восторжествовать в естествознании. В своих работах он обосновывал, что между наукой и религией нет, и не может быть, никаких противоречий.

Ключевые слова: протоиерей П. Я. Светлов, православие, богословие, дарвинизм, эволюционизм, религия и наука.

CRITICISM OF DARWINISM IN ORTHODOX APOLOGETICS BY PROFESSOR-ARCHPRIEST PAVEL SVETLOV IN THE LATE 19th – EARLY 20th CENTURES

Bokov G. E.
Saint Petersburg state university
Saint Petersburg, Russia

Archpriest Pavel Svetlov (1861–1941) is an Orthodox theologian, apologist and publicist in the late 19th – early 20th centuries. For many years, he paid great attention to scientific and public discussions around the theory of evolution of Ch. Darwin. He argued that Darwinism is not consistent with Christian teaching. He paid attention to the fact that Darwinism is becoming part of anti-religious propaganda, especially in Russia. At the same time, archpriest Pavel Svetlov was very interested in Christian evolutionism. He believed it should prevail in natural science. In his works he argued that there are no and cannot be any contradictions between science and religion.

Keywords: archpriest Pavel Svetlov, Orthodoxy, theology, darwinism, evolutionism, religion and science.

Профессор богословия Киевского университета святого Владимира протоиерей Павел Яковлевич Светлов (1861–1941) – одна из ярчайших фигур православной апологетики. Автор большого количества публикаций, участник Предсоборного присутствия Православной Российской Церкви 1906 г., он был одним из инициаторов дискуссий о введении богословских факультетов в российских императорских университетах [1]. Прот. П. Светлов обосновывал, что богословие – это «наука в полном и точном смысле этого слова», которая должна развиваться в тесном взаимодействии со всеми другими науками [2, с. 2–3]. Он полагал, что только христианское просвещение может спасти Россию от социально-политических катастроф. При этом в отсутствии «религиозного знания», т. е. в

«религиозном невежестве», он упрекал, в первую очередь, «неверующую интеллигенцию», претендующую стать «авангардом» русского народа. Прот. П. Светлов критиковал ее за увлечение материалистической философией и спорными, с его точки зрения, учениями, среди которых особенно выделял марксизм, позитивизм и дарвинизм.

Еще в молодом возрасте будущий богослов стал участником дискуссий вокруг теории эволюции Ч. Дарвина. В 1885 г. он написал большое сочинение, в котором опирался на критику дарвинизма русским философом и ученым Н. Я. Данилевским (1822–1885) [3]. В дальнейшем прот. П. Светлов продолжал обращаться к этой теме в различных своих публикациях. В 1912 г. он замечал, что дарвинизм стал «кодексом идей и верований» антирелигиозно настроенной русской интеллигенции и особенно распространен среди студенчества [4, с. 8].

Богослов считал, что дарвинизм – это лишь одна из многих биологических гипотез», причем, по его мнению, ученые-антидарвинисты уже доказали ее «несостоятельность». При этом о. П. Светлов подчеркивал, что сам Ч. Дарвин не был материалистом и атеистом. По словам протоиерея, он был «огорчен» и «удивлен», когда его учение «объявили вредным для религии и нравственности» [4, с. 17]. Таким образом, сама по себе теория эволюции «в религиозном отношении», полагал прот. П. Светлов, безразлична или нейтральна, однако дарвинизм был вульгаризирован и стал частью антирелигиозной пропаганды. По словам апологета, дарвинизм нужен вовсе не науке, а «материализму и атеизму» [4, с. 17, 19].

По мнению о. П. Светлова, хотя сам Дарвин и не отрицал Бога-Творца, в его учении, однако, заложены атеистические идеи. Среди них, как полагал протоиерей, «законы естественного подбора, наследственности, полового подбора и борьбы за существование». Как подчеркивал о. П. Светлов, дарвинизм отрицает разумность и целесообразность в живой природе, что «выгодно» материалистам и атеистам. При этом, что еще более важно, дарвинизм ведет к отрицанию в человеке «богоподобной, духовной и бессмертной души и к разрушению христианского учения о месте человека во вселенной и его происхождении полным отождествлением человека с животным <…> включением человека в состав животного царства, как нераздельной и неотъемлемой части его» [4, с. 18–19].

Об отношении христианской антропологии к дарвинизму прот. П. Светлов писал в своих основополагающих трудах «Курс апологетического богословия» и «Христианское вероучение в апологетическом изложении», которые по нескольку раз переиздавались в новой авторской редакции и с дополнениями. Богослов подчеркивает, что сотворенный по образу и подобию Божию человек есть «высшая земная тварь» не только «по степени своего совершенства», т. е. «в количественном отношении», но и «по качеству своей природы», т. е. в отношении духовном, что совершенно стирается в дарвинизме [5, с. 136–137]. Прот. П. Светлов рассматривает человека как микрокосм, как «гражданина неба и земли», в душе которого запечатлен образ Божий, но который по своему виду, действительно, подобен всем животным и «одинаково» с ними создан. Интереснее всего здесь то, что, выступая против дарвинизма, о. П. Светлов одним из первых в православной среде положительно отзывался о христианском эволюционизме, уже широко распространенном в среде протестантских натуралистов [5, с. 142–144].

Среди всех дарвинистов особое неприятие у прот. П. Светлова вызывал популяризатор этого учения, немецкий ученый и философ Э. Г. Геккель (1834–1919). Ему он посвятил статью 1913 г. под заголовком «Лженаука в борьбе с христианством». В ней критикуется ставший в начале XX в. широко известным философско-публицистический труд Геккеля «Мировые загадки. Популярные очерки монистической философии». Буквально сразу после его выхода в свет на немецком языке в 1899 г. он был переведен на русский язык и издан в Санкт-Петербурге. Следует особенно подчеркнуть, что по цензурным соображениям в первое издание не была включена седьмая глава «Религия», однако уже в 1906 г. труд Геккеля вышел без цензурных купюр, что вызвало большой резонанс в русском обществе. Хотя этот дарвинист утверждал, что стоит на позициях

агностицизма, однако христианскими авторами и на Западе, и в России, он был воспринят как «воинствующий» атеист.

По мнению прот. П. Светлова, главным пороком всех критиков религии является невежество, и особенно в религиозных вопросах. Он обращает внимание на то, что Геккель выдает свою «философию монизма» за единственно верную и выступает от имени науки, имея в виду здесь, в первую очередь, дарвинизм [6, с. 924]. Геккель прямо противопоставил науку религии, называл религиозную веру «суеверием» и писал, что она признает существование «сверхъестественных сил и явлений, которых наука не знает и не допускает, и которые представляют собой плод ошибочных восприятий и ложных вымыслов и фантазий» [7, с. 294–295].

Прот. П. Светлов был особенно возмущен утверждениями Геккеля о том, что наукой, якобы, «доказано», что «не существует личного Бога, бессмертия души и свободной воли». В сам деле, задается вопросом богослов, разве «наука» занимается подобного рода «доказательствами», или же это Геккель прикрывает именем «науки» собственные суждения? [6, с. 924–925].

Опираясь на теорию эволюции Ч. Дарвина, автор «Мировых загадок» пытался показать, что «между человеком и животным нет никакого существенного различия». Он также заявлял, что «наука не знает и не допускает существования сверхъестественных сил и явлений», признаваемых религией. Однако, как пишет о. П. Светлов, сам Дарвин не позволял таких критических суждений в отношении религии, которые делает Геккель. Богослов связывает это с тем, что Геккель, прикрываясь наукой, выступает здесь как плохой философ. Хотя он против того, чтобы его причисляли к материалистам и называет свое учение «монизмом», в действительности, пишет прот. П. Светлов, его философия, «предназначенная им упразднить религию», есть «всего только материализм». Причем материализм этот, хотя он и «на дарвинистической подкладке», как кажется богослову, самый «примитивный», поскольку восходит к гилозоизму древних греческих натурфилософов, признававших материю «одухотворенной» [6, с. 924–927].

Таким образом, прот. П. Светлов был безусловным противником дарвинизма. Он полагал, что это лишь одна из «гипотез» в современном естествознании, которая, по его мнению, в начале XX в. уже утратила свое значение [5, с. 141]. По мнению богослова, дарвинизм не согласуется с христианством прежде всего потому, что им отрицается «качественное» различие между человеком, обладающим божественной душой, с одной стороны, и животным миром, с другой. Вместе с тем прот. П. Светлов с большим интересом относился к христианскому эволюционизму, который, как он полагал, должен восторжествовать в естествознании. Богослов активно полемизировал с теми критиками христианства, которые использовали дарвинизм в целях антирелигиозной и политической пропаганды, особенно в России. Прот. П. Светлов обосновывал, что такие дарвинисты лишь вульгаризируют теорию эволюции, тогда как, по его мнению, между наукой и религией нет, и не может быть, никаких противоречий [8].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Боков, Г.Е., Стецкевич, М.С., Стецкевич, Е.С. Профессор-протоиерей П.Я. Светлов о проблемах развития высшего богословского образования в Российской империи в конце XIX – начале XX в. // Былые годы. 2019. № 51 (1). С. 306–313.*
2. *Светлов, П.Я., проф., свящ. О месте богословия в семье университетских наук. Киев, 1897.*
3. *Светлов, П. К вопросу о дарвинизме. («Дарвинизм». Критическое исследование Н. Я. Данилевского. Спб. 1885 г. Т. I, 519 стр. ч. 1 – 530 ч. 2.) // Православное Обозрение. 1887. Кн. 3. С. 496–530. Кн. 4. С. 641–675.*
4. *Светлов, П.Я., проф.-прот. Перед разбитым кумиром. (По поводу просветительной деятельности "сидящих во тьме" дарвинистов). СПб., 1912.*
5. *Светлов, П.Я., проф.-прот. Курс апологетического богословия. Изд. 3-е улучшенное. Киев, 1910.*
6. *Светлов П. Я., проф.-прот. Лженаука в борьбе с христианством // Отдых христианина. 1913. № 5 (май). С. 924–948; № 7–8 (июль-август). С. 71–95.*
7. *Геккель,Э. Мировые загадки. Популярные очерки мистической философии. М., 1906. – 336 с.*
8. *Светлов, П.Я., проф. прот. Религия и наука. Спб., б. г. [1914].*

ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ БЕЛОРУСОВ ПОД ВЛИЯНИЕМ ХРИСТИАНСКОЙ СИСТЕМЫ ЦЕННОСТЕЙ

Мандрик С. В.
Белорусский государственный аграрный технический университет
Минск, Беларусь
E-mail: sveta-mandrik@yandex.by

Горанский А. О.
Минское духовное училище
Минск, Беларусь

Данная статья предлагает исследование связи христианской системы ценностей (Абсолют как единство Истины, Блага и Красоты, человек – разумная свободная и ответственная личность, свобода, ответственность и любовь) с национально-культурными особенностями белорусов. Также затронута проблема толерантности белорусов.

Ключевые слова: христианская система ценностей, национально-культурные особенности белорусов, толерантность, Абсолют, разумная свободная и ответственная личность, свобода, ответственность.

FEATURES OF THE FORMATION OF THE CULTURE OF BELARUSIANS UNDER THE INFLUENCE OF THE CHRISTIAN VALUE SYSTEM

Mandrik S. V.
Belarusian state agrarian technical university
Minsk, Belarus

Goransky A. O.
Minsk theological school
Minsk, Belarus

This article proposes a study of the relationship between the Christian value system (the Absolute as the unity of Truth, Good and Beauty, Man as reasonable, free and responsible person, freedom, responsibility and love) with the national and cultural characteristics of Belarusians. The problem of tolerance of Belarusians was also touched upon.

Keywords: Christian system of values, national and cultural characteristics of Belarusians, tolerance, Absolute, rational, free and responsible personality, freedom, responsibility.

Для белорусов характерно представление об Абсолюте как единстве Истины, Блага и Красоты. Христианство в качестве такого Абсолюта – т. е. высшей, непреложной, неизменной, недевальвируемой и вечной Ценности проповедует Всеблагого Бога – Творца мира и человека. В Боге как живом Источнике всех существующих ценностей и благ укоренена вся христианская система ценностей. Стремясь к достижению идеала (познавая Истину, становясь добрым, а значит, прекрасным), человек не просто приобретает заслуги,

за которые ожидает вознаграждения, но, в соответствии с христианским вероучением, действительно соединяется с Богом – реальным Добром и Любовью, уподобляется Ему. Статут Великого княжества Литовского 1588 г. начинается словами из Библии: «Смотрите, что должны делать, ибо не творите суда человеческого, но суд Божий. Пусть будет в вас страх Господень всегда. А совершайте все чистосердечно, ибо нет пред Господом Богом нашим неправды, ни изъянов особ, ни пожелания даров» (пересказ 2. Пар. 19, 6–7) [1].

Неотъемлемым элементом христианской системы ценностей, и ее вторым центром является человек – бессмертное, личностное существо, сотворенное Богом по Своему образу и призванное к богоподобию – уникальная свободная, ответственная, разумная и творческая личность, которая реализует образ Божий собственным неповторимым способом. Такое представление о человеке, с одной стороны, делает всех людей равноценными независимо от их индивидуальных или групповых особенностей (происхождения, общественного статус, вероисповедания, национальности и т. д.), а с другой – не позволяет свести отдельных людей в некую неразличимую массу и утверждает особую уникальную ценность каждого человека [2, с. 42]. Статуты Великого княжества Литовского (которые являются кодификацией обычного права) закрепили христианское представление о равенстве всех людей перед законом, необходимость заботы о ближнем, что свидетельствует о стремлении их создателей соблюдать две главные заповеди христианства, на которых основаны все остальные: любовь к Богу и любовь к ближнему.

Важнейшей характеристикой человека как личности, а, следовательно, принципиальным элементом в системе христианских ценностей является свобода, которая выделяет человека из детерминированного законами природы и инстинктами мира природы и возвышает его над ним. Только свободное действие человека может быть нравственно оценено как доброе или злое, поскольку оно предполагает независимый от необходимости выбор между истиной и ложью, добром и злом. Белорусский философ и правовед Андрей Волан признавал свободу врожденным свойством природы человека: «З усіх рэчаў людскіх найпякнейшая ёсць вольнасць. Няволя ж – горшая нават за смерць» [3, с. 60].

В социально-политической сфере сформировалось представление о внешней свободе, то есть об устранении насильственного вмешательства других людей в жизнь человека (политические, социальные свободы и др.). В христианстве свобода воспринимается как внутренняя характеристика и способность человека обращать нравственные требования к себе самому. Просветитель и первопечатник Франциск Скорина по этому поводу писал: «Калі вызваляемся ад грахоў, дык працуем на карысць свабоды і праўды. Калі ж свабодныя ад праўды, дык працуем дзеля памнажэння грахоў» [4, с. 79]. Знаменитый канцлер Великого княжества Литовского Лев Сапега определяет грех как «внутреннего неприятеля», который препятствует обретению свободы. Чтобы стать по настоящему свободным «человек не должен допускать господства над собой этого внутреннего неприятеля» [5, с. 216]. В таком состоянии человек, свободно воспитывает себя и определяется к нравственной жизни. Андрей Волан утверждал, что «неволя» есть божественное наказание людей за их грехи, а главная причина «неволи» заключается в человеческих страстях. Он называл «неволю» отклонением от естественного свободного состояния человека и полагал, что человек должен достичь такой степени сознания, чтобы его удерживал от «злостных поступков» не страх перед Божьим судом, а любовь к Богу и смирение перед Божественной волей» [6, с. 520].

Внутренняя свобода не предполагает нравственной безразличности и вседозволенности, но имеет первостепенную важность в связи с вопросом об ответственности человека за свои действия. Ответственность означает ответ человека на призыв Бога к Добру и Любви [7, с. 6]. Поступки человека как существа свободного и ответственного за свой выбор подлежат нравственной оценке. Бог в своем призыве выступает как независимый, неподкупный Судья, оценивающий все без исключения

поступки и переживания человека. Перед моралью, то есть перед Богом равны все: богатые и бедные, властвующие и служащие, представители всех возрастов и национальностей.

Поскольку всякое зло порождает только зло и ведет к небытию, христианство предлагает отвечать на зло добром. Изложенное в Библии золотое правило нравственности имеет отрицательную и положительную формулировки: «не делай другим того, чего не хотел бы, чтобы делали тебе» и «поступай с другими так, как хотел бы, чтобы поступали с тобой», обозначая тем самым необходимый для человека минимум и предлагаемый ему максимум (идеал) нравственности. Этот христианский идеал отразился в пословицах беларуского народа: «Любі другога, як сябе самога», «Чаго сабе не хочаш, таго і другому не зыч».

Высшим и самым совершенным проявлением свободы и нравственности христианская этика признает любовь. Главная заповедь, которую Христос дает своим ученикам, призывает: «Да любите друг друга…» (Ин. 13, 34). Связь между любовью и свободой предполагает, что любовь к человеку – это не абстрактное чувство любви ко всему человечеству, но активная деятельность, направленная на создание условий и возможностей для всесторонней реализации каждой конкретной личности. Франциск Скорина считает любовь важнейшей добродетелью человека, на которой основывается человеческое общежитие: «Каждый хрестиянин свое имея дарование, къ посполитого доброго размножению да уделаеть, найболее, любовь ко всим да соблюдаеть» [8, с. 21]. Неотъемлемой чертой белорусского менталитета считается толерантность (терпимость, способность к компромиссу). Становление белорусов как народности и нации на стыке цивилизаций Востока и Запада, на перекрестке торговых путей и культурных связей сформировало у них такие качества как терпимость к иному образу жизни, поведению, обычаям, чувствам, верованиям, идеям, стилю мышления; отношение к другому человеку, другой культуре или религии как равным, достойным внимания собеседникам и партнерам, настроенность на понимание другого и диалог с ним, уважение его права на отличие. Классик беларуской литературы, поэт Максим Богданович указывал, что белорусский народ никогда не впадал в шовинизм и никогда не стремился к умалению соседних национальностей.

Однако толерантность белорусов – это не просто безразличие к поведению и особенностям другого, но уважение к нему, а также деятельная помощь и сострадание, основанные на христианском понимании любви к любому человеку. Такая черта не предполагает отказа от критической оценки недостатков другого или предательство собственных убеждений и жизненных позиций, но ориентируется на выбор и реализацию не конфликтных способов решения спорных вопросов и проблем. Франциск Скорина пишет о «згоде, с нея же все доброе всякому собранию приходит, незгода бо и найбольшие царства разрушает» [8, с. 24]. Толерантность белорусов проявляется не только в терпимости, уважении культуры и обычаев соседей, но и в устойчивости к их насильственному воздействию. Например, Франциск Скорина отличался веротерпимостью, нигде не указывал своего вероисповедания и никогда не вмешивался в острую полемику между конфессиями, однако все, независимо от религиозной принадлежности, признают его выдающиеся заслуги перед беларуской культурой как просветителя, художника и гуманиста.

Таким образом, актуальные для Беларуси конфессиональные различия в данном случае не разрывают и не уничтожают единой ценностной системы и не снижают ее значимости. Христианские ценности понятны каждому человеку и способны выступать в качестве мировоззренческого мобилизующего начала беларуской нации. Спецификой христианских ценностей при их воздействии на активную творческую деятельность отдельного человека и целого общества является ориентация на изменение и совершенствование человека не извне, но, прежде всего, изнутри без насилия и принуждения. В связи с этим, мы не можем рассматривать соотнесенность системы христианских ценностей с традиционными ценностями белорусов как нечто стабильное и

неизменное. В условиях глобализации остро встает вопрос о необходимости исследования и популяризации разносторонних связей системы христианских ценностей и культуры белорусского народа.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Доўнар, Т. І. Статут Вялікага княства Літоўскага 1566 года / Т. І. Доўнар, У. М. Сатолін, Я. А. Юхо; рэдкалегія Т. І. Доўнар і інш. – Мінск: Тэсей, 2003. – 352 с.*
2. *Зизилус, Иоанн, митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / митр. Иоанн Зизилус. – М., 2006. – 360 с.*
3. *Саверчанка, І. В. Aurea mediocritas. Кніжна-пісьмовая культура Беларусі: Адраджэнне і ранняе барока / І. В. Саверчанка. – Мн: Тэхналогія, 1998. – 319 с.*
4. *Скарына, Ф. Выбраныя творы / Ф. Скарына, // Францыск Скарына; уклад., прадм., пер. на бел. мову І. В. Саверчанкі. – Мн.: Беларус. навука, 2008. – 109 с.*
5. *Саверченко, И. В. Памятники литературы Беларуси X–XVIII веков / И. В. Саверченко. – Минск: Беларус. Энцыкл., 2013. – 464 с.*
6. *Анталогія даўняй беларускай літаратуры, XI – першая палова XVIII стагоддзя / НАН Беларусі, Ін-т літ.; падрыхт.: А. І. Богдан [і інш.]; навук. рэд. В. А. Чамярыцкі. 2 -е выд., выпр. – Мінск: Беларус. навука, 2003. – 1015 с.*
7. *Вегас, Х. М. Основы христианской этики / Х. М. Вегас. – СПБ.: Изд-во С. Петерб. Университета, 2007. – 171 с.*
8. *Скарына, Ф. Выбраныя творы / Ф. Скарына, // Францыск Скарына; уклад., прадм., пер. на бел. мову І. В. Саверчанкі. – Мн.: Беларус. навука, 2008. – 109 с.*

КОММУНИКАТИВНЫЕ ТРУДНОСТИ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОЦЕССЕ КАК ФАКТОР НЕГАТИВНОГО ВЛИЯНИЯ КОМПЬЮТЕРИЗАЦИИ

Синевич А. С.
ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета
Минск, Беларусь
E-mail: anja777@tut.by

В статье рассматриваются актуальные вопросы, касающиеся специфики беседы, которая является важным методом педагогического исследования, и влияние на неё компьютеризации современного образовательного процесса. Автор анализирует возможные последствия всё большего отказа от непосредственного личного общения в пользу общения опосредованного информационными технологиями.

Ключевые слова: коммуникация, беседа, компьютеризация, информационные технологии, образовательный процесс.

COMMUNICATION DIFFICULTIES IN THE EDUCATIONAL PROCESS AS A FACTOR OF THE NEGATIVE INFLUENCE OF COMPUTERIZATION

Sinevich A. S.
SEI «Saints Methodius and Cyrill institute of theology» of Belarusian state university
Minsk, Belarus

The article deals with topical issues related to the specifics of the conversation, which is an important method of pedagogical research, and the impact on it of the computerization of the modern educational process. The author analyzes the possible consequences of the increasing rejection of direct personal communication in favor of communication mediated by information technology.

Keywords: communication, conversation, computerization, information technologies, educational process.

Актуальность темы данной статьи объясняется тем, что беседа – один из методов эмпирического уровня педагогического исследования. Основной целью беседы является получение нужных нам сведений. Беседу следует проводить по заранее составленному плану, выделив вопросы, требующие решения. Ведётся беседа в свободной форме, запись ответов собеседника не требуется.

Поскольку достижение поставленных перед беседой целей напрямую зависит от таких факторов как характер информации и формулировка задаваемых вопросов, очень важно при разработке плана беседы учитывать особенности «коммуникативного характера» современного студента. Сейчас многие подростки в основном общаются посредством компьютера и различных девайсов.

Возникает вопрос: как влияет опосредованное через гаджеты ведение беседы на её результаты? Могут ли быть достигнуты все поставленные цели? Или же компьютерные

технологии приводят к дегуманизации общественных сфер жизни в целом и беседы в частности?

Вопросы о результатах проникновения компьютеров в современную жизнь являются активно обсуждаемыми сегодня для философов, социологов, футурологов. Это предмет широких общественных дискуссий. Мы же, не претендуя на масштабное теоретическое исследование всех нюансов проблемы, попытаемся описать насущные практические сложности, которые могут возникнуть у преподавателя в связи с тем, что коммуникация у современных подростков проходит в основном опосредовано, через компьютер, и, следовательно, лишена личностной и эмоциональной окраски.

Сейчас получили широкое развитие и обсуждение идеи и концепции информационного общества. Актуальным стало строить представления об особенностях экономики общества в будущем, о том, какие механизмы управления будут для него характерны, о смене ценностей в жизни человека и общества, о том, как будут люди вести хозяйство, обучать и воспитывать будущее поколение, удовлетворять свои духовные запросы и т.п.

Вот почему жизнь человека, в информационной среде, насыщенной возрастающим с каждым днём потоком сведений, что стало реальностью за счёт развития информационной инфраструктуры общества, создает новые возможности обучения и образования человека с самого раннего детства и в течение всей жизни. Научиться использовать все появившиеся в новой среде возможности – одна из самых актуальных задач, которая встала перед обществом в процессе его информатизации.

На пути к решению описанной выше задачи предполагается создание абсолютно новой системы образования. Данная задача должна найти соответствующее решение. Возможности новых информационных технологий не должны упускаться, сталкиваясь с консерватизмом образовательной системы. Достижения информационного общества уже сейчас используются для целей образования. Если игнорировать этот аспект, тогда современные технологии приведут не к развитию личности, а к ее деформации, что весьма вероятно при неправильном использовании компьютерной и телекоммуникационной техники, злоупотребления ею. Так как по сравнению с индустриальным периодом, личность становится более могущественной и значимой в информационном обществе, то это повышает значимость образования, его роль, статус и ценность в современной жизни.

Становится очевидно, что информационное общество, получившее толчок к развитию за счёт компьютерных и коммуникационных технологий, располагает огромными возможностями для творческого развития человека и его формирования как личности. Но при важной роли информационной среды в жизни человека существует необходимость адаптации к ней. Необходимо учитывать, что интенсивная информатизация общества в целом и образовательного процесса в вузах в частности – это современная реальность, имеющая, что описано в многочисленных трудах ученых, неоспоримые плюсы. Однако, очень стремительный процесс информатизации иногда может приводить к определённой зависимости некоторых студентов от компьютерных девайсов. Следовательно, если не будут обеспечены определенные педагогические условия, подобная перенасыщенная компьютерными технологиями среда может отрицательно сказаться на уровне коммуникативной культуры людей в целом и студентов вузов в частности. О различных отрицательных последствиях широкого применения информационных образовательных ресурсов говорится в работах Л.В. Глуховой, М.Н. Капрановой [2], Е.А. Ракитиной [6] и др.

К негативным последствиям можно отнести, в первую очередь, вред компьютера для зрения, а при продолжительной работе и на весь организм человека. Следующий негативный нюанс связан с тем, что для значительного числа пользователей компьютер становится своеобразным информационным «наркотиком».

Таким образом вытесняется «живое» общение со сверстниками, чтение художественной литературы, активный отдых и т.д. Как отмечает А.И. Ракитов [7], привыкание к постоянному, опосредованному через компьютер, общению может привести,

с одной стороны, к некоммуникабельности в отношениях с людьми и к отсутствию уверенности в себе, а с другой – может развиться эгоцентризм. Таким образом становится очевидно, что проблема формирования коммуникативной культуры студентов в условиях стремительной и постоянно растущей информатизации образовательного процесса в вузах становиться особенно актуальной.

Необходимость сформировать эту коммуникативную культуру у студентов в условиях информатизации становится одной из самых актуальных задач, стоящих перед педагогической наукой и практикой высшей школы. Обращенность к данной проблематике обусловлена сменой образовательных парадигм, ориентированных прежде всего на личность студента и фиксирующие потребность общества в специалисте, владеющем коммуникативной и информационной культурой одновременно.

Влияние новых компьютерных технологий, которые используются в процессе образования может быть различным. Эти различия напрямую зависят от мотивации обучающихся, потребностей и личностных характеристик студента.

Доказано, что компьютеризация имеет воздействие не только на развитие познавательной, но и мотивационной, эмоциональной, коммуникационной сферы личности, а также влияет и на самосознание. Нельзя отрицать тот колоссальный вклад, который вносят информационные компьютерные технологии в развитие познавательных способностей человека. Но с другой стороны, следует отметить, что возможности этих технологий являются очень ограниченными в таких сферах как формирование системы ценностей, целеполагания, мотивации, коммуникативных способностей, самооценки и многих других аспектов человеческой психики [8], [9].

Образовательная деятельность имеет значительное влияние на мировоззрение, мотивационно-ценностную сферу, познавательные процессы, на характер и направленность общения, а также на другие личностные особенности обучаемых, которые ею занимается, т.е. студентов, будущих профессионалов и специалистов. Следовательно, преподаватель в современных условиях призван осуществлять компенсаторную функцию: восполнять то, на что не способен компьютер. В этой связи особенно важным представляется блок гуманитарных дисциплин, который и направлен на формирование вышеперечисленных концептов. При сокращении блока гуманитарных дисциплин возникает риск развития противоречий между растущей технократической направленностью обучаемого в условиях компьютеризированного процесса образования и личностной ориентацией как главным профессиональным качеством будущего преподавателя, учителя, педагога.

Конечно сейчас уже всем известно, что активное использование компьютерных технологий имеет не только положительные, но и негативные последствия. Одним из таких негативных последствий можно назвать подавление коммуникабельности. А это, в свою очередь, приводит к замкнутости, возрастанию агрессии и подозрительности. Чтобы объяснить это, необходимо обратиться к аспектам межличностной коммуникации. Недостаток сенсорного опыта при общении, опосредованном компьютерными технологиями, безусловно, отрицательно влияет на развитие коммуникативных качеств личности. Очевидно, что по большей части коммуникация, опосредованная компьютером, является текстовой. Это влечёт полное отсутствие индикаторов социальной и эмоциональной позиции человека. Отсутствуют столь важные элементы невербального поведения как жесты, физиогномика и прочие.

Студенты проводят значительную часть времени в информационно-обучающей среде, где масштабно используются компьютерные технологии. Далее многие обучающиеся и вне образовательного процесса предпочитают сидеть за компьютером или другими устройствами, а это значит, что и досуг у них организован точно так же. Всё вышеперечисленное приводит к нарушению социализации личности и её связи с общественной средой. Нарушается традиционная коммуникация между людьми, появляется боязнь и стремление к избеганию непосредственного «живого» общения. В

результате ослабевает связь с обществом, и, как следствие, может возникнуть социофобия. Неразвитость опыта «живого общения», умений и навыков работы с той специфической информацией, которую нам предоставляет не опосредованная компьютером коммуникация, создает проблемы в межличностных отношениях, ведёт к отсутствию взаимопонимания между партнерами.

Преподаватель с давних времён остаётся главным дирижёром образовательного процесса, именно он управляет диалогом, в том числе и тогда, когда диалог инициируется обучающимся. Вход и выход студента из диалога обеспечивается и контролируется именно преподавателем. В этом и заключается существенное отличие от диалога с компьютером. Ведь при такой коммуникации контролирует общение именно пользователь, но никак не компьютер. В связи с вышесказанным, мы можем наблюдать игнорирование студентами вопросов преподавателя, ведь они привыкли прерывать общение в удобный для себя момент. И с другой стороны, студентов часто возмущает уход преподавателя от ответов на вопросы, не относящиеся к теме предмета, ведь они привыкли получать ответы на все корректно заданные вопросы, что связано со спецификой компьютерной коммуникации, которая требует ответа на любой вопрос пользователя, заданный в понятной форме.

В результате появляется противоречие между острой потребностью в коммуникабельных специалистах, обладающих опытом и навыками межличностного общения с себе подобными (умеющими не только слушать, но и слышать партнера, доносящих информацию в доступной и понятной форме, способных налаживать и эффективно поддерживать обратную связь, адекватно понимать и интерпретировать добытую информацию и т.п.) и утратой из-за постоянного общения в компьютерной среде многих важных качеств, способных обеспечить и поддержать успешный диалог.

Не вызывает сомнения, что личностно ориентированная, эмоционально окрашенная коммуникация в образовательном процессе способна произвести у обучаемых значительные изменения в отношении к самим себе, к друг другу, к обществу в целом. Таким образом, общение способно повысить самооценку, помочь принять самих себя, развить эмпатию, чувство расположения и комфорта, сбросить внутреннее напряжение, чувство неудовлетворённости и недовольства собой. Гуманитарный блок дисциплин направлен на формирование и развитие коммуникативных качеств, которые влияют на развитие личностных характеристик, помогают быть самоорганизованными, способными к самоанализу, а также к организации деятельности и общения. В то время как коммуникация, опосредованная компьютером, по мере роста уверенности в себе способствует повышению показателей самоценности и самопривязанности до самодовольного, с выраженным чувством превосходства над окружающими, с тенденцией иметь особое мнение, ощущения духовной ценности собственной личности для себя и для других [1].

В рамках концепции развивающейся личности [4], [5] мы можем рассматривать личность как сложное многоуровневое структурное психическое образование, формируемое в социальном контексте. Следовательно, становиться возможным выделить те подструктуры, которые могут быть подвержены влиянию компьютерных методов профессиональной подготовки. К этим подструктурам личности могут быть отнесены: интеллектуальная сфера, коммуникативные качества, а также самоотношение.

В образовательном процессе необходимо учитывать то, что информационные технологии, как и любое другое новшество, несут в себе не только доказанную и неоспоримую пользу, однако и новые опасности. При бесконтрольном использовании компьютерные технологии могут стать дестабилизирующим фактором. Очень важно уже сейчас заниматься исследованием проблем, вызванных компьютеризацией, для того, чтобы не только своевременно предсказать, но и научиться контролировать вероятные положительные или отрицательные последствия влияния компьютерных технологий на человека. Важно в период массово компьютерного образования максимально избежать возникновения этих отрицательных последствий. Не следует забывать, что человек имеет склонность к эвристическому обучению, в то время как информационные технологии пока

не способны его обеспечить. Компьютер не может в достаточной степени приспособиться к индивидуальным потребностям и возможностям отдельных студентов.

Действия современных компьютерных технологий основаны на формировании понятий при помощи формально-логических методов. Это вызывает относительную алгоритмизацию стиля мышления. В свою очередь эта алгоритмизация, основанная на формально-логических методах, в ряде случаев может привести к утрате эмоциональной окрашенности и образности мышления. Однако, человек, способный выражать и понимать эмоции и природу себе подобных, способен вызвать искренний интерес к предмету, не только заполнить умы студентов информацией, на что способны и компьютерные технологии, но и зажечь огонь жажды дальнейшего познания и исследования. Безусловно, для этого преподаватель должен понимать в том числе саму суть процесса обучения, а не только преподаваемого материала. Вот почему важно понимать, что компьютер создан, чтобы помочь и дополнить, а не заменить или опосредовать общение человека с человеком.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Батенова, Ю.В. Психология применения информационных технологий в образовании / Ю. В. Батенова // Мир образования – Образование в мире : Научно-методический журнал. 2007. N1. – С. 186–194.*
2. *Капранова, М.Н. Роль информации в современном обществе / М.Н. Капранова // Сборник молодых ученых МГУКИ. 2006. – С. 34–38.*
3. *Петровский, А.В. Личность. Деятельность. Коллектив / А.В. Петровский. М.: Политиздат, 1982. – 225 с.*
4. *Петровский, А.В. Психология развивающейся личности / А.В. Петровский. – М.: Педагогика, 1987. – 442 с.*
5. *Петровский, А.В., Ярошевский, М.Г. Теоретическая психология: Учеб. пособие для студ. психол. фак. высш. учеб. Заведений / А.В. Петровский, М.Г. Ярошевский. М.: 2001. – 496 с.*
6. *Ракитина, Е.А. Теоретические основы построения концепции непрерывного курса информатики / Е.А. Ракитина. – М.:Информатика и образование, 2002. – 88 с.*
7. *Ракитов, А.И. Философия компьютерной революции / А.И. Ракитов. – М.: Политиздат, 1991. – 347 с.*
8. *Тихомиров, О.К., Психология и практика программного обеспечения ЭВМ / О.К. Тихомиров, И.Г. Белавина, А.Е. Войскунский // Вестник МГУ. 1981. Сер. 14. №1. С. 3–14.*
9. *Тихомиров, О.К. Психологическая коррекция диалога между человеком и автоматизированной системой / О.К. Тихомиров, А.И. Тоом, // Вестник МГУ. 1986. Сер.14. №2. – С. 51–56.*

СЕКЦИЯ 3
АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ БЕЛОРУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ: 1030-ЛЕТИЕ ОСНОВАНИЯ ПОЛОЦКОЙ ЕПАРХИИ

ТРАДИЦИИ КНИГОИЗДАТЕЛЬСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПРАВОСЛАВНЫХ БРАТСТВ БЕЛАРУСИ В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Лойко А. И.
Белорусский национальный технический университет
Минск, Беларусь
E-mail: loiko@bntu.by

В статье рассмотрена роль православных братств в развитии книгоиздательской деятельности на территории Беларуси. Особо выделена типографская деятельность монастырей, ставших центрами православной культуры.

Ключевые слова: православные братства, монастыри, книга, типография, Библия.

TRADITIONS OF BOOK PUBLISHING ACTIVITIES OF ORTHODOX BROTHERHOOD IN BELARUS DURING THE RENAISSANCE

Loiko A. I.
Belarusian national technical university
Minsk, Belarus

The role of Orthodox brotherhoods in the development of book publishing in Belarus is considered. The typographical activity of the monasteries, which have become centers of Orthodox culture, is highlighted in particular.

Keywords: Orthodox brotherhoods, monasteries, book, printing house, Bible.

Православные братства на территории Беларуси стали в эпоху Возрождения основным институтом культуры и образования. Таким путем продолжались традиции православного образования, созданные К. Туровским и Е. Полоцкой [1]. Е. Полоцкая в качестве основного места образовательной деятельности определила монастыри, в пределах которых трудились переписчики рукописей, и осуществлялась деятельность церковных школ [2].

В эпоху Возрождения в европейском регионе было сделано уникальное открытие книгоиздательской деятельности. Оно было сделано в Германии и распространилось на многие страны.

В распространении книгоиздательского дела в Беларуси важную роль сыграл Ф. Скорина, который получил образование в Италии и во время нахождения в Чехии познакомился с типографскими технологиями. Для подобной деятельности нужны были материальные ресурсы. Ф. Скорина нашел православных спонсоров в Вильно. Но его деятельность была связана с отсутствием постоянства и частой сменой места проживания.

Более привлекательной для издателей Библии была монастырская среда. Финансовыми опекунами православных монастырей были представители богатых сословий Беларуси. Примером подобной деятельности стал Супрасльский монастырь. В западных регионах православия началась книгоиздательская деятельность И. Федорова и П. Мстиславца. Они придерживались канонов церковнославянского языка, поэтому их деятельность была одобрена православной церковью, а напечатанные ими тексты Священного писания сделали более доступной тематику богословия для населения, что было важно в условиях борьбы католических, протестантских и православных общин за мирян.

В атмосфере религиозной толерантности эпохи Возрождения формировалась эпоха Контрреформации. Католической церкви удалось добиться господствующего положения в обществе. Значительное число белорусской шляхты ополячилось и перешло в католическую веру. Православная церковь в подобной ситуации оказалась в трудных условиях. Ее материальные ресурсы оказались ограниченными. В этих условиях православные верующие создали феномен православных братств. Этот феномен заключался в солидарности верующих в вопросах защиты прихода, образования и издательского дела.

Братства стали центрами православной культуры. Они сформировали атмосферу меценатa и поддержки православных традиций. Особенно активной их деятельность была в Вильно, Минске, Могилеве, Орше и Полоцке [3]. В Восточной Беларуси авторитету православной церкви способствовала значительная социальная база населения, в числе которого были представители местного дворянства (шляхты). Их материальная поддержка позволила открыть при православных монастырях типографии, которые не ограничивались только изданием текстов Священного Писания. М. Смотрицкий положил начало изданию учебников для православных детей. Этим первым учебником стала грамматика, которая трансформировалась в букварь, ставший базовым учебником для начинающих школьное образование детей. В последующем он много раз переиздавался. А идея букваря стала одной из фундаментальных в русской культуре и образовательном процессе. Эта образовательная концепция была сохранена в советский период истории. Букварь был первой книгой, которую дети держали в руках, и которая им открывала путь в мир знаний и последующего профессионального роста.

В сохранении уровня православного образования важную роль играла Киево-Могилянская академия, которая давала перспективу высшего образования. Эта академия имела тесные связи с православными братствами и монастырями. Это позволяло сохранять на территории Беларуси ценности православия и книжного дела. Подтверждением стала деятельность братьев Иевлевичей в окрестностях Могилева [4].

Им удалось сохранить традиции православного книгопечатания и значительно углубить тематику православной культуры через написание книг, ориентированных на защиту веры, на сохранение нравственности. Это требовало смелости и решительности. Но именно это обстоятельство сыграло важную роль в усилении внимания Московского государства к защите православного населения Беларуси.

Фундаментальной является роль С. Полоцкого. Он смог восстановить, несмотря на государственную границу между Московским государством и Речью Посполитой, единство православного мира Восточной Европы. Первоначально ему нужно было убедить свое

окружение в Москве, что он такой же православный как православные Московского государства. Когда такое убеждение было восстановлено, целью стало воссоединение православных Восточной Европы под началом Московского Патриархата. Особенно важным это убеждение оказалось в период разделов Речи Посполитой, когда большая часть белорусского населения смогла вернуться в лоно православной церкви и дистанцироваться от навязанного ему униатства. В этом была великая роль Георгия Конисского [5]. Он исследовал историю православия Беларуси и сыграл важную роль в возвращении населения к православным традициям.

Таким образом, православие на Беларуси освоило книгоиздательское дело и через институт православных братств и монастырей сохранило преемственность веры и образования. Изданные книги стали национальными реликвиями Беларуси. С помощью цифровых технологий созданы электронные ресурсы уникальных изданий. Особая роль в этом принадлежит национальной библиотеке Беларуси и государственным программам сохранения духовного наследия страны.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Кирилл Туровский – воплощение патриотизма и любви к Родине. – Минск: БНТУ, 2019 – 233 с.*
2. *Духовные ипостаси Евфросинии Полоцкой: историческая и современная. – Минск: БНТУ, 2016 – 353 с.*
3. *Восович, С.М. Культурно-просветительская деятельность Полоцкого православного братства в 1890-х гг. – начале XX в. / С.М. Восович // Третьи Белорусские Рождественские чтения. Нравственные ценности и будущее человечества. – Минск: Выдавец Зміцер Колас, 2018. – С. 62–69.*
4. *Лойко, А.И. Известные люди Могилева: Ф. Иевлевич / А.И. Лойко // Гісторыя Магілева і сучаснасць. – Магілеу: МДУХ, 2019. С. 418–422.*
5. *Лойка, А.І. Георгій Каніскі: пераймальнасць духоунай дзейнасці / А.І. Лойка // Евангелие в контексте современной культуры. – Белгород: ИД «Белгород» НИУ «БелГУ», 2022. – С. 30–32.*

К ИСТОРИИ ИЗЪЯТИЯ ЦЕРКОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В БЕЛАРУСИ В НАЧАЛЕ 1920-х гг.: ДЕЛО АРХИЕПИСКОПА МОГИЛЕВСКОГО И МСТИСЛАВСКОГО КОНСТАНТИНА (БУЛЫЧЕВА)

Грищенко И. А.
Гомельский государственный технический университет им. П. О. Сухого
Гомель, Беларусь
E-mail: iris10i@mail.ru

В статье раскрываются некоторые стороны процесса изъятия церковных ценностей в начале 1920-х гг. в Могилевской епархии. Анализируется деятельность архиепископа Могилевского и Мстиславского Константина (Булычева) в данный период.

Ключевые слова: Белорусская Православная Церковь, архиепископ Константин (Булычев), изъятие церковных ценностей, обновленчество.

ON THE HISTORY OF THE SEIZURE OF CHURCH VALUABLES IN BELARUS IN THE EARLY 1920S: THE CASE OF THE ARHBISHOP OF MOGILEV AND MSTISLAV KONSTANTIN BULYCHEV

Grishchenko I.
Sukhoi state technical university of Gomel
Gomel, Belarus

The article is devoted to the process of seizure of church valuables in the early 1920s in the Mogilev diocese of the Belarusian Orthodox Church.

Keywords: Belarus Orthodox Church, archbishop Konstantin Bulychev, seizure of church valuables, renovationist split.

Большевики использовали различные методы борьбы с Русской Православной Церковью (РПЦ) в зависимости от политической ситуации и конъюнктуры. Голод в Поволжье и ряде других регионов страны в начале 1920-х гг. был использован советским руководством для решительного наступления на Церковь. Тут следует выделить две преследуемые цели: первая – изъятием церковных ценностей, а по сути грабежом РПЦ пополнить государственный бюджет, вторая – подключить церковных провокаторов к делу раскола и уничтожения РПЦ изнутри.

Как только стало известно о масштабном голоде в Поволжье РПЦ сразу включилась в работу по организации сбора средств для голодающих. В короткий срок епархиальные комитеты собрали 9 млн. рублей [1, с. 81]. Позже власти будут обвинять патриарха Тихона в противодействии изъятию церковных ценностей и, следовательно, бойкотированию помощи голодающим. Однако «Всероссийский общественный комитет помощи голодающим» (Помгол) был образован при непосредственном участии патриарха. Вскоре Помгол был распущен властями, а при ВЦИК была образована «Центральная комиссия помощи голодающим». Послание патриарха от 28 февраля 1922 г., которое власти квалифицировали как контрреволюционное, было спровоцировано самими властями. По

просьбе Помгола, а позже следуя призыву Комиссии ВЦИК, патриарх дал свое согласие сдать церковные ценности, которые не имеют богослужебного употребления, о чем уведомил паству 19 февраля. Сбор средств шел довольно активно, что напрягло советское руководство. Такая активность духовенства и мирян усиливала симпатии к Церкви и не вписывалась в антицерковную пропаганду властей. 23 февраля ВЦИК своим декретом инициировал немедленную конфискацию всех драгоценных предметов. В результате стали насильно изыматься священные сосуды и богослужебные предметы. В послании от 28 февраля патриарх назвал святотатством действия властей в отношении святынь: «Еще в августе 1921 г., когда стали доходить слухи до Нас о столь ужасающем бедствии и почитая долгом своим прийти на помощь страждущим духовным чадам Нашим, обратились с посланиями к главам отдельных христианских Церквей (Православным патриархам, Римскому Папе, Архиепископу Кентерберийскому и епископу Нью-Йоркскому) с призывом во имя христианской любви провести сборы денег и продовольствия и выслать их умирающему от голода населению Поволжья. Мы нашли возможным разрешить церковно-приходским советам и общинам жертвовать на нужды голодающих драгоценные церковные украшения и предметы, не имеющие богослужебного употребления. Но после резких выпадов в правительственных газетах по отношению к духовным руководителям Церкви 13–20 февраля, ВЦИК постановил изъять из храмов все драгоценные церковные вещи, в том числе и священные сосуды и прочие богослужебные церковные предметы. С точки зрения Церкви подобный акт является актом святотатства» [2, л. 4]. При этом патриарх призвал продолжить сбор средств для голодающих деньгами, драгоценностями, продовольствием. На местах же любые попытки укрывательства со стороны верующих предметов культового значения квалифицировались как контрреволюционная деятельность, направленная против советской власти. Это послужило поводом для нового витка репрессий в отношении РПЦ. По некоторым данным в 1922–1923 гг. физически было уничтожено 8100 священников и монахов [1, с. 82].

Этот процесс коснулся так же и Беларуси. Дело Могилевского архиепископа Константина (Булычева) (1858–1928) свидетельствует о драматичности ситуации, сложившейся и в РПЦ, и в стране.

Правящий архиерей Могилевской епархии Константин (Булычев) был арестован 19 мая 1922 г. Были также арестованы келейник архиепископа Филипп Васильев и несколько священников. Главная причина ареста – распространение воззвания патриарха Тихона от 28 февраля 1922 г., что приравнивалось к контрреволюционной агитации [2, л. 66]. Основанием для этого обвинения послужил донос на архиеп. Константина за неразборчивой подписью [2, л. 47]. В объяснительной архиепископ указывал, что воззвание патриарха Тихона он не обнародовал, не распространял, а держал у себя в канцелярии [2, л. 68–71 об.]. Что касается изъятия церковных ценностей в пользу голодающих, то еще 27 апреля архиерей подал рапорт в уездную комиссию по изъятию церковных ценностей, которую уведомлял, что им проведено собеседование с благочинными церквей Могилевского уезда, и он попросил клириков принять все необходимые меры, чтобы изъятие прошло спокойно, без каких-либо эксцессов [2, л. 31]. Тот факт, что архиерей получал анонимные письма с предупреждениями о готовящемся против него заговоре (игуменья Буйничского монастыря Рафаила – одна из его организаторов), свидетельствует о нездоровой атмосфере в епархии [2, л. 37]. Однако за архиепископа заступились верующие Могилева, которые собрали в его защиту 257 подписей и в ходатайстве отметили, что он является строгим исполнителем всех распоряжений советской власти и благодаря правящему архиерею изъятие церковных ценностей по Могилевской епархии прошло без инцидентов. Верующие просили ускорить освобождение архиепископа, к тому же больного старца, и ручались, что «он и в будущем останется вне упреков со стороны Советской власти» [2, л. 56–57 об.]. Просьба верующих не была удовлетворена.

Архиепископу Константину следствие устроило очную ставку со священником д. Проскурня Рогачевского уезда Георгием Козловским. Ранее Козловский утверждал, что

священники Могилевской епархии архиерею не доверяют. Он пожаловался на секретаря епархии Петра Сахарова и келейника архиерея Филиппа Васильева, которые издевались над ним, посылая его «к жидам и босякам, за его поддержку изъятия церковных ценностей». Козловский так же сообщил, что он купил в Гомеле у священника Георгиевской церкви Павла Гинтовта серебряную чашу с полным прибором (лыжица, дискос, звездица), простую чашу, две складных серебряных иконы в больших киотах (Георгия и Николая), икону Успения Богородицы и образ Спасителя в серебряном окладе, а также малую икону Богоматери и Евангелие малое в серебряном окладе. Все эти иконы – из упраздненных военных церквей. Затем Георгий Козловский сдает и духовенство, и активных мирян, сообщая, что одна чаша с прибором укрывается у прот. Василий Слайчевского или его зятя Николая Шафрановского (делается это по секретному распоряжению архиеп. Константина), остальные вещи находятся у мирян в д. Проскурня. Среди укрывателей Козловский выделил В. Н. Козлова, бывшего офицера царской армии, а также старосту церкви и псаломщика [2, л. 84–85 об.].

Со слов священника Георгия Козловского, архиерей утверждал, что «советским газетам верить нельзя», он цитировал патриарха, что «за выдачу святыни советской власти уподобитесь Иуде, вторично предав Господа», а кто из священников ревностно будет защищать святыни до самоотвержения, таковой священник будет причислен церковью к лику святых мучеников за Христа. Архиеп. Константин ответил, что все сказанное священником Козловским не соответствует действительности, и такого разговора у него с Козловским не было. К тому же архиерей напомнил, что Георгий Козловский освобожден от должности священника, хотя не лишен сана, поскольку прихожане Рогачевского уезда неоднократно жаловались на его неблаговидные поступки. Было произведено расследование иереем жлобинской церкви Цитовичем, которое подтвердило факт вымогательства, грубость и нетрезвость Козловского. Далее архиепископ отметил, что согласен с постановлением ВЦИК об изъятии церковных ценностей, а указаний патриарха он не обнародовал и в жизнь их не приводил, опасаясь нежелательных последствий. Показания Георгия Козловского следствию трудно было брать в расчет, поскольку он был душевно нездоровым человеком. Хотя сам Козловский уверял, будто его нахождение в психиатрической больнице до революции – это была попытка укрыться от политического преследования со стороны властей [2, л. 72–78 об.].

Когда архиеп. Константина и лиц, проходивших по его делу, перевезли в Гомель, в следственный отдел ГПУ поступило очередное прошение от религиозных общин Гомеля отпустить престарелого архиерея на поруки, чтобы он проживал до особого распоряжения в Гомеле, являясь на каждый вызов к следователю. Просьба была мотивирована тем, что владыка нездоров. Кроме того, верующие Гомеля хотели привлечь его к участию в церковной жизни города. Прошение было подписано представителями религиозных общин: Петропавловского собора – М. Купреевым, Троицкой церкви – И. Говейко, Преображенской церкви – Ф. Козлевским. Справка от врача, подтверждала, что архиеп. Константин страдал артериосклерозом и нуждался в медицинской помощи [2, л. 81, 95].

Уполномоченный Гомельского отделения ГПУ Д. Ковалев, рассмотрев следственный материал в деле № 998 по обвинению Могилевского архиерея, 29 мая 1922 г. постановил, что следствие следует продолжить с содержанием подследственных под стражей [2, л. 96]. Все последующие допросы вращались вокруг воззвания патриарха Тихона от 28 февраля 1922 г. и позиции архиеп. Константина относительно этого воззвания. Псаломщик Трехсвятительской церкви Могилева Сахаров Петр Алексеевич подтверждал, что было получено послание патриарха Тихона в двух экземплярах. Один привез Сергей Иванцов, второй – агроном Николай Туторский.

Сергей Иванцов – сын профессора духовной академии, преподаватель Красноармейского университета, прапорщик запаса Красной армии, по образованию юрист и филолог, являлся членом Совета Могилевского братства. Сам С. Иванцов отрицал, что привозил из Москвы воззвание патриарха. На допросе он рассказал, что в начале марта 1922

г. ездил в Москву к патриарху Тихону с просьбой не допустить в качестве викарного епископа Варлаама (Ряшенцева). Ответа от патриарха С. Иванцов не получил, но на имя архиеп. Константина был передан пакет, который архиерей вскрыл при Иванцове и зачитанное письмо касалось еп. Варлаама, но об изъятии церковных ценностей ни с архиереем, ни со священниками Иванцов не беседовал [2, л. 86–90, 93–93 об.].

Псаломщик П. А. Сахаров показал, что архиеп. Константин зачитал послание патриарха, но не счел нужным его рассылать по епархии. В послании говорилось, что миряне за сдачу церковных ценностей подлежат отлучению от Церкви, а священники – извержению из сана. Послание патриарха архиерей показывал священникам Зефирову, Бруевичу, Мигаю, Страдомскому, Доморацкому. На совещании благочинных архиепископ просил священников Петра Бруевича, Михаила Волкова, Николая Жудро о том, чтобы изъятие проходило спокойно, а послания патриарха он им не читал. В церкви Трех святителей прот. Николай Зефиров вкратце изложил суть послания патриарха. Некоторые прихожане предлагали заменить церковные ценности на не церковные, но против изъятия никто не высказывался. Патриаршее послание Сахаров дал почитать Зефирову не с целью распространения, а как сослуживцу, с которым делился новостями. Девятнадцатилетний келейник архиеп. Константина Филипп Васильев показал, что архиерей воззвание Тихона среди верующих не распространял. Была обнародована только телеграмма Царицынской епархии с призывом о помощи голодающим [2, л. 99–101 об.; 112–112 об.; 114].

Фигуранты дела священники Николай Зефиров, Иван Мигай, Петр Бруевич, Иван Страдомский в своих показаниях были единодушны: архиеп. Константин послание патриарха обнародовать не собирался и изъятию церковных ценностей не препятствовал [2, л. 146, 157–159 об., 166–166 об., 178]. На вопрос следователя, почему о получении воззвания патриарха Тихона не донесли органам, священник Петр Бруевич ответил, что этому факту он не придал значения. Дело осложнялось тем, что сын священника Бруевича служил следователем Гомельского губревтрибунала. Петр Петрович Бруевич по этой причине подал рапорт, в котором, изложил сведения, полученные им из разговора с отцом. Якобы было разослано воззвание патриарха, чтобы церковные ценности заменяли другими ценными предметами и деньгами. Следователь своего отца-священника выгораживал, утверждая, что у того были по службе с архиереем трения [2, л. 91].

К делу архиеп. Константина привлекли священника из Рогачева Акулина Евгения Александровича. Акулин отрицал негативное отношение правящего архиерея к изъятию церковных ценностей, а о воззвании патриарха сам Акулин ничего не знал. Следствие опять обратилось к Георгию Козловскому, с которым Акулин учился в семинарии. По словам Козловского в дружеской беседе Акулин якобы рассказал, что архиерей дал устную инструкцию уклоняться от сдачи церковных ценностей (святынь, чаш, дарохранительниц). Акулин якобы предупредил Козловского, что бы он распространялся о послании патриарха с крайней осторожностью, чтобы не узнал кто-либо, кто заражен советским духом и может выдать. Евгений Акулин считал, что все сказанное Козловским – провокационный выпад с его стороны, так как Козловский состоит под духовным следствием за пьянство, вымогательство и грубость.

После предъявления справки уполномоченного по Рогачевскому уезду от 25 мая 1922 г. об укрывательстве настоятелем Рождество-Богородицкой церкви Рогачева Акулиным Евгением церковных ценных вещей из бывшего реального училища, прот. Евгений Акулин подтвердил, что оставил при себе дарохранительницу и чашу, о чем уведомил комиссию по изъятию церковных ценностей, ходатайствуя об их замене. Серебряный прибор – чаша, дискос, звездица – из училища были привезены после закрытия церкви диаконом Кузнецовым. Вещи эти, официально оформленные, не были указаны в описи Рождество-Богородицкой церкви, т к. были взяты во временное хранение. Акулин, с его слов, не сдал эти предметы, т. к. упустил их из виду. После изъятия Кузнецов вспомнил о них и решил сам сходить в финотдел. В это же время пришло сообщение, что ходатайство о замене чаши и креста было отклонено. Решили отнести несданные вещи, но тут последовал арест.

Акулину пришлось оправдываться, что серебряные оклады с икон не были сданы в виду их ветхости, – прихожане просили что-то забрать себе на память. Акулин отрицал причастность к преступлению против власти и так же не считал архиерея преступником, поскольку воззвания патриарха тот не распространял и относится к этому документу отрицательно.

За священника Евгения Акулина неоднократно ходатайствовали верующие: жители деревень Задружье Лукевской волости, Ходосовичи Городецкой волости, Колосы, рабочие и служащие Рогачевского лесопильного завода, служащие станции Рогачев, прихожане рогачевской церкви Рождества Богородицы. На прошениях стояли подписи председателей сельсоветов [2, л. 123–139].

Уполномоченный Гомельского отдела ГПУ Д. Ковалев счел, что поскольку Булычев, Мигай и Бруевич обвиняются в контрреволюционной деятельности второй раз, то «заслуживают строжайшей ответственности вплоть до применения высшей меры наказания за активные контрреволюционные действия, направленные на свержение Советсвкой власти» [2, л. 236]. Гомельский губернский ревтрибунал, рассмотрев дело, 22 октября 1922 г. вынес свой вердикт: архиеп. Константин (Булычев) за то, что хранил контрреволюционное послание патриарха приговаривался к двум годам тюремного заключения; священник Николай Зефиров за то, что выступая перед верующими, вкратце коснулся контрреволюционного воззвания Тихона, получил один год заключения; псаломщик Петр Сахаров за то, что дал возможность ознакомиться с воззванием Тихона получил один год условно с испытательным трехгодичным сроком. Вынесению окончательного приговора предшествовали кассационные жалобы со стороны обвиняемых, а так же усилия Сергея Мигая – сына обвиняемого священника, артиста Большого театра в Москве. Сергей Мигай обратился за протекцией к наркому просвещения А. Луначарскому, а также хлопотал о назначении опытного адвоката по этому делу [2, л. 400, 239, 265]. По распоряжению прокурора Верховного трибунала ВЦИК архиеп. Константину снизили срок заключения до одного года. В связи с амнистией к восьмой годовщине Октябрьской социалистической революции Булычева и Зефирова освободили. Определением кассационной коллегии Верховного трибунала ВЦИК все фигуранты дела были освобождены в январе 1923 г. [2, л. 401–402].

Существенный подтекст этого дела проясняет то, что копию обвинительного акта из Гомеля направили в Москву, чтобы использовать для организации процесса против патриарха Тихона. В 1922–1923 гг. активизировалось обновленческое движение, действовавшее под руководством советских спецслужб. Главной мишенью многочисленных судебных процессов в связи с изъятием церковных ценностей стал именно патриарх Тихон, а в его лице каноническая Православная Церковь. Обращение к верующим Горецкого уездного отдела политпросвещения лишний раз подтверждает провокационный характер обновленчества: «Кто против изъятий? …Это та часть высших сановников церкви и их прихлебателей, которые своими интересами и по родству тесно связаны с царским режимом, дворянством, князьями и крепостниками помещиками. <…> Не о церкви и вере они заботятся, а лишь о том, чтобы помешать Советской власти помочь голодным. Они – дворяне, и в душе глубоко ненавидят и презирают народ за его грубые мозолистые руки, за то, что он отнял у них власть. Но есть другая часть духовенства. Это почти все низшее духовенство, которое живет бок о бок с народными массами <…> не потерявшие своей совести, не продавшие свою душу дьяволу». Риторика для такого органа кажется странной. В числе «порядочного» духовенства были упомянуты еп. Антонин (Грановский), петроградские священники А. Введенский И. Альбинский, А. Боярский, В. Воскресенский, Е. Засельский, М. Попов, а также архиеп. Костромской Серафим (Мещеряков), который в 1922 г. возглавил обновленческую Могилевскую епархию и как митрополит инициировал созыв первого обновленческого Белорусского собора [2, л. 54].

Архиеп. Константина (Булычева) ситуация сломала, он перешел в обновленчество. С июля 1923 г. в качестве архиерея Гомельского и Речицкого, он возглавил обновленческое

епархиальное управление. Кафедра обновленцев расположилась в Петропавловском соборе Гомеля. Константин (Булычев) обновленцами был возведен в сан митрополита и отправлен на покой. В 1925 г. он принес покаяние и был принят в общение митр. Петром (Полянским). Но оставался архиеп. Константин в лоне канонической Церкви недолго. Уже в декабре 1925 г. он принял участие в организации нового раскола – григорианского, что породило о нем поговорку в церковных кругах: «Дух покаяния не оставлял его даже до гроба, при многократных переходах его из одного раскола в другой» [3, с. 55]. Заместитель патриаршего местоблюстителя митр. Сергий (Страгородский) 29 января 1926 г. запретил в священнослужении архиеп. Константина (Булычева), который до своей смерти так и не воссоединился с Патриаршей Церковью.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Шкаровский, М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве / М. В. Шкаровский. – М. : Издательство Крутицкого подворья, 2005. – 424 с.*
2. *Государственный архив Гомельской области (ГАГО). – Ф. 100. – Оп.1. – Д. 357.*
3. *Шиленок, Дмитрий, священник. Из истории Православной Церкви в Белоруссии (1922–1939): («Обновленческий» раскол в Белоруссии) / священник Дмитрий Шиленок. – М. : Издательство Крутицкого подворья, 2006. – 217 с*

НИКОЛАЙ ЗЕФИРОВ: ШТРИХИ К БИОГРАФИИ

Вишневский И. А.
Национальный архив Республики Беларусь
Минск, Беларусь
E-mail: vishnevskiy_il@mail.ru

В статье представлена биография православного священнослужителя Николая Зефирова. Отмечается роль данной личности в отечественной истории и приводятся основные источники по реконструкции его биографии.

Ключевые слова: Николай Зефиров, биография, православная церковь, Могилевская духовная семинария, обновленчество.

NIKOLAY ZEFIROV: TRAITS OF THE BIOGRAPHY

Vishnevskiy I. A.
National archive of the Republik of Belarus
Minsk, Belarus

The article presents a biography of the Orthodox Church priest Nikolay Zefirov. The author underlines his the role in Belarusian history and presents main sources that recunstruct the priest's biography.

Keywords: Nikolay Zefirov, biography, Orthodox Church, Mogilev spiritual seminary, Renovated Church.

Личность Николая Зефирова в настоящее время является малоизученной. Сведения о нем в литературе и интернете носят главным образом справочный характер и не являются полными. Краткая информация о Николае Зефирове представлена в книге «Историческая записка о Казанской духовной академии после ее преобразования. 1870–1892» [21, с. 585–586]. Более подробные биографические сведения о нем до 1917 г. представлены на сайте «Древо. Открытая православная энциклопедия» [18]. Лишь фрагментарно Зефиров упоминается в работах, посвященных истории обновленчества [1; 5; 22]. В статье будет обобщена информация, собранная о Николае Зефирове, на основании различных источников для актуализации изучения данной личности.

Николай Андреевич Зефиров родился 4 декабря 1858 г. в Симбирской губернии в семье протоиерея [20, л. 21об.]. В 1881 г. он закончил Симбирскую духовную семинарию [18], в 1885 г. – Казанскую духовную академию со степенью кандидата богословских наук, защитив кандидатское сочинение «Так называемое воскресное толкование Евангелия. Историко-гомилетический и библиографический очерк» [21, с. 585]. В последующем занимался преподавательской деятельностью: в 1885–1890 гг. – учитель русского языка в Оренгбургском духовном училище, в 1890–1902 гг. – преподаватель гомилетики, литургики и практического руководства для пастырей Симбирской духовной семинарии. С 1893 по 1902 гг. занимал должность помощника смотрителя Симбирского духовного училища. В 1890 г. утвержден в чине коллежского асессора, а позднее – надворного советника. В 1893 г. рукоположен в сан священника при церкви св. Кирилла и Мефодия Симбирского духовного училища. В 1902 г. Николай Зефиров был перемещен на должность помощника смотрителя в Харьковское духовное училище [20, л. 21об. – 26].

С 1905 г. Николай Зефиров нес служение в Беларуси. Примечательно, что деятельность старшего брата Николая Зефирова – Евгения – также связана с Беларусью: в 1911–1917 гг. он был инспектором Витебской духовной семинарии и корреспондентом «Витебских епархиальных ведомостей» [18].

В 1905 г. Николая Зефиров назначен инспектором Могилевской духовной семинарии, в 1907 г. – ректором семинарии с возведением в сан протоиерея [20, л. 26об. – 27]. Эту должность он занимал до 1917 г., то есть до времени закрытия семинарии. Одновременно Н. Зефиров являлся казначеем и помощником председателя Могилевского Богоявленского братства, членом Могилевского комитета Православного миссионерского общества и епархиального миссионерского совета. Кроме того, он возглавлял правление историко-статистического комитета по описанию церквей и приходов Могилевской епархии и комитет по заведыванию музеем церковных древностей. В 1914–1917 гг. Николай Зефиров входил в состав Могилевского губернского отделения Комитета Ее Императорского Высочества великой княжны Татьяны Николаевны для оказания помощи лицам, пострадавшим от военных бедствий.

Будучи ректором, Николай Зефиров являлся членом редакционной комиссии журнала «Могилевские епархиальные ведомости», в котором печатались его проповеди, напутственные речи к открытию учебного года. В 1911, 1912 и 1916 гг. он подготовил «Общедоступное объяснение апостольских собраний»: соборные послания и послания апостола Павла

Документальных сведений о деятельности Николая Зефирова после ликвидации духовной семинарии – за 1917–1921 гг. – выявить не удалось. Предположительно, в этот период он жил в Могилеве и являлся священником местной Трех-Святительской церкви.

В 1920-е гг. биография Н. Зефирова тесно связана с обновленчеством. В 1925–1928 гг. Николай Зефиров являлся членом высшего исполнительного органа Белорусской обновленческой церкви – Священного Синода. В составе данного органа он занимал должность казначея и входил в состав Миссионерского совета. Как член редакционной комиссии журнала «Белорусский Православный Вестник», официального периодического издания Синода, Николай Зефиров участвовал в подготовке материалов для него. Одновременно с 1925 г. и до самой смерти он входил в состав Могилевского обновленческого епархиального управления. В 1926–1929 гг. Н. Зефиров являлся благочинным церквей города Могилева.

На протяжении 1924–1929 гг. Николай Зефиров являлся постоянным участником периодически созываемых органов управления Белорусской обновленческой церкви – Белорусских Соборов, Пленумов Синода и Могилевских епархиальных съездов, на которых часто выступал докладчиком. Так, на ноябрьском Пленуме 1924 г. и Соборе 1925 г. он выступал с докладами о миссионерском деле [2, л. 196об.; 3, л. 32–32об.], на декабрьском пленуме 1928 г. – с докладом о краткосрочных пастырско-миссионерских курсах [13]. В мае 1929 г. «ввиду безвозмездной деятельности в качестве члена Синода, за постоянное активное участие в проведении в жизнь и сознание церковных масс обновленческих идей» Николай Зефиров был награжден саном протопресвитера [14, л. 14].

Исходя из докладов и материалов переписки Н. Зефирова, следует отметить, что в работе обновленческих органов управления он поднимал острые вопросы церковной жизни и вносил предложения по их разрешению. Так, на заседаниях Синода в 1927–1928 гг. он критиковал митрополита Иосифа Кречетовича за единоличное управление Синодом и отход от коллегиальных принципов [9, л. 15, 37; 11, л. 33–41]. На апрельском Пленуме 1928 г. выступил с докладом «Почему за обновленцами не идут тихоновцы?», в котором критически отозвался о церковных реформах, предлагаемых митрополитом Александром Введенским [10, л. 27об]. Вместе с тем, Николай Зефиров являлся сторонником богослужебных реформ, в частности, выступал за введение русского языка в богослужение и более активное вовлечение причта в литургию [4, л. 2об.; 12, л. 9об.].

Николай Зефиров умер 30 сентября 1929 г. Оршанский обновленческий архиепископ Федор Турбин, участвовавший в его похоронах, отмечал, что на его отпевании и в похоронной процессии в городе Могилеве принимало участие большое количество народа, а также присутствовали два тихоновских священника и диакон, ранее служивший с ним при Трех-Святительской церкви [16, л. 53–55]. Митрополит Даниил Громовенко в своем письме епископу Петру Авдашкевичу так отозвался о протоиерее: «…почил пионер нашего Обновления уважаемый отец протопресвитер Николай Зефиров. Его имя многое говорит Белорусскому Обновлению, а его смерть – тяжелая утрата не только для прихода, которому не найти достойного заместителя, но и нам, потерявшим постоянного докладчика, автора многих церковных, всегда приемлемых реформ» [15, л. 33.].

Персона Николая Зефирова представляет интерес для отечественных исследователей в двух ипостасях: как ректора Могилевской духовной семинарии и как активного деятеля Белорусской обновленческой церкви. Изучение данной личности в качестве ректора представляется возможным при обращении к материалам фондов Могилевской духовной семинарии [6], Учебного комитета при Святейшем Синоде [19] и Могилевской православной духовной консистории [7], а также журнала «Могилевские епархиальные ведомости». «Обновленческий» период биографии протоиерея представлен материалами архивов Белорусского обновленческого Синода и Могилевского епархиального управления [8; 17], в составе которых имеются доклады, проповеди, публикации богословского содержания, личная и служебная переписка Николая Зефирова, протоколы Белорусских Соборов и Синода.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бараненка, В. В. Беларуская абнаўленчая царква ў 1922–1938 гг. : дыс. … канд. гіст. навук : 07.00.02 / В. В. Бараненка. – Мінск, 2016. – 270 с.*
2. *Государственный архив Витебской области. – Ф. 332. Оп. 1. Д. 9.*
3. *Государственный архив Республики Крым (ГАРК). – Ф. 540. Оп. 1. Д. 20.*
4. *ГАРК. – Ф. 540. Оп. 1. Д. 58.*
5. *Лавринов, В. Обновленческий раскол в портретах его деятелей / протоирей В. Лавринов. – М. : О-во любителей церк. истории, 2016. – 732 с.*
6. *Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). – Ф. 2257. Оп. 1.*
7. *НИАБ. – Ф. 2301. Оп. 1.*
8. *НИАБ. – Ф. 2786. Оп. 1, 2.*
9. *НИАБ. – Ф. 2786. Оп. 1. Д. 49.*
10. *НИАБ. – Ф. 2786. Оп. 1. Д. 335.*
11. *НИАБ. – Ф. 2786. Оп. 1. Д. 338.*
12. *НИАБ. – Ф. 2786. Оп. 1. Д. 341.*
13. *НИАБ. – Ф. 2786. Оп. 1. Д. 345.*
14. *НИАБ. – Ф. 2786. Оп. 1. Д. 407.*
15. *НИАБ. – Ф. 2786. Оп. 1. Д. 450.*
16. *НИАБ. – Ф. 2786. Оп. 1. Д. 451.*
17. *НИАБ. – Ф. 3375. Оп. 1. Д. 1.*
18. *Николай Зефиров // Древо. Открытая православная энциклопедия. – Режим доступа: https://drevo-info.ru/articles/13680278.html. – Дата доступа: 15.04.2022.*
19. *Российский государственный исторический архив (РГИА). – Ф. 802. Оп. 10, 15.*
20. *РГИА. – Ф. 802. Оп. 10. Д. 594.*
21. *Тернавский, С. А. Историческая записка о Казанской духовной академии после ее преобразования. 1870–1892 / С. А. Тернавский. – Казань : Тип. Имп. Ун-та, 1892. – 652 с.*
22. *Шиленок, Д. Из истории Православной церкви в Белорусии (1922–1939) («Обновленческий» раскол в Белоруссии) / свящянние Д. Шиленок. – М. : Крутиц. патриаршее подворье; О-во любителей церк. истории, 2006. – 217 с.*

АНТИРЕЛИГИОЗНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КОМСОМОЛА В БЕЛОРУССИИ В 1925 Г.

Рудюк О. Г.
Минская духовная академия
Минск, Беларусь
E-mail: olru93@mail.ru

В статье рассматривается антирелигиозная деятельность советской власти в молодежной среде. Формирование нового образа мышления у подрстающего поколения являлось одним из ключевых для богоборческого режима. Осуществление безбожной политики производилось компартией авторитарно по нисходящей через специально созданные комсомольские пионерские и октябрятские организации. Для получения максимальной эффективности формы и методы ежегодно претерпевали видоизменение. На примерах показана пропгандистская деятелность в 1925г.

Ключевые слова: Православная Церковь; антирелигиозная деятельность; комсомол.

ANTI-RELIGIOUS ACTIVITY OF THE KOMSOMOL IN BELARUS IN 1925

Rudyuk O. G.
Minsk theological academy
Minsk, Belarus

The article deals with the anti-religious activities of the Soviet government in the youth environment. The formation of a new way of thinking among the younger generation was one of the key ones for the God-fighting regime. The implementation of the godless policy was carried out by the communist party authoritatively descending through specially created Komsomol pioneer and October organizations. To obtain maximum efficiency, the forms and methods underwent annual modification. Examples show propaganda activities in 1925.

Keywords: Orthodox Church; anti-religious activities; komsomol.

Деятельность Минокружкома ЛКСМБ направленная против религии и Церкви расширялась в 1925 г. как правило за счет усилий штатных работников. В распорядительном документе ЦК ЛКСМБ о штатном расписании окружного и районных комсомольских управленческих органов появились должности заведующих политпросвет-отделов с заработной платой 80 руб. и 70 руб. в месяц соответственно. Для сравнения должности секретарей окружкома и райкома оплачивались по 104 руб. и 80 руб. Ежемесячный бюджет на заработную плату, хозрасходы и др. для Минского окружкома составлял 2463 руб. В итоге среднее количество штатных работников городских комитетов комсомола состояло из: секретаря, завотделом агитационно-пропагандистской (агитпроп) работы, председателя бюро юных пионеров, делопроизводителя. Сельские райкомы состояли из: секретаря и завотделом агитпропа [3, л. 82]. Перечисление штатных единиц дает возможность оценить важность для власти процесса формирования нового сознания через агитацию и пропаганду, неотъемлемой частью которой была антирелигиозная деятельность. Ввиду трудности проводимой агитационно-пропагандистской работы решено ввести должность заместителя завотделом агитации и пропаганды. Финансирование самих направлений происходило за счет привлеченных организаций и

ведомств. В циркулярном письме ЦК ЛКСМБ в Минский окружной отдел народного образования (ОНО) изложена просьба об осуществлении финансирования видов деятельности как для города, так и для деревни. Кроме общего указанного направления, средства выделялись на: городские курсы пропагандистов, четыре городские политшколы, общегородской кабинет пропагандистов, общегородскую комсомольскую библиотеку, районные курсы деревенского комсомольского актива (2 раза в год по 50 человек на 2 недели), окружные курсы актива (1 раз в год по 50 человек на 1 месяц), комсомольские школы-передвижки (11 на округ), библиотечки-передвижки (2 раза в год, по 1 на район, всего 22) с наполнением антирелигиозной литературой [3, л. 86]. Смета расходов на содержание политобразования по Минокружкому, находящаяся в документах о политико-просветительской и пропагандистской работе показывает распределение финансовых потоков между городом и деревней. Для функционирования: в городе 4 заведующих политшколами, 43 политгруппы и хозрасходы выделялось 8421 руб.; на 11 деревенских политшкол и снабжение литературой (в том числе антирелигиозной) – 3200 руб. [5, л. 354]. Всей работой на городском и районном уровне руководила политпросветкомиссия, состоящая из 7 человек. На уровне ячейки также существовала указанная комиссия состоящая из 4 человек (2 политпросветчика, ответственный по печати, редактор стенгазеты). В отчетных документах Минского горрайкома ЛКСМБ за 1925 г. о политпросветработе, среди перечня школ (ликбез, комвуз, партшкола) отмечается, что в политшколах занимается 325 человек, в кружках при ячейках – 584 человека [4, л. 230]. Приведенные цифры по финансированию и общей структуре политшкол дают представление о внешней стороне организации политпропаганды.

Внутренняя составляющая формировалась благодаря четко спланированным беседам и урокам в политшколах и кружках. Темы занятий предлагали к изучению вопросы истории партии и комсомола [5, л. 43], политической и экономической ситуации. Особая роль отводилась курсу бесед по естествознанию, как одной из ведущих доктрин формирующих советское мировоззрение. Беседы были рассчитаны на два года преподавания для лиц от 14 до 22 летнего возраста. Данный подбор материала преследовал целью создание у слушателей необходимого взгляда на мир, на землю, как частицу вселенной, на природу земли и место человека. Рекомендовалось акцентировать внимание на биологической части предмета. Методические рекомендации предлагали соблюдать последовательность, содержание, регламент и максимальную упрощенность преподавания для возможности овладения основными представлениями курса. Во время всего преподавания надлежало помнить именно об элементарных понятиях, не давая ученикам желание и возможность углубляться Усвоение темы отрабатывалось путем выполнения домашних заданий в беседах с закреплением ответами на вопросы. При прохождении курса в качестве пособий рекомендована литература в контексте тории эволюции Ч.Дарвина [5, л. 428]. Учитывая административный ресурс на местах политучеба была внедрена быстро.

В отчете политпросветкомиссии Койдановского райкома ЛКСМБ отмечается, что несмотря на наличие определенных трудностей по: кадровому обеспечению постоянными квалифицированными руководителями политкружков, методической литературой, занятия проходили не реже одного раза в неделю путем читки и обсуждения газет [2, л. 117]. Интересно отметить, что именно газетная информация пользовалась популярностью и оказывала решающее влияние на формирование общественного сознания. Весь опубликованный материал принимался за истину, чем умело пользовались советские идеологи при написании заведомо ложных и подтасованных статей.

Главным образом читалась «Красная Смена», в которой начиная с марта 1925 г. под рубрикой «В помощь докладчику» публиковалась подборка статей о происхождении дня пасхи. Проводится так называемый исторический анализ, указывающий, что христианство скопировало миф о Христе и воскресении из древнего сказания о кротком и добром египетском царе Озирисе, убитом и воскресшем. В память этого события весной в египетских городах совершались «страсти Озириса»: о нем читали, носили его изображение

вокруг храма, возили на лодках по реке Нил. Присутствующие ударяли себя в грудь, а женщины плакали. Действие продолжалось семь дней. В последний день статую воскресшего Озириса, при общем ликовании, относили в храм. Озирис был первым покойником, но он первый и воскрес. По его почину воскресают все усопшие, которых так и называют «Озирис такой-то (имя)». По воскресении Озирис становится судьей в подземном царстве, и этот суд мертвых часто встречается в изображениях на стенах гробниц. Дошедшие до нас картины рисуют мумию (набальзамированный и этим сохраненный труп) Озириса прорастающей, а его могилу окруженной зеленеющими деревьями. «Здесь мы имеем изображение праздника «земледельцев», ожидающих оживающую весной землю Озириса» [8, с. 2] – без сомнения утверждается в пояснении. Далее предпринимается попытка охарактеризовать христианские пасхальные символы, как заимствованные из египетского эпоса: форма творожной пасхи напоминает пирамидальную гробницу Озириса; красное яичко издревле у египтян указывало на зародыш жизни и указывало на весну-красну. Древние греки праздник пасхи, по мнению статьетворца, отождествляли с чествованием юного бога Диониса. Аналогичные торжества происходили в дни памяти героев (или полубогов): Геракла, Орфея, Аполлона, рожденных от верховного отца и бога Зевса, лишь после смерти ставших богами. Отмечается, что возведение земных известных личностей в ранг божественный часто встречалось в истории. Ра – бог солнца делил свою власть с царем Египта, в Риме почитали императора – наместника бога, еще при жизни в его честь строя храмы и принося жертвы. По мнению неуказанного автора, апостол Павел, выросший и воспитавшийся в данной обстановке, ориентировал «свои представления о воскресении на Иисуса – проповедника любви и братства, который подвергался гонениям со стороны иудейского жречества» [7, с. 2]. О Христе стали петь в евангелиях, где также повествуется о торжественном празднике иудейской религии пасхе, как выходе евреев из Египта. Заканчивается статья выводом, как церковная пасхалия превратила начальный праздник весны, пробуждение природы, земледельческий праздник в нечто другое, наполнив основной смысл его ходячими легендами древности, что являлось вредоносным для нового общества.

Как показала дальнейшая история, строительство социума без Бога, пройдя путем огромных трудностей, потерпело поражение.

Таким образом, основываясь на документальных источниках Государственного архива Минской области, Национальной библиотеки Республики Беларусь кратко описан период антирелигиозной деятельности комсомола в Белоруссии в 1925 г. Рассмотрены формы и методы антирелигиозной деятельности среди молодежи, знания о которых дают возможность избежать ошибок прошлого, разумно осуществлять настоящее, соотнося его с нормами жизни, дарованными Господом Иисусом Христом в Евангелии.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Новый Завет. – М.: Оптина пустынь, 2019. – 1035 с.*
2. *Государственный рхив Минской олсти(ГАМн) . Фонд 428п. – Оп. 1. – Д. 23. Протоколы пленумов, заседаний бюро, оргсеминаров, политпросветкомиссии Койдановского райкома ЛКСМБ. 1924 г. – Л.117.*
3. *ГАМн. Фонд 428п. – Оп. 1. – Д. 58. Положения, распоряжения, циркуляры и инструкции ЦК ЛКСМБ. 1925–1929 гг. – Л.82.*
4. *ГАМн. Фонд 428п. – Оп. 1. – Д. 66. Протоколы заседаний политико-просветительской комиссии Минокружкома ЛКСМБ. 1925–1927 гг. – Л.230.*
5. *ГАМн. Фонд 428п. – Оп. 1. – Д. 90. Документы о политикопросветительской и пропагандистской работе среди молодежи Минокружкома ЛКСМБ. 1925–1927 гг. – Л.354.*
6. *ГАМн. Фонд 428п. – Оп. 1. – Д. 23. Протоколы пленумов, заседаний бюро, оргсеминаров, политпросветкомиссии Койдановского райкома ЛКСМБ. 1924 г. – Л.117.*
7. *Красная Смена. – 1925. – 31 март. – № 15 (163). – С. 2.*
8. *Происхождение дня пасхи // Красная Смена. – 1925. – 31 март. – № 15 (163). – С. 2.*

НА ПУТИ К ВОССОЕДИНЕНИЮ 1839 г.: ПРАКТИКА ПРИСОЕДИНЕНИЯ УНИАТОВ К ПРАВОСЛАВИЮ

Игнатовец Л. М.
ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла»
Белорусского государственного университета
Минск, Беларусь
E-mail: mila.ignatovets@mail.ru

В статье рассматривается вопрос о практике присоединения униатов к Православной Церкви до Полоцкого церковного собора 1839 года. Отмечено, что зачастую практиковавшиеся способы присоединения униатов к православию негативно сказывались на репутации Православной Церкви, поэтому состоявшееся в 1839 г. воссоединение униатов с Православной Церковью на самом высоком уровне было исторически и репутационно оправданным шагом.

Ключевые слова: Православная Церковь, униаты, Полоцкий церковный собор 1839 г., воссоединение униатов.

ON THE WAY TO REUNION IN 1839: THE PRACTICE OF ACCESSING UNIATES TO ORTHODOXY

Ignatovets L. M.
SEI «Saints Methodius and Cyrill institute of theology»
of Belarusian state university
Minsk, Belarus

The article deals with the practice of joining the Uniates to the Orthodox Church before the Polotsk Church Council in 1839. It is noted that the often practiced methods of joining the Uniates to Orthodoxy had a negative impact on the reputation of the Orthodox Church, therefore, the reunification of the Uniates with the Orthodox Church at the highest level that took place in 1839 was a historically and reputationally justified step.

Keywords: Orthodox Church, Uniates, Polotsk church council in 1839, reunification of the Uniates.

Со второй четверти XIX в. правительство Российской империи начало пересматривать свою национальную политику на территориях, присоединенных в результате разделов Речи Посполитой, в сторону её ужесточения. Причины такого изменения носили как субъективный, так и объективный характер: личные взгляды Николая I на национальный вопрос не отличались либеральностью и снисхождением в сравнении со взглядами Александра I и его отношением к полякам и «польскому вопросу», а восстание 1830–1831 гг. явилось для Николая I красноречивым подтверждением тому, что земли бывшей Речи Посполитой будут очагом постоянной общественно-политической нестабильности в этой части империи, и политически активная часть населения этих территорий будет жить в перманентном ожидании осуществления передающейся из поколения в поколение мечты о возрождении Речи Посполитой. С целью удержания этих территорий в рамках Российской империи правительство начало осуществлять политику их унификации с внутрироссийскими губерниями. Для эффективной реализации этой политики необходимо было задействовать инструменты, способные скорректировать историческую память общества о

самом себе в нужном российскому правительству русле, посредством этого изменить национально-культурную идентичность населения белорусско-литовских губерний в пользу формирования у него русского национального самосознания, и таким образом привить ему (населению) верноподданические чувства, идеологически привязав его к российскому государству.

Достижение этой цели возлагалось в первую очередь на систему образования, которая с конца 1820-х гг. стала подвергаться последовательной русификации. Но идеологические возможности системы образования в эпоху Николая I были ограничены воздействием в основном только на местное шляхетство, которое в подавляющем большинстве было католическим, и в силу этого, как показало время, плохо подвергалось идеологическому перевоспитанию. Основная же масса населения белорусско-литовских губерний – крестьяне и мещане, значительная часть которых являлась униатами, – оказывалась вообще вне идеологического влияния системы образования или это влияние ограничивалось уровнем приходских училищ для крестьян и уездных училищ для мещан (Устав учебных заведений 1828 г. вводил в Российской империи сословную систему образования). В этой связи какое-либо идеологическое влияние на эти сословия (воспитание патриотических чувств к Российскому государству) могло осуществляться только в лоне церкви, и в лоне только Русской Православной Церкви, так как униатская церковь на белорусско-литовских землях ко времени присоединения их к Российской империи была в значительной степени латинизирована, что не способствовало формированию русской национальной идентичности у её паствы (наверное, не без оснований епископ Полоцкий и Виленский Смарагд (Кржижановский) называл униатов полу-поляками [1, с. 317]). Необходимость расширения присутствия Русской Православной Церкви на белорусско-литовских землях обуславливалась и тем фактом, что православие было объявлено одним из постулатов идеологической доктрины Российской империи «православие – самодержавие – народность», которую сформулировал министр народного просвещения С.С. Уваров. Эта триада была своего рода «нашим ответом» западноевропейскому лозунгу «свобода – равенство – братство» и должна была ориентировать общество Российской империи на свои ценности, отличные от западноевропейских, которых тогдашнее российское общество не могло себе позволить.

В этой связи тщательно готовившееся и состоявшееся в 1839 г. воссоединение униатов с Православной Церковью на Полоцком соборе являлось частью общегосударственной политики по унификации белорусско-литовских губерний с русскими губерниями и формированию у значительной части населения этих территорий (бывших униатов) верноподданических чувств, обусловленных религиозно-патриотическим воспитанием в рамках государственной религии.

Необходимость присоединения униатов к Православной Церкви посредством общецерковного собора была продиктована в том числе и безальтернативностью этого решения, так как инициативы перехода из униатства в православие в 1820–1830 гг. (как частные, так и приходские) хоть и были достаточно частым явлением, но не могли в ближайшей перспективе существенно снизить униатский фактор в социальной жизни местного населения.

Присоединение униатов к православию до воссоединения 1839 г. реализовывалось на практике следующим образом.

Осуществлялось назначение православных священников в «осиротевшие» по тем или иным причинам униатские приходы, которые не противились их переводу в православие. Так, например, в 1834 г. епископ Минский и Гродненский Евгений назначил в Баранский приход Борисовского уезда православного священника Гаховича, которому ставилось «в обязанность: 1) обходиться с новоприсоединенными весьма кротко, ласково и вежливо, не подавать им никогда и никакого вида неудовольствия; 2) в воскресные и праздничные дни, не исключая и прочих дней, когда сего требуют обстоятельства, совершать богослужения…; 3) никуда и никогда из Баранского прихода отныне не отлучаться; 4) со всякой

готовностью и усердием … исправлять мирские требы; 5) за исправление треб не делать прихожанам никакого вымогательства, а кто что из доброй воли даст, тем и быть довольну; а кто ничего не даст, с того и не истребовать вовсе и не показывать в сем случае ни малейшего неудовольствия; 6) иметь неослабное наблюдение, чтобы никто из униатского духовенства не въезжал в Баранский приход и не преподавал там новоприсоединенным христианам никаких треб, и чтобы как униатское и католическое духовенство, так и прочие иноверческие лица никакими зловредными внушениями не смущали баранских прихожан; если же кого из таковых заметит, то для удержания от таковых и подобных поступков, вредных для новоприсоединенных, тотчас дал бы он, Гахович, знать местной земской полиции…» [2, л. 2-2 об.]. Такая практика имела место в тех униатских приходах, где прихожане не придавали своей конфессиональной принадлежности принципиального значения, что, с одной стороны, не делало им чести, а с другой стороны, побуждало епископа указывать православному священнику на необходимость не пренебрегать впредь в отношении таких прихожан охранительными методами, которыми могла пользоваться Православная Церковь Российской империи для защиты своей паствы от прозелитизма. Упоминаемый Баранский приход (с численностью 901 мужского и 1001 женского населения) был одним из 5 униатских приходов Борисовского уезда, присоединённых к православной церкви с мая и до конца 1834 г. В 1833 г. по этому уезду было присоединено к православию 11 униатских приходов [3].

Имели место случаи, когда униатские священники по наставлению православного духовенства «познав…, что Греко-Российское православное исповедание есть самое древнее и истинное, по доброму желанию» принимали «оное со всем своим семейством и прихожанами» [4, л. 2-2 об.]

Не обходилось, к сожалению, и без некоторого вероломства со стороны православного духовенства. Так священник Вилейской церкви Нелишевич просил у епископа Минского и Гродненского Евгения «снестись с униатским епископом, чтобы тот «предписал униатскому здешней епархии духовенству дабы оно отворило свои церкви нашим священникам на случай надобности исполнения за них христианских треб, сверх того для освоений (ознакомлений – Л.И.) униатов с богослужением нашей Церкви – дозволить литургисать… именно там, где окажется склонность униатов присоединиться к нашей церкви» [5, л. 1-1 об.].

Зафиксированы и случаи попыток присоединения униатов к православию путём угроз, фальсификаций и административного принуждения. Так, в 1834 г. прихожане униатской Дорогомицкой Церкви жаловались в Греко-униатскую духовную консисторию, что «Борисовского Греко-Российского прихода настоятель прот. Корженевский вместе с Борисовским исправником и асессором разными средствами и угрозами понуждали Дорогомицких прихожан к положению ими трёх крестов на совершенно не известной им бумаге, в которой написано, будто бы они соглашаются принять православие, тогда когда они как были, так и напредь желают оставаться в природной своей Греко-Униатской вере». В таких случаях униатскому епархиальному начальству не оставалось иного выбора как обращаться к православным епископам с просьбой точно соблюдать Указ Правительствующего Сената от 01.02.1800 г. о порядке присоединения униатов к православию и надеяться на их законопослушность [6, л. 1-1 об.].

В литературе описано много других случаев присоединения униатов к православию обманными или насильственными методами: подделка их подписей-крестиков на документах о согласии на присоединение, которых они не ставили, в силу чего отказывались менять веру, за что могли попасть в острог для раскаяния; или ставили они свои подписи-крестики, но после напоения их водкою; или давали согласие на присоединение только под угрозой применения физической силы со стороны расквартированных войск и т.д.) [7, с. 249–255]. Подобные истории как не добавляли авторитета представителям власти на местах, которых привлекали «для содействия со стороны

гражданской, в присоединении к благочестию» (т.е. православию – Л.И.), так и не делали чести православному духовенству, участвовавшему в таких неблаговидных акциях.

В этой связи понятно, почему митрополит Иосиф (Семашко) был противником частных присоединений униатов к православию, так как осознавал все возможные для Православной Церкви репутационные риски, сопровождающие такие присоединения. Спланированный им и осуществлявшийся в течение нескольких лет (наряду, к сожалению, с указанным негативным опытом присоединения) проект воссоединения униатов с Православной Церковью исторически себя оправдал. Кульминацией этого проекта стал безупречный с точки зрения выбора момента день – 12 февраля 1839 г., в который Православная Церковь праздновала Торжество Православия. В этот день униаты некогда «Отторгнутые насилием, были возвращены любовью» в лоно Матери-Церкви, хотя, конечно, не без исключений…

ЛИТЕРАТУРА

1. *Романчук, А., прот. Динамика численности униатов в пределах Российской империи с 1772 по 1839 г. – http://elib.minda.by/handle/123456789/905.*
2. *Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). – Ф. 136. – Оп.1. – Д. 10354.*
3. *НИАБ. – Ф. 136. – Оп.1. – Д. 10249.*
4. *НИАБ. – Ф. 136. – Оп.1. – Д. 10189.*
5. *НИАБ. – Ф. 136. – Оп.1. – Д. 10202.*
6. *НИАБ. – Ф. 136. – Оп.1. – Д. 10310.*
7. *Канфесійны фактар у сацыяльным развіцці Беларусі (канец XVIII – пачатак XX ст.) / В. В. Яноўская [і інш.] ; навук. рэд. В. В. Яноўская ; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т гісторыі. – Мінск : Беларуская навука, 2015. – 496 с.*

СОТРУДНИЧЕСТВО БЕЛОРУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА В КОНТЕКСТЕ МНЕНИЙ АКАДЕМИЧЕСКОГО СООБЩЕСТВА И СВЯЩЕННИКОВ

Мудров С. А.
Полоцкий государственный университет
г. Новополоцк, Беларусь
E-mail: s.mudrov@psu.by

Доклад посвящён анализу сотрудничества Белорусской Православной Церкви (БПЦ) и государства, в контексте мнений, высказываемых исследователями и священниками. Автор описывает три основных периода развития отношений Церкви и государства в постсоветской Беларуси; при этом подчёркивается, что б**о**льшая часть научных публикаций рассматривает третий этап (2003 год – настоящее время). В академическом сообществе присутствуют противоречивые суждения о роли БПЦ: от предположений, что Церковь является «пассивным социальным актором», до мнений, что БПЦ оказывает «значительное влияние» на белорусское общество. Основываясь на проведённых интервью с клириками Белорусской Православной Церкви, автор приходит к выводу, что духовенство, работающее на низовом уровне, высказывает более сбалансированные оценки, нежели представители академических кругов.

Ключевые слова: Белорусская Православная Церковь, государственно-церковные отношения, свобода совести, свобода вероисповеданий, конфессиональный фактор.

THE COOPERATION BETWEEN THE BELARUSIAN ORTHODOX CHURCH AND THE STATE IN THE CONTEXT OF THE OPINIONS OF THE ACADEMIC COMMUNITY AND PRIESTS

Mudrov S. A.
Polotsk state university
Novopolotsk, Belarus

This paper is devoted to the analysis of the interaction of the Belarusian Orthodox Church (BOC) with the state, in the context of the opinions expressed by researchers and priests. The author describes three main periods in the development of relations between the Church and state in post-Soviet Belarus, emphasizing that most scientific publications pay attention to the third stage (2003 – present). There are conflicting deliberations in the academic community about the role of the BOC, ranging from the assumptions that the Church is a “passive social actor” to the opinions that the BOC has a “significant impact” on Belarusian society. Based on the interviews with clerics of the Belarusian Orthodox Church, the author comes to the conclusion that the clergy working at the grassroots level expresses more balanced assessments than the representatives of academic community.

Keywords: Belarusian Orthodox Church, state-church relations, freedom of conscience, freedom of religion, confessional factor.

Введение

Проблематика взаимоотношений Церкви и государства имеет особое значение в парадигме обеспечения устойчивого развития Республики Беларусь, поскольку для страны исключительно важно сохранение конфессионального мира и гарантии прав верующих. Построение оптимальных моделей церковно-государственных отношений – это сложная задача для всех участвующих в этом процессе сторон, в том числе по причине разных взглядов на этот процесс заинтересованных в нём организаций. Как свидетельствует европейский опыт, отношения Церкви и государства могут варьировать от «полного отделения» до «кооперационизма» и «государственной церкви»; при этом оптимальность определяется с учётом исторических, культурных, конфессиональных и иных особенностей страны. Очевидно, что приемлемость и эффективность избираемой модели взаимоотношений религиозных и государственных институций должна оцениваться, в первую очередь, теми структурами, которые непосредственно вовлечены в действующий механизм государственно-церковного взаимодействия.

В данном докладе представлен анализ мнений клириков Белорусской Православной Церкви (БПЦ) о структуре и особенностях отношений БПЦ с государством. Материал собран в ходе исследовательских интервью со священнослужителями, проведённых автором в 2019–2020 годах. При этом суждения духовенства проанализированы в контексте общей академической оценки церковно-государственного взаимодействия, определяемой в работах отечественных и зарубежных исследователей.

Основные этапы развития государственно-церковных отношений

Для понимания сущности дискуссии, идущей в рамках БПЦ по вопросу о взаимоотношениях с государством, необходимо, в первую очередь, проанализировать положение БПЦ в системе государства и общества –как на законодательном, так и на практическом уровне. В постсоветской Беларуси можно говорить о трёх основных этапах развития взаимоотношений Церкви и государства.

Первый этап начался в 1992 году (принятие пост-тоталитарного «Закона о свободе вероисповеданий и религиозных организациях») и завершился спустя четыре года, когда были внесены изменения и дополнения в Конституцию Беларуси, усилившие роль института президента, а также изменившие основы регулирующих механизмов во взаимоотношениях с религиозными организациями. Второй период длился более шести лет – с 1996 года (внесение изменений и дополнений в Конституцию) до принятия новой редакции «Закона о свободе вероисповеданий и религиозных организациях» (2002 год), с последующим подписанием Соглашения между Православной Церковью и государством (июнь 2003 года). Третий этап начался в 2003 году: основной его чертой стала законодательная стабильность. Действительно, в 2003–2021 годах деятельность БПЦ осуществлялась на основе ранее принятых законов, дополненных постановлениями министерств и ведомств, циркулярными письмами, регулирующими отдельные аспекты взаимодействия Церкви с правительственными и неправительственными институциями. Б**о**льшая часть научных публикаций затрагивает именно третий период, в том числе благодаря наличию значительного массива доступной для анализа информации [1; 2; 3].

Оценивая все три этапа, необходимо обратить внимание на следующие нюансы. Первый этап был пронизан попытками сформулировать новую белорусскую идею, конструируемую в разрыве с советским прошлым. При этом в Беларуси, в отличие от соседних стран, национальная идеология в начале 1990-х годов «никогда напрямую не обращалась к религиозной традиции для поддержки коллективной идентичности» [1, с. 73]. Н.Бекус объясняет данный факт сильными позициями атеизма, взращенного мощными антирелигиозными кампаниями в советской Белоруссии (БССР). По её мнению, здесь также свою роль сыграл тот факт, что две основные религии в Беларуси–православие и католицизм – в немалой степени ассоциируются с «культурным и политическим доминированием России и Польши» [1, с. 74–75].

Важно отметить, что концепции национальной идеи Беларуси, поддерживаемые на официальном уровне, не имели, даже в начале 1990-х годов, антироссийской/проевропейской направленности. Несомненно, таковая направленность была ключевой для Белорусского народного фронта (БНФ) и союзных ему организаций, однако они никогда не контролировали большинство мест в Парламенте (и на президентских выборах 1994 года их кандидаты получили менее четверти голосов избирателей). Для руководства Беларуси (даже до прихода к власти Александра Лукашенко) «белорусское возрождение» рассматривалось в сбалансированном формате, в то время как сторонники более радикальных версий этого «возрождения» оставались в оппозиции. Предстоятель Православной Церкви, митрополит Филарет, поддержал независимость Беларуси, что было отражено в его Рождественском послании в январе 1992 года. Однако Патриарший Экзарх предпочёл воздержаться от выражения внешнеполитических предпочтений, обратив лишь внимание на обострение социальных проблем [4].

На втором этапе (1996–2003) произошла существенная корректировка основных регулирующих принципов отношений Церкви и государства – с переходом от «полного отделения» до «кооперационистской» модели, в рамках которой обозначалось различие между традиционными и более современными конфессиями [3]. По мнению отдельных исследователей, новая редакция «Закона о свободе вероисповеданий…» (2002 года, в названии «Закон о свободе совести и религиозных организациях») отражала «политическое инвестирование государства в Православную Церковь–для гарантии её лояльности» [2, с. 114]. Однако другие учёные, в том числе практики, принимавшие в 2001–2002 гг. участие в разработке проекта изменений и дополнений, утверждают, что новый Закон стал компромиссным итогом длительных дискуссий различных религиозных организаций [5].

В оценках взаимоотношений Церкви и государства после 2003 года присутствуют противоположные, порой несовместимые точки зрения. С одной стороны («негативной»), высказывается мнение, что БПЦ–«заложница государственной политики», остающаяся «пассивным социальным актором». А.Ольшанская утверждает, что БПЦ «лишь обладает статусом официальной церкви, но при этом лишена привилегий повседневного характера» [6, с. 128]. Бекус полагает, что избранная модель сотрудничества оказалась не совсем полезной для Церкви, поскольку различные инициативы БПЦ в социально-культурной сфере «были встречены без энтузиазма на официальном уровне» [1, с. 127]. Вместе с тем она не отрицает влияние Церкви на политическую жизнь, обращая, в частности, внимание на то, что Церковь «обеспечивает легитимное историко-культурное основание для поддержки геополитической концепции, утверждающей, что Беларусь–это часть православной славянской цивилизации», поскольку православная традиция «оправдывает, в глазах белорусского народа, политические союзы Беларуси со своим восточным соседом» [1, с. 146]. Н.Василевич говорит об ограниченном влиянии БПЦ, приводя в качестве примера не совсем успешные попытки повлиять на содержание «Закона о вспомогательных репродуктивных технологиях» и «Закона о здравоохранении». По мнению Василевич, в первый закон были внесены лишь несущественные, косметические корректировки. Однако нельзя не отметить, что инициативы Церкви по внесению правок в «Закон о здравоохранении», направленные на защиту жизни нерождённых детей (то есть против абортов), были более успешными [2, с. 124–125].

Наряду с упомянутыми выше негативными оценками высказываются и иные суждения, с признанием существенной роли БПЦ. Д.Низович утверждает, что в настоящее время Церковь и государство «находят точки соприкосновения в социокультурной сфере»; более того, можно говорить о «значительном» влиянии Православной Церкви на белорусское общество [7, с. 386]. Священник Дмитрий Ворса, проанализировавший сотрудничество БПЦ с учреждениями образования, отмечает, что «государство признало, что БПЦ является одним из важнейших социальных институтов». Перечисляя основные нормативно-правовые акты, принятые в этой сфере, он утверждает, что за последние 20 лет

произошёл «переход от принципа отделения государства и школы от Церкви к принципу построения конструктивных отношений с ней» [8, с. 51]. Данная оценка была сделана в 2016 году; здесь целесообразно отметить, что ранее–в 2009 году, специалист Министерства образования Н.Сухотский признавал, что невозможно говорить «о слаженной и эффективной совместной работе системы образования и Православной церкви в Республике Беларусь». В конце 2000-х, по мнению Сухотского, вопросы взаимодействия учреждений образования с БПЦ выглядели, для многих специалистов в сфере образования, «несущественными», или «взрывоопасными» – даже для обсуждения в педагогическом коллективе» [9, с. 218–219].

В целом можно отметить, что сложившаяся к настоящему времени в законодательном и практическом пространстве ситуация не предполагает «отделения церкви от государства». В Конституции обозначено, что, при регулировании взаимоотношений государства и религиозных организаций, учитывается «их влияние на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа». Действующая редакция Закона «О свободе совести и религиозных организациях» устанавливает «определяющую роль Православной Церкви в историческом становлении и развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа». В Соглашении 2003 года между БПЦ и государством признаётся, что Православная Церковь является «одним из важнейших социальных институтов», и взаимодействие с БПЦ выступает «важным фактором общественной стабильности, гражданского единства и межконфессионального мира на белорусской земле». Особое место в Соглашении отводится сотрудничеству в области образования, культуры, благотворительности, семьи и семейных ценностей, нравственности.

Соглашение 2003 года позволило БПЦ подписать программы сотрудничества с рядом государственных учреждений. При этом практические аспекты сотрудничества зависят от особенностей работы конкретных ведомств. Например, сотрудничество с Министерством информации открыло возможности для взаимодействия Церкви и СМИ. Министерство культуры сотрудничает с Церковью в области сохранения объектов культурного и религиозного наследия. Сотрудничество с Министерством труда и социальной защиты позволяет, помимо прочего, иметь священникам доступ в учреждения министерства, в том числе в дома престарелых. Министерство обороны разрешило священникам посещение воинских частей, однако в Беларуси, в отличие от России и Украины, пока не сформирован институт штатных армейских капелланов (как не получил развития и институт штатных капелланов в тюрьмах и больницах). Продуктивно развивается сотрудничество с Министерством образования: в частности, в школах были открыты факультативные курсы духовно-нравственной направленности, в том числе «Основы православной культуры». В настоящее время ведутся переговоры БПЦ и государственных институций о том, чтобы включить предметы нравственной направленности в сетку школьного расписания–в качестве обязательных для изучения.

Церковь и государство: мнения духовенства

Признавая наличие детального (и отчасти противоречивого) академического анализа отношений Церкви и государства, нельзя не отметить, что в научной литературе практически отсутствует рассмотрение дискуссий на аналогичную тему среди клириков БПЦ. Восполняя этот пробел, мы проанализируем суждения, звучащие на низовом уровне, главным образом среди священников (основываясь на проведённых в 2019–2020 гг. исследовательских интервью). Следует отметить, что в интервью принимали участие иереи, в то время как архиереи (епископы и архиепископы) в подавляющем большинстве отказались отвечать на наши вопросы, за исключением митрополита Павла, Патриаршего Экзарха всея Беларуси в 2013–2020 гг. Придерживаясь принципов научной этики, автор представляет точки зрения почти всех респондентов на условиях анонимности.

Мнения священников о взаимодействии с государственными учреждениями и о практической значимости соглашений между БПЦ и государством отражают, в основном,

их собственный опыт работы в этой области. Анализируемые суждения позволяют оценить практические аспекты сотрудничества на низовом уровне. Как правило, духовенство высказывает достаточно взвешенные точки зрения, избегая критики и «острых углов». К примеру, протодиакон Павел утверждает, что государство со своей стороны сделало то, что «должно было сделать, могло сделать – создало юридическую модель, которая может использоваться, в первую очередь, для самого государства, для государственных органов, для государственных служащих, чтобы они могли руководствоваться этими документами, соглашениями в своей работе»[1]. Отец Сергий А. считает, что между Церковью и государством сейчас выстроены «взвешенные» отношения, и государство не «вмешивается существенно во внутрицерковные дела», тем более, по его мнению, «слишком тесное взаимодействие Церкви и государства может быть неполезным»[2]. Священник Сергий Г. также придерживается положительного мнения о договорённостях, поскольку их содержание позволяет говорить о БПЦ и государстве как о равноправных партнёрах. Вместе с тем, по его словам, «надо с каждым годом искать большего наполнения этих соглашений»[3]. Среди положительных моментов духовенство отмечает возможность доступа в медицинские и образовательные учреждения. Как утверждает священник Антоний, ранее, когда его приглашали в школы, то просили не говорить о Боге и приходить не в священнических облачениях. Но в настоящее время взаимодействие с учебными заведениями перешло на гораздо более высокий уровень[4]. По словам священника из Витебской области, договоренности с государством действительно работают, хотя духовенство хотело бы их расширить и углубить[5]. Митрополит Павел (Пономарёв) утверждал, что сейчас сложилось «замечательное разграничение полномочий», поскольку БПЦ «не вмешивается в дела государства, а государство не вмешивается в дела церковные»[6].

Вместе с тем не все представители духовенства высказывают оптимистичные суждения о государственно-церковных отношениях. Так, священник Сергий М. утверждает, что много времени уходит на создание громоздких структур и различные встречи, а также на всевозможную отчётность[7]. Более того, в практической реализации соглашений присутствует субъективный элемент: желание (или нежелание) местных властей и руководителей тех организаций, которые могли бы принимать участие в сотрудничестве. К примеру, на территории западной Беларуси, где уровень религиозности в целом более высокий, отношение к религиозным общинам также лучше, чем на востоке страны. Протодиакон Павел в этом контексте упоминает «инерцию советской эпохи», когда людей, выросших во время строительства социализма, не могут убедить «даже государственные директивы или договоренности с Церковью»[8]. В результате представителям Церкви не разрешают, например, приходить в учебные заведения. Отец Сергий Б., делясь опытом взаимодействия с государственными институциями в провинциальном белорусском городе, говорит о сложностях сотрудничества, поскольку в соглашениях с БПЦ нет конкретных пунктов, но при этом некоторые местные органы власти принимают решения под влиянием «коммунистической инерции в своём сознании»[9]. Другой священник, работающий на региональном уровне, признаёт, что договоренности «не сработали таким образом, что все люди сразу решили нам помочь». По его словам, определённую роль играет и конфессиональный фактор: государственный служащий может «затягивать» решение вопроса из-за того, что, являясь, например,

[1] Интервью автора с протодиаконом Павлом. 24.08.2019
[2] Интервью автора со священником Сергием А. 24.05.2019
[3] Интервью автора со священником Сергием Г. 27.06.2019
[4] Интервью автора со священником Антонием [имя изменено]. 12.03.2019
[5] Интервью автора со священником Петром [имя изменено]. 23.05.2019
[6] Интервью автора с митрополитом Павлом, патриаршим Экзархом всея Беларуси. Минск, 05.07.2019
[7] Интервью автора со священником Сергием М. 16.05.2019
[8] Интервью автора с протодиаконом Павлом. 24.08.2019
[9] Интервью автора со священником Сергием Б. 02.05.2019

ревностным католиком, не желает помогать Православной Церкви[10]. Так, в одном из городов Гродненской области священник столкнулся с трудностями в получении постоянного доступа в местные школы, поскольку руководители-католики не желали развивать сотрудничество с БПЦ[11]. Священник Сергий М. рассказывает о ситуациях, когда отсутствие конкретики приводит к парадоксальным результатам:

Можно ли разместить в школе икону святой Евфросинии Полоцкой? Нет. Но если мы говорим о ней не столько как о православной святой, сколько как о просветительнице 10 столетия? Тогда да. Можно ли поставить икону в детском саду? Нет. Но я могу повесить иконы на шкафчике своего ребёнка, так как это его личное пространство. Как видим, в полной мере эти вопросы не решены. И почему-то существует иллюзия, что если мы соберемся с государственными чиновниками, что-то подпишем, то государство и общество от этого воцерковятся[12].

С другой стороны, если отношение к Церкви на местах позитивное, то соглашения работают и приносят положительные результаты. Например, в Новогрудке, в основном благодаря успешной работе местного православного сестричества, во всех школах города введен факультатив «Основы православной нравственности». По признанию старшей сестры сестричества, им удалось наладить хорошие рабочие отношения с местными властями и учебными заведениями[13]. Здесь имел место тот случай, когда, по словам отца Павла, двери для Церкви оказались открытыми. В противоположных ситуациях священники говорят, что они «будут ждать, и не станут ломиться»[14]. Но даже понимая изменчивость обстоятельств, можно утверждать (в том числе основываясь на мнении опрошенного духовенства), что соглашения и программы сотрудничества с государственными институциями позволили БПЦ стать более заметным и влиятельным социальным институтом–как на национальном, так и на региональном уровне.

Заключение

В целом можно отметить, что, невзирая на противоречивые оценки со стороны академических кругов, многие священники, работающие на низовом уровне, говорят об адекватности сложившейся системы взаимоотношений государства и Белорусской Православной Церкви. В Беларуси создан приемлемый законодательный механизм, который позволяет находить точки соработничества БПЦ и государственных организаций, по самым различным вопросам и направлениям. Соглашение о сотрудничестве 2003 года и последующие программы сотрудничества между БПЦ и министерствами, ведомствами и исполнительными комитетами открыли более широкие возможности для миссии БПЦ, для социально-благотворительной работы, в том числе в учреждениях образования и здравоохранения. Вместе с тем интенсивность и содержательность сотрудничества в немалой степени зависит от руководителей государственных учреждений. Здесь уже играют роль такие факторы, как отношение к религии в целом и БПЦ в частности – то есть субъективные моменты, вплетаемые в общую систему церковно-государственных отношений в Республике Беларусь.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Bekus, Nelly (2016) 'On the political mission of Orthodoxy in Belarus and its consequences for the church and state', in Michal Wawrzonek, Nelly Bekus and Mirella Korzeniewska-Wiszniewska 'Orthodoxy Versus Post-Communism?: Belarus, Serbia, Ukraine and the Russkiy Mir'. Cambridge Scholars Publishing, pp. 71–158.*
2. *Vasilevich, Natallia (2015) 'Unequal by default: Church and state in Belarus in the period of consolidated authoritarianism', in 'Civil society in Belarus 2000–2015. Collection of texts'. East European Democratic Centre. Warsaw, pp. 97–128.*

[10] Интервью автора со священником Дмитрием 04.04.2019
[11] Интервью автора со священником Сергием С. 16.10.2020
[12] Интервью автора со священником Сергием М. 16.05.2019
[13] Интервью автора со старшей сестрой православного сестричества в Новогрудке. 14.07.2020
[14] Интервью автора с протодиаконом Павлом. 24.08.2019

3. *Mudrov, Sergei (2017) 'Church-State relations in the post-Communist world: the cases of Belarus and Estonia / Journal of Church and State'. Vol. 59(4), pp. 649–671.*
4. *Рождественское послание митрополита Филарета. Минские епархиальные ведомости, №6 – 1991. – С. 6.*
5. *Котляров, И., Земляков, Л. (2004). Республика Беларусь в конфессиональном измерении. Минск: Издательство МИУ. – 231 с.*
6. *Alshanskaya, Alena (2019) 'The Russian–Ukrainian conflict and the European refugee crisis. The policies of state and church and civil society in Belarus', in L. Leustean (ed) 'Forced Migration and Human Security in the Eastern Orthodox World', Routledge, pp.126–143.*
7. *Низович, Д. (2019) 'Предпосылки и содержание социально-культурной деятельности Православной церкви в Республике Беларусь' Исторические и психолого-педагогические науки: сб. науч. статей. – Минск: РИВШ, С. 380–388.*
8. *Ворса, Д. (2016) 'Ретроспективный анализ нормативной правовой базы Республики Беларусь по вопросам взаимодействия государственных органов с Белорусской Православной Церковью в сфере образования'. Вышэйшая школа, № 4. – С. 48–51.*
9. *Сухотский Н. (2009) 'Социально- педагогические аспекты взаимодействия учреждений образования и православной церкви в Республике Беларусь'. Проблемы управления. № 4. – С.212–219.*

ВКЛАД ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ КОМИССИИ ПРИ ГОМЕЛЬСКОЙ ЕПАРХИИ БЕЛОРУССКОГО ЭКЗАРХАТА (ЦИКГЕ) В ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ ЦЕРКВИ РЕГИОНА

Козлова Н. Н.
Церковно-Историческая комиссия при Гомельской епархии
Гомель, Беларусь
E-mail: natali.semenowa@tut.by

В статье систематизированы материалы о деятельности ЦИКГЕ, которая на основании анализа выявленных архивных документов и материалов полевых экспедиций, воссоздаёт объективную картину истории православия Гомельщины. Также эта общественная организация аккумулирует в своих фондах исторические документы и артефакты, касающиеся истории Церкви региона.
Ключевые слова: христианство, история, деятельность ЦИКГЕ, исследуемый регион.

THE CONTRIBUTION OF THE CHURCH-HISTORICAL COMMISSION UNDER THE GOMEL DIOCESE OF THE BELARUSIAN EXARCHATE. (CHCGD) TO THE STUDY OF THE HISTORY OF THE REGION CHURCH.

Kozlova N. N.
Church-Historical Commission under the Gomel Diocese
Gomel, Belarus

The author systematizes materials about the activity of CHCGD, which on the basis of the analysis of revealed archival documents and field expeditions, recreates a realistic picture of the history of Orthodoxy of Gomel. In its funds this public organization also accumulates historical documents and artifacts concerning the history of the Church of the region.
Keywords: Christianity, history, activity of CHCGD, the region under study.

Исследуя историографию государственно-церковных отношений Гомельщины, нами установлено, что дореволюционная история гомельских церквей и монастырей освещается в документах: НИАБ, МЕВ; также в работах А. Ф. Рогалёва, Л. Виноградова, Ф. Жудро, И. Сербова, Д. Довгялло, В. М. Чернатова [1, с. 149]. Сведения по истории Церкви в XX веке содержатся в Архиве Минского Епархиального Управления, НАРБ, ГАГО, ГАООГО, в книгах Ал. Вл. Гурко [2, с. 187–240]. Фрагментарные сведения о государственно-церковных отношениях Гомельщины в XX веке выявлены в работах известных российских историков М. В. Шкаровского [3], А. Л. Беглова [4]**.**

В 1990-е гг., в стране, начинает развиваться церковное краеведение. Следует отметить популярные издания, среди которых *«Исправи сердце свое. К 20-летию Гомельской епархии»,* в котором приводятся сведения о возрождении епархии, ярких свщеннослужителях региона. Труды клириков и прихожан по возвращению верующим “визитной карточки города” изложены в работе *«История Гомельского кафедрального*

собора Святых Первоверховных апостолов Петра и Павла». Следует отметить две книги об удивительной истории спасения, переноса (из села Вылево в Гомель), реконструкции и возрождения Свято-Михайловского храма-памятника жертвам Чернобыля. Одна из них написана *Н. А. Буйневич* «История храма Святого архистратига Михаила». Вторая книга создана гомельским благочинным *И. А. Ольшановым* и членом ЦИКГЕ *С. В. Цыкуновым* «Под сенью Архангела Михаила». Игуменом *Саввой (Мажуко)* подготовлено религиозное издание «Никольский монастырь», в котором повествуется об истории возникновения и развития обители, священно- и церковнослужителях, прихожанах.

Следует отметить, работы выпускников Минской Духовной семинарии, возрожденной в 1989 г., при Свято-Успенском Жировичском монастыре, посвященные служению клириков, истории храмов, приходов; внутрицерковных течений исследуемого региона. Это работы *Г. Прищепова, Д. Шиленка, В. Грень, Е. Новика, В. Дубяго, Р. Губаревича, Г. Пшенко* [1, с. 149]**.** Ценная информация о служении клириков исследуемого региона в 1920–1960-е гг. систематизирована в трудах Л. В. Морякова [5], и А. В. Слесарева [6], Ф. Кривоноса, С. В. Силовой [7, с. 21–25].

Однако, полная картина о государственно-церковных отношениях на территории современной Гомельской области отсутствовала. Поэтому в 2014 г., и была создана *ЦИКГЕ.* Инициатором её создания выступил епископ Светлогорский Амвросий (тогда архимандрит), который давно вынашивал идею создания при епархии структуры, которая могла бы объединить людей, интересующихся церковным краеведением, и вместе с тем аккумулировала бы в своих фондах исторические документы и артефакты, касающиеся истории Церкви Гомельщины.

Также нужно учесть, что уже с 2000 г., полевой исследователь *С. В. Цыкунов,* преподаватели Е. А. *Шестакова*, Е. Р. *Маликов, И. А. Грищенко, Н. Н. Козлова;* музейные работники: *А. В. Скидан, О. В. Афанасьева*; будущий секретарь ЦИКГЕ А. В. Ананьев, игумен *Савва* (Мажуко), проводили архивные изыскания и работали в библиотеках, музеях Беларуси и России, организовывали проведение полевых экспедиций в регионе. После проведения 2 мая 2014 г. учредительного собрания и утверждения Устава, работа ЦИКГЕ приобрела организованный характер, объединила 19 человек.

Уже на первых заседаниях, о. Савва (Мажуко) предложил издание альманаха Комиссии, который получил название «Временник Церковно-исторической комиссии Гомельской епархии». Уже вышли в свет два номера, в 2019 и в 2020 г. Нами запланирован выход ряда дореволюционных и современных исследований в серии «Библиотечка Церковно-исторической комиссии». Совместно с епархиальным управлением издаются Летописи Гомельской епархии и труды по канонизации святых БПЦ. Члены Комиссии принимают участие в конференциях и мероприятиях, организуемых епархией, светскими учебными заведениями, общественными организациями Гомеля, Могилёва, Минска.

Яркий результат деятельности ЦИКГЕ – в серии «Духовное наследие Гомельщины» – при материальной поддержке: Гомельской епархии, городского благочинного Игоря Ольшанова и председателя ЦИКГЕ о. Амвросия – издаются книги по истории Церкви региона. Среди них работы: *С. В. Цыкунова и Л. В. Ветошкина* «Исторические сведения о приходах Гомельской епархии»; и *С. В. Цыкунова и С. А. Ананьевой* «Под защитой Николая чудотворца. Буда-Кошелёвский приход». В 2018 г., вышло в свет научно-популярное исследование С. В. Цыкунова и Н. Н. Козловой «*Чонский монастырь. История и судьбы*» [8]. В нем представлена история Чонского и Макарьевского монастырей, с их основания до современности. Авторы изучили феномен «народной религиозности», быта и ментальности бывших монастырских насельников, после закрытия обителей в XX веке. *Национальная библиотека* РБ внесла их в список авторитетных исследователей страны. В мае 2022 г. вышла в свет книга С. В. Цыкунова «*История церквей и приходов Гомеля*». Так как многие документы вводятся в научный оборот впервые, авторы перечисленных изданий тщательно сверяли информацию респондентов и архивные документы, что может служить доказательством достоверности полученных сведений.

В краеведческих исследованиях и многочисленных публицистических статьях *Н. В. Шуканова и А. Ф. Потапова* сообщается об истории утраченных и возрождённых приходов Жлобинского [11] и Рогачёвского районов. Эти авторы приводят биографические сведения о священно- и церковнослужителях, служивших в разные временные отрезки в исследуемом регионе. Исследования А. Ф. Потапова объединены в серию под общим названием «Истоки» («Вытокі») [9]. Этот сотрудники ЦИКГЕ возродил одну из святынь региона. На месте разрушенной Сверженской церкви, восстановлен святой источник. Вся сложная работа по очищению территории закрытой церкви и окружающего пространства от многолетних зарослей, проделана по его инициативе, при помощи учащихся средней школы № 2 Рогачева в течение трёх лет [10]. Свято-Троицкая криница была освещена архимандритом председателем ЦИКГЕ, наместником Свято-Никольского монастыря Амвросием (Шевцовым) в 2015 г.

Инициативная группа ЦИКГЕ: С. В. Цыкунов, Н. В. Шуканов, А. Ф. Потапов, Н. Н. Козлова дополнили сведения авторитетных исследователей о следующих клириках Гомельщины: Бузун (Мелхиседек) [11, с. 36–39], Феоктист (Ганжа) [8, с. 245–247], Антоний (Манин) [8, с. 292–302], Феодор (Рафанович) [9, с. 120–142], Еликонида (Приходько) [10], Магдалина (Евмененко) [8, с. 262–273]. Нововыявленные архивные материалы свидетельствуют о «нелегальном» пастырском служении: Елевферии (Дремач) [12, л. 13], монаха Полиевкта [13, л. 30, 32, 42], Феодора Гончарова [14, л. 20, 23] и Максима Голуб [10]. Нами установлено, что десять вышеперечисленных клириков не отрекались от приверженности к ИПЦ до конца жизни. Также, за исключением Бузун (Мелхиседек), Еликониды (Приходько), Магдалины Евмененковой) все вышеуказанные *клирики были официально зарегистрированы уполномоченными в оккупационны*й период.

Члены ЦИКГЕ полагают, что при оценке деятельности приверженцев ИПЦ в регионе, её следует соотнести с мнением авторитетных историков А. Л. Беглова [4, с. 11, 12, 64, 121–123] и М. В. Шкаровского [3, с. 223–264]. Они проанализировали две парадигмы в поведении «нелегалов» на всей территории СССР и полагают, что они были нацелены: либо на изоляционизм, либо на социализацию. Эту версию подтверждают материалы полевых экспедиций, проведённые членами ЦИКГЕ [8, с. 240–360]. Нами засвидетельствованы факты, доказывающие, что приверженцы ИПЦ были вынуждены уйти на нелегальное положение и продолжать свою пастырскую деятельность, в так называемых «келейных монастырях», в которых, очевидно, происходило угасание канонической обрядности. Но, в условиях отсутствия официально действующих церквей в сельской местности, роль келейников в сохранении православных традиций недооценивать нельзя. Они действовали во всех районах Гомельщины. Изоляционистскую модель поведения выбрали Феодор (Рафанович), Бузун (Мелхиседек), Полиевкт, М. Голуб [10]. Монашествующие келейных обителей, относящиеся ко второй модели поведения, тесно взаимодействовали с односельчанами. Во время воскресных «служб», и на Двунадесятые и Великие праздники, небольшие домики, заменяющие церковь, обычно не могли вместить всех желающих.

Инициативная группа ЦИКГЕ также дополнила материалами проведённых полевых экспедиций и выявленных ими архивных материалов, опубликованные сведения о Серафиме (Топтухин) [8, с. 282–286], Иоанне (Матвеенко) [8, с. 344–350], *Клеопатре (Бутромеева)* [8, с. 312]; Евгении Киркевиче [10]; Е. Я. Недельском, Иокинфе (Яроцкий), М. Корнадудове, Леонтии Борсук [10], Г. Зубове [11, с. 201].

Сотрудники ЦИКГЕ готовят к изданию ещё два исследования: А. В. Ананьева об истории Скитковского монастыря и Н. Н. Козловой «История Гомельской епархии с 1941 по 1965 гг.». Инициативная группа ЦИКГЕ, структурировала историю церквей Гомеля и Гомельского района XIX–XXI вв., уточнила даты возведения всех церквей города, имена меценатов и инициаторов, их создававших; конкретизировала историю всех сохранившихся, уничтоженных, изъятых, возрожденных церквей города в контексте конфессиональной истории страны XX века.

Под редакцией епископа Амвросия (Шевцова) вышло в свет исследование о Терешковском монастыре. Семья Шестаковых также обобщает материалы проводимых ими путешествий и полевых экспедиций по Гомельскому району. Так, их работа «Обретенная икона: (следами Николая Угодника)» была удостоена литературной премии им. Кирилла Туровского.

Таким образом, ЦИКГЕ вносит существенный вклад в церковное краеведение исследуемого региона и страны. Указанные работы позволяют приблизиться к воссозданию объективной характеристики церковно-приходской жизни на Гомельщине.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Козлова, Н. Н. Государственно-церковные отношения Гомельщины межвоенного периода / Н. Н. Козлова // Вестн. Полоц. гос. ун-та. – 2018. – № 1. – С. 149–155.*
2. *Этнокультурные процессы Восточного Полесья в прошлом и настоящем / А. Вл. Гурко [и др.]. – Мінск: Беларус. навука, 2010. – 466 с.*
3. *Шкаровский, М. В. Русская православная церковь в XX веке / М. В. Шкаровский. – М.: Вече: Лепта, 2010. – 478 с.*
4. *Беглов, А. Л. В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР / А. Л. Беглов ; Рос. акад. наук, Ин-т всеобщей истории. – М.: Издат. Совет Рус. Православ. Церкви, Арефа, 2008. – 352 с.*
5. *Маракоў, Л. У. Рэпрэсаваныя праваслаўныя свяшчэнна- і царкоўнаслужыцелі Беларусі. 1917–1967: энцыкл. давед.: у 2 т. / Л. У. Маракоў. – Мінск: Беларус. Экзархат, 2007. / У 2 т. – Т. 1: Абаленскі–Кушнер. – 464 с., Т. 2: Лабяк–Яцкевіч. – 648 с.*
6. *Слесарев, А. В. Матриролог Гомельской епархии (1917–1953): биограф. справочник / авт.-сост. А. В. Слесарев. – Минск: Изд-во Минск. духов. акад., 2017. – 339 с.*
7. *Козлова, Н. Об особенностях восстановления церковной жизни на Гомельщине в 1941–1943 гг. / Н. Н. Козлова // Изв. Гомел. гос. ун-та им. Ф. Скорины. – 2019. – № 1. – С. 20–25.*
8. *Цыкунов, С. В. Чонский монастырь. История и судьбы / С. В. Цыкунов, Н. Н. Козлова. – Гомель: Барк, 2018. – 415 с.*
9. *Потапов, А. Ф. Истоки становления православия и других религиозных общин на Рогачевщине / А. Ф. Потапов. – Минск: Изд-во Печенко, 2009. – 170 с.*
10. *Текущий Архив ЦИКГЕ*
11. *Шуканов, Н. В. Жлобинщина православная / Н. В. Шуканов. – Минск–Жлобин: Приход Свято-Петро-Павлов. Собора, 2018. – 318 с.*
12. *ГАООГО, ф.144, оп. 60, д.205.*
13. *ГАООГО, ф.144, оп. 60, д.77, л. 30, 32, 42.*
14. *НАРБ, ф.951, оп. 2, д. 3, л. 20, 23.*

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ (XI–XII вв.): ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ

Афанасенко Ю. Ю.
ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла»
Белорусского государственного университета
Минск, Беларусь
E-mail: a.yurij@mail.ru

В статье приводятся актуальные методологические и методические проблемы изучения функционирования Православной Церкви на белорусских землях в XI–XII вв. Проводится попытка комплексного изучения проблемного поля. Выявляются слабо аргументированные выводы, либо тенденциозные высказывания. В результате исследования автор приходит к выводу, что не смотря на очевидное продвижение в указанной области исторических исследований, необходимо расширение источниковедческих и историографических исследований «древнерусского» периода истории Беларуси.

Ключевые слова: Древняя Русь, Кирилл Туровский, Полоцкая епархия, Софийский собор, Туровская епархия, Православная Церковь.

ORTHODOX CHURCH IN BELARUSIAN LANDS (XI–XII centuries): PROBLEMS OF STUDYING

Afanasenka Yu. Yu.
SEI «Saints Methodius and Cyrill institute of theology»
of Belarusian state university
Minsk, Belarus

The article presents relevant methodological and methodical problems of studying the functioning of the Orthodox Church on the Belarusian lands in the 11th and 12th centuries. An attempt has been made to comprehensively examine the problem area. Poorly reasoned conclusions or tendentious statements have been revealed. As a result of the study, the author comes to the conclusion that despite the obvious progress in this area of historical research, it is necessary to expand the source-study and historiographical research of the «ancient Russian» period of the history of Belarus.

Keywords: Ancient Rus, Cyril of Turov, Polotsk eparchy, St. Sophia Cathedral, Turov eparchy, Orthodox Church.

Изучение истории Православной Церкви периода Древней Руси имеет достаточно сложную историографическую традицию. Прежде всего, это связано с четкой политической и идеологической ангажированностью советского периода историографии вопроса. Например, основанная на классовом подходе и ставшая официально признанной концепция феодализма Древней Руси; акцент на генезисе российской государственности; атеистическо-материалистическая трактовка истории и т.д. Данное обстоятельство привело к тому, что древнерусский период истории на территории современной Беларуси до сих пор остается белым пятном. Это характерно и для истории Православной Церкви на белорусских землях. Изучение истории развития церковной организации на территории современной Беларуси сталкивается с рядом проблем, которые до сих пор остаются

предметом дискуссии. Один из ключевых вопросов – это хронология возникновения церковных центров и связанный с данным событием ряд историко-культурных и политических процессов, обусловленных контактами с Византией и Балканами, Западной Европой и Ближним Востоком. Указанной проблеме и ее историографической традиции посвящен данный краткий очерк.

По мнению российского ученого А.В. Назаренко, историографическая традиция Никоновской летописи XVI в. о введении христианства и формировании конфессиональных центров на территории Древней Руси стала господствующей в церковной и светской историографии Российской империи XIX – нач. XX в.: митр. Макарий (Булгаков), Е.Е. Голубинский, П. Соколов [1, с. 130–131]. Однако во второй половине XX в. историография (в т.ч. зарубежная) пополнилась рядом исследований, которые существенно обогатили фактологию интересующего нас проблемного поля: А. Поппэ (Польша), Г. Подскальски (Германия), Л.В. Алексеев, О.М. Рапов, Я.Н. Щапов, А.В. Назаренко (Россия). Среди отечественных исследователей следует упомянуть работы археологов: Э.М. Загорульского, П.Ф. Лысенко, Д.В. Дука, а также историков и филологов: В.А. Воронина, А.Р. Денисову, К.И. Козлову, протоиерея Ф. Кривоноса, Л.В. Левшун и др., которые в той или иной мере ставили перед собой задачи рассмотрения конфессиональной истории и культуры белорусских земель древнерусского периода.

Тем не менее, попытки идеологизации церковно-исторических исследований являются одной из существенных проблем в современной отечественной историографии. На нее указывал белорусский исследователь Г. Саганович в своей критической статье [2]. Большое недоумение автора вызвала идеологическая мотивация переиздания ряда исследований XIX в. по истории Православной Церкви в Беларуси. Во введении к своей фундаментальной монографии Д.В. Карев характеризует церковную историографию Русской Православной Церкви как «неозападноруссизм» [3, с. 10].

Данная ситуация обусловила сложности, с которыми сталкивается современная белорусская историография при изучении церковной проблематики. Как отмечает белорусский ученый В.И. Меньковский, это связано с тем, что «Рубеж тысячелетий стал для национальных историографий временем пересмотра устоявшихся воззрений и возобновления дискуссий практически по всему комплексу проблем отечественной и мировой истории» [4, с. 91]. Вероятно, по этой причине Д.В. Карев подчеркивает, что одна из негативных сторон современной науки – это «формирование ученого, слабо представляющего, что делается на сопредельной территории» [3, с. 6].

Характеризуя избранный хронологический период, стоит отметить, что к началу XII в. заканчивает формироваться система древнерусских княжеств, характеризующаяся политическим и церковным полицентризмом [5, с. 20]. По мнению А.В. Назаренко, «изменения в епархиальной структуре древнерусской церкви во второй половине XI–XII в. следовали не столько за образованием новых княжеских столов (что было бы вполне логично, объясняясь реальными нуждами усложнявшегося церковного управления), сколько за извивами, порой причудливыми, политической конъюнктуры, коль скоро таковые затрагивали интересы князей, которые были способны повлиять на решение киевского князя и митрополита» [6, с. 178]. Так после смерти Ярослава Мудрого в 1060–1070 гг. в Чернигове и Переяславле на непродолжительное время появились независимые митрополии [6, с. 172]. Хотя в целом, по мнению ученого, «политико-династическая ситуация при Ярославе Мудром была такова, что, помимо Киева, выделялись только два центра, которые могли бы претендовать на отдельные епископии по собственно политическим причинам: Полоцк и Чернигов» [6, с. 179].

К XI в исследователи относят политическое возвышение Полоцкой земли. В XII в. отмечается и экономический расцвет Полоцка [7, с. 5]. В том же XII в. возрастает роль городов Полоцкой земли, которые станут в последующем центрами удельных княжеств: Витебск, Друцк, Минск и др. [7, с. 6]. Иная ситуация сложилась во второй половине XII – первой половине XIII в. в Туровском княжестве, которое утратило ряд территорий, часть из

которых вошла во Владимиро-Волынское княжество, часть территории стала удельными княжествами: Гродненское, Новогрудское, Слонимское, Волковысское и др. [8, с. 30–31]. Изменение политических границ привело к изменению канонических пределов Туровской епархии, так как ее часть вошла в Полоцкую епархию [8, с. 31]. Таким образом, вплоть до середины XIII в. территория современной Беларуси в целом находилась в пределах двух епархиальных центров – Полоцка и Турова.

Стоит подчеркнуть, что, касаясь проблемы хронологии становления церковной структуры Древней Руси, исследователи зачастую игнорируют основной авторитетный и независимый источник сведений по данному вопросу – *патриарший перечень русских епархий* (документ второй половины XII в.). Согласно нему территория современной Беларуси находилась под юрисдикцией Туровской и Полоцкой епархий Киевской митрополии (всего 11 епархий). Полоцкая епархия занимает четвертое, а Туровская восьмое место. В данном документе отражен хронологический порядок учреждения епархий. Это было обусловлено строгим соблюдением византийского принципа старшинства кафедр и первенства чести архиереев [6, с. 186]. Проведя филогический анализ источника, А.В. Назаренко пришел к выводу о том, что он неоднороден и имеет три слоя, а также является компиляцией из двух списков разного времени [6, с. 189, 191]. По мнению ученого, первая часть документа, в которой встречается упоминание Полоцка, является перечнем епархий созданных при князе Владимире одновременно с митрополией в Киеве, то есть это перечень русских епархий рубежа X-XI вв. [6, с. 191]. Вторая часть документа – епархии от города Владимира до Турова, – предполагает одновременность их учреждения и связана с церковно-организационными преобразованиями Ярослава Мудрого [6, с. 191–192].

К эпохе правления Ярослава Мудрого относится возведение в Киеве, Новгороде и Полоцке Софийских соборов, что в историографии стало поводом, для попыток поиска соответствующих идеологем. Примечательно замечание А.И. Комеча, который говорит о том, что «Софийские соборы всех трех городов и своей общностью, и своими различиями дополняют наши знания о единстве русской культуры и формировании ее локальных вариантов в 1040–1050-е годы» [9, с. 236]. Ученый подчеркивает, что «Помимо посвящения, назначения общей композиции, строительной техники, их объединяет даже градостроительная ситуация: София Киевская ставится на территории нового города Ярослава, София Новгородская – в укрепленном и расширенном детинце, София Полоцкая связана с перенесением сюда центра города со старого городища» [9, с. 257]. Причины появления Софийских соборов в трех главнейших русских городах, по мнению автора, очевидны: «Огромные роскошные пятинефные храмы стали центрами духовной жизни, воплотив в себе новое мировоззрение и торжественную силу княжеской власти на Руси» [9, с. 259]. Относительно Софии Полоцкой А.И. Комеч подчеркивает, что «она, вероятно, должна восприниматься не только как желание “не уступить”, но и как показатель общности культурного склада всех русских земель» [9, с. 259]. Одну из главных причин этой общности автор видит в единстве церковной организации.

Российский исследователь Г.С. Лебедев усматривает в строительстве храмов Святой Софии в важнейших центрах на Пути из Варяг в Греки, «наиболее полное и впечатляющее выражение общерусского и трансконтинентального значения этой главной государственной магистрали» [10, с. 568]. По мнению автора, «храмы Святой Софии в Киеве, Полоцке, Новгороде соотносили эти главные центры Киевской Руси с наивысшим, сакрализованным проявлением эталона тогдашнего урбанизма – Святой Софией Константинополя» [10, с. 568]. Ярославу Мудрому Г.С. Лебедев ставит в заслугу превращение этих городов «в процветающие мощные центры урбанизма» и, тем самым, «манифестацией духовного единства Руси» [10, с. 585, 589].

Помимо этого Г.С. Лебедев полагает, что «вплоть до эпохи Крестовых походов сознание духовной связи христиан Востока и Запада в Северной Европе поддерживалось и развивалось Православной Церковью Руси» [10, с. 408]. Одним из представителей Православной Церкви, который проповедовал почитание, наравне со святыми

Православной Церкви Кириллом и Мефодием, Борисом и Глебом, Войцехом и Вацлавом Чешским, «святых первомучеников» Магнуса, Кнуда, Олава вместе с папой римским Климентом был, по его мнению, святитель Кирилл Туровский [10, с. 408]. Данное замечание автора основывается на описании пергаменного сборника второй половины XIII в. Библиотеки академии наук [11, с. 41]. По мнению И.А. Шляпкина, который первым издал молитву из сборника по раннему списку, она была написана Кириллом Туровским. Позднее исследователь Е.Б. Рогачевская, проведя анализ нескольких произведений, выявила сходные черты в других молитвах. Исследователь пришла к выводу о том, что перечисленные святые и сходные черты свидетельствуют о взаимосвязи, «не исключающей заимствований или общего источника» [12, с. 28]. Однако, автор в целом полагает, что данные тексты вряд ли принадлежат перу Кирилла Туровского [12, с. 29]. По крайней мере первая часть молитвы может принадлежать туровскому епископу, а вторая поминальная часть следует по принципу просительной ектении. Вторая часть интересующей нас молитвы является одной из вариаций поминальной части молитвы, которая авторству Кирилла Туровского не принадлежит, а является дополненной или осовремененной «вставкой новых имен и реалий» редакторов и писцов поздних времен [12, с. 30]. Итак, тезис Г.С. Лебедева выглядит не вполне состоятельным, но вполне соответствующим духу «норманизма», в котором выдержано все исследование.

Таким образом, краткий очерк проблем, встречающихся на пути изучения церковной и культурной истории периода Средневековья на территории современной Беларуси выявляет весьма широкий спектр вопросов, которые требуют дополнительной источниковедческой и историографической верификации. Это вызвано прежде всего историографической замкнутостью исследовательского поля. Только расширение академической международной кооперации может пролить свет на многие вехи истории, в частности, заявленной нами выше. В данном контексте подразумевается также разумное совмещение академического стремления к объективности и «благочестивого» стремления к истине.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Назаренко, А. В. О времени учреждения Киевской митрополии (современное состояние проблемы) / А. В. Назаренко // Русь эпохи Владимира Великого: государство, церковь, культура : материалы Международной научной конференции в память тысячелетия кончины святого равноапостольного князя Владимира и мученического подвига святых князей Бориса и Глеба, Москва, 14–16 октября 2015 г. / Рос. акад. наук, Ин-т рос. истории, Ин-т археологии, Науч. Совет «Роль религий в истории» ; отв. ред. Н. А. Макаров, А. В. Назаренко. – М. ; Вологда : Древности Севера, 2017. – С. 130–175.*
2. *Сагановіч, Г. Пра так званую “школу праваслаўных гісторыкаў”, або Навошта нам заходнерусізм / Генадзь Сагановіч // Беларускі Гістарычны Агляд. 2019. Том XXVI. Сшыткі 1–2 (50–51). С. 226–248.*
3. *Карев, Д. В. Белорусская и украинская историография конца XVIII – начала 20-х гг. XX в. в процессе генезиса и развития национального исторического сознания белорусов и украинцев / Д.В. Карев. – Вильнюс: ЕГУ, 2007. – 312 с.*
4. *Меньковский, В.И. [Рецензия] / В.И. Меньковский // Веснік Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта. Сер. 3, Гісторыя. Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія. Эканоміка. Права. 2009. № 2. С. 91. Рец. на кн.: Карев, Д. В. Белорусская и украинская историография конца XVIII – начала XX в. в процессе генезиса и развития национального исторического сознания белорусов и украинцев / Д. В. Карев. – Вильнюс : ЕГУ, 2007. – 312 с.*
5. *Русское православие: вехи истории / науч. ред. А.И. Клибанов. – М. : Политиздат, 1989. –719 с.*
6. *Назаренко, А. В. Древняя Русь и славяне (Древнейшие государства Восточной Европы, 2007 год) / А. В. Назаренко // Ин-т всеобщей истории. – М. : Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2009. – 528 с.*
7. *Дук, Д. У. Полацк і палачане (IX – XVIII стст.) / Д. У. Дук. Наваполацк : ПДУ, 2010. – 180 с.*
8. *Дзянісава, А.Р. Распаўсюджванне хрысціянства і фарміраванне царкоўнай структуры ў межах Тураўскай зямлі ў XI – першай палове XIII ст. / А.Р. Дзянісава // Studia Historica Europae Orientalis = Исследования по истории Восточной Европы : науч. сб. Минск : РИВШ, 2012. Вып. 5. – С. 25–40.*

9. *Комеч, А. И. Древнерусское зодчество конца X – начала XII в. : Визант. наследие и становление самостоят. традиции / А. И. Комеч ; отв. ред. В. Л. Янин ; АН СССР, ВНИИ искусствознания М-ва культуры СССР. – М. : Наука, 1987. – 317 с.*
10. *Лебедев, Г. С. Эпоха викингов в Северной Европе и на Руси / Г.С. Лебедев. – СПб. : Евразия, 2005. – 640 с.*
11. *Пергаменные рукописи Библиотеки академии наук СССР : Описание рус. и славян. рукописей XI-XVI веков / сост. Н.Ю. Бубнов, О.П. Лихачева, В.Ф. Покровская ; АН СССР. Б-ка. – Л. : Наука. Ленингр. отд-ние, 1976. – 235 с.*
12. *Рогачевская, Е.Б. Цикл молитв Кирилла Туровского: тексты и исследования / Е.Б. Рогачевская. – М.: «Языки русской культуры», 1999. – 280 с.*

ЦЕРКОВНАЯ ЖИЗНЬ НА ОККУПИРОВАННОЙ ТЕРРИТОРИИ БССР И РСФСР В 1941–1944 гг.: СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ[1]

Петров И. В.
Институт истории Санкт-Петербургского государственного университета
Санкт-Петербург, Россия
E-mail: i.petrov@spbu.ru

В статье проводятся параллели между деятельностью православного духовенства и жизнью мирян на временно оккупированной территории Беларуси в период нацистской оккупации республики с аналогической ситуацией в занятых нацистами и их союзниками районах РСФСР. Ключевой отличительной чертой в событиях, происходящих на белорусской земле, стало наличие духовенства Польской Православной Церкви на Западе республики, оказавшего неоценимую помощь в возрождении Белорусского православия в первый период оккупации в восточной части республики. В России же, наоборот, имелось недостаточное количество не только епископата, оказавшегося в силу ряда причин на оккупированной территории, но и рядового духовенства, в связи с чем структуры управления епархиями формировались медленнее. Иной была ситуация на территории Северо-Запада России, в районе деятельности Псковской Православной Миссии, ядро которой составили латвийские священнослужители, прибывшие в Псков летом-осенью 1941 г.

Основными сходствами в жизни духовенства и верующих как на занятых территориях БССР, так и в РСФСР, стало быстрое открытие приходов, массовое возвращение к служению священников, решение в ряде мест вопросов с религиозным образованием и др.

Ключевые слова: оккупация, Православная Церковь, Беларусь, РСФСР, Вторая мировая война.

CHURCH LIFE IN THE OCCUPIED TERRITORY OF THE BSSR AND THE RSFSR IN 1941-1944: SIMILARITIES AND DIFFERENCES[2]

Petrov I. V.
Institute of history of Saint Petersburg state university
Saint Petersburg, Russia

The article deals with the parallels between the activities of the Orthodox clergy and the life of the laity in the temporarily occupied territory of Belarus during the Nazi occupation with a similar situation in the areas of the RSFSR, occupied by the Nazis and their allies. The key distinguishing problem was the presence of the clergy of the Polish Orthodox Church in the West of the Belarus, which provided invaluable assistance in the revival of Belarusian Orthodoxy in the

[1] Статья подготовлена при финансовой поддержке гранта Президента РФ для молодых кандидатов наук No МК-4539.2021.2 «Попытки отделения православных приходов Беларуси, Латвии и Эстонии от Русской Православной Церкви в 1941–1991 гг.».

[2] The article was prepared with the financial support of the grant of the President of the Russian Federation for young candidates of sciences No MK-4539.2021.2 “Attempts to separate the Orthodox parishes of Belarus, Latvia and Estonia from the Russian Orthodox Church in 1941-1991”.

first period of occupation in the eastern part of the republic. In Russia, on the contrary, there was an insufficient number of not only the episcopate, which ended up in the occupied territory for a number of reasons, but also the rank-and-file clergy, which is why the management structures of the dioceses were formed more slowly. The situation was different in the territory of the North-West of Russia, in the area of activity of the Pskov Orthodox Mission, the core of which was made up of Latvian clergy who arrived in Pskov in the summer and autumn of 1941.

The main similarities in the life of the clergy and believers both in the occupied territories of the BSSR and the RSFSR were the rapid opening of parishes, the mass return to the service of priests, the solution of issues with religious education in a number of places, etc.

Keywords: occupation, Orthodox Church, Belarus, RSFSR, World War II.

За последние 30 лет как в белорусской, так и в российской историографии выработалась прочная традиция изучения деятельности православного духовенства и жизни мирян на временно оккупированной территории СССР. В отличие от законов, по которым живет светская историографическая традиция двух стран, в изучении жизни «под немцами» в контексте конфессионального аспекта допускаются многие, причем весьма существенные, различия. Так, например, невольное, а чаще всего вынужденное сотрудничество с оккупантами и коллаборационистами, оценивается через призму тех успехов, которые были достигнуты духовными лицами в деле открытия приходов. Не получила широкого распространения и унаследованная от советской традиции форма огульной критики проповеднической деятельности священников, их газетных статей и заметок, в которых, зачастую, имелись довольно двусмысленные слова поддержки оккупационного режима.

События на территории Беларуси неразрывно связаны с началом Второй мировой войны и воссоединением Восточной и Западной частей республики после оккупации Польши. Короткий «первый советский» период Второй мировой войны в истории объединенной Беларуси показал абсолютную несостоятельность митрополита Дионисия (Валединского), который отстранился от идеи борьбы за Польскую Православную Церковь и поддержал переговорный процесс с архиепископом Серафимом (Лядэ), представляющим РПЦЗ. На территории Беларуси наиболее ярким поборником воссоединения с церковными властями в Москве стал архиепископ Пантелеимон (Рожновский), проживавший в межвоенное время в Мелецком, а затем в Жировичском монастырях. После того, как епископ Гродненский Савва (Советов) и епископ Браславский Матфей (Семашко) покинули пределы своих епархии, архиепископ Пантелеимон принял на себя управление местными приходами. В октябре 1939 г. архиепископ Пантелеимон написал письмо в Москву митрополиту Сергию (Страгородскому), в котором просил о вхождении местных приходов в состав РПЦ и о собственном назначении на Пинско-Новогрудскую кафедру. В середине октября 1939 г. произошло его официальное утверждение на Пинско-Новогрудской кафедре, а летом следующего года он стал носить титул архиепископа Гродненского и Вилейского [11, с. 341–342].

С приходом немцев в республику ситуация диаметральным образом изменилась. На авансцену церковной истории вновь вышел митрополит Дионисий, который в сентябре 1941 г. организовал Белорусский Церковный совет при «Митрополите Святой Автокефальной Церкви в Генерал-Губернаторстве» [11, с. 130]. Он же привнес некоторые проблемы в дело религиозного возрождения в Восточной части оккупированной республики. По словам современного историка А.В. Слесарева: «Выступая с инициативой провозглашения канонической независимости Белорусской Православной Церкви и ожидая поддержки белорусских организаций, митр. Дионисий выдвигал троих кандидатов на архиерейское служение и заявлял о своей готовности совершить их рукоположение. В качестве возможных претендентов на архиерейство в Белорусской Православной Церкви он предлагал архим. Филофея (Нарко), архим. Афанасия (Мартоса) и архим. Феофана (Протасевича)» [9, с. 202]. В данном случае митрополит Дионисий стремился не допустить

к управлению православными приходами на территории оккупированной БССР архиепископа Пантелеимона, с которым у него были давние конфликтные отношения, особенно усилившиеся в условиях Второй мировой войны. Однако подобного рода устремления главы Польской Православной Церкви не увенчались успехом. В начале октября 1941 г. генеральный комиссар Белоруссии Вильгельм Кубэ признал архиепископа Пантелеимона главой Православной Церкви на территории Белоруссии [9, с. 203].

На территорию Восточной Беларуси отправились с миссионерскими целями и первые представители духовенства западной ее части. Наиболее известным примером здесь является поездка двух верных сторонников архиепископа Пантелеимона – архимандрита Серафима (Шахмутя) и священника Григория Кударенко из Жировицкого монастыря летом 1941 г. Одно из первых богослужений они провели в церкви Спасо-Преображенского монастыря столицы БССР перед тем, как отправиться восточнее [10, с. 116].

Вместе с деятельностью архимандрита Серафима и отца Григория свою роль в деле восстановления приходской жизни сыграл иеромонах Владимир (Финьковский). Согласно отчетам команд полиции безопасности и СД в августе 1941 г. иеромонах Владимир был отправлен силами айнзацгруппы В в Минск для восстановления в городе религиозной жизни [5, с. 277]. В белорусской столице иеромонах Владимир всячески выказывал собственную лояльность оккупационному режиму, недвусмысленно намекал на желательность собственной архиерейской хиротонии, опираясь в росте собственной популярности на мощь нацистских карательных органов. В своей деятельности иеромонах Владимир хотел опереться на авторитет все того же митрополита Дионисия, однако его церковно-политические «пожелания» выходили за белорусские территории и касались районов Генерал-губернаторства. Реальных же возможностей для реализации собственных неуемных желаний у иеромонаха Владимира не было. Более того, ему удалось быстро ополчить против себя как сторонников «московской линии» архиепископа Пантелеимона, так и сторонников белорусского национального направления. Иеромонах Владимир всячески высказывал свое критичное отношение к идеям белорусской независимости и давал понять, что опираться будет исключительно на немецкую администрацию. В марте 1942 г. на Соборе епископов БПЦ Финьковский был извержен из сана и только лишь заступничество митрополита Дионисия привело к тому, что он был восстановлен последним в служении в сане архимандрита. В дальнейшем служение Финьковского не было связано с Беларусью [9, с. 203].

События в РСФСР развивались по-иному. Единственный регион, где ситуация была схожей с Беларусью, стал Северо-Запад, район «большой» Ленинградской области. Религиозное возрождение здесь началось благодаря «соседству» с Прибалтийским экзархатом, во главе которого стоял митрополит Виленский и Литовский Сергий (Воскресенский). Один из самых верных сторонников линии митрополита Сергия (Страгородского) во взаимоотношениях с советским государством, он остался в занятой нацистами Риге и смог добиться организации на территории Северо-Запада России специальной духовной миссии, целью которой было религиозное возрождение на обширных российских территориях. Отличительными чертами созданного экзархом Прибалтики органа являлось его признание церковных властей в Москве при отмежевании от политической линии советских лидеров. Кроме того, так как ядро Псковской Миссии возглавили прибывшие из Балтии священники, среди них было много молодых людей, хорошо образованных, в том числе в таких духовных школах как Свято-Сергиев институт в Париже. Именно они проводили своеобразную «разведку» и помогали вернуться к служению пастырям, которые подолгу не имели в условиях советского атеистического режима возможности служить. Высокий авторитет молодого и довольно энергичного архиерея, коим был митрополит Сергий (Воскресенский), к тому же являвшегося представителем уже «подсоветского» поколения архипастырей, располагали как значительную часть эмиграции и жителей Балтии, так и жителей оккупированных российских территории. За исключением территории Эстонии, митрополит Сергий имел

существенные успехи в дела сохранения церковного единства, что во многом роднит его труды с деятельностью представителей Белорусской Православной Церкви.

Однако как и с ситуацией в Беларуси в оккупированных российских областях тоже имели место факты возглавления процесса приходского возрождения людьми откровенно авантюристического склада, которые или в довоенный период сотрудничали с советской карательной системой, пребывали в обновленчестве, работали по гражданской специальности, или же их принадлежность к священному сану вызывала определенные вопросы.

Классическим примером подобного «явочного» возглавления является архимандрит Павел (Мелетьев), руководивший открытием приходов и регистрацией священников на территории Брянска и окрестностей. Если ранние страницы биографии этого человека не вызывают вопросов, то его возвращение к служению окутано своего рода тайной. Он утверждал, что с 1937 г. находился на нелегальном положении и только приход немцев стал причиной для его «легализации». Однако в качестве места своего служения он называет довольно обширную территорию «Брянск-Смоленск-Могилев-Лида» с учетом того, что служил он здесь по благословлению «начальствующих иерархов» [4, с. 240]. Документы лишь подтверждают, что с конца декабря священнослужители на территории нынешней Брянской области должны были явиться в Брянск для регистрации и «получения соответствующих инструкций» у архимандрита Павла.

Еще одним, гораздо более одиозным церковным деятелем, вернувшимся к служению, стал епископ Николай (Автономов). Директор мясокомбината в предвоенный период, он входил в Обновленческую Церковь, где занимал разные, преимущественно расположенные на Юге России, церковные кафедры. В конце 1930-х гг. он ушел на покой, однако с началом немецкой оккупации объявил себя епископом Пятигорским. Любопытно, что, если, в предвоенные годы он активно сотрудничал с советскими властями, в условиях нацистского присутствия он выдавал советских патриотов нацистам [4, с. 270–271].

Наконец, в районе Острогоржска себя активно проявил другой обновленческий архиерей – Алексий (Щербаков). Последний не только руководил процессом религиозного возрождения, но и стал рупором пронемецкой пропаганды на страницах местного официоза – «Острогожского листка» [4, с. 247–248].

Справедливости ради следует отметить, что подобного рода случаи можно объяснить и прозаичными причинами нехватки епископата на российской территории. Немецкая оккупационная администрация всячески противилась тому, чтобы в Россию были назначены епископы не только из соседних оккупированных республик, но и из европейских стран. Попытки данного решения проблем с нехваткой епископата предпринимались не единожды. Так, на территорию Кубани Украинской Православной Церковью был хиротонисан во епископы Никодим (Николай) (Гонтаренко) [1, с. 262]. Существенной роли в жизни православных на Кубани он, однако, не сыграл, в том числе в силу того, что большой авторитет в регионе имел епископ Владимир (Иванов) обновленческой ориентации [2].

На территории Белгорода ситуация была схожей. На Белгородскую и Грайворонскую кафедру был назначен епископ Панкратий (Гладков), служивший в довоенное время в СССР в Московской области. Однако этого епископа немецкая оккупационная администрация так и не пропустила к месту служения.

В других районах и вовсе вопрос об архиерее не нашел своего логического завершения. Классический пример епархиального управления существовал в Орле или в Курске. Так, в последнем возглавил управление наиболее маститый и уважаемый местный пастырь – 87-летний протоиерей Иоанн Каплинский. Благодаря его деятельности и работе других священников города, в Курске к концу 1942 г. служило 12 священников в 9 церквях [6, с. 162]. В Орле же епархиальное управление возглавлялось сначала протоиереем Александром Кутеповым, а затем Филиппом Переведенцевым [4, с. 556]. Несмотря на то, что регион подвергался оккупации довольно продолжительное время, вопрос о подчинении какому-либо архиерею соседних областей так и не был поднят.

Наиболее интересные события, во многом роднящие ситуацию в Беларуси и России, произошли в районе нынешней Смоленской области. Именно здесь большую роль в организации религиозной жизни оказала Белорусская Православная Церковь.

Первоначально во главе местных православных приходов стояло то же епархиальное управление, что и в других регионах Центральной России. Впоследствии на Соборе Белорусской Православной Церкви в марте 1942 г. было принято решение об образовании Смоленско-Брянской епархии. Во епископа Смоленского был хиротонисан Стефан (Севбо). В конце того же года епископ Стефан прибыл в Смоленск и был довольно тепло встречен местными верующими и духовенством. Можно оценить владыку Стефана как человека компромиссного, не стоящего как на позициях крайнего белорусского национализма, так и не идущего в абсолютном фарватере «московской партии». Он сумел выстроить отношения как с немецкой оккупационной администрацией, так и с местными органами самоуправления, в частности, с бургомистром Смоленска Б.Г. Меньшагиным, лично принимавшим участие в решении неотложных вопросов, связанных с Православной Церковью. Во епископа Рослальского, викария Смоленской епархии, был хиротонисан в марте 1943 г. архимандрит Павел (Мелетьев). До сих пор довольно дискуссионным остается вопрос о том, был ли он согласен с включением приходов, руководство которыми он по сути осуществлял в начальный период оккупации, в состав Белорусской Православной Церкви. Последующие воспоминания очевидцев и характеристики его деятельности помогают судить о несогласии епископа Рославльского со своей второстепенной ролью в жизни православных приходов региона [4, с. 515].

Можно говорить о том, что религиозная жизнь, управление епархиями на территории РСФСР носили гораздо более спонтанный характер, чем в оккупированной БССР. Отсутствие прочной связи между епархиями, непродолжительность оккупации целого ряда районов, влияние такого внешнего фактора как румынское военное духовенство, а также большая роль обновленческого духовенства стали причинами более хаотичного религиозного возрождения в России под немцами. Многие проблемы были близки к своему завершению, однако препятствия со стороны оккупантов постоянно накладывали свой отпечаток на религиозную жизнь. Опасность проникновения на территорию России русских эмигрантов, а, особенно, их идей, приостановила процесс восстановления Православной Церкви. Одновременно с этим и на территории Беларуси мы имеем дело с постоянным маятником, который то качался в сторону поддержки пробелорусских идей, то, наоборот, отдалял сроки их реализации (подробно этот процесс прекрасно описан белорусскими церковными историками [3; 7; 8]). В данном случае местная гражданская администрация в России чаще высказывала лояльность Церкви. Для представителей подобных органов власти зачастую всегда была интереснее антикоммунистическая позиция, нежели конкретная идея, поддерживаемая, или неподдерживаемая духовенством. Наибольшую симпатию некоторые представители местной власти испытывали к возможности увеличения влияния эмигрантского духовенства, которое нельзя обвинить в симпатиях к советской власти. Зеркальным было и неприятие обновленцев, в которых видели просоветскую силу, способную участвовать в антинемецкой пропаганде.

И в оккупированных районах РСФСР, и в Беларуси в условиях германской власти происходил молниеносный процесс возвращения к Богу местного населения. Первые закрытые храмы открывались местными жителями стихийно, без указки со стороны оккупационной власти. Можно отметить и единое настроение духовенства, как ранее служившего в Польше, так и в странах Балтии, к тому, чтобы вернуться на «подсоветскую территорию» и принять самое горячее участие в религиозном возрождении. Автор этих строк верит, что чаще всего подобного рода позыв был связан с искренними чувствами людей, знавших о страданиях верующих в постреволюционный период. Именно этими чувствами объясняются и вынужденные панегирики в адрес нацистского руководства, являвшиеся залогом реализации планов по восстановлению храмов и открытию новых приходов.

Незатронутым в данной статье остался вопрос о степени участия духовенства в партизанском движении, просоветском подполье, или же, наоборот, благословление антисоветских формирований. Подобного рода проблематика довольно остро воспринимается современным читателем, множество документов, с ней связанных, до сих пор закрыто для рядового исследователя. В данном случае можно говорить о том, что окончательную непредвзятую оценку подобных процессов как в России, так в Беларуси можно будет дать позже.

Несмотря на разные результаты, и количественные, и качественные, в деле религиозного возрождения в двух республиках в условиях немецкой оккупации, можно с уверенностью судить, что плоды открытых приходов всю вторую половину XX столетия являлись залогом сохранения Православной Церкви в условиях гонений.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Вишиванюк, А.В. Об отношениях между Украинской Автономной Православной Церковью и «Украинской автокефальной православной церковью» на Западной Украине в годы немецкой оккупации // Вестник церковной истории. 2014. №3–4 (35–26). – С. 236–268.*
2. *Кострюков, А.А. Новые сведения о жизни и деятельности митрополита Сергия (Страгородского) в 1920 – 1930-е гг. (по материалам архива протоиерея Стефана Ляшевского) // XX Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Материалы. Т. 1. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. – С. 312–316.*
3. *Кривонос, Ф., свящ. Белорусская Православная Церковь в XX столетии. Спецкурс для Минской духовной семинарии. Минск: «Врата», 2008. – 255 с.*
4. *Петров, И.В. Меж двух зол. Православное духовенство на временно оккупированных территориях РСФСР в 1941–1944 гг. – М.: МП «Содружество Посев», 2021. – 744 с.*
5. *Политика Третьего рейха по отношению к Русской Православной Церкви в свете архивных материалов 1935–1945 годов (Сборник документов) / Под. ред. М.В. Шкаровского – М.: Изд-во Крутицкого Патриаршего Подворья Общество любителей церковной истории, 2003. – 368 с.*
6. *Православие на Украине в годы Великой Отечественной войны: сб. док-ов и мат-ов //. подгот. Л.А. Лыковой. – М.: Политическая энциклопедия, 2019. – 511 с.*
7. *Силова, С.В. К вопросу о деятельности православного приходского духовенства Беларуси в годы нацистской оккупации (1941–1944) // Журнал Белорусского государственного университета. История. 2019. № 3. – С. 6–14.*
8. *Силова С.В. Православная Церковь в Белоруссии в годы Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.) – Гродно: ГрГУ, 2003. – 105 с.*
9. *Слесарев, А. В. Деятельность архимандрита Владимира (Финьковского) по организации церковной жизни на оккупированной территории Беларуси и в белорусской диаспоре (1941–1962) // Христианское чтение. 2020. № 4. – С. 199–215.*
10. *Слесарев, А.В. Новооткрытые сведения о миссионерском служении преподобномученика Серафима (Шахмутя), архимандрита Жировичского // Церковно-исторический вестник ΧΡΟΝΟΣ. 2017. №4. – С. 113–122.*
11. *Слесарев, А.В. Церковная деятельность В.М. Борового в годы немецкой оккупации Беларуси // Церковно-исторический альманах ΧΡΟΝΟΣ. 2017. № 4. – С. 125–148.*
12. *Цымбал, А. Г. Положение православной церкви в Западной Белоруссии в 1939–1941 годах // Западная Белоруссия и Западная Украина в 1939–1941 гг.: люди, события, документы. – СПб.: Алетейя, 2011. – С. 338–351.*

РИТУАЛ КРЕЩЕНИЯ ЯЗЫЧНИКОВ В КОНТЕКСТЕ МИССИИ БРУНО КВЕРФУРТСКОГО НА ПОГРАНИЧЬЕ РУСИ И ЛИТВЫ В 1009 г.

Лявшук В. Е.
Гродненский государственный университет имени Янки Купалы
Гродно, Беларусь
E-mail: uliaushuk@gmail.com

В статье кратко прослежены поворотные пункты биографии архиепископа Бруно из Кверфурта, принявшего мученическую смерть во время миссии среди нехристианских народов, населявших на рубеже тысячелетий земли современной Беларуси. Подробности трагически окончившейся миссии, изложенные одним уцелевшим свидетелем, в историографии принято считать сомнительными. Поэтому подробно изложенный в статье анализ практикуемого в данное время в данном регионе регламента обряда крещения добавляет достоверности рассказу свидетеля, а также позволяет кроме мотива ненависти к христианам добавить в мотивировку язычников мотив ограбления.
Ключевые слова: христианство, история, миссия, Беларусь, Бруно Кверфуртский.

THE RITE OF BAPTISM OF THE GENTILES IN THE CONTEXT OF THE MISSION OF BRUNO OF QUERFURT ON THE BORDER OF RUS' AND LITHUANIA IN 1009

Liaushuk U.
Yanka Kupala state university of Grodno
Grodno, Belarus

The article briefly traces the turning points of the biography of Archbishop Bruno of Querfurt, who was martyred during a mission among non-Christian peoples who inhabited the lands of modern Belarus at the turn of the millennium. The details of the tragically ended mission, set out by one surviving witness, are considered questionable in historiography. Therefore, the analysis described in detail in the article of the regulations of the rite of baptism currently practiced in this region adds credibility to the witness's story, and also allows, in addition to the motive of hatred for Christians, to add the motive of robbery to the motivation of pagans.
Keywords: Christianity, history, mission, Belarus, Bruno of Querfurt.

Принято считать, что Великое Княжество Литовское стало формироваться на белорусских и литовских землях с середины XIII в. Но новое государство возникло не из пустоты. Впервые топоним Литва зафиксирован на латинском языке в 1009 г. в связи с приходом на эти земли христианства [1, с. 234]. В «Кведлинбургских анналах» (Annales Quedlinburgenses) среди событий 1009 г. отмечен факт мученической смерти архиепископа Бруно (в монашестве Бонифация) на границе Руси и Литвы: «Святой Бруно, которого звали также Бонифаций, архиепископ и монах, на 11 году своего священства, на границе Руси и Литвы был язычниками обезглавлен, вместе с 18 своими [товарищами] и на седьмые иды

марта (9 марта) вступил на небеса»[1] [2, с. 527]. Трагедия произошла через несколько месяцев после успешной миссии святителя Бруно к печенегам, организованной при поддержке крестителя Руси князя Владимира Святославовича.

Личность и святительские деяния Бруно Кверфуртского стали предметом научного интереса в XIX в., когда выяснилось, что написанные им три текста («Житие св. Войцеха» [3], «Житие пяти братьев» [4] и «Письмо к королю Генриху II» [5; 6; 7]) содержат информацию по истории немецкой, польской, русской, литовской государственности. Наиболее часто историки обсуждали географические координаты места смерти архиепископа Бруно и политический контекст его хождения к язычникам. Эти сюжеты позволяли отнести деятельность св. Бруно к своей национальной истории. В результате, посвященная Бруно Кверфуртскому историография выросла до нескольких сотен позиций. В последнее время к дискуссии подключились белорусские исследователи. В преддверии 1000-летия со дня мученического подвига св. Бруно Кверфуртского Алесь Жлутка опубликовал по-белорусски обстоятельную статью о его жизни и деяниях [8]. Типичный для средневековья недостаток сведений о частной жизни обыкновенного человека А. Жлутка восполнил добротным изложением исторического контекста, в котором разворачивалась канва биографии св. Бруно, и приложил переводы на белорусский язык части латинских первоисточников.

Бруно Кверфуртский – святой неразделенной церкви. Из хроники Титмара Мерзебурского [9] известно, что он родился между 974 и 978 гг. в графской семье владельца замка Кверфурт, расположенного западнее Мерзебурга. В течение девяти лет (985 – 994 гг.) он учился в кафедральной школе в Магдебурге, а затем поступил на службу при дворе германского короля Оттона III (980 – 1002). В 996 г. он впервые посетил Рим и присутствовал при коронации Оттона III в качестве императора Священной Римской империи германской нации. На обратном пути Бруно познакомился с пражским епископом Адальбертом (Войцехом), который вскоре (23 апреля 997 г.) принял мученическую смерть от рук пруссов во время христианизационной миссии, снаряженной польским князем Болеславом Храбрым. В 998 г. Бруно вновь сопровождал в Рим Оттона III, силой возвратившего папский трон изгнанному римлянами папе Григорию V. Бруно глубоко пережил увиденное насилие и, испросив разрешения, по следам св. Войцеха вступил в число монашествующих бенедиктинского монастыря св.св. Бонифация и Алексия на Авентинском холме, приняв монашеское имя Бонифаций. В монастыре он узнал о пустыннике Ромуальде Равеннском и некоторое время был среди его учеников. В 1001 г. Бруно вместе с тремя собратьями решил откликнуться на приглашение Болеслава Храброго и основать пустынь в его землях. Отправив собратьев в Польшу, Бруно в 1002 г. выстарал у папы Сильвестра II архиепископский палий и благословение на миссионерскую деятельность в Польше. Однако политические перемены после неожиданной смерти Оттона III задержали рукоположение. Собратья Бруно в Польше его не дождались, приняв мученическую кончину в 1003 г. Согласованное с новым императором Генрихом II рукоположение Бруно в архиепископы *ad gentes* (то есть для нехристианских народов вне канонических территорий) состоялось в 1004 г. в Магдебурге, после чего он направился на восток от германских земель – в Венгрию, а затем в 1008 г. в Киевскую Русь. В Киеве Бруно встретился с Владимиром Святославичем и, заручившись его номинальной поддержкой, отправился крестить печенегов [10].

Работающий в Санкт-Петербурге белорусский исследователь Алексей Сергеевич Кибинь, рассмотрел последние годы деятельности Бруно Кверфуртского в контексте истории Понеманья [11; 12] и пришел к выводу, что перемещения архиепископа-миссионера не были связаны с какой-либо политической экспансией Болеслава Храброго на литовско-русском пограничье и главным мотивом его походов была обращение к Христу людей за пределами

[1] Лат.: «Sanctus Bruno, qui cognominatur Bonifacius, archiepiscopus et monachus, XI suae conversionis anno in confinio Rusciae et Lituae a paganis capite plexus, cum suis XVIII, VII. Id. Martii petiit coelos» [2, с. 527].

христианской ойкумены, в том числе населения земель на периферии владений туровского князя Святослава к северу от Припяти [12, с. 87]. С этим надо согласиться, так как понятие миссии во все времена включало в себя не только проповедь язычникам или нехристианам и их обращение в христианство, но и установление на христианизированных землях канонического церковного порядка, который в понимании святителя Бруно мог быть установлен только в рамках римской иерархии. Но это вовсе не означает, что святитель занимался чем-то принципиально иным, нежели распространение христианства.

Миссионерское хождение Бруно к печенегам описано в его письме немецкому королю Генриху II [5; 6; 7]. Полная опасностей миссия длилась пять месяцев, после чего Бруно вернулся к князю Владимиру с мирным договором, заключенным с печенегами, принявшими христианство и епископа, рукоположенного для них святителем Бруно. В начале 1009 г. в надежде создать следующее епископство Бруно Кверфуртский во главе экспедиции из 18 человек отправился христианизовать пруссов. По свидетельству единственного уцелевшего члена миссии по имени Виперт, архиепископу Бруно удалось крестить большую группу язычников вместе с их князем, но прибывший через некоторое время брат князя напал на миссионеров, обезглавил Бруно и повесил остальных христиан [13]. Трагедия разыгралась 9 марта 1009 г. в неустановленной местности на границе Руси и Литвы. Свидетельство Виперта не подкреплено свидетельствами из других источников, поэтому, с точки зрения историков, сомнительно.

Примечательно, что с самого начала исследований биографии архиепископа Бруно-Бонифация собственно святительские аспекты его жизненного пути оставались, в основном, за пределами исследовательского интереса. Одним из таких аспектов является практикуемый им ритуал крещения язычников.

Польский исследователь Максимилиан Сас приводит семь европейских примеров крещения вождей языческих племен епископами [14, с. 84]. Это достаточно длинный ряд, чтобы увидеть в нем обычное правило, по которому таинство крещения совершалось епископом, обратившим в христианскую веру языческого правителя, получавшего впоследствии освященную папой римским корону и титул христианского короля.

Ход ритуала крещения язычников зависел от того, кто возглавлял богослужение - епископ, только пресвитер или, что случалось в случаях острой необходимости, диаконы и даже аколиты. Наилучшим временем для введения новых христиан в лоно Церкви была Пасха. В этот момент обряд крещения был вписан в ряд богослужений Великой Субботы и Пасхальной Вигилии. Крещение в этом случае совершалось днем в Великую Субботу. Но существовали и другие предпочтительные для крещения моменты литургического года, например, вечер накануне Пятидесятницы или Богоявления Господня. На миссионерских территориях допускалось совершение крещения в каждую субботу. А в случае смертельной болезни или угрозы жизни для принимающего крещение было уместно любое время.

В качестве места для торжественного крещения использовалось специально построенное здание или церковный придел – баптистерий (крестильня). Но в ситуации миссии крещение могло быть совершено в реке, озере или любом другом источнике или хранилище воды. Наиболее известные примеры – массовые крещения саксов Карлом Великим в реках Липпе и Окер или крещение князем Владимиром киевлян в Днепре.

Если обряд крещения совершал епископ, то наиболее вероятно, что он пользовался книгой-кодексом, получившей название Римско-германский понтификал (далее – РГП) [15]. Этот кодекс представлял собой компиляцию из разнородных римских *ordines* (порядков), извлеченных из сакраменталиев молитв и дидактическо-катехитических текстов (проповедей для особых случаев, толкований молитвы господней, апостольского символа веры и т.д.). Римско-германский понтификал был составлен в середине X в. в скриптории монастыря св. Албана в Майнце и затем активно переписывался в других монастырях при поддержке майнцкого митрополита и очередных императоров из династии Оттонов [14, с. 78–79]. В римско-германском понтификале после обычного семидневного порядка крещения отдельно приведены однодневные порядки крещения больных детей и

взрослых, а также язычников – *ordo ad catecuminum ex pagano faciendum* (порядок производства катехумена (оглашенного) из язычника). Однодневный обряд совершался с опущением части священнодействий и сокращением формул произносимых благословлений. Сокращенное богослужение крещения редактировал Рабан Мавр (780–856), автор «Жития св. Бонифация» и аббат бенедиктинского монастыря в Фульде, с которым архиепископа Бруно-Бонифация связывали многие нити..

В случае крещения, совершаемого в один день, первые обрядовые действия должны были начинаться в третьем (лат. *hora tertia*) часу, что соответствует 9 часам утра в рамках современных 24-часовых суток. Сам же акт крещения должен был совершен в девятом часу (лат. *hora nona*), то есть в половине полудня (около 15 часов). Такая точность была обусловлена тем, что в третьем часу произошло сошествие на апостолов Духа Святого в день Пятидесятницы (Деян. 2: 14–18), а в девятом часу к язычнику Корнелию, сотнику италийской когорты, прибыл ангел с сообщением, что его молитвы и милостыни обратили внимание Бога и ему надо искать встречи с апостолом Петром, которая, как известно, окончилась крещением Корнелия (Деян. 10: 1–48). Кроме того, в девятом часу Христос (определяемый как «Творец жизни») «отдал дух» (Ин 19: 29–31; Лк 23: 44–46; Мк 15: 33–34; Мт 27: 45–50). Поэтому евангельские события и, прежде всего, убеждение, что сила крещения могла действовать исходя из тайны смерти и воскресения Христа, определяли не только уместный день, но и наилучший час совершения этого таинства [14, с. 83].

В нормальных условиях подготовка к крещению начиналась в понедельник и заканчивалась утром в субботу постольку, поскольку прежде, чем приступить к совершению крещения, человек должен получить поучение в христианской вере. Ему должны были быть представлены правила христианской жизни, которых он должен будет придерживаться. Только после этого он становился катехуменом. Это же требование относилось и к однодневному обряду крещения язычника. В РГП оно изложено следующим образом: «При восприятии язычника, в первую очередь, поучите его божьими речениями, и дадите ему совет, каким образом после познания истины ему следует жить»[2] [15, с. 167]. В контексте предмета настоящей статьи важно указание на то, что латинские тексты из Священного Писания (*divinis sermonibus*), звучащие при крещении, должны быть поняты язычником. Это означает, что совершающий крещение предварительно должен изложить их на родном языке того, кого крестит. Либо, что для средневековья практически невероятно, язычник сам был способен говорить на латыни.

Затем наступало отречение катехуменом сатаны (лат. *abrenuntiatio diaboli*). Священник задавал три вопроса (Отрекаешся ли сатаны? И всех его деяний? И всех сует его?), на которые катехумен отвечал утвердительно: “Отрекаюсь”. Затем наступало исповедание веры (лат. confessio fidei). Священник вновь задавал три вопроса (Веришь ли в Бога Отца всемогущего, создателя неба и земли? Веришь ли в Иисуса Христа Сына Его Единого, Господа нашего, рожденного и замученного? Веришь ли в Духа Святого, святую всеобщую Церковь, общение святых, отпущение грехов, воскресение тел и вечную жизнь?), на каждый из которых катехумен отвечал: “Верю” [15, с. 155].

Следующим по очереди ритуалом было *exsufflatio*. Священник троекратно дул в лицо катехумена, говоря при этом: «Выйди, дух нечистый, и дай место Духу Святому Утешителю». После этого священник большим пальцем правой ладони производил начертание знака креста на челе и на груди катехумена, произнося слова «Знак Креста Спасителя Господа нашего Иисуса Христа на твоем челе и на твоей груди наношу». Затем священник налагал ладонь на голову катехумена, обращаясь к нему: «Прими крестное знамение Христа так в сердце, как и на челе; прими веру небесных наставников; пусть таковы будут твои нравы, чтобы мог уже стать святыней Бога, и вступив в Церковь Божую, радостный познай, что избежал западни смерти. Устрашись идолов, отвергай их изваяния,

[2] Лат.: «Gentilem hominem cum susceperis, in primis catezizas eum divinis sermonibus et das ei monita quemadmodum post cognitam veritatem vivere debeat» [15, с. 167].

чти Бога Отца всемогущего и Сына Его Иисуса Христа, который живет с Отцом и Духом Святым во веки веков»[3] [15, с. 167].

Далее он произносил две молитвы. В первой просил благодати для познания христианской веры: «Молю тебя, О Господь, святой Отец, всемогущий и вечный Бог, будучи слугою твоим, который в мира этого ночи скитается в неуверенности и сомнениях, путь к истине и познанию твоему вели показать, так чтобы, отперев глаза сердца своего, тебя единого Бога отцом в сыне и сыном в отце со святым духом распознавал и этого исповедания выгоды и сейчас и в будущем приобретал»[4] [15, с. 167]. Вторя молитва была экзорцизмом: «Всемогущий, вечный Боже, Отче Господа нашего Иисуса Христа, возжелай воззреть на слугу Твоего (*имя крещаемого*), которого пожелал призвать к началам веры, изгони всю темень из его сердца, уничтожь все узы сатаны, которыми он был скован; отвори ему, Господи, врата Твоего милосердия, чтобы исполненный знаком Твоей Мудрости освободился от всех смрадов распущенности и к сладкому благовонию Твоих наказов ежедневно приступал и служил Тебе усердно в Твоей Церкви, чтобы оказался способен приступить к благодати, получив лекарство Твоего крещения»[5] [15, с. 155–156, 167].

Затем наступало время для чина соли. Священник сначала экзорцировал и благословил соль, говоря: «Экзорцирую тебя, творение соли, во имя Бога Отца всемогущего, и в милосердие Господа нашего, Иисуса Христа, и в силу Духа Святого. Экзорцирую тебя Богом живым, Богом истинным, который сотворил тебя для сохранения рода человеческого и приказал слугам твоим посвящать для люда, идущего к вере. Потому просим Тебя, Господи, наш Боже, чтобы это творение соли, которое Ты, Господи, освящаешь и благословишь, превратил посвящением в таинство для изгнания врага, чтобы для всех принимающих его стало оно совершенным лекарством, постоянно пребывающим у них внутри во имя Господа нашего Иисуса Христа»[6] [15, с. 156, 168].

После произнесения этой молитвы священник вкладывал в рот катехумену крупицу соли и говорил: «Прими соль мудрости для получения жизни вечной. Мир тебе». Катехумен отвечал «И с духом твоим»[7] [15, с. 168].

Чин соли, как пояснено в ПРГ, имеет две цели. Во-первых, изгнание из принимающего крещение злого духа и очищение его от грехов. Во-вторых, будучи символом мудрости, соль служит своего рода его «консервации» в правильном образе жизни и повышению его «грехоотпорности» в будущем[8] [15, с. 173].

После оздоровления солью и наложения крестного знамения священник дополнительно благословлял катехумена, выпрашивая у Бога благодать: «Господи, Отче Святой,

---

[3] Лат.: «Et imponis manum super caput eius his verbis: Accipe signum crucis Christi tam in corde quam in fronte; sume fidem caelestium preceptorum; talis esto moribus, ut templum Dei esse iam possis, ingressusque aecclesiam Dei evasisse te laqueos mortis laetus agnosce. Horresce idola, respue simulacra, cole Deum patrem omnipotentem et Iesum Christum filium eius. Qui vivit cum patre et spiritu sancto per omnia saecula saeculorum» [15, с. 167].

[4] Лат.: «Te deprecor, domine, sancte pater, omnipotentes aeterne Deus, ut huic famulo tuo, qui in saeculi huius nocte vagatur incertus et dubius, viamveritatiset agnitionis tuae iubeas demonstrari, quatinus, reseratis oculis cordis sui, te unumDeum patrem in filio et filium in patre cum spiritu sancto recognoscat atque huius confessionis fructum et hic et in future saeculo percipere mereatur» [15, с. 167].

[5] Лат.: «Omnipotens sempiterne Deus, pater domini nostri Iesu Christi, respicere dignare super famulum tuum N., quem ad rudimenta fidei vocare dignatus es; omnem cecitatem cordis ab eo expelle; disrumpe omnes laqueos Satanae quibus fuerat colligatus; aperi ei, domine, pietatis tuae ianuam, ut signo sapientiae tuae imbutus omnium cupiditatum fetoribus careat et ad suavem odorem preceptorum tuorum laetus tibi in ecclesia tua deserviat et proficiat de die in diem, ut idoneus efficiatur accedere ad gratiam, baptismi tui percepta medicina» [15, с. 155–156, 167].

[6] Лат.: «Postea benedicat salem hoc modo: Exorcizo te, creatura salis, in nominee Dei patris omnipotentis et in caritate domini nostril Iesu Christi et in virtute spiritus sancti. Exorcizo te per Deum vivum et per Deum verum, qui te ad tutelam humani generis procreavit et populo venienti ad credulitatem per servos suos consecrari precepit. Prounde rogamus te, domine Deus noster, ut haec creatura salis in nominee sanctae trinitatis efficiatur salutare sacramentum ad effugandum inimicum, quam tu, domine, sanctificando sanctifices, benedicendo benedicas ut fiat omnibus accipientibus perfecta medicina, permanens in visceribus eorum, in nominee domini nostril Iesu Christi» [15, с. 156, 168].

[7] Лат.: «Hic dabis ei salem benedictum docens: Accipe salem sapientiae propitiates in vitam aeternam. Pax tibi. Resp.: Et cum spiritu tuo» [15, с. 168].

[8] Лат.: «Item cur catecumino primum sal datur? Quia qui querit invenit in sculptura divina. Sal enim, id est sapiential, a catecuminis percipitur, quia Christum Dei virtutem et Dei sapientiam audiendo degustant…» «Item cur catecuminus accipit sal? Ut putrida et fluxa eius peccata, sapientiae sale divino munere mundentur» [15, с. 173].

всемогущий, вечный Боже, который есть и который был, и который остаешься вплоть до окончания, которого начало неизвестно, а окончание не может быть понято, взываем к Тебе, чтобы объял благодатью Твоего слугу, которого освободил от заблуждений язычников и *безобразного образа жизни*. Возжелай выслушать того, кто пред тобою выю свою склоняет. Пусть придет к источнику крещения и возрожденный водою и Духом Святым, отринувши прошлого человека, пусть облечет нового, который на Твое подобие был сотворен. Пусть примет неповрежденное и чистое одеяние и пусть станет годен служить Тебе, Господи наш […]»[9] [15, с. 168].

После благословления священник крестит катехумену чело и вновь обращается к Богу с молитвой: «Боже Абрахама, Боже Исаака, Боже Иакова, Боже, который явился Твоему слуге Моисею на горе Синай и вывел сынов Израиля из египетской земли, назначив им ангела Твоего милосердия, который защищал их днем и ночью, просим Тебя, возжелай послать Твоего святого ангела, чтобы также защитил Твоего слугу (имя) и сопроводил его к благодати Твоего крещения»[10] [15, с. 157, 169].

После этого наступает ряд экзорцизмов. Священник непосредственно обращается к сатане, заклиная его, чтобы поклонился Богу, отдалился от катехумена и после принятия последним крещения никогда более не посмел к нему вернуться. Возвещает также поражение сатаны и всех падших ангелов в день Страшного суда. Такое количество молитв связано с необходимостью тотальной очистки язычника от присутствия злого духа, чтобы в результате принятия таинства крещения он мог достичь состояния благодати[11] [15, с. 173].

Затем наступал чин «отверстия» (*Effeta*), по сути, представляющий собой продолжение экзорцизмов. Священник своими пальцами, увлажненными собственной слюной, дотрагивался ушей и ноздрей катехумена, произнося формулу очередного экзорцизма. Этот обряд помещал присутствующих в ситуацию исцеления Христом глухонемого, описанную в Евангелии от Марка (Мк. 7: 33–34), и был направлен на открытие катехумена к гласу Бога и благовонию его благодати. Затем следовал экзорцизм благовонного масла, которым священник наносит знак креста на груди и спине (между лопатками) катехумена. В этот момент наступало повторное отречение сатаны и его деяний катехуменом, так же, как и в начале литургии крещения.

Затем священник, распевая литанию ко всем святым, приступал к «крестильному источнику» и совершал чин благословения воды. Здесь он начинал от экзорцизма крестильной воды, а затем призывал Бога: «Прибудь, Господи, прибудь к Твоим дарам, чтобы то, что нашей службой должно быть совершено, да исполнилось с Твоей помощью»[12] [15, с. 170]. В трех дальнейших обширных молитвах, произносимых над крестильной водой, священник ссылался на библейские заповеди крещения и освящения воды, а именно к присутствию Духа Божия над водами в начале мира (Быт. 1: 1–2) и потопа, посланного Богом для уничтожения нечестивых людей (Быт. 6: 1 – 13). После каждой из молитв священник осенял крестным знамением поверхность воды. Затем он вкладывал в воду свечу, произнося формулу: «Да сойдет в эту обильность источника сила Твоего Духа и всю суть этой воды обременит возрождающей силой”[13] [15, с. 162]. Вынув свечу, он продолжал: «Здесь пусть сотрутся пятна грехов; здесь природа, по подобию Твоему сотворенная и для

[9] Лат.: «Inde vero, postquam gustaverit medicinam salis et ipse se signaverit, benedices eum ita: Domine, sancta pater, omnipotens aeterniae Deus, qui es et qui eras et permanes usque in quem liberasti de errore gentilium et conversatione turpissima. Dignare exaudire eum qui tibi cervices suas humiliate. Perveniat ad lavacri fontem et renatus ex aqua et spiritu sancto, expoliatus veterem hominem induatur novum, qui secundum te creates est. Accipiat vestem incorruptam et immaculatam tibique domino nostro servire mereatur […]» [15, с. 168].

[10] Лат.: «Deus Abraham, Deus Ysaac, Deus Iacob, Deus qui Moysi famulo tuo in monte Syna apparuisti, et filios Israhel de terra Aegypti eduxisti, deputans eis angelum piaetatis tuae, qui custodiret eos die ac nocte, te quesumus, domine, ut mittere digneris sanctum angeulum tuum, ut simuliter custodiret eos die ac nocte, te quesumus, domine, ut mittere digneris sanctum angelum tuum, ut similiter custodiat et hunc famulum tuum N. et perducat eum ad gratiam baptismi tui» [15, с. 157, 169].

[11] Лат.: «Item quid est exorcizatus? Hoc est coniuratus malignus spiritus, ut exeat et recedat, dans locum Deo vero» [15, с. 173].

[12] Лат.: «Adesto, domine, tuis adesto muneribus, ut quod nostro gerendum est servitio, tuo impleatur auxilio» [15, с. 170].

[13] Лат.: «Descendat in hanc plenitudinem fontis virtutis spiritus tui totamque huius aquae substantiuam regenerandi fecundet effectu» [15, с. 162].

почитания своего начала обновленная, пусть обмоет все нечистоты прошлого, чтобы каждый человек, приступивший к этому таинству возрождения, был возрожден к новому детству в истинной невинности"[14] [15, с. 171]. После этого священник вливал в воду миро (освященное ароматное масло), благословляя ее во имя Отца и Сына и Святого Духа.

Затем катехумену, которого поддерживал крестный родитель, задавались три вопроса: «Веруешь ли в Бога Отца всемогущего? Веруешь ли в Иисуса Христа Сына Его Единственного Господа нашего, рожденного и страдавшего? Веруешь ли в Духа Святого, Святую Вселенскую Церковь, общение святых, отпущение грехов, воскресение тела, жизнь вечную?»[15] [15, с. 171]. На каждый из которых катехумен отвечает: *Credo* «Верую». После исповедания веры, катехумену задавался последний вопрос: *Vis baptizari?* «Желаешь ли быть крещен?». После утвердительного ответа (лат. *volo* – желаю), священник произносит тайносовершительную формулу («Крещу тебя (имя катехумена) во имя Отца и Сына и Духа Святого во отпущение всех грехов»[16] [15, с. 171]) и трижды, при произнесении каждого из имен Лиц Святой Троицы, погружает катехумена под воду. Необходимость именно трехкратного числа погружений указана в чине крещения детей. Особое внимание к этому моменту связано со все еще актуальной для рубежа тысячелетий проблеме преодоления арианского наследия за границами Франкского королевства и набирающей актуальность догматической проблемой «филиокве». Через два столетия в «Сумме теологии» Фома Аквинский будет настоятельно обосновывать достаточность однократного погружения в воду при крещении.

Если в литургии участвует епископ, то сразу же может быть совершен чин конфирмации (миропомазания), хотя это не обязательно и конфирмация может быть отложена на некоторое испытательное время. В чине конфирмации епископ брал специальное освящённое ароматическое масло – миро и производил крестообразное помазание макушки головы неофита в знак приобретения им королевского и священнического достоинства, которое понималось как владение собой подобно королю, бережение от грехов и отдание себя службе Богу. Крестильная часть литургии оканчивалась Таинством конфирмации. Далее производились послекрещальные ритуалы. Неофита облекали в белое одеяние. После этого неофит слушал св. Мессу и причащался.

Изложенный в Романо-германском понтификале чин крещения проясняет ряд вопросов о снаряжении миссии архиепископа ad gentes Бруно-Бонифация из Кверфурта. В крещении задействованы два рода неживых объектов. Во-первых, это предметы, которыми манипулирует епископ и сослужащие с ним духовные лица: иллюминированная книга (в данном случае понтификал), распятие, литургические облачения епископа и сопровождающих его священников. Во-вторых, это «расходные материалы»: соль, елей, миро в специальной алебастровой емкости, восковая свеча, новое белое одеяние. Неудивительно, что, снаряжая миссию, заинтересованные контролем над племенами правители выделяли миссионеру вооруженную охрану. В случае с Бруно Кверфуртским охрана разделила участь своего подопечного.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Голубев, В.Ф. Образование ВКЛ / В.Ф. Голубев // История белорусской государственности. В 5 т. Т 1 : Белорусская государственность: от истоков до конца XVIII в. / 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. – С. 232–248.*
2. *Annales Quedlinburgenses // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Germanicarum In Usum Scholarum Separatim. Editi vol. 72 – Hannover : Hahnsche Buchhandlung, 2004. – P. 381 – 580.*

[14] Лат.: «Hic omnium deleantur maculae peccatorum; hic natura, ad imaginem tuam condita et ad honorem sui reformata principii, cunctis vetustatis squaloribus emundetur, ut omnis homo hoc sacramentum regenerationis ingressus in verae innocentiae novam infantiam renascatur» [15, с. 163].

[15] Лат.: «Credis in Deum patrem omnipotentem? Credis et in Iesum Christum filium eius unicum dominum nostrum natum et passum? Credis et in spiritum sanctum, sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam aeternam?» [15, с. 171].

[16] Лат.: «Tu, talis, baptize te in nominee patris et filii et spiritus sancti, in remissionem omnium peccatorum» [15, с. 171].

3. *S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita altera auctore Brunone Querfurtensi // Monumenta Poloniae Historica: Nova Series / red. Jadwiga Karwasińska. – Warszawa : PWN, 1969. – T. 4, cz. 2.– 86 s.*
4. *Brunonis Vita Quinque Fratrum // Monumenta Poloniae Historica / wyd. Kętrzyński. – Cracoviae, 1893. – T. VI. – P. 383 – 428.*
5. *Гильфердинг, А.Ф. Неизданное свидетельство современника о Владимире Святом и Болеславе Храбром / А. Гильфердинг // Русская беседа. – 1856. – № 1. – С. 1–34.*
6. *List ś. Brunona do Henryka II cesarza // Monumenta Poloniae Historica = Pomniki dziejowe Polski : w 6 t. / August Bielowski (wyd.). – Lwów : 1864 – 1864. – T. 1. – S. 223–228.*
7. *Papłoński, J. O Bolesławie Chrobrym nowe świadectwo współczesne // Biblioteka Warszawska – 1856. – Nr 4. – S. 213–230.*
8. *Жлутка, А. Ён нёс нам веру… / А. Жлутка // Наша вера : часопіс / заснавальнік Дабрачынны грамадзкі фонд «Маці Божая Фаімская». – 2009. – № 2. – С. 28–35.*
9. *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon. MGH Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi v. 54. – Hanover, 1889. – 293 p.*
10. *Markowski, W. Świętego Bruno życie i działalność / W. Markowski // Studia Ełckie. – 2007. – Nr 9. – S. 405–416.*
11. *Кібінь, А.С. Лёс і роля лацінскіх місій у хрысціянізацыі заходнебеларускіх зямель у XI ст. // Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа : зб. навук. арт. : у 2 ч. Ч. 1 / ГрДУ імя Я. Купалы; рэдкал.: С.В. Марозава [і інш.]. – Гродна : ГрДУ, 2009. – С. 86–91.*
12. *Кибинь, А.С. От Ятвязи до Литвы: русское пограничье с ятвягами и литвой в X–XIII веках / А.С. Кибинь. – М. : Квадрига, 2014. – 272 с.*
13. *Sosnowski, M. Anonimowa „Passio s. Adalperti martiris" (BHL 40) oraz Wiperta „Historia de predicatione episcopi Brunonis" (BHL 1471b) – komentarz, edycja, przekład // Rocznik Biblioteki Narodowej. – 2012. – T. 43. – S. 5–74.*
14. *Sas, M. Rytuał chrsztu poganina na przełomie tysiącleci, czyli jak mogła przebiegać liturgia chrztu Mieszka I i co z tego wynika / M. Sas // Chrzest Meszka I i chrystianizacja państwa Piastów – Poznań : Wydawnictwo naukowe UAM, 2017. – S. 63 – 109.*
15. *Le Pontificale romano-germanique: 3 t. / red. C. Vogel, R. Elze. – Roma: Citta del Vaticano, 1963 – 1972. – T. 2. – 227 p.*

ОСНОВНЫЕ АСПЕКТЫ СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА ПОЛОЦКОЙ ЕПАРХИИ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX – НАЧАЛО XX вв.)

Карпович Н. В.
Белорусский государственный университет
г. Минск, Беларусь
E-mail:natannek@mail.ru

В статье рассматриваются основные направления социокультурной деятельности православного духовенства Полоцкой епархии. Отмечается, что православное духовенство осуществляло эту деятельность в рамках сословных и церковно-общественных организаций. Показана степень эффективности социальной деятельности православного духовенства.

Ключевые слова: православное духовенство, Полоцкая епархия, социально-культурная деятельность, сословные и церковно-общественные организации.

MAIN ASPECTS OF THE SOCIO-CULTURAL ACTIVITIES OF THE ORTHODOX CLERGY OF THE POLOTSK EPARCHY (SECOND HALF OF THE XIX - BEGINNING OF THE XX CENTURIES)

Karpovich N. V.
Belarusian state university
Minsk, Belarus

The article deals with the main directions of the socio-cultural activities of the Orthodox clergy of the Polotsk eparchy. It is noted that the Orthodox clergy carried out this activity within the framework of the clergy and church-public organizations. The degree of effectiveness of the social activity of the Orthodox clergy is shown.

Keywords: Orthodox clergy, Polotsk eparchy, social and cultural activities, the clergy and church-public organizations.

Во второй половине XIX–начале XX в. в условиях активизации церковной и общественной жизни православное духовенство Беларуси выполняло ряд социальных задач. На рост активности православного духовенства белорусско-литовских епархий и поручение ему ряда социальных функций повлияли события восстания 1863–1864 гг. По мнению самих чиновников, вопросы благотворительности, попечения и культурно-просветительскую сферу, в частности организацию и распространение школьного дела, в этих епархиях можно доверить в большей степени лишь православному духовенству. Православное духовенство Полоцкой епархии, как и в целом духовенство нашего региона, осуществляло эту деятельность главным образом в рамках сословных и церковно-общественных организаций. Степень участия духовенства Полоцкой епархии в той или иной социальной сфере зависела как от смены приоритетов политики царского правительства, так и распоряжений местного епархиального руководства.

Социальные вопросы в рамках сословных организаций духовенство решало на съездах различных уровней (епархиальных, окружных училищных, благочинных). Предметом обсуждения на съездах стали следующие задачи: материальное обеспечение представителей духовенства, организация школьного дела, материальное обеспечение духовных учебных заведений, поддержка способных учеников, участие в создании и изменении учебных программ, открытие дополнительных классов, введение вспомогательных дисциплин.

Важным направлением в развитии социальной деятельности духовенства являлось оказание помощи бедным учащимся духовно-учебных заведений. Вопросы финансирования, оказания материальной помощи ученикам решались не только постановлением сословных съездов духовенства, но и вошли в компетенцию специально учрежденных соответствующих обществ вспомоществования бедным учащимся духовно-учебных заведений. Это в значительной степени позволило расширить и конкретизировать формы оказания помощи учащимся и контролировать их строгую адресность. Из отчетов епархиальных съездов духовенства Полоцкой епархии прослеживается нерешенность вопроса обеспечения незащищенных категорий духовенства (малоимущим и инвалидам духовного звания, вдовам, детям-сиротам и др.). Несмотря на введение государственного пенсионного обеспечения, оно не охватило все категории духовенства. Поэтому православное духовенство было вынуждено через церковные сословные органы находить средства на социальное обеспечение нуждающимся лицам духовного звания и их семьям. Наибольшую нагрузку в организации социальной помощи духовенству нёс такое учреждение, как епархиальное попечительство о бедных духовного звания, в обязанности которого и входило оказание помощи наиболее незащищённым слоям духовенства – вдовам, сиротам, больным, престарелым. В качестве основных видов и форм оказания социальной помощи попечительства использовали выдачи различных пособий, обеспечивали нуждающихся бесплатными лекарствами, а в случае необходимости оплачивали лечение в больницах. Поскольку основной капитал попечительства формировался преимущественно из добровольных пожертвований духовенства, размер которых не фиксировался и не регулировался, поэтому епархиальный съезд духовенства Полоцкой епархии установил отчислять из жалования священно-церковнослужителей 3 % ежегодно [3, с. 330]. Однако духовенству не удалось создать стройной системы социальной взаимопомощи, т.к. количество нуждающихся в помощи росло, а суммы отчислений были значительно ниже запланированных. Тем не менее, в рассматриваемый период, даже небольшие средства, выделяемые на социальные нужды, были необходимым подспорьем для большей части духовенства. Однако православное духовенство Полоцкой епархии по примеру духовенства других епархий, вынуждено было находить новые источники финансирования, принамая участии в организации свечных заводов, эмеритальных, пенсионных, похоронных и сберегательных касс.

В стремление правительства не выпускать народное образование из-под контроля православного духовенства, делало это направление приоритетным в культурно-просветительской сфере на территории Беларуси. Духовенство курировало начальные школы Министерства просвещения, преподавало Закон Божий, другие учебные дисциплины. В начале 80-х гг. XIX в. с расширением сетки церковно-приходских школ и школ грамот деятельность епархиальных съездов была направлена на их организацию. Духовенство привлекалось для участия в организации школ, финансировало строительство и ремонт школьных зданий, содействовало открытию бесплатных вакансий для бедных и способных учеников, участвовало в составлении учебных программ. А также вопросами укомплектования учительского персонала. Так, в Полоцкой епархии в 1885 / 1886 учебном году в 72 школах преподавала 40 священников и 8 псаломщиков [4, с. 517]. Кроме того, православное духовенство отчисляло некоторый процент со своего жалованья на содержание церковно-приходских школ и в случае необходимости предоставляло собственное или церковное жильё в качестве помещений для школ. В Полоцкой епархии в

1886/1887 учебном году 132 начальные школы были открыты только на средства лиц духовного сословия [2, с. 770].

Однако православное духовенство было не в состоянии самостоятельно, без поддержки прихожан и привлечения дополнительных средств, финансировать социальные программы. Правительственные круги в стремлении поддержать духовенство, способствовали открытию в начале 60-х гг. XIX в. церковно-общественных организаций: церковно-приходских попечительств и братств. На епархиальном уровне активную деятельность развернули такие церковно-общественные организации как братства. Обладая меньшей зависимостью от епархиальной власти и значительными возможностями для осуществления социальной работы, православные братства стали центром деятельности православного духовенства. Они выдавали бедным деньги, одежду, оказывали медицинскую помощь и др. С этой целью для нуждающегося населения во многих епархиях создавались богоугодные заведения – богадельни при церквях и монастырях. Основным контингентом данных заведений были лица, не имеющие средств к существованию или возможности работать по старости или по состоянию здоровья. В начале XX в. в Полоцкой епархии в 9 богадельнях содержалось 78 нетрудоспособных человека [1].

Однако с 80-х гг. XIX в. деятельность православного духовенства в церковных братствах была сосредоточена на организации и обеспечении церковно-приходских школ. Значительных успехов в школьно-просветительской деятельности в Беларуси удалось добиться благодаря тому, что советы братств на разных этапах выполняли функции епархиальных училищных советов. Правительство рассчитывало на помощь в этом вопросе со стороны влиятельных благотворителей. Так в Полоцкой епархии с целью успешного развития церковных школ в 1887 г. было специально создано Витебское Свято-Владимирское братство. Его совету были присвоены права и обязанности епархиального училищного совета, который курировал церковные школы Витебской губернии до 1894 г. Однако, как только братства стали независимыми от епархиальных училищных советов, их деятельность в вопросах народного образования приобрела ограниченный характер. Отстранение от курирования церковно-приходских школ позволило братчикам церковно-школьную деятельность трансформировать в другие направления просветительской сферы. Они организовывали религиозно-нравственые чтения, читали проповеди, открывали книжные склады и распространяли религиозно-нравственную литературу, создавали библиотеки, читальни, церковно-археологические древлехранилища.

В отличие от братств, церковно-приходские попечительства на основании законоположения, были вынуждены решать одновременно несколько задач, что значительно снижало эффективность их деятельности. Кроме того, приходские попечительства, не обладая статусом юридического лица, не получили возможности распоряжаться денежными средствами, использовать их на благотворительные цели. Согласно статистическим данным, в конце XIX в. в православных епархиях Российской империи было собрано в среднем на одно попечительство по 161 руб., тогда как для белорусских епархий этот показатель был в 3–5 раз ниже. Подобная тенденция стала результатам специфики царской политики, проводимой на территории Беларуси. Отсутствие земских учреждений, вынуждало духовенство использовать практически все средства попечительств на благоустройство храмов, что, безусловно, снижало заинтересованность местных жителей жертвовать средства в фонд этих организаций. Тем не менее не стоит однозначно оценивать деятельность церковно-приходских попечительств на территории Беларуси. Со временем, жилищный вопрос духовенства и благоустройство церквей был решен и исключен из компетенции попечительств, а их деятельность перенаправлена на выполнение благотворительных задач. Кроме того, в отдельных епархиях Беларуси духовенство изыскивало собственные варианты оказания социальной помощи нуждающимся. Так в результате сотрудничества церковно-приходских попечительств в сельской местности, а православных братств в Витебске и Полоцке, оказывалась существенная благотворительная помощь населению независимо от

вероисповедания и социального происхождения.

Таким образом, вторая половина XIX – начало XX в. – это период интенсивного развития и становления сферы социального служения, формирования и функционирования сословных и общественных организаций. Реализация деятельности православного духовенства в сословных и церковно-приходских организациях способствовала решению социальных проблем населения; организации социальной защиты инвалидов, сирот, несовершеннолетних, престарелых; распространению грамотности; утверждению позиций православия на территории Беларуси.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Отчет о состоянии Полоцкой епархии за 1900 год. / Российский государственный исторический архив – Ф. 796. Оп. 442. Д. 1857. Л. 3 об. –71 об.*
2. *Отчет о состоянии церковно-приходских школ Полоцкой епархии за 1886/1887 учебный год // Полоцкие епархиальные ведомости. – 1887. – № 24 (часть неофициальная). – С. 770.*
3. *Руновский, Н.П. Церковно-гражданские законоположения относительно православного духовенства в царствование императора Александра II. – Казань, 1898.*
4. *Серебренников, Н. Краткий историко-статистический очерк развития церковной школы Полоцкой епархии…/ Н. Серебренников….за 1884 – 1909 гг. – 26 с.*

СЕКЦИЯ 4
АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

ВЛИЯНИЕ ПАНДЕМИИ НА СОВРЕМЕННЫЕ ЯЗЫЧЕСКИЕ ОБЩИНЫ: ИТОГИ ПИЛОТНОГО СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Гайдуков А. В., Кулакова П. Д.
Институт истории и социальных наук
Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена
Санкт-Петербург, Россия
E-mail: a_gaidukov@mail.ru

В статье анализируются данные опроса, посвящённого влиянию пандемии Ковид-19 на религиозные представления и обрядность современной петербургской языческой общины. Делается вывод о незначительности влияния пандемии на обрядность и отсутствии влияния на вероучение.

Ключевые слова: неоязычество, родноверие, пандемия, ковид, Covid-19, социологический опрос.

IMPACT OF THE PANDEMIC ON MODERN PAGAN COMMUNITIES: RESULTS OF A PILOT SOCIOLOGICAL RESEARCH

Gaidukov A. V., Kulakova P. D.
The Herzen State Pedagogical University of Russia
St. Petersburg, Russia

The article analyzes data from a survey on the impact of the Covid-19 pandemic on religious beliefs and rituals of the modern St. Petersburg pagan community. The conclusion is made about the insignificance of the impact of the pandemic on rituals and the absence of an impact on dogma

Keywords: neopaganism, Rodnoverie, pandemic, Covid-19, sociological survey.

В начале февраля 2022 года Центром исследований и экспертиз «Этна», был разработан и проведён пилотный опрос участников небольшой современной языческой общины об их отношении к ковиду и о влиянии пандемии на их религиозно-обрядовую сферу. На небольшой выборке было необходимо проверить инструментарий и «обкатать» вопросы, которые предполагается применить для более масштабного исследования последователей нового язычества. Для исследования была выбрана небольшая петербургская молодёжная родноверческая община «Велесье», объединяющая активных язычников, выезжающих на обряды в Ленинградскую область. На момент исследования община существовала уже около восьми лет, проводя обряды, праздники и фестивали. Она, её участники и друзья были определены как типичные язычники-родноверы, что было

подтверждено в ходе её изучения с момента возникновения, многолетнего знакомства со многими участниками общины, а также на основании интервью, взятого у её лидера после первичного анализа данных опроса.

Опрос проводился в закрытой беседе в соцсетях для участников и гостей общины, где численность активных участников, согласно оценкам главы общины, составила около 50 человек (~N=50). Выборка респондентов от общего числа участников составила 92% (46 чел.). Доверительный интервал: (± 8,36 %). Демографический состав опроса оказался представлен равным количеством мужчин и женщин (Ж = 50%, М = 50%), в возрасте от 18 до 53 лет, средний возраст общинников – 35 лет.

В среднем респонденты исповедуют язычество около 8,2 лет, при этом треть из них – 5-9 лет. Участники общины состоят в ней или взаимодействуют с ней в среднем по 3,4 года, в том числе по 1,5-4 года – 35% респондентов, по 5-8 лет – 28%. Полученные данные о возрасте респондентов, а также о продолжительности их участия в общине дают основания сделать вывод о том, что для большинства из них, вероисповедание – осознанный собственный выбор. Давнее знакомство респондентов с организатором опроса, положительное отношение к исследованиям Центра «Этна» и рекомендательная просьба главы общины помочь в исследовании с высокой долей вероятности позволяют исключить «шутливые» ответы и «интеллектуальное воровство» (понимаемое как замену собственного мнения на мнение общины, её лидера или других участников).

Перед началом исследования была выдвинута гипотеза о том, что пандемия Ковид-19 должна способствовать формированию новых мифологем и эсхатологических сюжетов, посвящённых неотвратимости болезни и смерти как «кармического наказания», «воли богов», «проклятия» или «упущения» со стороны умерших обожествлённых предков, наказания людей со стороны обожествляемой Природы за урбанизацию и пр. Следствием таких представлений должно стать создание новых форм апотропеической обрядности, приводящей к сплочению религиозной среды и усилению почитания богов, предков, природы, а, возможно, и появлению особого культа персонифицированного ковида. Кроме инструментальной цели по «обкатке» вопросов, исследовательской целью опроса стало выявление общего отношения респондентов к ковиду и его влияния на вероисповедание и обрядность. Для этого были определены три задачи: 1) выявить степень влияния пандемии на религиозное сознание и вероучение респондентов; 2) проследить изменения в обрядовой жизни (появление новых обрядов, оберегов, атрибутов); 3) определить отношение респондентов к ковиду, вакцинации и карантинным требованиям. Для этого респондентам был предложен список из 23 вопросов, характеризующих отношение к пандемии Ковид-19.

По данным опроса (см. рис. 1) две трети (66 %) респондентов обоих полов относят себя к славянскому язычеству. В том числе 44% идентифицируют себя как последователей родноверия (одного из основных течений славянского нового язычества), 22% – славянского язычества, 13% – написали просто «язычество», оставшаяся часть расходится во мнениях, либо не приписывая себя к определённому направлению, либо указывая на этнографическое, природно-экологическое направления. Однако по отношению к одному вопросу все респонденты единогласны – никто из опрошенных категорически не считает себя «неоязычником». Это подтвердило прежние выводы о том, что «сами современные язычники в России практически никогда не пользуются термином “неоязычество”, считая его оскорбительным» [3, с. 37].

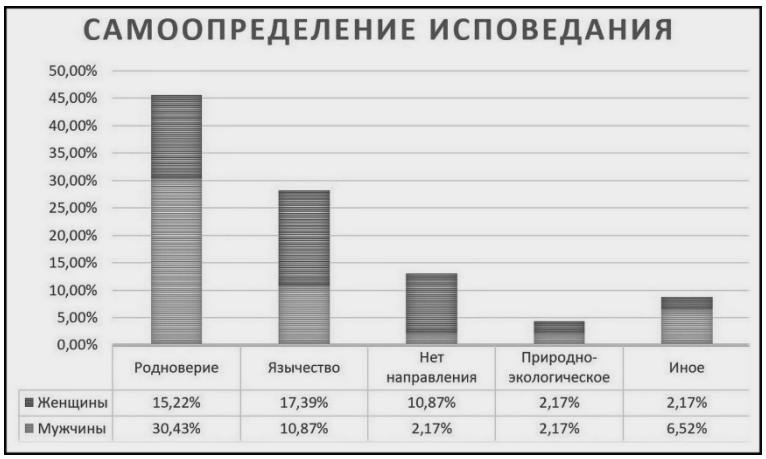


Рис. 1. Самоопределение своего языческого исповедания

Данные опроса демонстрируют, что на веру респондентов во время пандемии ковида не влияли ни время, проведённое в общине, ни направление вероисповедания. То есть, вне зависимости от любых факторов, вера сохранялась на допандемийном уровне. Для большинства (80%) респондентов, пандемия не стала поводом для изменения религиозных воззрений.

Однако, некоторые новшества в обрядовой жизни общины всё же появились.

Во-первых, наиболее значимым событием, по мнению респондентов, стало вынужденное отсутствие братины на обрядах – деревянного ковша с квасом или медовухой, передаваемого по кругу, из которого все отпивают по глотку, произнося славления богам и предкам. На схожие ограничения обращал внимание и Р.В. Шиженский, говоря, что «нативисты следуют санитарно-гигиеническим требованиям, связанным с распространением вируса» [5, с. 102].

Во-вторых, некоторые из участников общины, ответившие, что ковид укрепил их веру, начали организовывать домашние «капища», не имея возможности выезжать на обряды. Кроме того, появились новая форма религиозных собраний в виде интернет-встреч.

В-третьих, увеличилось количество оберегов, обережных и очистительных обрядов: символическое опахивание от ковида на Велесов день, сожжение атрибутов болезни и символики ковида (стоит отметить, что реальное опахивание оказалось физически неосуществимым «по причине невозможности перепахать автомобильные дороги и коммуникации даже вокруг маленького населённого пункта, не то что вокруг городов-миллионников» [4, с. 403]).

В новостях появлялись сюжеты о заклинаниях против ковида [6] или обрядов, проводимых в шутливой форме [2], но они относятся к общей мифо-магической и смеховой реакции населения на пандемию, а не к конкретным проявлениям в современной языческой обрядности, почти не изменившейся в исследуемой общине. Однако, стоит всё же говорить лишь о незначительных изменениях религиозной жизни, поскольку не был выработан персонифицированный образ ковида, а, следовательно, не появилось и принципиально новых оберегов, заклинаний и обрядов. Происходящее можно рассматривать как своевременное использование уже имеющихся видов обрядов и обережных религиозных действий.

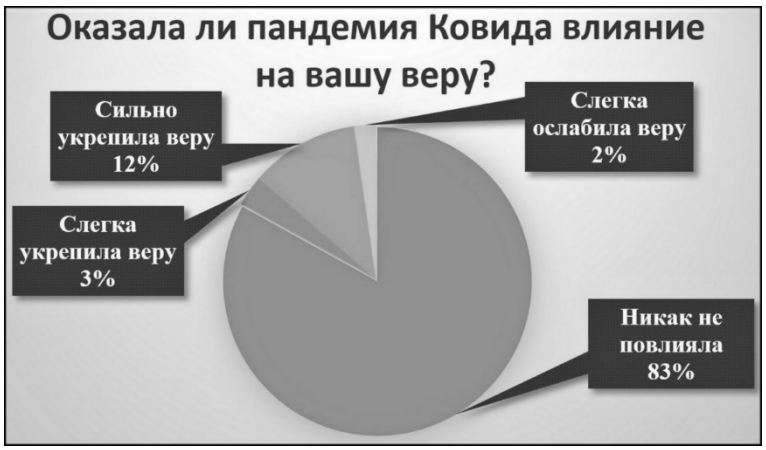


Рис. 2. Оказала ли пандемия ковида влияние на вашу веру?

На вопрос «Оказала ли пандемия ковида влияние на вашу веру?» 83% респондентов ответили, что никак не повлияла, у 2% – слегка ослабила веру, у 3% – слегка укрепила, а у 12% – сильно укрепила веру (см. Рис. 2).

Так же, об отсутствии мифологизированного восприятия пандемии свидетельствует то, что две трети респондентов согласились бы принять участие в обряде/богослужении во время подъёма заболеваемости в период пандемии, когда велик риск заразиться ковидом от участников обряда: 57% ответили «да», ещё 15% были уверены, что обряд и вера помогут не заразиться, и лишь 12% не согласились участвовать, а 16% дали иные ответы (см. Рис. 3).

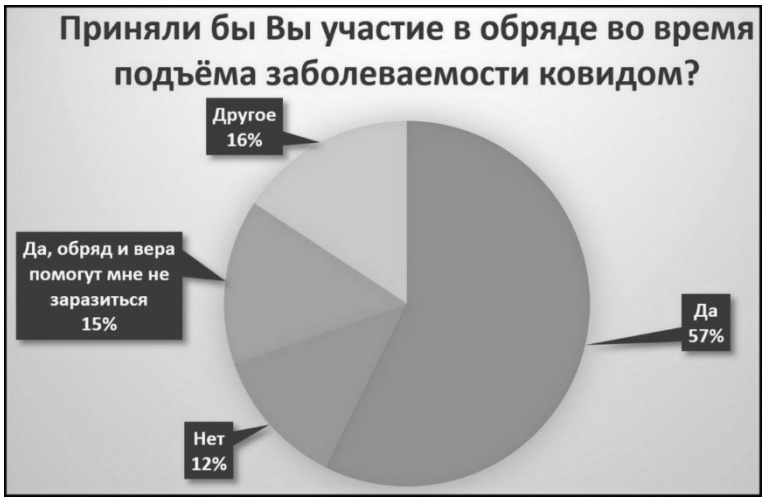


Рис. 3. Приняли бы Вы участие в обряде/ богослужении во время подъёма заболеваемости в период пандемии, когда велик риск заразиться ковидом от участников обряда?

Большинство участников общины рассуждают как среднестатистические нерелигиозные люди, говоря о том, что проведение обряда на свежем воздухе не более опасно, чем поездка в общественном транспорте. Хотя некоторые респонденты всё же противопоставляют веру заболеванию, находя её в своём сознании более важной и значимой нежели жизнь и здоровье. Тут примечателен следующий ответ (М. 35 лет): *«Да, Язычник принимает смерть с честью, коль заражусь, значит меня победил невидимый враг».*

Состав респондентов был проанализирован по трём параметрам: 1) давно или недавно находящиеся в общине; 2) болевшие и не болевшие ковидом; 3) вакцинированные и не вакцинированные. Согласно ответов респондентов 59% из них переболело ковидом, 17% – не болели, а четверть (24%) – не знают, болели ли они. Были вакцинированы лишь треть (32%) респондентов, 46% отметили, что они не вакцинированы, а 22% дали иные ответы.

Проведя корреляционный анализ ответов на вопросы «Согласились бы вы принять участие в обряде во время подъёма заболеваемости в период пандемии, когда велик риск

заразиться ковидом от участников обряда?», «А умер кто-то из ваших близких родственников от ковида?» и «Болели ли вы ковидом?» можно выявить следующие связи:

1. Присутствует обратная взаимозависимость (-0,093) между болезнью респондента ковидом и его желанием принять участие в обряде при угрозе заболеть. Это означает, что для половины из них (почти 49% из опрошенных ответили «скорее да») перенесённая тяжёлая болезнь не является поводом не принимать участие в обряде.

2. Сильная корреляция (0,96) наблюдается между нежеланием принимать участие в обряде при высоком риске заболеть, если у респондента умер кто-то из близких.

Таким образом, можно предположить, что собственный опыт болезни не является отторгающим фактором, в то время как смерть близкого – это уже серьёзный повод задуматься и отказаться от участия в обряде, где велик риск заболеть ковидом.

При выявлении взаимосвязи времени нахождения респондентов в общине и их отношению к вакцинации, нам удалось выяснить, что ровно половина (50%) из тех, кто находится в общине 5-8 лет, прививки от ковида не делали или не собираются их делать. Схожие результаты и у тех, кто пришёл в общину сравнительно недавно и находится в ней 1-4 года. Таким образом, можно заключить, что община не оказывает идеологического влияния в отношении вакцинации от коронавируса, поскольку видимой взаимосвязи между временем нахождения в ней и отсутствием или наличием вакцинации не просматривается. В большей степени на это оказывают влияние: тяжесть перенесённой болезни (те, кто болел легко, вакцинируются реже) и личные взгляды на действенность вакцин (47% от общего числа опрошенных считают, что любая вакцина не действенна).

Подтверждением этого вывода может служить сравнение результатов нашего опроса с результатами исследования отношения общества к вакцинации в отдельных странах [1, с. 68], откуда были позаимствованы две шкалы вопросов. Сравнение наиболее популярных ответов наших респондентов с данными ответов иностранного исследования, по США и Казахстану, обладающими разными уровнями экономического развития дают следующие результаты (см. рис. 4).

Рис. 4. Причины отсутствия вакцинации: сравнение данных

Как видно на диаграмме (рис. 4), отражающей причины отсутствия вакцинации, отсутствие достаточных испытаний вакцины стали поводом отказа от прививки для четверти респондентов (25,8%) Казахстана, 17,4% для опрошенных в общине и не стали причиной отказа для всех респондентов в США. Можно сделать вывод, что данные ответы базируются на доверии к отечественным медицине и фармакологии в данных странах. Религиозные убеждения, не допускающие вакцинации, наименее значимы во всех выборках – для 2,7% респондентов Казахстана, 0% в США и 2,2% – среди языческой общины Петербурга. Отсутствие прививки из-за беспокойства о том, что респондент может заболеть, также незначительны и составляют 5,8% для Казахстана, 6,12% для США и 2,2% – для общины. Наиболее значимой причиной отказа от вакцинации во всех трёх выборках стало беспокойство по поводу побочных эффектов, которое отметили 38,4% респондентов

Казахстана, 13,7% в США и 10,9% – в исследуемой общине. Таким образом, можно заключить, что основными причинами отказа от вакцинации у участников языческой общины стали недоверие к недостаточно испытанной вакцине и её побочным эффектам, что в целом соотносится с данными по Казахстану, где медицина, как и в России, продолжает советские традиции. Поэтому у язычников причины отказа от прививок в большей степени относятся к сфере рационального осмысления данных о ходе пандемии и вакцинации и общей обеспокоенности происходящим, нежели обуславливаются религиозными (языческими) убеждениями. То есть, религиозная принадлежность опрошенных язычников не влияет на отказ от вакцинации, а их воззрения на коронавирус в большей степени оказываются лишены какой-либо особой «языческой» мифологизации, и являются, скорее, среднестатистическим.

Таким образом, предложенная гипотеза исследования о возможности влияния пандемии на возникновение новой мифологии, особой апотропеической обрядности и, как следствие, усиления религиозной сплочённости, – не подтвердилась.

1. В вероучении не сформировалось особого эсхатологического или иного религиозного представления о коронавирусе.

2. Влияние пандемии на ритуалосферу можно определить, как незначительное, поскольку не произошло формирования принципиально новых форм обрядности, не было создано новых заклинаний и оберегов. Всё, что общинники используют для противоборства коронавирусу, применялось ими и ранее, для других случаев: содержание и форма исторически сложившейся окказиональной обрядности остались неизменными, поменялся только объект.

3. Попытка обусловить роль религиозных взглядов в отношении пандемии коронавируса не достигла успехов, поскольку ответы респондентов-язычников совпадают с данными других исследований. Корреляционный анализ показал, что такой фактор, как перенесённая респондентом болезнь, не влияет на его отказ принимать участие в коллективных обрядах, позволяющих заразиться, а пережитая смерть близких от ковида – влияет.

На основании полученных результатов проведённого пилотного социологического исследования можно сделать вывод о том, что в петербуржской молодёжной языческой общине «Велесье», влияние пандемии на уклад жизни и религиозное мировоззрение сводится к минимуму.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Анализ отношения общества к вакцинации от COVID-19 в отдельных странах ЦАРЭС: Аналитический отчёт, Апрель 2021. – URL: https://www.carecinstitute.org/wp-content/uploads/2021/04/CAREC-Institute-vaccination-attitudes-report-RUS-22-Apr-2021.pdf (дата обращения: 15.05.2022).*
2. *В Сети появилось видео с необычным обрядом против коронавируса // Москва24 [Сайт]. – 2020. – 10 марта. – URL: https://www.m24.ru/news/obshchestvo/10032020/109941?utm_source=CopyBuf (дата обращения: 15.05.2022).*
3. *Гайдуков, А. В. Новое язычество, неоязычество, родноверие: проблема терминологии // Язычество в современной России: опыт междисциплинарного исследования. Монография / под ред. Р.В. Шиженского. – Н. Новгород: Мининский Университет, Типография Поволжье, 2016. – С. 24-46.*
4. *Гайдуков, А. В. Религиозные хроники первой волны ковида // Религия. Церковь. Общество: Исследования и публикации по теологии и религии / Под ред. А. Ю. Прилуцкого. – СПб., 2022. – Вып. 10. – С. 382–409. (http://rcs-almanac.ru/wp-content/uploads/2022/05/Gaidukov_2022.pdf (дата обращения: 15.05.2022)).*
5. *Шиженский, Р. В. Религиозный нативизм в России «эпохи» ковида // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2021. – Вып. 97. – С. 91-104.*
6. *Яровой, Г. «Корона, дитя блудницы, проваливай к чёрту». Заговор против коронавируса // Север.Реалии [Сайт]. – 2020. – 1 мая. – URL: https://www.severreal.org/a/30564420.html (дата обращения: 15.05.2022)*

ЗАБОТА (SORGE) КАК ОСНОВОСТРУКТУРА ЭКЗИСТЕНЦИИ В ФИЛОСОФИИ М. ХАЙДЕГГЕРА

Мартысевич А. С.
ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла»
Белорусского государственного университета
Минск, Беларусь
E-mail: martysevich@mail.ru

В статье рассматривается одна из центральных категорий фундаментальной онтологии М. Хайдеггера – категория заботы. При помощи понятия заботы раскрывается оригинальность философской антропологии данного мыслителя.

Ключевые слова: забота, экзистенция, человек, разомкнутость, ужас.

CARE (SORGE) AS THE BASIC STRUCTURE OF EXISTENCE IN M. HEIDEGGER'S PHILOSOPHY

Martysevich A. S.
SEI «Saints Methodius and Cyrill institute of theology»
of Belarusian state university
Minsk, Belarus

The article deals with one of the central categories of M. Heidegger's fundamental ontology – the category of care. With the help of the concept of care, the originality of the philosophical anthropology of this thinker is revealed.

Keywords: care, existence, man, openness, horror.

Вопрос о том, что есть человек, всегда интересовал философов. Можно сказать, что философия – это и есть своеобразный «Фонарь Диогена». В то же время, актуальность данной темы в последние столетия развития философии обретает новое звучание, что выразилось в том числе в антропологическом повороте философии XX века, свидетельствами которого являются формирование философской антропологии как особого философского направления (М. Шелер, Г. Плеснер и др.), а также развитие философии экзистенциализма (Ж.-П. Сартр, К. Ясперс и др.). Особое место в антропологических поисках занимает фундаментальная онтология М. Хайдеггера. Представители философской антропологии, несмотря на продуктивную методологическую позицию синтезирования различных наук о человеке в единое знание, во многом не могут преодолеть язык классической метафизики, о чем свидетельствует и сама формулировка вопроса – «*что есть* человек?» и использование понятия «человек», нагруженного определенными историко-философскими значениями от «политического (общественного) животного» (Аристотель) до «мыслящего субъекта» (Р. Декарт). Философия экзистенциализма в этом смысле идет дальше, изменяя вопрос с «*что есть* человек?» на «*как существует* человек?», а также изменяя классическую метафизическую формулу «*сущность предшествует существованию*» на «*существование предшествует сущности*» (Ж.-П. Сартр). В то же время, несмотря на всю «продвинутость» философии экзистенциализма, она использует все те же метафизические понятия. Более того, оказывается, что и сама эта формула присутствовала в религиозно-философском дискурсе уже давно. Так, представители экзистенциального неотомизма Э. Жильсон и Ж. Маритен указывают,

что уже в работах Фомы Аквинского (XIII в.) был осуществлен этот революционный метафизический переворот, хотя он и оставался в определенном забвении в философии, находящейся во власти классической метафизики. И действительно, читая раннюю работу Фомы Аквинского «О сущем и сущности» (Фома Аквинский, ок. 1257), едва ли можно с этим не согласиться.

Особую роль в философском постижение человеком самого себя занимает фундаментальная онтология М. Хайдеггера, при построении которой философ старается выйти за рамки языка классической метафизики. М. Хайдеггер уходит от метафизического вопроса «что такое человек?», трансформируя его в вопрос «как существует присутствие?», понимая под присутствием особый род сущего, конституируемый заботой. М. Хайдеггер подчеркивает, что для поиска онтологических оснований сущего, которым являемся мы сами и которое традиционно мы именуем «человеком», необходимо «оторваться от ориентации на принятую, но онтологически непроясненную и принципиально проблематичную опору, какую предлагает традиционная дефиниция человека» [1, с. 243]. При этом он подчеркивает, что новая онтология не отвергает высшие гуманистические определения человека как animal rationale, личности или духовно-душевно-телесного существа: «Наоборот, единственная мысль здесь та, что высшие гуманистические определения человеческого существа еще не достигают собственного достоинства человека» [2, с. 201]. Именно для этого М. Хайдеггер использует относительно новое в такой роли понятие – понятие *забота (нем. sorge)*. «Относительно» – так как в древнеримской культуре можно наблюдать указание на заботу как основу специфически человеческого существования, на что указывает сам М. Хайдеггер, приводя древнеримскую легенду о сотворении человека, а также высказывания Сенеки. Однако необходимо подчеркнуть, что все же в данных приведенных примерах понятие заботы используется скорее в онтическом значении, в то время как М. Хайдеггер придает этому понятию онтологический смысл. Целью данной статьи является теоретическая реконструкция понятия *заботы* в философии М. Хайдеггера, выявление ее онтологического смысла и роли в хайдеггерианской фундаментальной онтологии присутствия. Именно понятие *заботы* является отправной точкой описания человеческого существования при помощи нового, свободного от метафизической диктатуры, языка.

Итак, понятие *забота (нем. Sorge: дополнительные значения – попечение, беспокойство, тревога, волнение)* М. Хайдеггер использует как онтологический термин (экзистенциал) для обозначения бытия особого бытия-в-мире, обозначаемого в классической философии как человек, а в философии М. Хайдеггера как Dasein или присутствие. Именно благодаря заботе как онтологическому основанию присутствия, отмечает философ, возможны онтические проявления заботы: от заботы повседневными делами до беззаботности. В качестве своеобразного доказательства онтологической основы присутствия как заботы М. Хайдеггер указывает, что «ближайшим образом» субъект обнаруживает себя не столько как «центр поступков» или «переживаний», но как «озаботившийся» чем-либо: «Присутствие находит “себя самого” сначала в том, что оно исполняет, использует, ожидает, предотвращает, – в ближайше озаботившем подручном» [1, с. 142].

Рассмотрим, как взаимосвязаны понятия присутствия и заботы. С одной стороны, эти понятия почти тождественны. Тем не менее необходимо отметить, что присутствие – это конкретное здесь-бытие, а забота – это онологогическая основообразущая структура любого присутствия. Онтические проявления заботы определяют своеобразие присутствия: «Большей частью и ближайшим образом присутствие есть из того, чем оно озаботилось» [1, с. 167].

Забота как онтологическое основание присутствия, являющегося бытием-в-мире, проявляет себя в двух модусах: озабочения и заботливости.

Озабочение предполагает направленность на ближайшее подручное сущее – подручность или, говоря онтическим языком, на мир вещей.

Заботливость проистекает из того, что «на основе этого совместного бытия-в-мире мир есть всегда уже тот, который я делю с другими. Мир присутствия есть совместный-мир. Бытие-в есть со-бытие с другими. Внутримирное по-себе-бытие есть соприсутствие» [1, с. 142]. Заботливость предполагает направленность на Другого, на другое присутствие (человека). Другой не является подручным средством (хотя, стоит отметить, иногда искаженно воспринимается таким образом), поэтому «этим сущим не озабочиваются, но заботятся о нем» [1, с. 145]. При этом заботливость может выступать в «дефективных» и «позитивных» модусах (именно такой перевод мы находим у Бибихина). Тем не менее необходимо подчеркнуть, что подобно вопросу о собственном и несобственном бытии, в определении дефективности и позитивности нет моральной или какой-либо еще оценки. Речь здесь идет скорее о связанности и несвязанности, или точнее о наличии заботы о Другом и ее отсутствии. Точно так же как забота является онтологической основой проявлений и беззаботности и погружения в заботы, так же заботливость является основой незаинтересованности и заинтересованности в Другом. «Дефективные» модусы заботливости – быть против –, без друга, проходить мимо друг друга, не иметь дела друг до друга. М. Хайдеггер отмечает, что эти модусы бытия имеют черты незаметности и самопонятности, свойственные обыденному соприсутствию. С этим можно согласиться, если речь идет о *быть без друга, проходить мимо друг друга, не иметь дела друг до друг*а, однако вряд ли чертами незаметности может обладать *быть против друг друга*. В то же время, стоит согласиться, что черты самопонятности могут быть отнесены к такому модусу заботливости, так как враждебность отношения зачастую связано с наделением Другого определенными ярлыками. «Позитивные» модусы заботливости, с точки зрения М. Хайдеггера, имеют две крайние возможности: *заменяющая* заботливость берет то, чем надо озаботиться, на себя вместо другого: «Он при этом выброшен со своего места, отступает, чтобы потом принять то, чем озаботились, готовым в свое распоряжение или совсем снять с себя его груз. При такой заботливости другой может стать зависимым и подвластным, пусть та власть будет молчаливой и останется для подвластного утаена» [1, с. 146]. Это также доказывает, что разделение на дефективные и позитивные модусы не является оценочным разделением. В контексте философии М. Хайдеггера в целом, рассматривающего Dasein как просвет бытия и хранителя истины бытия, невозможно представить, что такой крайний модус позитивной заботливости как заменяюще-подчиняющий он мог бы наделять коннотациями должного. Заступническая заботливость в качестве противоположного полюса позитивных модусов заботливости, напротив, возвращает Другому его заботу: «помогает другому стать в своей заботе зорким и для нее свободным» [1, с. 146]. В этом отношении критика Л. Бинсвангером М. Хайдеггера за упущение темы любви оправдана лишь отчасти. Фактически, позитивные модусы заботливости могли бы быть описываемы при помощи понятия любви, где крайняя форма замещающе-подчиняющей любви выступала бы как ее искаженная форма, а заступническая заботливость могла бы быть отождествлена с феноменом идеальной любви схожей, между прочим, с ее христианской интерпретацией: достаточно сравнить то, что пишет М. Хайдеггер о заступнической заботливости в «Бытии и время» и, к примеру, смысл, вкладываемый в понятие агапэ, раскрываемый в работах П. Тиллиха [3, с. 285–299], или понятие любви как сверхценностного ответа в работе «Метафизика любви» А. фон Гильдебрандта [4, с. 7–105]. В то же время нельзя не отметить с сожалением, что этой теме, действительно, М. Хайдеггер уделяет не так много внимания, как хотелось бы: «Между двумя крайностями позитивной заботливости – заменяюще-подчиняющей и заступнически-освобождающей – держится повседневное бытие-друг-с-другом, показывая многосложные смешанные формы, описание и классификация которых лежат вне границ этого разыскания» [1, с. 146]. Вместе с тем М. Хайдеггер раскрывает некоторые нюансы, касающиеся данного вопроса. Так, он указывает, например, на важность общих ценностей (говоря языком классической философии) в выстраивании межличностных отношений: «Бытие с другими, возникающее оттого, что люди заняты одним и тем же, не только

держится чаще во внешних границах, но входит в модус отстраненности и сдержанности. … Наоборот, общее выступание за одно и то же дело обусловлено всегда своей захваченностью присутствия» [1, с. 146]. Заботливость ведома осмотрительностью и присмотром, которые вместе с заботливостью могут проходить соответствующие дефективные и индифферентные модусы, связанные с безразличием, вплоть до неосмотрительности и недосмотра.

М. Хайдеггер отмечает, что чаще всего заботливость находится в дефективных или, по меньшей мере, индифферентных модусах – в безразличии прохождения мимо друг друга. Противоположные модусы заботливости связаны с познанием Другого. Его «размыканием», которое возникает всегда только из первичного события с ним. Таким образом, событие с Другим первичнее понимания – оно является его необходимым условием.

Следует также подчеркнуть, что присутствие как забота, с точки зрения М. Хайдеггера – это, прежде всего, *умение быть*: «Присутствие не есть нечто наличное, впридачу обладающее еще каким-то умением, но оно первично могущее-бытие [1, с. 169]. Умение быть присутствия касается озабочения «миром», заботы о других и умения быть к самому себе. При этом умение быть к самому себе или забота о себе как бы пронизывает озабочение и заботливость, то есть от нее во многом зависят отношение к миру подручности и отношения с Другими: «И во всем этом и всегда уже умения быть к себе самому, ради себя» [1, с. 169]. А с другой стороны: «Забота поэтому не имеет первично и исключительно в виду и изолированного отношения Я к самому себе. … ибо та онтологически уже характеризуется через вперёд-себя-бытие; а в этом определении соположены оба других структурных момента заботы, уже –бытие-в... (озабочение, забота о подручных вещах – А. М.) и бытие-при (заботливость, забота о Другом)... [1, с. 222]. Таким образом, забота о себе во многом определяет заботу о вещах и заботу о Других, а те в свою очередь влияют на характер заботы о себе, или, другими словами, в любой заботе всегда фоном проявляется забота о себе, которую не следует путать с эгоизмом, замкнутостью на самом себе или изолированностью: речь скорее о том, что человек всегда как бы захвачен своим собственным бытием. Следует также подчеркнуть, что умение быть взаимосвязано с пониманием, от которого и зависит характер первого. Получается, таким образом, что умение быть зависит во многом от понимания себя. А понимание есть всегда размыкание и истолкование, связанное с поиском смысла: «Смысл есть то, на чем держится понятность чего-либо. Что в понимающем размыкании артикулируемо, мы именуем смыслом» [1, с. 178]. Понимание противопоставляется любопытству, которое не направлено на поиск смысла, но лишь на то, чтобы «видеть» и фактически забыться в мире, уйти от заботы о себе, подручном и других: «Оттого любопытство характеризуется специфическим непребыванием при ближайшем. Оно поэтому и ищет не праздности созерцательного пребывания, но непокоя и возбуждения через вечно новое и смену встречающего. В своем непребывании любопытство озабочивается постоянной возможностью рассеяния» [1, с. 179]. Можно сказать, что любопытствующий – это экзистенция, находящаяся на эстетической стадии, если говорить философским языком С. Кьеркегора [5].

Необходимо также отметить, что введение в фундаментальную онтологию понятия заботы М. Хайдеггером взаимосвязано с вопросом об исходной целости структуры присутствия. При этом необходимо понимать, что целость здесь-бытия в философии М. Хайдеггера не означает его статичность, замкнутость или завершенность, напротив здесь-бытие всегда находится в становлении и незавершенности исполнения своих возможностей: «В сути основоустройства присутствия лежит поэтому постоянная незавершенность» [1, с. 273]. Для М. Хайдеггера целость присутствия лежит именно в заботе. Но не просто заботе самой по себе, но заботе, взаимосвязанной с ужасом перед конечностью собственного существования. «Ужас как бытийная возможность присутствия вместе с самим в нем размыкаемым присутствием дает феноменальную почву для эксплицитного схватывания исходной бытийной целости присутствия. Бытие последнего

приоткрывается как забота» [1, с. 211]; «Исходная онтологическая основа экзистенциальности присутствия есть однако временность. Лишь из нее членораздельная структурная целость бытия присутствия как заботы делается экзистенциально понятна» [1, с. 268]. Именно феномен смерти и его осмысление придает заботе ее целость. Забота может быть «переложена» на Другого, к примеру, на проявляющего замещающе-подчинящую заботливость, но свою собственную смерть невозможно делегировать Другому: «Между тем эта возможность замещения целиком рушится, когда дело идет о замещении бытийной возможности, которая составляет приход присутствия к концу и как таковая придает ему его целость. Никто не может снять с другого его умирание» [1, с. 273]. Таким образом, смерть как возможность придает заботе целость, а исполнение этой возможности – ее завершенность. Бытие к смерти *основано* в заботе. Смерть находится не в конце существования человека, но пронизывает его существование, определяемое как временность. Именно в бытии к смерти, высвечивании для человека конечности собственного бытия, для него раскрывается его одиночество перед смертью и тем самым высвечивается его самость: «Безотносительность смерти, понятая в заступании, уединяет присутствие в нем самом. Это одиночество есть способ размыкания «вот» для экзистенции» [1, с. 299]. Однако следует подчеркнуть, что вопрошание о цельности человеческого существования как заботы является вопросом, предваряющим более важную для философии М. Хайдеггера тему, а именно вопрос о смысле бытия вообще, об истине бытия, о чем пойдет речь далее.

Бытийная структура заботы – это вперёд-себя-в-уже-бытии-в-некоем-мире как бытие-при (внутримирно встречном сущем). Эта структура очень важная составляющая аналитики М.Хайдеггера, так как подчеркивает существование здесь-бытия во времени, его устремленность из здесь (контекст, вброшенность) – в будущее (забота о будущем), а также предполагает *разомкнутость*: «лишь с разомкнутостью присутствия впервые достигается исходнейший феномен истины» [1, с. 253]. В более поздних работах М. Хайдеггер также называет человеческое существование *экстатическим* [6, с. 31]: человек постоянно выходит за свои собственные пределы, забота и есть выход за пределы самого себя, как в плане устремленности в будущее, так и в плане понимания. Говоря языком онтологическим, разомкнутость рассматривается как выступание в истину бытия. Говоря языком онтическим, разомкнутость есть понимание, нацеленность на прояснение истины. При этом раскрытое и разомкнутое может находиться в модусе искаженности и замкнутости через толки, любопытство и двусмысленность, в которых сущее не полностью потаено, но вместе с тем искажено; «оно кажет себя – но в модусе кажимости» [1, с. 253], в «неистине». При этом «неистина», как и «падение» употребляется М. Хайдеггером онтологически, безоценочно. Присутствие, таким образом, находится в постоянной диалектике раскрытости и замкнутости, постижении истины и ее непостижении. «Присутствие равноисходно существует в истине и неистине» [1, с. 255]. Постижение истины – это всегда отвоевывание ее у потаенности и это бесконечный процесс: «Истину (раскрытость) надо всегда еще только отвоевывать у сущего» [1, с. 255]. Именно в этой части своей аналитики М. Хайдеггер наиболее близок древнегреческой философии, но и идет далее, подчеркивая, что в бытийном устройстве присутствия как заботы, в бытии-вперёд-себя лежит исходнейшее «предполагание» [1, с. 260]. Именно эту часть аналитики М. Хайдеггера впоследствии разовьет в своих работах Х.-Г. Гадамер [7].

Также следует отметить, что М. Хайдеггер акцентирует, особенно в своих поздних текстах, особую роль языка в процессе прояснения истины. Забота как основоструктура человеческого существования как забота об истине бытия должна проявляться онтически и в заботе об употреблении языка, тщательном промысливании сказываемого: «От долго хранимой безъязыкости и от тщательного прояснения высветляющейся в ней области приходит сказывание мыслящего» [8, с. 40]. Язык рассматривается как просветляюще-утаивающее явление самого Бытия. «Все зависит единственно от того, чтобы истина бытия нашла себя в слове и чтобы мысль дала ей это слово. Возможно, нашей речи потребуется

тогда не столько захлебывающееся многословие, сколько простое молчание» [2, с. 209] – заключает М. Хайдеггер в духе апофатики.

Итак, роль и смысл человеческого существования как заботы в поздних работах М. Хайдеггера раскрывается в «определяющем месте [человека] в истории истины» [9, с. 52], человек призван хранить истину бытия: «человек – пастух бытия» [2, с. 202] и в этом смысле человек может быть определен как забота об истине бытия. Однако, к сожалению, понятие бытия, истину которого призван хранить человек, остается в философии М. Хайдеггера не достаточно проясненным: «Но бытие – что такое бытие? Оно есть Оно само. Испытать и высказать это должно научиться будущее мышление. «Бытие» – это не Бог и не основа мира. Бытие шире, чем все сущее, и все равно оно ближе человеку, чем любое сущее, будь то скала, зверь, художественное произведение, машина, будь то ангел или Бог. Бытие – это ближайшее. Однако ближайшее остается для человека самым далеким» [2, с. 202]. Таким образом, бытие – это не Бог, не основа мира, бытие – это ближайшее. Можно предположить, что истина бытия здесь понимается как истина того, что означает быть, как это … быть? Вместе с тем М. Хайдеггер подчеркивает, что несмотря на то, что бытие, находящееся в фокусе его внимания, не есть Бог, это не означает, что его философию можно отнести к атеистической мысли: «Экзистенциальным определением человеческого существа еще ничего поэтому не сказано о «бытии Божием» или о его «небытии», равно как и о возможности или невозможности богов. Поэтому не только опрометчиво, но уже и в самом своем подходе ошибочно заявление, будто истолкование человеческого существа из его отношения к истине бытия есть атеизм» [2, с. 213]. И все же вопрос о том, что же есть бытие, об истине которого призван заботиться человек, остается для М. Хайдеггера открытым. На последних страницах его работы «Бытие и время» мы читаем: «Спор относительно истолкования бытия (т. е., стало быть, не сущего, а также не бытия человека) не может быть улажен, потому что он еще даже не разгорелся. И в конце концов, его невозможно вызвать по желанию; но разгорающийся спор потребует уже какого-то оснащения. К этому единственно движется настоящее исследование» [1, с. 487]. В поздних текстах М. Хайдеггер, обращаясь к собственным словам, продолжает: «Сказанное тут остается в силе еще и сегодня, спустя два десятилетия. Останемся же и в грядущие дни на этом пути как паломники в область, соседствующую с бытием. Вопрос, который Вы ставите, поможет прояснению пути» [2, с. 209].

Таким образом, онтологической основой всякого человеческого существования (в терминологии М. Хайдеггера – Dasein, здесь-бытия, присутствия) выступает, с точки зрения этого философа, *забота*. Бытийная структура заботы как умения быть – вперёд-себя-в-уже-бытии-в-некоем-мире как бытие-при (внутримирно встречном сущем) – проявляет себя в озабочении (забота о подручном) и заботливости (забота о Другом), в которых всегда уже присутствует забота о себе. Любое проявление заботы может при этом выступать в модусах «дефективных» (модус незаметности и самопонятности) и «позитивных» (модус размыкания, открытости). Каждый из этих модусов также заключает в себе множество вариаций. Разомкнутость – это направленность заботы к поиску Истины, который может выполняться более и менее успешно, в диалектике скрытости-открытости. Роль и смысл человеческого существования как заботы определяется его раскрытостью к Истине бытия как к своему ближайшему.

Понятие заботы не только позволяет увидеть специфику фундаментальной онтологии человеческого существования М. Хайдеггера в сравнении с любыми иными философско-антропологическими построениями, но и увидеть философскую систему данного автора в ее целостности. Схожим образом, как феномен заботы определяет целость человеческого существования, понятие заботы может выступать категорией, посредством которой высвечивается целость философских размышлений М. Хайдеггера.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер; Пер. с нем. В.В. Бибихина. – Харьков: «Фолио», 2003. – 503.*
2. *Хайдеггер, М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – С. 192–220.*
3. *Тиллих, П. Систематическое богословие / П. Тиллих. – СПб.: Алетейя,1998. – 566 с.*
4. *Гильдебранд, Д. Метафизика любви / Д. фон. Гильдебранд. – СПб.: Алетейя, 1999. – 630 с.*
5. *Кьеркегор, С. Или – или. Фрагмент из жизни : в 2 ч. / С. Кьеркегор ; пер. с дат., вступ. ст., коммент., примеч. Н. Исаевой и С. Исаева. – СПб. : Издательство Русской Христианской Гуманитарной Академии : Амфора, 2011. – 823 с.*
6. *Хайдеггер, М. Предисловие к «Что такое метафизика?» / М. Хайдеггер // Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – С. 27–35.*
7. *Гадамер, Х.-Г. Истина и метод ; пер. с нем. / Г.-Х. Гадамер. – М.: Прогресс, 1989. – 704 с.*
8. *Хайдеггер, М. Послесловие к «Что такое метафизика?» / М. Хайдеггер // Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – С. 36–40.*
9. *Хайдеггер, М. Время картины мира / М. Хайдеггер // Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – С. 41–62.*

В.А. КОЖЕВНИКОВ: ОСНОВНЫЕ ВЕХИ ТВОРЧЕСКОЙ БИОГРАФИИ

Шатравский С. И.
ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла»
Белорусского государственного университета
Минск, Беларусь
E-mail: s-shatr@mail.ru

В статье показываются основные этапы творческой биографии незаслуженно забытого русского мыслителя конца XIX – начала XX вв. Владимира Александровича Кожевникова, известного в нескольких ипостасях его деятельности: во-первых как исследователь, собиратель наследия и публикатор трудов знаменитого философа-космиста Н.Ф. Федорова; во-вторых, как автор уникальной монографии по истории религиозной мысли в Германии в XVIII веке, в-третьих как активный член т.наз. «Кружка ищущих христианского просвещения». Для реконструкции биографии ученого в числе прочего используется его переписка с о. Павлом Флоренским и с В.В. Розановым.

Ключевые слова: В.А. Кожевников, Н.Ф. Федоров, философия общего дела, Новоселовский кружок, философия чувства и веры, человекобожие.

V.A. KOZHEVNIKOV: MAIN MILESTONES IN CREATIVE BIOGRAPHY

Shatrauski S.
SEI «Saints Methodius and Cyrill institute of theology»
of Belarusian state university
Minsk, Belarus

The article shows the main stages of the creative biography of the undeservedly forgotten Russian thinker of the late XIX – early XX centuries. Vladimir Aleksandrovich Kozhevnikov, known in several aspects of his activity: firstly, as a researcher, collector of heritage and publisher of the works of the famous cosmist philosopher N.F. Fedorov; secondly, as the author of a unique monograph on the history of religious thought in Germany in the 18th century; thirdly, as an active member of the so-called. "A circle of seekers of Christian enlightenment". For the reconstruction of the biography of the scientist, among other things, his correspondence with Fr. Pavel Florensky and with V.V. Rozanov.

Keywords: V.A. Kozhevnikov, N.F. Fedorov, philosophy of the common cause, Novoselovsky circle, philosophy of feeling and faith, man-godism.

Имя В.А. Кожевникова (1852–1917 гг.) широкой аудитории практически неизвестно. Иногда о нем вспоминают как о друге, почитателе и издателе трудов Н.Ф. Федорова. Кому-то он может быть известен как философ-публицист или историк культуры, кому-то как один из участников новоселовского кружка, чье имя**,** однако, меркнет на фоне других известных мыслителей, таких как С. Булгаков или П. Флоренский, также принимавших в этом кружке активное участие. Но чаще это имя мало знакомо даже специалистам-гуманитариям. Между тем это был один из интереснейших мыслителей своего времени, большинство трудов которого, к сожалению, было утеряно. Он известен также как систематизатор сведений по

истории буддизма, в лице которого удачно сочетались глубокая христианская вера, благодаря которой он мог очень тонко чувствовать религиозные переживания другого человека, не обязательно христианина, и строгий аналитический ум ученого, позволявший ему беспристрастно и скрупулезно исследовать ключевые феномены чуждой ему религии.

Как он сам считал, возможно, в силу врожденной скромности, жизнь его была не богата какими-либо примечательными фактами. В то же время это была жизнь, сконцентрированная вокруг жизни внутренней, жизни разума и духа. А если присмотреться – были и внешние события, вносившие в нее особые тона. Упоминают о его путешествиях, как по западным, так и по восточным странам, многолетнюю работу в крупнейших библиотеках Европы – он жил за границей 14 лет. Однако, к сожалению, никаких подробностей, касающихся этой стороны его биографии, не приводят. В «Русском вестнике» опубликованы лишь его собственные путевые заметки по Востоку.

Добросовестность и тщательность – качества, присущие В. Кожевникову как ученому, проявились еще в ранние годы как жизненные принципы во всем, что он делал. Так, он достаточно серьезно подошел к делу воспитания своих младших братьев, которые впоследствии стали также известными учеными. Именно это обстоятельство не позволило ему получить академического образования в буквальном смысле этого слова. Формально он даже не имел высшего образования, поскольку, как вольнослушатель, не был допущен к выпускным экзаменам Московского университета. Однако высокий уровень домашнего образования, строившегося по лучшим образцам классического, вкупе с невероятной работоспособностью заложил фундамент его энциклопедической эрудиции и таланта исследователя. Как сообщают источники, «в конце жизни Владимир Кожевников знал 14 языков, включая санскрит, свободно владел восемью» [10].

У Кожевникова тяга к науке проявилась рано. В 22 года вышел его первый труд «Нравственное и умственное развитие римского общества во II веке. Историческое исследование», написанный им с опорой на первоисточники. Первый научный опыт пробудил в молодом человеке не просто интерес к исследовательской работе – он был у него и до сих пор, – но вызвал в нем прямо-таки страсть к познанию. По его собственному признанию, эта была самая большая страсть в его жизни. Самого себя он характеризовал как «маньяка, одержимого настоящим запоем исторического знания, в котором этот субъект долгие годы полагал главное наслаждение жизни, и на который теперь он смотрит как на некое безумие, отрезвиться от коего однако радикально он и до сих пор не в силах» [12, с. 94].

В этот же период, он пережил глубинный духовный переворот, ставший, видимо, важной вехой в формировании его именно как христианского мыслителя: ему угрожала смертельная болезнь, от которой он чудом исцелился. Об этом он вспоминал за год до смерти, будучи снова в сходной ситуации перед лицом смертельной болезни, в последнем письме к В.В. Розанову, которого уважал и ценил: «Я ждал […], что, при вести о катастрофе, ощущу точно провал какой-то вокруг себя: померкнет и небо, и все побледнеет и обесцветится. Так именно я чувствовал себя в 22 года, когда мне, не неверующему тогда, но равнодушному, мертвенному к вере, пришлось узнать что у меня саркома на челюсти… а Бог тогда явил чудо явное: ее вырезали и рецидива не было, – случай, по мнению врачей, почти не бывалый» [13, с. 98]. Очевидно, что это событие оживило в нем веру, предопределив дальнейшую сферу его научных интересов и сделав его защитником веры в век позитивистской философии и рационализма.

В 1875 г. В. Кожевников знакомится с другим гением своего времени – уникальным и самобытным мыслителем-утопистом Н.Ф. Федоровым, основоположником русского космизма, слава которого, в определенном смысле, заслонила собой Кожевникова. Как я уже упоминал вначале, большинству наших современников Владимир Александрович известен не как самостоятельный и интересный ученый, а лишь как друг, сподвижник и последователь Н. Федорова, редактор и издатель его трудов, автор, излагающий его учение на основе личных бесед и переписки с ним [8], причем это изложение, после сочинений

самого Н. Федорова, «является самым надежным источником для изучения наследия замечательного мыслителя» [16, с. 88].

Действительно, общение с Н. Федоровым оставило неизгладимый след на всем последующем творчестве В. Кожевникова. Например, свое фундаментальное объемное исследование «Философия чувства и веры в ее отношениях к литературе и рационализму XVIII века и к критической философии» [6], посвященное главным образом критическому рассмотрению учения немецкого философа И. Гамана, он заканчивает призывом к реализации федоровской утопии, называемой «общим делом». Речь идет о том, что человек, изменив взгляды на природу и отношение к ней, взяв на вооружение современную науку, сможет «хотя бы в отдаленном будущем, прочно обеспечить всем условия здоровой, счастливой и нравственной жизни, избавиться от несовершенств физического и духовного развития, от голода, болезней, а может быть и от смерти» [6, с. 755]. Ценность этого произведения в том, что мыслитель, помимо первоисточников (трудов Гемстергюи, Якоби, Гамана) переработал ряд сейчас потерянных, но широко распространенных в то время текстов, вплоть до простых философских курсов, читаемых в университетах Германии. Благодаря этому он буквально воссоздал дух эпохи, ту атмосферу, в которой развивалось мало известное направление в философии – философия чувства и веры.

Строго говоря, В. Кожевников не был во всем и до конца последователем своего старшего наставника и друга, в отличие, скажем от Н.П. Петерсона, другого сподвижника Н. Федорова. Исследователи указывают на то, что он, всегда оставаясь верным Православной Церкви, не мог согласиться с Н. Федоровым в тех моментах, которые шли у него вразрез с церковным учением. «Один из них, - как указывает Н. Лосский, – недооценка Федоровым благодати, т. е. помощи Божьей в воскрешении» [11]. Тем не менее, отдавая дань учителю, В. Кожевников всячески стремился оградить его от неверного, искаженного истолкования в материалистическом духе. Интересную возможность такой интерпретации утопии Н. Федорова приводит московский философ и богослов профессор Н.К. Гаврюшин: «Зримым выражением близости федоровских идей и "научного" пролетарского мировоззрения стал мавзолей вождя революции на Красной площади. Мумифицированные останки его, приобретая свойство "нетленности" благодаря усилиям научно-технической мысли, должны были внушать веру в то, что благодаря дальнейшему прогрессу знаний станет реальностью и научное воскрешение мертвых» [2, с. 311– 312]. Еще до революции были фанатичные последователи Федорова (например, И. Брихничев, Горский), проектировавшие, как писал Кожевникову о. Павел Флоренский, «будущее воскрешение на почве естествознания, чуть ли не каким-либо химическим способом» [12, с. 139], популяризируя и, вместе с тем, вульгаризируя его учение.

Кожевников, хорошо знавший Н. Федорова, был глубоко убежден в его православности. Он писал о. Павлу Флоренскому: «Дело в том, что едва ли есть возможность произвести удовлетворительное уравнение между *личною* религиозностью и православностью Ник. Ф-ча, которые для знавшего его непосредственно – несомненный *факт* и степень религиозности и православности его *доктрины*, за безупречность каковой в этом отношении я не поручусь, хотя старику искренне казалось, что учение его безусловно-религиозно и чисто-православно» [12, с. 114]. И сам Н. Федоров боялся как атеистического понимания его философии, так и излишней ревности некоторых его последователей, в частности – Н.П. Петерсона, завещав, по этой причине, свое наследие именно В. Кожевникову. Впрочем, по свидетельству последнего, он признавал, что сам мог дать повод к атеистическому пониманию его идей.

Период общения с Н. Федоровым совпадает у В. Кожевникова с попыткой воплощения одного из главных его замыслов. Замыслу этому В. Кожевников посвятил многие годы жизни, но, к сожалению, результат его трудов так и не был издан. Увлеченно изучая важнейшие культурные памятники цивилизации, мыслитель приходит к идее панорамного исследования развития человеческой мысли, человеческих исканий в литературе, богословии, философии и искусстве. Намеченное им исследование было его

своеобразным осмыслением тех проблем, которые тревожили интеллектуалов серебряного века. Русское возрождение, как это было в эпоху Ренессанса, задавалось вопросом соотношения веры и разума, философии и богословия. В такой дихотомии ученый видел опасность потери духовных корней, путь, по которому пошла Европа. Исследованию этого пути, пути «секуляризации европейской культуры от Возрождения до XIX в.» [12, с. 94–95], он посвятил около 20 лет своей жизни. Анализируя двухсотлетний багаж европейской культуры, мыслитель, по его свидетельству, пытался изобразить, что человечество приобрело, но и то, чего оно себя лишило. Его позиция как христианина в этом вопросе была непоколебима. Как показывает И.В. Горенко в своей посвященной Кожевникову диссертации, мыслитель, посредством рассмотрения истории европейской культуры предпринимает попытку доказать, что «философствующий разум, пытающийся избыть свои религиозные корни, не в состоянии познать Истину, которая есть Личность» [3, с. 175].

Следующим важным периодом в жизни Кожевникова явилось вступление его в 1907 г. в «Кружок ищущих христианского просвещения в духе Православной Христовой Церкви», иначе – Новоселовский. Новоселовский кружок отличался от себе подобных объединений его принципиальной укорененностью в православной традиции, точнее – в традиции святоотеческого богословия. «Кружок был реализацией проекта духовного сплочения небольшой группы людей на основе не ученой религиозно-философской деятельности, но интимного духовного общения. Участники кружка черпали вдохновение в монашеской традиции. Они были убеждены, что истинный голос русского христианства исходит не из официальных церковных кругов, но из учения старцев, сохранивших нетронутым его подлинный дух» [15, с. 10].

Участие в кружке принесло Кожевникову известность. Он стал лично общаться со многими мыслителями, которых не знал из-за своего затворнического периода работы над вышеупомянутой темой о секуляризации европейского сознания. Так, например, в кружок входили такие выдающиеся личности, как С.Н. Булгаков, о. Павел Флоренский, князь Е.Н. Трубецкой, князь Г.Н. Трубецкой, А.В. Ельчанинов, Ф.Д. Самарин, Н.С. Арсеньев и др. Судя по описанию последнего, роль Кожевникова в этом кружке трудно преувеличить: «Хочу остановиться на главной вдохновляющей силе кружка, одном из самых выдающихся ученых, с которым я вообще имел дело в своей жизни, человеке огромных знаний, сильной и пытливой научной мысли, талантливом, глубоко самостоятельном исследователе, прямо поражающем ширью своего захвата и из ряда вон выходящей эрудицией – не той, которой довольствуются заурядные ученые, а более вглубь идущей, основанной на умении пытливо искать и находить все новые и новые данные, характеризующие предмет или данную эпоху. И вместе с тем это был мыслитель и человек, чувствующий трепет красоты и охваченный горячей верой. Говорю о Владимире Александровиче Кожевникове. Он был серьезным специалистом в самых различных областях, как, например, в области истории религий, которая была особенно близка его сердцу» [1, с. 300–301].

Благодаря его участию в этом кружке публика получила возможность познакомиться с рядом работ мыслителя. В. Кожевников по свойственной ему скромности сам не смог бы довести их до печати. В частности, из-за нее, а также из-за упомянутой выше страсти к познанию, многие его работы не увидели свет, т.к. он, движимый жаждой постичь новые аспекты изучаемой темы, не находил в себе сил позаботиться об окончательной редакции написанного. Материал накапливался, а его обработка и систематизация становились все проблематичнее.

Обнародованию работ В. Кожевникова способствовало старание его соратников, высоко ценивших интеллектуальное наследие ученого. Работы, правда, были преимущественно публицистического характера, ведь обращены они были к широкой публике. Период участия в кружке отмечен особым вдохновением автора. Наконец он увидел смысл своей работы, который до этого, как он сам писал в своих письмах о. Павлу Флоренскому, был утерян. Как и другие авторы религиозно-философской библиотеки, В. Кожевников желал, прежде всего, разъяснить русской интеллигенции те вопросы

относительно веры, которые ею либо игнорировались, либо были искажены. Просветительская деятельность, весть о живом христианстве, актуальном сейчас и всегда, – таков был мотив его научных поисков. «Кружок был попыткой подлинного соборного единения людей, преследующих цель «осоления» разлагающегося общества» [3, с. 190]. Наглядным результатом признания заслуг мыслителя стало избрание его почетным членом Московской Духовной Академии.

Из работ этого периода можно назвать напечатанные в «Христианском чтении» философско-публицистические статьи «Исповедь атеиста: по поводу книги Ле-Дантека «Атеизм»» [7] и «О значении христианского подвижничества в прошлом и настоящем» [9] – «этюд», который некоторые исследователи считают чуть ли не лучшим его произведением [16, с. 88]. Также в «Богословском вестнике» вышли его апологетические статьи «Преобладание научного сомнения в современном неверии» [4] и «Религия человекобожия у Фейербаха и Конта» [5], в которых автор, с присущей ему основательностью и добросовестностью, отстаивает христианскую веру перед лицом чуждых ей учений. В частности, в последней статье, пытаясь понять причины, по которым человечество ищет способ «устроиться без Бога», стать самодостаточным, что привело в итоге в XIX в. к расцвету учения о человекобожестве, мыслитель указывает на то, что основания и античной философии, и философии Нового времени, так или иначе этому способствовали. «Благонамеренное по замыслу Сократово «Познай самого себя» […] исказилось в совсем непохвальное «Знай только себя!»» [5, с. 724]. А в методологической установке Декарта, в его радикальном сомнении видится опасность дать разуму такую автономию, «что если бы человек не имел помощи ни от кого и ни от чего, то его разум обошелся бы собственными средствами для познавания истины» [14, с. 520]. Согласно мысли Кожевникова, «картезианское: "я мыслю, следовательно, я существую" – уже давало само по себе основание для человекобожия в смысле человеческого самоутверждения» [14, с. 520].

В это же время печатаются и его труды, связанные с буддизмом и религиями Индии. Однако на них в рамках данной статьи остановиться подробнее нет возможности, они требуют отдельного рассмотрения, поскольку сам В. Кожевников считал это итогом всего своего творчества.

Читая небольшие заметки о биографии В.А. Кожевникова, зачастую очень схожие между собой, возникает двоякое ощущение восторга и горечи. Восторга, потому что действительно его биография – это биография подвижника науки, «атлета мысли» и «атлета веры» [1, с. 304], влекомого ненасытным интересом к познанию истории человеческого духа. Горечи, потому что странным образом большинство его работ опубликовано не было, причем многие из них потеряны. Зная характер этого человека, ту тщательность, с которой он подходил к любому делу, понимаешь, что труды эти могли бы стать весомым вкладом в сокровищницу христианской православной мысли.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Арсеньев, Н.С. О московских религиозно-философских и литературных кружках и собраниях начала XX века // Воспоминания о серебряном веке / Сост., авт. предисл. и коммент. В. Крейд. – М.: Республика, 1993. – С. 300–311.*
2. *Гаврюшин, Н.К. Этюды о разумной вере / Н.К. Гаврюшин. – Минск : Белорусская Православная Церковь, 2010. – 656 с.*
3. *Горенко, И.В. Православная философия культуры Вл. А. Кожевникова : Дис. канд. филос. наук: 24.00.01. – Москва, 2004. – 216 с.*
4. *Кожевников, В. А. Преобладание научного сомнения в современном неверии // Богословский вестник. – 1911. Т.2. – № 5. – С. 113– 134. – № 6. – С. 336–360. – Т.3. – № 9. – С. 1– 42. – № 10. – С. 265–277. – № 12. – С. 688– 717. – 1912. – Т.1. – № 1. – С. 119–146.*
5. *Кожевников, В. А. Религия человекобожия у Фейербаха и Конта // Богословский вестник. – 1913. Т.1. – № 4. – С. 724– 748. – Т.2. – № 5. – С. 23– 44.*

6. *Кожевников, В. А. Философия чувства и веры в ее отношениях к литературе и рационализму XVIII века и к критической философии. Ч. I / Кожевников Владимир Александрович. – М.: Тип. Г. Лисснера и А. Гешеля, 1897. – С. 757.*
7. *Кожевников, В.А. Исповедь атеиста : по поводу книги Ле-Дантека «Атеизм» / В.А. Кожевников // Христианское Чтение. – 1909. – № 5. – С. 659–681.*
8. *Кожевников, В.А. Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. Ч. I. – М.: Тип. Имп. Моск. ун-та, 1908. – 320 с.*
9. *Кожевников, В.А. О значении христианского подвижничества в прошлом и настоящем / В.А. Кожевников // Христианское Чтение. – 1909. – № 8– 9. – С. 1059– 1088. – № 10. – С. 1260– 1288. – № 11. – С. 1395– 1419. – № 12. – С. 1534–1564.*
10. *Кожевников, В.А. Северно-русские думы и впечатления. (Очерк, напечатанный за год до начала XX в.). Публикация Д.А. и А.Д. Кожевниковых // "Наше Наследие" 77/2006. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.nasledie-rus.ru/podshivka/7712.php – Дата доступа: 9.04.2023.*
11. *Лосский, Н. Кожевников Владимир Александрович. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.hrono.ru/biograf/bio_k/kozhevnikov02.php – Дата доступа: 9.04.2023.*
12. *Переписка, П.А. Флоренского и В.А. Кожевникова // Вопросы философии. 1991. № 6. – С. 92–151.*
13. *Письма, В.А. Кожевникова В.В. Розанову // Вестник Русского Христианского Движения, № 143., 1984. – С. 87–100.*
14. *Тихомиров, Л.А. Религиозно-философские основы истории. – М.: Издательство «ФИВ» – 2012. – 808 с.*
15. *Чуфистова, Л.И., Шаронова А.А. Владимир Кожевников – христианский мыслитель и подвижник // История Тамбовского края: век XX– й: Учеб. пособие / Под ред. А.А. Слезина. Тамбов: Изд-во Тамб. гос. техн. ун-та, 2006. 92 с.*
16. *Шургаия, А.В. Предисловие к публикации переписки П.А. Флоренского и В.А. Кожевникова // Вопросы философии. 1991. № 6. – С. 85–92.*

ІГРА ЯК АЧАВЕЧАНАЯ ФОРМА ГУЛЬНІ-БЫЦЦЯ: ФІЛАСОФСКА-САЦЫЯЛАГІЧНЫ АНАЛІЗ

Ражкоў А. А.
Інстытут сацыялогіі Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі
Мінск, Беларусь
E-mail: sasharozhkov@tut.by

Гульня з'яўляецца асновай дадзенага нам сусвету.Але чалавечае грамадства схоплівае гульню сусвету ў якасці «ігры», спрабуючы як пераадолець, так і абмежаваць бязмежжа «гульні-быцця». Механізмы гэтага пераўтварэння гулюні ў ігру і наадварот будзе разглядацца ў гэтым кароткім нарысе, прысвечаным філасофіі гульні, які быў пашыраны дзякуючы сучаснай сацыялогіі камп'ютарных гульняў.

Ключавыя слова: ігра, гульня, быццё, грамадства, віртуальная рэчаіснасць.

THE GAME AS A HUMANIZED FORM OF THE PLAY-BEING: PHILOSOPHICAL AND SOCIOLOGICAL ANALYSIS

Razhkow A. A.
Institute of sociology of national academy of sciences of Belarus
Minsk, Belarus

The play is the basis of the world given to us, but human society grasps the play of the universe as a «game», seeking both to overcome and limit the chaos of the «play of being». The mechanisms of such a transformation of the play into a game and vice versa will be discussed in this short essay on the philosophy of the game, expanded thanks to the modern sociology of computer games.

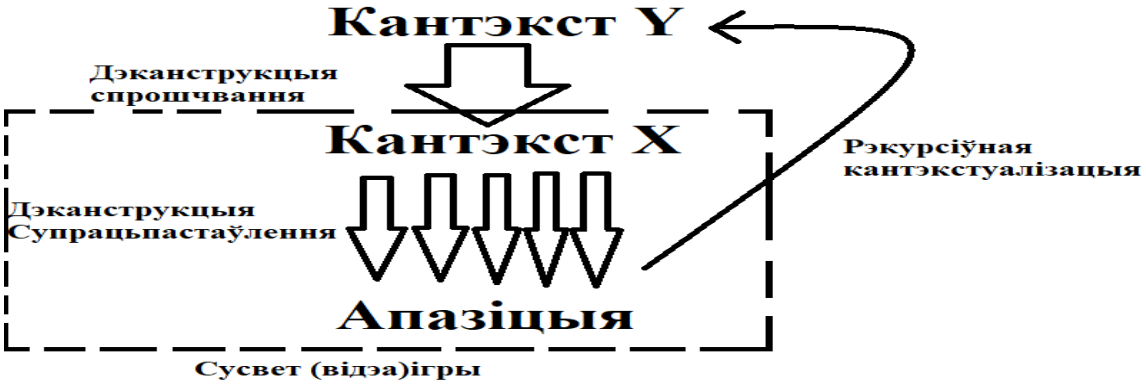
Keywords: The play, game, being, society, virtual reality.

Перш чым пачаць гэты кароткі нарыс, варта адзначыць, што большая частка даследчыкаў у сваіх творах закраналі менавіта з'яву «ігры». Гэта тычыцца як і Ё. Хёйзінга [4], так і Р. Каюа [2], і О. Фінка [7], і А. Дугіна [1]. Даследчыкі відэагульняў таксама часцей разглядаюць пытанне менавіта «ігры». Феномен «гульні» спрабаваў разгледзіць часткова М. Гайдэгер (хаця нямецкі тэрмін Spiel адпавядае больш англійскаму Game, а значыць і беларускаму «ігра», ан не гульня [5; 9]), але большых поспехаў тут дасягнуў К. Акселас [6].

Так, напрыклад, усе даследчыкі ігры (акрамя О. Фінке) лічылі, што ігра мае па-за культурнае паходжанне і нават больш: культура грамадстваў паходзіць ад з'явы жывёльнай ігры, але, варта адзначыць, што чалавечая ігра з'яўляецца «надлішняй» у параўнанні з іграмі жывёлаў, што робіць яе «больш цікавай». Але ступень «цікавасці» гульні паступова страчваецца з-за працэсу «абвычвання», які можа выяўляцца ў выглядзе антычалавечай прагматызацыі і інстытуалізацыі (да якой Ё. Хёйзінга тычыў вайну [4]). Таксама гэта «знішчае» гульню, аб чым пісаў сацыёлаг відэагульняў – Д. Майерс – кажучы аб тым, што сама ігра пабудавана на з'яве «самапераадольвання» (якая, магчыма, вынікае з «Эрасу» Г. Маркузэ як цяга да вольнасці [3]): нейкі ігравы кантэкст дэканструецца шляхам выбудовы «кантэкстуальнай апазіцыі», узаемадзеі з якой вядуць да пашырэння «ахопу» ігры праз «кантэкстуалізацыю» ў кантэксце ці надсістэмным кантэксце [9]. Падобнае мы можам сустрэць і ў О. Фінка, калі той кажа аб тым, што ігра – «пераўзыходзіць» рэчаіснасць.

Малюнак №1

Дыялектыка ігры Д. Майерса



Складзена па: [9]

Таму, мабыць, ігра і разумелася Р. Каюа не як жыццятворчая прастора (што было характэрна яшчэ для Ф. Шылера [5]), але як дзейнасць, што стварае «прастору сацыяльнай ігры», якая з'яўлецца гіперрэчаіснай (што мы можам назіраць у відэагульнях, якія ствараюць асобныя субсусветы, якія магчыма інтэпрэтаваць як эргадычныя тэксты (тэкст, для прачытання якога трэба прыкласці нетрывіяльныя намаганні, што падвышаюць яго эмэрджэнтнасць [5]), што базуюцца на рэкамбінацыі з'яў нашага сацыяльнага сусвету (у тым ліку і яго віртуальнай часткі), ці якія з'яўляюцца самарэферэнтнымі сацыяльнымі аб'ектамі). Але ён таксама салідарны з сваімі папярэднікамі і нашчадкамі з наступным: любая спроба запаволіць дынаміку ігры знутры і падпарадкаваць яе сабе (г. зн. парушыць правілы ігры каб яе не пашырыць, а звузіць) знішчыць яе рана ці позна як самастойны антрапалагічны топас. О. Фінк характарызаваў гэтае знішчэнне як «перамогу рацыянальнасці над імагінацыяй» [7].

Але гэты топас (створаны ігрой), нават не гледзячы на тое, што ён можа змяшчаць унутры сабе самарэферэнтныя гіпераб'екты (сымбалічныя аб'екты О. Фінка [7]), накладае сваю ўласную хранатопіку на хранатопіку нашага сусвету. Таму нельга казаць аб тым, што ігра (дакладней кажучы, створаны ёй топас) не ёсць рэчаіснасць [1; 2]. Яна – працэс перапрацоўкі хранатопа рэчаіснага ў хранатопа іррэчаіснага (бачнага, але не выяўленага). І гэты працэс ёсць, у некаторым сэнсе, «магічнае зачараванне» (ці «пераўзыходжанне імагінатыўнае», на якую не здольны жывёлы, нават не гледзячы на тое, што яна – ірацыяльна), а выхад з іррэчаіснага хранатопу – «цверазенне» (таму шэраг даследчыкаў відэагульняў кажа аб тым, што відэагульні «зачароўваюць наноў» сусвет, вяртаючы ў яго тое, што было згублена ў час эпохі Асветы [9]).

Але, што варта памятаць, ігра не толькі стварае другую хранатопіку, але і злучае абедзьве хранатопікі, сымбалізуючы першую, робячы яе элементам інтэрсуб'ектыўным, ствараючы «Дом» праз арганапраекцыю (калі выкарыстоўваць тэрміны П. Фларэнскага). Менавіта ў гэтым О. Фінк бачыў адзіную магчымасць «раскрыцця-вывучэння» свету. Ігра, такім чынам, апынаецца падобнай да экзістэнцыяла DaSein – MitSpiel – як форма запытання «аб быцці» [8], што з'яўляецца рэакцыяй чалавека на «нішто» – нейкая характарыстыка свету, што робіць яго прыдатным для далейшай сымбалізацыі (г. зн. для ігры).

У неаплатанічнай інтэрпрэтацыі О. Фінка і М. Гайдэгера ў межах твораў А. Дугіна мы можам знайсці тое, што ігра (якая для А. Дугіна таксама з'яўляецца працэсам стварэння жыцця-прасторы) з'яўляецца запытаннем да Боскага Розуму, спробай злучыцца з «Ідэямі» гэтага «Розуму» [1]. Гэта кажа аб тым, што А. Дугін лічыць, што корань ігр знаходзіцца ў нейкай Ігре Бога з самім сабой, якая праз «ιερα φαντασι'ю» стварае «Ідэі», што праз самарэфлексію працягваюць эманацыі далей.

Як мы можам бачыць: усе дадзеныя прадстаўнікі напрамку філасофіі ігры, так ці інакш, адчувалі, што за з'явай ігры ляжыць нешта больш значнае і фундаментальнае. Але

раскрыць сутнасць гэтай інстанцыі ніхто з вышэйпералічаных мог за асобнымі выключэннямі, такімі як М. Гайдэгер (які лічыў гульню экзістэнцыялам DaSein'а) і А. Дугіна (які лічыў, што за чалавечай ігрой стаіць ігра Бога-Розума).

Першым, хто спрабаваў зазірнуць за поле ігры стаў французскі філосаф і сацыёлаг грэцкага паходжання – К. Акселас (асобна дрэнна вядомая ў СНД прасторы, але ён значна паўплываў на Дэлёза і Лефеўра). Ён, як нашчадак думкі М. Гайдэгера, займаўся пераасэнсаваннем філасофіі К. Маркса з гайдэгерыянскіх пазіцыяў. Але ў кантэксце тэмы ён нас цікавіць з іншага боку, а менавіта паняццём «гульня».

Пад гульнёй К. Акселас мае наўвазе працэс станаўлення сусвету, які, з-за яго характарыстык (з'яўляецца «лунаючым быццам планета» [6]), не можа быць схоплены чалавекам. Любая спроба схапіць «гульню быцця» адчужвае сусвет ад людзей, т. я. чалавек схоплівае не ўсю паўнату сусвету, а толькі яго момант, быццам фатаапарат. Пры гэтым гэтая «гульня» сусвету з'яўляецца ўсепаглынаючай (на фенаменальным узроўні) і менавіта дзякуючы ёй апынаюцца магчымымі іншыя «ігры» (*і тут варта адзначыць, што ў французскай мове няма падзелу слоў ігра/гульня, бо існуе толькі слова «jeu», таму* ***гэтае ўдакладненне з'яўляецца аўтарскім***). Гэта выяўляецца таксама ў тым, што менавіта гульня (як з'ява, што інсуе да часу і прасторавасці) стварае час і прасторавасць для будучых ігр, тым самым выконваючы «светабудаўнічую» функцыю. Свет для Акселаса – рэйкі думкі, «вядучыя сілы», што накіроўваюць падзеі. Свет у гульнявым станаўленні – «Сістэма сістэм» [6].

«Ігры» – гэта спробы чалавечай (адзначым, што чалавек – гэта прадукт гэтай гульні, яе праява, а не нешта вонкавае, «цацка Платона», да якой таксама спасылаўся і А. Дугін [1]) рэфлексіі, якія спрабуюць схапіць гэты матыў «гульні» і спасцігнуць «гульню гуляючы» (што зробіць неаплатанічную формулу «Розум сам сабою ад сабе рухаемый» справядлівай, а таксама зблізіць пазіцыі Акселаса з пазіцыяй А. Дугіна).

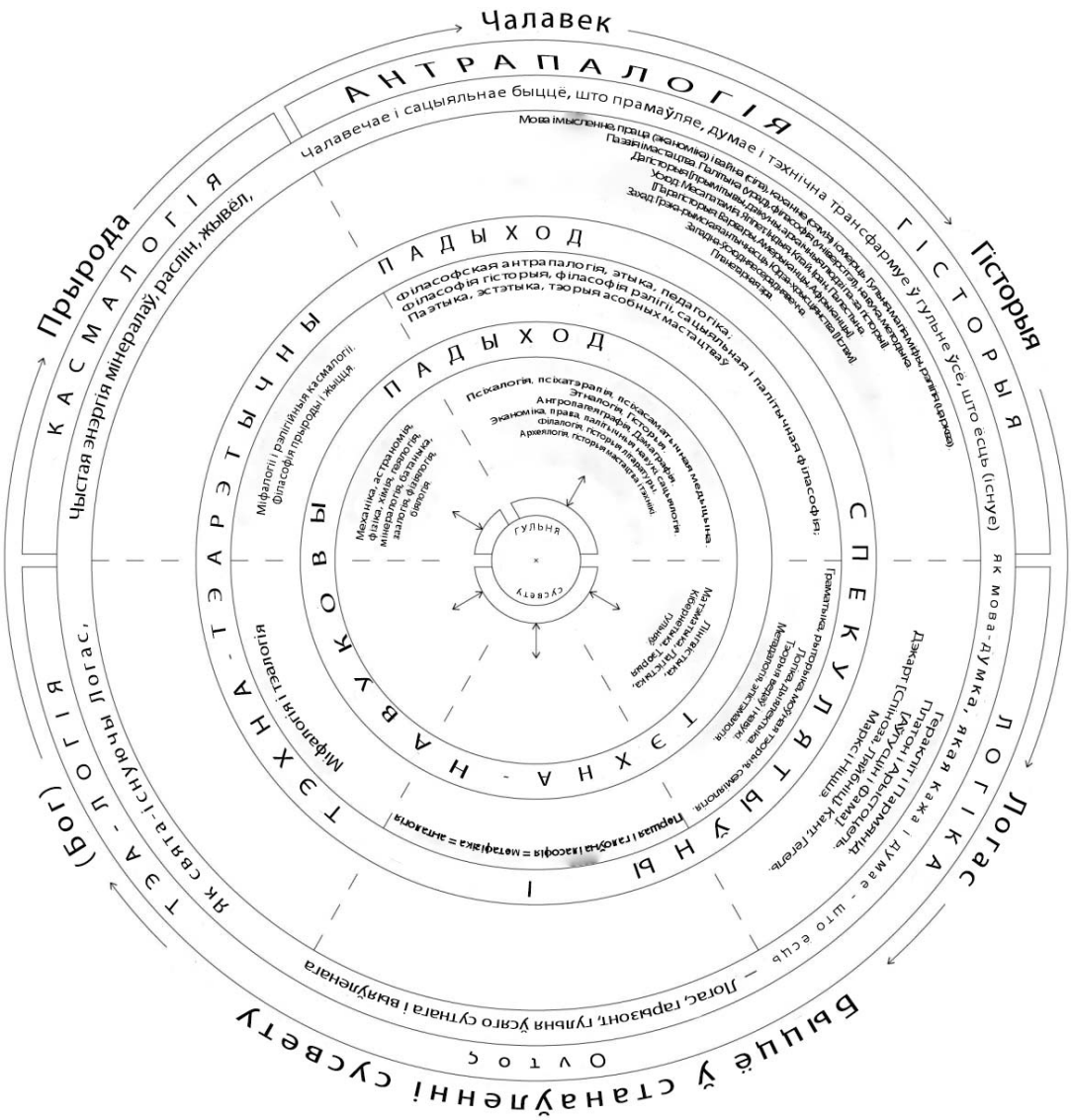
Пачатак ігры – гэта пачатак інтэграцыі чалавека ў «Вялікую сістэму», дзе чалавек прымае на сабе ролю і гульні (як працэса станаўлення), і ігры (як удзельніка чалавечай ігры); і гульца (актара ігры/гульні), і цацкі (аб'екта ігры/гульні). «Вялікая сістэма» актывізуе гульню праз узаемадзеянне ігравых элементаў: Логаса (асноўныя рэйкі думкі ці «вядучыя сілы»: рэлігія, магія, міф, мастацтва, палітыка) і Праксіса (сукупнасць элементарных ігравых падзеяў), якое характаразуецца разгортваннем Логаса ў Праксісе і паступовай змене Праксісам Логаса. Г. зн. «Вялікая сістэма» – гэта «Сістэма сістэм» у пэўны момант часу (на пачатку ўвахода чалавека ў аўтэнтычную ігру – ігру, у якую чалавек увайшоў добраахвотна). І паколькі чалавек з'яўляецца месцам сустрэчы Логаса і Праксіса, то магчыма казаць аб тым, што гульня пачынаецца разам з чалавекам [6].

Але, калі чалавек з'яўляецца цацкай, а калі гульцом? Чалавец гулец толькі ў той час, калі ён гуляе аўтэнтычна (з'яўляецца «лунаючым чалавекам»), цягнецца пашыраць Логас сусвету (які выяўляецца ў шторазовым пераадольванні правілаў гульні). Калі ён яму падпарадкоўваецца: сусвет адчужваецца ад яго, а ігры пераўтвараюцца ў труд, апынаюцца «сур'ёзнымі» (гэта выяўляецца ў тым, што «сапраўдная філасофія» заўсёды схавана за гістарызмам і фізікалізмам навукі, але можа «прабівацца промнямі» ў выглядзе метафіласофіі). Але, адзначым, што па Акселасу гульня сусвету «пераадольвае» ўвесь час 3 Логасы: логафізікалізм, тэалагізм, антропалагізм (які пераходзіць зноў у логафізікалізм, сведкамі чаго мы з'яўляемся: сучасная сацыялогія дэканструіруе чалавека), таму гульня Акселаса – цыклічна (на падставе чаго сучасныя даследчыкі відэагульняў кажуць аб іх карыснасці як навучальнага сродку) [6].

Чалавек увесь час паэтычна акрэслівае контуры гульні, але заўсёды выяўляе толькі ігры. І паколькі гэтыя ігры з'яўляюцца фенаменальнымі, то яны не маюць звязку з фізічнай прасторай. Таму Акселас у апошнія гады жыцця казаў, што ў якасці сучаснага фізічнага носьбіта ігр («міфа», т. я. Акселас быў згодны з тэзамі аб «зачараванні свету наноў») выступаюць відэагульні (пад якімі таксма магчыма разумець як ігру ў відэапрасторы, так і гульню ў відэапрасторы) [6].

Малюнак №2

«Гульня сусвету» К. Акселаса.



Складзена па: [6]

Абагульняючы, магчыма казаць аб тым, што:

1) Ігра, як самастойны феномен, з'яўляецца траектам – г. зн. працэсам стварэння «жыццёвай прасторы», які ляжыць паміж суб'ектамі гульні – гульцамі, а таксама захоплівае аб’екты гульні – цацкі;

2) Ігра – выключна інтэрсуб'ектыўная (нават як гульня «адзіночная», у ёй чалавек узаемадзейнічае з людзьмі праз розныя праявы «культурных тэкстаў», г.зн. апасродкавана);

3) Ігра – існуе ў двух хранатопах адразу – фізічным і фенаменальным/сацыяльным, т. я. звязвае іх;

4) На ўзроўні фізічнай прасторы ігра можа існаваць як у «нармальнай аб'ектнай рэчаіснасці», так і ў «віртуальнай рэчаіснасці », т. я. не мае строгай звязкі з «аб’ектнай рэчаіснасцю» (бо яе прырода фенаменальная);

5) Наратыўна-прававы элемент канстытуе сацыяльна-фенаменальную хранатопіку гульні, хаця тая ўплывае на шырыню наратыўна-прававога элементу;

6) Уваход у сацыяльна-фенаменальную хранатопіку (якіх можа быць шмат і яны могуць перакрыжоўвацца) ігры можа быць, як вольным, так і прымушаным (у выпадку

«Вялікі іграў грамадства»), хаця апошнія за такія не прызнаюцца (т. я. гэта ўплывае на аўтэнтычнасць ігры);

7) У глебе ігр ляжыць паняццё «гульні» – працэс існавання сусвету, які не быў закрануты чалавекам і не быў «ачалавечан».

ЛІТАРАТУРА

1. *Дугин, А. Г. Феноменология Аристотеля. Лекция 23. Феноменология исихазма / А. Г. Дугин // Paideuma.TV [Электрыйный рэсурс]. – Рэжым доступу: https://paideuma.tv/video/fenomenologiya-aristotelya-lekciya-22-fenomenologiya-isihazma – Дата доступу: 02. 03. 2021*
2. *Кайуа, Р. Игры и люди; Статьи и эссе по социологии культуры / Р. Кайуа [Сост., пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина] – М.: ОГИ, 2007. – 304 с.*
3. *Маркузе, Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек / Г. Маркузе [Перевод: А. А. Юдина] – М.: «АСТ», 2003. – 528 с.*
4. *Хёйзинга, Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и Х 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича – М.: Прогресс – Традиция, 1997. – 416 с.*
5. *Aarseth, E. J. Cybertext: perspectives of Ergodic literature / E. J. Aarseth – London: John Hopkins University press, 1997. – 207 p.*
6. *Axelos, K. Le Jeu du monde / K. Axelos – Paris: De Minuit, 1969. – 448 p.*
7. *Fink, E. Spiel als Weltsymbol / E. Fink – Stuttgart: Kohlhammer, 1960. – 259 p.*
8. *Heidegger M. Sein und Zeit / M. Heidegger – Tubingen: Max Niemeyer verlag, 1967. – 450 p.*
9. *Myers, D. Play Redux: The Form of Computer games / D. Myers – Michigan: University press, 2010. – 184 p.*

СВЯЩЕННАЯ ИСТОРИЯ И ОБЛАСТИ ИССЛЕДОВАНИЙ СПЕЦИАЛЬНОСТЕЙ ТЕХНИЧЕСКИХ НАУК – ВОЗМОЖНОСТЬ СОПРИКОСНОВЕНИЯ

Тернов Е. В.
Институт жилищно-коммунального хозяйства НАН Беларуси
Минск, Беларусь
E-mail: ternov@tut.by

В статье рассматривается возможность междисциплинарного осмысления аксиологического трансцендентализма Священной Библейской истории применительно к задачам управления, принятия решений и оптимизации экономических и социальных систем, относящимся к области исследований технических наук кибернетического направления.

Ключевые слова: христианство, Священная Библейская история, кибернетика, социальные и экономические системы, философия науки и техники.

THE POSSIBLE CONTACT POINTS BETWEEN THE SACRED BIBLICAL HISTORY AND RESEARCH AREA OF TECHNICAL SCIENCES

Ternov Eugene V.
Institute for housing and communal service of the NAS of Belarus
Minsk, Belarus

The article considers the possibility of interdisciplinary understanding of the axiological transcendentalism of Sacred Biblical History in relation to the tasks of management, decision-making and optimization of economic and social systems related to the research area of technical sciences in cybernetic scope.

Keywords: Christianity, Sacred history, cybernetics, social and economic systems, philosophy of science and technology.

Как сообщается в предисловии ко 2-й, новозаветной, части учебного пособия по Священной Библейской истории, «…на первых своих страницах Св. Библия свидетельствует, что Всемогущий Бог по Своей Любви и Благости создал весь мир и человека, наделив его духовными талантами, и сделал его царем и хранителем мира. Раскрывая в себе образ Божий, человек все больше и больше уподоблялся бы своему Творцу и вместе с тем превратил бы всю землю в рай. Но человек не выполнил своего назначения. Не пожелав духовного совершенства и жизни с Богом, он пренебрег Любовью Творца, порвал союз с Небом [т.н. Небом духовным – *прим. автора*] и стал рабом падшего ангела – диавола. Как блудный сын, он уходил от своего Творца все дальше и дальше в область мрака и небытия. Тот, кто был призван стать царем и творцом природы, стал ее рабом, губителем и грабителем» [1]. Современное бедственное состояние Земли как среды обитания человека, ощутимо ухудшившееся на глазах ныне живущих поколений ровесников Второй мировой и Великой Отечественной войн и их потомков с учётом накопленных знаний о недопустимости безответственного потребительского отношения к якобы беспредельным

природным ресурсам во всей глубине показывает справедливость вышеизложенного отражения современных тенденций планетарного бытия [2].

Благодаря просветительским усилиям Православной Церкви (храмовые проповеди, литературно-издательская деятельность, кинематографическое творчество, обращение ряда священнослужителей к жанру бардовской песни под гитару на высоком уровне авторского мастерства) вполне логично и связно сознавая реальность избавления человечества от угрозы исчезновения с лица Земли, мыслящий не только сиюминутными интересами современник по существу принимает как руководство к действию утверждение, что «…если любая история воспитывает гражданина родины и даёт умственное развитие, то Священная Библейская история в этом отношении стоит выше всех других историй, потому что ее предметом являются глубинные основы человеческого духа, в ней раскрываются глубочайшие законы всемирно-исторического развития. Она явно показывает, что в истории народов нет ничего случайного и произвольного, что всякая попытка “делать историю” бессмысленна и вредна, потому что все ждёт и требует “исполнения времён”, а времена эти нельзя ни приблизить, ни отдалить» [3].

Личный опыт автора наряду с эмпирическими наблюдениями жизненных путей представителей человеческой общности из окружения автора, различных по возрасту, полу, степени родства, географии проживания, жизненному опыту и образованию, политическим взглядам, профессиональной принадлежности и степени признания их заслуг обществом, определённо свидетельствует в пользу явных и неявных попыток приложения отдельными индивидуумами вероучительных положений Священной Библейской истории к их самоорганизации в социальных и экономических системах. Всё вышеперечисленное по частному научному мнению автора укладывается в данную закономерность: «Священная Библейская история ярко и поучительно раскрывает тайну домостроительства Божия, которая заключается в спасении отпавшего от Бога человека. Идея спасения человеческого рода является главной идеей всей библейской истории. Она показывает, как на протяжении тысячелетий идёт упорная борьба сил добра со злом за человеческие души. Выражаясь меткими словами великого русского писателя Ф.М. Достоевского можно так охарактеризовать всё содержание Священной Библейской истории: “Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы сердца людей”» [3].

Как в эпохи, ознаменовавшиеся событиями Священной Библейской истории, так и в настоящее время, события которого приоткрывались в духовном смысле в Пророческих книгах Священного Писания Ветхого и Нового Завета, население Земли исполняет Божие благословение «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте … над всею землею» (Быт. 1:28) в условиях, определённых Творцом после грехопадения прародителей человеческого рода ограничениями «проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; … в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят» (Быт. 3:17, 19). Вступая друг с другом в отношения по поводу распределения и перераспределения материальных и нематериальных ресурсов, производства, распределения и потребления товаров и услуг в процессе совместного выполнения самой первой Божией заповеди, человеческие индивидуумы на всём протяжении истории человечества образуют общности, объединённые общими целями и формами совместной жизнедеятельности. В современной научной терминологии указанные общности носят название социальных и экономических систем.

Среди системообразующих качеств социально-экономической системы можно «отметить особое экономическое отношение, которое связывает единством происхождения все остальные, из которого затем развиваются все более сложные отношения. Оно представляет собой самый простой для данных условий способ распределения ресурсов и поддержания пропорций… Социально-экономическая система неизбежно локализована в экономическом времени и пространстве, а также по отношению к ее альтернативным вариантам. Она имеет определенные исторические, географические, этнические, духовные, политические и экономические границы. Это в свою очередь означает, что она может

воплощаться в конкретных государственно-политических образованиях или в форме иных, меньших по масштабу, общественно-хозяйственных организаций. По мере усиления эффекта глобализации в качестве социально-экономической системы правомерно рассматривать все человечество» [4, с. 3–4].

Социально-экономические системы Священной Библейской истории складывались в «альтернативных вариантах»: потомки Сифа и Каина, «Ной был человек праведный и непорочный в роде своем; Ной ходил пред Богом… Но земля растлилась пред лицем Божиим, и наполнилась земля злодеяниями» (Быт. 6:9, 11), бесславно рассеянные по земле возгордившиеся строители Вавилонской башни (см. Быт. 11:1–10) и Авраам, удостоенный обращения Бога «Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, … и благословятся в тебе все племена земные» (Быт. 12:2, 3)… Контрастными описаниями череды правлений израильских царей – одних, делавших благое, и других, делавших неугодное в глазах Божиих, изобилует 4-я Книга Царств. Прославляет ищущих мудрость и созидающих делами доброе имя «Книга Притчей Соломона». Обличают отступивших от безопасной и плодотворной жизни по Божиим заповедям книги Исайи, Иеремии и т.н. малых пророков… Абстрагируясь от теологического либо атеистического истолкования истории человечества следует констатировать, что угроза безопасности человеческого бытия в наши дни имеет фундаментальное сходство с угрозами такого же рода в Священной Библейской истории. Соответственно, в результате осмысления текстов Библии применительно к реалиям сегодняшнего дня могут быть сформулированы фундаментальные основы безопасности жизнедеятельности общества на микро- и макроэкономическом уровне.

В силу вышеизложенного, на передний план выдвигается необходимость безопасного и устойчивого функционирования социально-экономических систем с учётом всего исторического опыта человечества. Проблемное поле научных исследований в указанном направлении в Республике Беларусь определено паспортом научной специальности технических наук группы специальностей «Информатика, вычислительная техника и управление» 05.13.10 «Управление в социальных и экономических системах» [5].

Согласно определению Высшей аттестационной комиссии Республики Беларусь от 2018 года [5] «управление в социальных и экономических системах – область науки и техники, занимающаяся проблемами разработки и применения методов теории управления к задачам управления в социальной и экономической сферах, включая области образования, права, обороны, здравоохранения и охраны природы, вопросы анализа, моделирования, оптимизации, совершенствования управления и механизмов принятия решений в организационных системах с целью повышения эффективности их функционирования».

Области исследований специальности 05.13.10 в редакции Приказа ВАК Республики Беларусь от 12.11.2018 г. № 267 [5] определены следующим образом:

1) Теоретические основы и методы теории управления и принятия решений в социальных и экономических системах.
2) Методы формализации и постановка задач управления в социальных и экономических системах.
3) Модели описания и оценок эффективности решения задач управления и принятия решений в социальных и экономических системах.
4) Методы и алгоритмы решения задач управления и принятия решений в социальных и экономических системах.
5) Специальное математическое и программное обеспечение систем управления и механизмов поддержки принятия решений в социальных и экономических системах.
6) Методы и алгоритмы анализа и синтеза организационных структур.
7) Проблемно-ориентированные системы управления, принятия решений и оптимизации экономических и социальных систем.
8) Методы и алгоритмы интеллектуальной поддержки принятия управленческих решений в экономических и социальных системах.

9) Методы и алгоритмы прогнозирования оценок эффективности, качества и надежности организационных систем.
10) Новые информационные технологии в решении задач управления и поддержки принятия решений в социальных и экономических системах.

Представляется актуальной задача осмысления Священной Библейской истории с необходимыми толкованиями и комментариями, в первую очередь – святоотеческой богословской мысли, с системным кибернетическим обоснованием попечения Творца о созданном им мире в рамках уважения к свободе человеческого выбора.

С учётом переосмысления обществом на всех уровнях социальной иерархии пагубных установок не столь давнего времени на отрицание Священной Библейской истории не только на официальном, но и на семейно-бытовом уровне, представляется правомерным выразить надежду в отношении возможности признания отечественными научными кругами обозначенных в настоящей статье методологических подходов. Сдержанный оптимизм такого рода внушают отмеченные видным представителем белорусской философской мысли академиком Е.М. Бабосовым «многогранность и дихотомичность возможных истолкований антропного принципа в современной науке и христианской антропологии. Именно в такой дихотомности и кроется суть заключённого в ней знания, вызова перед современной естественно-научной, философской и богословской мыслью» [6, с. 48].

В заключение данной статьи, как и в её начале, представляется целесообразным процитировать митр. Вениамина (Пушкаря): «Священная Библейская история по праву должна занимать первое место среди исторических наук, так как она является неисчерпаемым источником нравственного и высшего исторического воспитания для каждого более или менее способного к серьёзной интеллектуальной жизни человека» [3]. В силу личного убеждения в жизненной необходимости устремления к взаимно согласующемуся непротиворечивому адекватному воспроизведению объективной реальности в форме знаний, принадлежащих разным областям, автор полагает, что методологический кибернетический подход к решению проблем общественного бытия (по основателю научной кибернетики Норберту Винеру) может и должен быть обогащён осмысленными в математических категориях алгоритмами событий Священной Библейской истории. Такой синтез способен направлять социальные и экономические системы по пути устойчивого развития в степени, пропорциональной глубине разносторонней теоретической проработки указанных алгоритмов методами технических наук кибернетического направления.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Вениамин (Пушкарь), митр. Священная Библейская история Нового Завета / митрополит Вениамин (Пушкарь) [Электронный ресурс] / Православный портал «Азбука веры». – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Veniamin_Pushkar/ svjashennaja-biblejskaja-istorija-novogo-zaveta/#0_1. – Дата доступа: 12.05.2022.*
2. *Водопьянов, П.А. Стратегия бытия человечества: от апокалиптики к ноосферному веку / П.А. Водопьянов, В.С. Крисаченко. – Минск: Беларуская навука, 2018. – 306 с.*
3. *Вениамин (Пушкарь), митр. Священная Библейская история Ветхого Завета / митрополит Вениамин (Пушкарь) [Электронный ресурс] / Православный портал «Азбука веры». – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Veniamin_Pushkar/ svjashennaja-biblejskaja-istorija-vethogo-zaveta/#0_1. – Дата доступа: 11.05.2022.*
4. *Лымаренко, В.М. Самоорганизация и развитие социально-экономических систем / На правах рукописи // В.М. Лымаренко. – С.-Пб.: Межрегиональный институт экономики и права при МПА ЕВРАЗЭС, 2016. – 27 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.miep.edu.ru/upload/science/limarenko_work_07.pdf. – Дата доступа: 30.06.2022.*
5. *05.13.10 – управление в социальных и экономических системах / Паспорт специальности [Электронный ресурс] / Приказ ВАК Респ. Беларусь от 12 ноября 2018 г. № 267. – Режим доступа: https://vak.gov.by/node/595. – Дата доступа: 10.05.2022.*
6. *Бабосов, Е.М. От диалога науки и религии к их сотрудничеству / Е.М. Бабосов // Наука и человекомерность окружающей реальности / Е.М. Бабосов; Национальная академия наук Беларуси, Институт социологии. – Минск: Беларуская навука, 2021. – Гл. 2. – С. 34–48*

СВЯТИТЕЛЬ ВИКТОРИН ПЕТАВИЙСКИЙ И ТЕОРИЯ РЕКАПИТУЛЯЦИИ

Хандога Н. А.
Общецерковная аспирантура и докторантураим. свв. равноап. Кирилла и Мефодия
Москва, Россия
E-mail: nik-handoga@yandex.ru

В статье раскрывается учение святителя Викторина Петавийского о первозданных Адаме и Еве как прообразах Нового Адама и Новой Евы (так называемая теория рекапитуляции). Разрабатывая данную теорию, Викторин в своих сочинениях – «О сотворении мира» и «О жизни Христа» – опирался на послания апостола Павла, творения святителя Иринея Лионского и типологический метод толкования Священного Писания. В результате этого мы узнаем, что все, что не совершили в своей жизни первозданные Адам и Ева, совершил за них Новый Адам, или Господь Иисус Христос.

Ключевые слова: первозданные Адам и Ева, Новый Адам и Новая Ева, святитель Викторин Петавийский, теория рекапитуляции, доникейский период, типологический метод толкования Священного Писания.

SAINT VICTORINUS OF POETOVIO AND THE THEORY OF RECAPITULATION

Khandoga N. A.
Theological institute of post-graduate studies
Moskow, Russia

The article reveals the teaching of saint Victorinus of Poetovio about the primeval Adam and Eve as prototypes of the New Adam and New Eve (the so-called theory of recapitulation). Developing this theory, Victorinus in his writings – «On the creation of the world» and «On the life of Christ» – relied on the epistles of the apostle Paul, the works of saint Irenaeus of Lyons and the typological method of interpreting the Holy Scriptures. As a result of this, we learn that everything that the primeval Adam and Eve did not do in their lives, the New Adam, or Lord Jesus Christ, did for them.

Keywords: primeval Adam and Eve, New Adam and New Eve, saint Victorinus of Poetovio, the theory of recapitulation, the ante-nicene period, the typological method of interpreting Holy Scripture.

> ***Главное, что нужно понять в существе христианского экзегетического метода, состоит в следующем: суть типологии не в том, что одни образы толкуются через другие (например, образы патриархов через образ Христа), но в том, что образы толкуются через реальность!***
>
> *Профессор Е. А. Маковецкий* [5, с. 64].

Многие святые отцы и церковные писатели как доникейского (например, святитель Ириней Лионский, святитель Викторин Петавийский и др.), так и посленикейского периодов, используя типологический, или типологическо-таинственный метод толкования Священного Писания, прибегали к теории рекапитуляции (лат. recapitulation, букв. сжатое повторение), чтобы приоткрыть тайну учения о первозданных Адаме и Еве как прообразах

Нового Адама и Новой Евы. Как верно учит митрополит Иларион (Алфеев), «согласно этой теории, все события жизни Христа рассматриваются как повторяющие события жизни Адама, только в обратном порядке. Смысл теории заключается в следующем: все то, что Адам должен был исполнить, но не исполнил, за него исполнил Христос; всякая ошибка Адама была исправлена Христом; всякий грех Адама был уврачеван Христом» [3, с. 33–34]. Следовательно, именно Бог (точнее – воплотившийся Сын Божий) должен был спасти все человечество.

Данное учение святителя Викторина Петавийского (ок. 230 – 303/304) восходит к апостолу Павлу († 66/67/68), который многократно его излает в своих посланиях (см.: Рим. 5, 14–15; 1 Кор. 15, 21–22, 44–47, 49 и др.). Суть его заключается в том, что первоверховный апостол «противопоставляет двух Адамов – того, кто потерпел поражение, и Того, Кто одержал полную победу» [1, с. 28]. Поэтому в Послании к Римлянам апостол Павел (см.: Рим. 5, 14–15), говоря о первозданном Адаме, использует термины «преступление (παράβασις)» и «грех (παράπτωμα)», а о Новом, или Втором Адаме – термины «прообраз (τύπος)» и «благодать (χάρισμα)». В связи с этим, «через такое соотнесение выстраивается удивительная параллель в их жизни и открывается смысл искупительного подвига Иисуса Христа как родоначальника нового человечества» [4, 276]. Кроме того, в Послании к Ефесянам (см.: Еф. 5, 25–26, 31–32) первоверховный апостол расширяет границы данного учения, то есть наряду с Новым Адамом – Господом Иисусом Христом вводит Новую Еву – Пресвятую Деву Марию.

Викторин Петавийский как первый латинский толкователь Священного Писания, один из латинских богословов второй половины III века, а также борец с ересью гностицизма в своих сочинениях – трактат «О сотворении мира» и фрагмент «О жизни Христа» – соединяет во едино три экзегетико-богословские темы – символическую аритмологию, христологию и сотериологию. В связи с этим, например, он утверждает: «Для того, чтобы воссоздать Адама через седмицу, а также прийти на помощь всему Своему творению, [Бог] совершил это посредством рождения Сына Своего Иисуса Христа, Господа нашего» [13, с. 299]. Или в другом месте мы читаем: «…[существует] четыре поколения народов: от Адама до Ноя, от Ноя до Авраама, от Авраама до Моисея, от Моисея до Христа Господа, Сына Божия…» [13, с. 296]. Таким образом, Викторин справедливо считает, что благодаря рождению Господа Иисуса Христа началось спасение всего человеческого рода.

Развивая христологию и сотериологию, Викторин Петавийский в толковании «На Откровение» соединяет во едино прошедшее с будущим: «В человеке воспринятом Он дал свидетельство в мире, пострадав в котором, освободил нас от греха Своею кровью и, победив ад, первый воскрес из мертвых (ср.: Откр. 1, 5), и смерть над Ним более не будет властвовать (Рим. 6, 9), но в Его правление царство мира было разрушено. […] Тот, кто в первом воспринятом человеке пришел в тайне, через малое время придет в величии и славе, чтобы судить явно» [15, с. 112]. В дополнение к этому в трактате «О сотворении мира» он указывает в какой день недели должно случиться Второе пришестве Христово: «И потому Давид в шестом псалме просит Господа прежде восьмого дня, чтобы Он не в гневе и не в ярости Своей обличал или судил его (Пс. 6, 1–2). Это поистине восьмой день того будущего суда, который будет вынесен за пределы порядка устроения седмицы» [13, с. 297]. Следовательно, Викторин свидетельствует, что существует два диаметрально противоположных пришествия Христа Спасителя, то есть первое, когда Он пришел, чтобы спасити первозданного человека и его потомков и второе, когда Он придет, чтобы судить все человечество.

При этом важно иметь ввиду, что, согласно учению Викторина Петавийского, в земной жизни Пресвятой Девы Марии и Господа Иисуса Христа были важные, или главные дни – благовещение, зачатие, рождение, смерть и воскресение: «Кто таким образом научен в законе Божием, кто исполнен Духом Святым, да не презрит сердцем того, что ангел Гавриил благовествовал Деве Марии (см.: Лк. 1, 28) в тот же день, в который дракон совратил Еву; Дух Святой преисполнил Деву Марию в тот же день, в который [Христос] сотворил свет; Он обратился в плоть в тот же день, в который сотворил землю и воду; Он обратился в молоко в

тот же день, в который сотворил звезды; Он обратился в кровь в тот же день, в который земля и вода произвели свои порождения; Он обратился в плоть в тот же день, в который воздвиг человека из земли; Христос родился в тот же день, в который образовал человека; Он пострадал в тот же день, в который пал Адам; Он воскрес из мертвых в тот же день, в который сотворил свет?» [13, с. 299]. Или в другом месте мы читаем: «Из чего следует, что Господь был зачат в тот же день, в который и воскрес» [14, с. 303]. Именно здесь больше всего прослеживается связь прошедшего и настоящего, или образов и реальности!

Исходя из этого, Господь Иисус Христос родился в шестой день, когда Бог (точнее – Бог Отец и Сын Божий[1]) создал «бесчисленное» число ангелов и архангелов, а также первого человека; Он умер в седьмой день, когда Бог перестал творить и когда Адам и Ева нарушили единственную заповедь Божию, а также в этот день совершилось благовещение Пресвятой Девы Марии [13, с. 296, 298–299]; Господь воскрес из мертвых в восьмой день, когда Бог сотворил свет, двенадцать ангелов дня и двенадцать ангелов ночи, а также в этот день совершилось зачатие Богородицой Спасителя [13, с. 295, 298–300]. Следовательно, здесь Викторин, используя типологический метод толкования Священного Писания, символически соединяет спасительные деяния Сына Божия с творением мира и падением первых людей [8, с. 132–134, 141–143].

Тем не менее Викторин Петавийский во фрагменте «О жизни Христа» более подробно раскрывает учение о важных днях в земной жизни Господа Иисуса Христа: «Восьмых календ января родился Господь наш Иисус Христос при консулах Сульпиции и Камерине и Он крестился восьмых ид января при консулах Валериане и Азиатике, Он пострадал десятых календ апреля при консулах Нероне III и Валерии Мессале, Он воскрес восьмых календ апреля при вышеуказанных консулах» [14, с. 303]. Про это же, но другими словами читаем в трактате «О сотворении мира»: «Он также исполняет Свою человеческую природу числом семь: рождение, младенчество, отрочество, юность, молодость, зрелость, смерть» [13, с. 299]. Таким образом, здесь упоминается еще один главный день – крещение Христа Спасителя. Однако для нас особую важность представляют другие два дня – день рождения и день смерти Господа Иисуса Христа, так как исходя из них он жил на земле с 9 г. по Р. Х. (время управления Иудеей ординарными консулами Квинтом Сульпицием Камерином и Гаем Поппием Сабином) по 58 г. по Р. Х. (время управления Иудеей ординарными консулами Нероном Клавдием Цезарем Августом Германиком и Марком Валерием Мессалом Корвином), то есть 49 лет [10, с. 139–140], что равно семи периодам по семь лет [12, с. 203].

Что этим хотел сообщить Петавийский святитель? Как справедливо считает словенский профессор Райко Братож, «“совершенная” цифра семь управляет не только жизнью человечества на примере Христа, но и жизнью каждого человека, ибо она, по существу, разделялась как древними представителями (Гиппократом), так и христианскими мыслителями (Иринеем) на семь периодов» [9, с. 309]. При этом следует иметь ввиду, что хотя в значительной степени Викторин Петавийский продолжает линию святителя Иринея Лионского (ок. 130/140 – 198), но между ними есть определенное расхождение, так как Ириней насчитывает пять периодов в жизни каждого человека [11, с. 244]. Однако для Викторина необходимо семь периодов, так как каждый из них он соединяет с соответствующим днем творения мира [13, с. 298]. Другими словами, «Христос освятил в Себе все аспекты человечества, восприняв их; Он был полностью человеком, чтобы полностью спасти человека. Но это еще не все. Он воспринимает человечество не просто как идеальную сущность, Он собирает в Себе человечество как конкретную совокупность, то есть Он берет на Себя ответственность за все человечество, такое, каким оно было изначально, со всеми его грехами, чтобы исправить и восстановить его в Себе…» [1, с. 51]. Следовательно, воплотившийся Сын Божий, или Господь Иисус Христос прожил на земле

[1] Все дело в том, что Викторин Петавийский как сторонник бинитаризма, смешивая Второе и Третье Лица Святой Троицы, писал о Божественной Двоице – Боге Отце и Боге Сыне [7, с. 162-163]. Однако иногда он упоминал о Святом Духе как самостоятельной Личности [15, с. 112].

полноценную человеческую жизнь равную жизни любого другого человека, жившего когда-либо.

Подводя итог, следует отметить, что «бесспорно, Викторин Петавийский знал, что Иисус Христос прожил на земле 33 года (согласно православной традиции – *Н. Х.*), а не 49 лет. Викторин, упоминая о 7-ми периодах по 7 лет Спасителя как Нового Адама (см.: 1 Кор. 15, 45), причисляет к ним рождение и смерть, которые в действительности являются однодевными событиями. Таким образом, Иисус Христос прожил 35 лет, то есть 5 периодов по 7 лет, что очень близко к общеизвестному Его возрасту» [6, с. 196]. Кроме того, этой цифрой Викторин Петавийский подтвердил современные подсчеты, о которых, например, упоминает митрополит Иларион (Алфеев), то есть, что Христос Спаситель прожил на земле 35 лет [2, с. 33]. Следовательно, благодаря Новому Адаму, или Господу Иисусу Христу осуществилось долгожданное спасение первозданных Адама и Евы и всего человеческого рода.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Даниелу, Ж. Таинство будущего. Исследование о происхождении библейской типологии / Ж. Даниелу. – М., 2013. – 448 с.*
2. *Иларион (Алфеев), митр. Иисус Христос: биография / митр. Иларион (Алфеев). – М., 2019. – 650 с.*
3. *Иларион (Алфеев), митр. Священномученик Ириней Лионский и его духовное наследие / митр. Иларион (Алфеев) // Святитель Ириней Лионский в богословской традиции Востока и Запада. Материалы V международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия (Москва, 19–21 апреля 2018 г.). – М., 2020. – С. 26–39.*
4. *Леонов, В., прот. Основы православной антропологии: Учебное пособие / прот. В. Леонов. – М., 2013. – 456 с.*
5. *Маковецкий, Е. А. Начала толкований: анагогия, уподобление Богу и иерархия в типологических толкованиях Священного Писания / Е. А. Маковецкий. – СПб., 2010. – 93 с.*
6. *Хандога, Н. А. Важные дни в жизни Господа Иисуса Христа (по учению святителя Викторина Петавийского) / Н. А. Хандога // Церковь. Богословие. История. Материалы VII Всероссийской научно-богословской конференции (Екатеринбург, 8–10 февраля 2019 г.). – Екатеринбург, 2019. – С. 191–196.*
7. *Хандога, Н. А. Пневматология святителя Викторина Петавийского: бинитаризм, субординационизм или самостоятельная Личность? / Н. А. Хандога // Матеріали III Міждународної науково-практичної конференції «Актуальні питання богослов'я та історії Церкви» (Харків, 5 листопада 2019 р.). – Харків, 2020. – С. 158–165.*
8. *Хандога, Н. А. Христология и сотериология святителя Викторина Петавийского в контексте толкования Шестоднева и Апокалипсиса / Н. А. Хандога // Церковь и время. 2015. № 2 (71). С. 129–148.*
9. *Bratož, R. Il cristianesimo Aquileiese prima di Constantino fra Aquileia e Poetovio / R. Bratož. – Udine, Gorizia, 1999. – 535 p.*
10. *Dulaey, M. Le Fragment chronologique de Victorin de Poetovio et la culture grecque aux confis de l'Émpire dans la seconde moitié du III-e siècle / M. Dulaey // Augustinianum. – 1993. Vol. 42. – P. 127–145.*
11. *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre II / Irénée de Lyon // Sources chrétiennes. Vol. 294. – Paris, 1982. – 372 p.*
12. *Marin, M. Note sul simbolismo aritmologico di Vittorino di Petovio. Italia e Romania. Storia, cultura e civiltà a confronto. Atti del IV Convegno di Studi italoromeno (Bari, 21–23 ottobre 2002) / M. Marin. – Bari, 2004. – P. 195–205.*
13. *Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi / Victorinus Poetovionensis // Corpus christianorum. Series latina (далее – CCSL). Vol. 5. – Turnhout, 2017. – 314 p.*
14. *Victorinus Poetovionensis. De vita Christi / CCSL. Vol. 5. – Turnhout, 2017. – 314 p.*
15. *Victorinus Poetovionensis. In Apocalypsin / Victorinus Poetovionensis // CCSL. Vol. 5. – Turnhout, 2017. – 314 p.*

«ПАМЯТНИК МЕМФИССКОЙ ТЕОЛОГИИ» И ЕГО БИБЛЕЙСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Афанасенко Ю. Ю.
ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета
Минск, Беларусь
E-mail: a.yurij@mail.ru

В статье анализируется содержание текста «Памятника мемфисской теологии». Проводится компаративный анализ памятника и первых глав книги Бытие. Подчеркивается оригинальный характер древнеегипетского учения о творении через «слово». В результате исследования автор приходит к выводу, что не смотря на очевидные параллели, библейский текст отражает помимо сугубо богословского, также полемический характер. В контексте данного исследования – опровержение древнеегипетской мифологии о творении мира.

Ключевые слова: Библия, Бытие, Древний Египет, космогония, логос, материя, Птах, творение.

"MONUMENT OF MEMPHIS THEOLOGY" AND ITS BIBLICAL PARALLELS

Afanasenka Yu. Yu.
SEI «Saints Methodius and Cyrill institute of theology» of Belarusian state university
Minsk, Belarus

The article analyzes the content of the text of the "Monument of Memphis Theology". A comparative analysis of the monument and the first chapters of the book of Genesis is carried out. The original character of the ancient Egyptian doctrine of creation through the "word" is emphasized. As a result of the study, the author comes to conclusion that despite the obvious parallels, the biblical text reflects, in addition to the purely theological, also a polemical character. In the context of this study, it is a refutation of ancient Egyptian mythology about the creation of the world.

Keywords: Bible, Genesis, Ancient Egypt, cosmogony, logos, matter, Ptah, creation.

Тема творения мира была и остается одной из наиболее интересных в повествовании Ветхого Завета. В современных библейских исследованиях существенно увеличилось число новых исследований первых глав книги Бытие. Наиболее результативными являются исследования в области компаративного литературного анализа текста Библии и ближневосточных памятников литературы [1, с. 23–24]. В данной статье затрагивается проблема выявления литературных параллелей с первой главой книги Бытие и текстом «Памятника мемфисской теологии».

Наиболее четкие ближневосточные параллели с библейской концепцией творения выявляются при сравнении с месопотамскими литературными памятниками, например: «Шумерский миф о сотворении мира (Генезис Эриду)», «Энки и Нинхурсаг», «Энки и мировой порядок», «Энки и Нинмах, и сотворение человечества», «Сказание (эпос) об Атрахасисе», «Энума Элиш» и др. Но в этих текстах мы находим мало параллелей изреченному Богом *повелению* – основному инструменту творения в первых главах книги Бытие («Да будет свет» и т. д.). Эта особенность первых глав книги Бытие особенно

напоминает египетские представления о начале и происхождении Вселенной, которые содержатся в мемфисском богословии [2, с. 63].

Когда Первая династия основала свою столицу в Мемфисе, необходимо было оправдать внезапное появление этого города в центре политической и общественной жизни Древнего Египта. В Мемфисе – культовом центре бога Птаха, – мемфисские жрецы провозгласили его Первоначалом, имеющим приоритет над другими признанными древнеегипетскими богами-творцами [3, с. 19]. Были представлены мифологические аргументы в пользу того, что город Мемфис был «местом, где соединяются две земли», а храм Птаха был «весами, на которых взвешивались Верхний и Нижний Египет» [4, с. 4; 5, с. 30–32]. По мнению В.В. Жданова, «подобная модель теокосмогонии, независимо от варианта датировки создания "Памятника мемфисской теологии", стала реакцией религиозно-теологической мысли Мемфиса на более древнюю и авторитетную гелиопольскую солярную теологию с ее архаически-натуралистичной моделью теокосмогенеза, а также стремлением утвердить высокий статус Мемфиса в религиозной и политической иерархии городов Египта» [6, с. 10].

Сохранившаяся копия произведения была выполнена около 700–710 г. до н.э. на «Стеле Шабаки» в эпоху царствования Шабаки (3-ий царь XXV эфиопской династии, 715-700 гг. до н.э.). Архаический стиль произведения, похожий на «Тексты пирамид», по мнению исследователей, предполагает, что оно относится к периоду Древнего царства (вторая половина III тыс. до н.э.) [4, с. 4; 7, с. 23; 5, с. 32; 8, с. 180].

Однако ряд исследователей отмечает, что, как минимум, произведение претерпело более позднее редактирование [9, с. 75]. В частности, З. Моренц (Siegfried Morenz) подчеркивал, что классические исследования надписи «Стелы Шабаки» относят ее к ранней истории Древнего Египта, но, тем не менее, произведение страдает от разрозненности, с точки зрения содержания и плана, в выявляемых исследователями тематических частях текста, и многочисленных поздних вставок. Сам исследователь склонен датировать произведение переходным периодом между V-й и VI-й династиями, когда на протяжении нескольких поколений (напр. фараоны Исеси, Унис, Тети, Пепи) имя гелиопольского Ра исчезло из царских имен [10, с. 205–206].

Х. Юнкер (Hermann Junker) полагает, что политическую доктрину Мемфиса нельзя просто отвергнуть как миф, а ее изображение развития унитарного государства нельзя объяснить как традиционную субегипетскую схему. Гораздо вероятнее, что сообщение, облаченное в легенду о боге Птахе, относится к реальным историческим событиям [11, с. 72].

В свою очередь Х.А. Шлёгль (Hermann Alexander Schlögl) утверждал, что, основываясь на использовании составного имени Птах-Татенен, которое не засвидетельствовано ранее времени правления Рамсеса II и является хтоническим божеством, и других указаний, произведение должно быть датировано временем Рамсеса II [6, с. 10; 7, с. 23; 12, с. 54–55].

Дж. Дж. Бодин (Joshua J. Bodine) в своем исследовании резюмирует, что обо всем, что можно сказать с уверенностью, так это о том, что композиция в целом (т. е. ее сохранившаяся форма) принадлежит XXV-й династии, все остальное – предположения [13, с. 11].

Современные исследования текста «Памятника мемфисской теологии» выделяют несколько частей: 1) введение и титулатура царя; 2) история богов, повествующая об объединении Верхнего и Нижнего Египта под властью бога Гора в Мемфисе; 3) миф о сотворении мира, известный как «Мемфисская теология»; 4) краткое изложение текста в целом [5, с. 32; 13, с. 8].

В интересующем нас отрывке «Памятника мемфисской теологии» творение трактуется в интеллектуальном смысле. Здесь бог Птах воспринимает элементы вселенной своим разумом («сердцем») и вызывает их к жизни своей повелевающей речью («языком»). Таким образом, существует предположение, что уже в самом начале египетской истории могли существовать попытки интерпретации процесса творения, аналогичные учению о

логосе [4, с. 4]. Приведем русский текст отрывка с адаптированного английского перевода, размещенного в Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament [4, с. 5].

«Боги, возникшие как Птах: -

Птах, восседающий на Великом Троне ... ;

Птах-Нун, отец, [родивший] Атума;

Птах-Наунет, мать, родившая Атума;

Птах Великий, то есть сердце и язык Эннеады;

[Птах] . . . который породил богов; …

Возникло как сердце и возникло как язык (*нечто*) в образе Атума. Могущественный Великий есть Птах, который передал [жизнь всем богам], а также (к) их *Ка*, через это сердце, благодаря которому Гор стал Птахом, и через этот язык, благодаря которому Тот стал Птахом.

(Так) случилось, что сердце и язык овладели [каждым] (другим) членом тела, научая, что он есть в каждом теле и во всех устах всех богов, всех людей, [всех] скотов, всех гадов и (всего), что живет, думая и распоряжаясь всем как пожелает.

Его Эннеада перед ним в (в образе) зубов и губ. Это (эквивалент) семени и рук Атума. В то время как Эннеада Атума возникла благодаря его семени и его пальцам, Эннеада (Птаха) есть зубы и губы в этих устах, произносивших имя всего сущего, из которых вышли Шу и Тефнут и который был создателем Эннеады.

Зрение глаз, слух ушей и обоняние воздуха носа они сообщают сердцу. Это то, что заставляет проявляться всякой завершенной (идее), и это язык, который возвещает то, что думает сердце.

Так были созданы все боги, и его Эннеада была завершена. Воистину, весь божественный порядок действительно возник через то, что думало сердце и повелевал язык. Так были сотворены духи-*Ка* и назначены духи-*Хемсут*, те, которые производят все необходимое и всякую пищу, посредством того слова. (Так восторжествовала справедливость) над тем, кто делал то, что (Ему) нравится, (и несправедливость) над тем, кто делает то, что (Ему) не нравится. Так жизнь была дана тому, кто имеет мир, и смерть дана тому, кто имеет грех. Так были созданы всякая работа и всякое ремесло, действие рук, движение ног и деятельность каждого члена в соответствии с (этим) приказом, который задумало сердце, который вышел через язык и который придает смысл всему.

(Так) случилось, что о Птахе было сказано: “Тот, кто сотворил все и создал богов”. Он воистину Татенен, создавший богов, ибо от него произошло все: пища и припасы, приношения богам и всякая совершенная вещь. Так было установлено и признано, что его сила больше, чем (у других) богов. И так Птах был доволен, после того как он создал все, также как весь божественный порядок. Он создал богов, он построил города, он основал номы, он поместил богов в их святилища, он установил их приношения, он основал их святилища, он сделал их тела такими, (которыми) были удовлетворены их сердца. Итак, боги вошли в свои тела из всякого (вида) дерева, из всякого (вида) камня, из всякого (вида) глины или из всего, что могло вырасти на Нем, в чем они приняли свой образ. Итак, все боги, а также их Ка собрались к нему, довольные и объединенные с Владыкой Двух Земель» [см. также лит. пер. (в т.ч. отрывки): 5, с. 32–34; 14, с. 7–8; 9, с. 75–76].

Приведенный отрывок состоит из двух разделов, которые касаются творческой роли Птаха как «сердца и языка» и Татенена. При первом прочтении кажется, что две части касаются нескольких разрозненных тем: космогонии «сердца и языка», несколько «научного» описания того, как «сердце и язык» действуют в природе, объяснение творческой функции Татенена и попытка связать каждую из этих тем с Птахом. Это очевидное разнообразие тем создало у некоторых комментаторов впечатление, что текст был составлен из множества различных источников, а появление в тексте бога Птаха было поверхностной «политической» попыткой утвердить приоритет бога и его города. Однако более внимательное прочтение показывает, что текст представляет собой строго аргументированное изложение роли Птаха как связующего звена между интеллектуальным

принципом творения и его материальной реализацией в субстанции сотворенного мира [15, с. 44–45].

В процессе творения мысль («сердце») и повеление («язык») творца воздействовали на изначальную Монаду, производя из нее силы и элементы мира. Действие этого принципа в творении точно аналогично тому, как он продолжает действовать в живых существах: то есть через концептуализацию («планирование») и действие («управление»). Как причины, концептуализация и действие предшествуют материальному результату, который они производят. Таким образом, в творении развитие всех вещей из субстанции изначальной Монады зависит от интеллектуального принципа, вызвавшего развитие. Все сотворенные вещи, представленные в сумме концепцией Эннеады, являются факторами, посредством которых концепция и приказ создателя были воплощены в материальную реальность. Этот принцип, связывающий интеллектуальное с материальным, и есть то, что египетские теологи концептуализировали в боге Птахе. Принцип, посредством которого воля творца действовала на исходный материал Монады, чтобы произвести мир [15, с. 45].

Сходство этого понятия с греческим понятием логоса («слова») признана давно. Тема созидательного логоса, хотя и занимает центральное место в «мемфисской теологии», но не нова для нее. Его предшественники восходят, по крайней мере, к Текстам саркофагов. В целом «мемфисское богословие» интересует не столько действие творца, сколько объяснение средств, с помощью которых его мировоззрение претворялось в реальность. То есть принцип, воплощенный в Птахе [15, с. 46].

Тематические параллели традиционных древнеегипетских космогоний с библейским текстом приведены в следующей таблице. Дополнения и изменения, которые были внесены в текст «Памятника мемфисской теологии» и являются его оригинальной чертой, выделены курсивом [16, с. 184].

Стела Шабаки	**Быт. 1:1-2:3**
1. Состояние перед творением: безжизненная хаотичная водная бездна	1. Состояние перед творением: безжизненная хаотичная водная бездна
2. Дыхание/ветер (Амон) движется над водами	2. Дыхание/ветер Бога движется над водами
3. *Мысль и слово Птаха создают Атум (свет)*	3. Слово Божие творит свет
4. Возникновение первобытного холма «посреди Нун»	4. Сотворение тверди «посреди вод»
5. Порождение неба (Шу), когда Нун поднялся над землей	5. Сотворение неба, когда воды поднялись над твердью
6. Образование небесного океана (Нут) через разделение	6. Образование небесного океана при разделении вод
7. Формирование сухой земли (Геб) путем разделения	7. Образование сухой земли, когда воды собрались
8. *Солнце создано, чтобы править миром, как образ Ра*	8. Создание растений ... позже рыб, птиц, гадов, животных
9. *Земля порождает растения, рыб, птиц, гадов, животных*	9. Солнце и луна созданы, чтобы править днем и ночью
10. *Создание статуй богов, культовых мест, подношений*	10. Сотворение человека как божественного образа, пищи, владычества
11. *Птах завершает деятельность и «отдыхает» в удовлетворении*	11. Бог завершает деятельность и «отдыхает» (в удовлетворении)

Г.Х. Джонсон подчеркивает, что в данном случае есть несколько тонких, но существенных отличий в порядке и оформлении событий в повествовании книги Бытие по

сравнению с египетской версией, вероятно, отражающих идеологическую редакцию или теологическую полемику против египетского прототипа [16, с. 184]. Тем не менее, сходства достаточно близки.

Я. Ассман (Jan Assman) подчеркивает, что для египтянина космогония – это сложный процесс, сочетающий в себе два аспекта интранзитивного развертывания и транзитивного творения [8, с. 174]. Величайшая идея творения и та, которая имеет наибольшее значение для человеческого творчества, – это идея творения через слово. Мы знакомы с концепцией творения через «Слово» благодаря библейскому описанию творения. Также многие экзегеты и исследователи говорят о соответствующем (со-) творчестве человека, потому что Адаму было позволено давать другим творениям имена, когда Бог привел их к нему. Бог «говорит» в творениях, и человек способен понимать этот язык и переводить его в «имена» своего собственного языка [8, с. 178]. В Египте тоже большую роль играет идея творения через слово [8, с. 179]. В этом тексте, по мнению Я. Ассмана, мотиву предсуществования дается интерпретация, согласно которой аспекты хаоса произошли от бога Птаха, причем египетская фраза *ḫpr m* означает как «возникновение из», так и «становление» [8, с. 180]. Даже предсуществующее изначальное состояние снова трансцендируется к Богу, который, таким образом, представляется как абсолютно трансцендентное единство (Монада), предшествующее и лежащее в основе даже предсуществования [8, с. 180].

Таким образом, «Памятник мемфисской теологии» излагал идею творения как сочетания нематериальных и материальных начал, а Птах служил связующим звеном между ними. Творение, согласно «Стеле Шабаки», было как духовным или интеллектуальным, так и физическим. Творчество было в первую очередь интеллектуальной деятельностью, а потом физической. Интеллектуальные принципы творческого мышления были реализованы в Птахе и воплотились в нем. Хотя Птах является интеллектуальным и творческим принципом, который формирует и предшествует всей материи, он также является физическим принципом, являющимся источником всей материи. В мемфисской теологии был реализован подход, сходный с греческим понятием логоса. Христианское учение о «логосе» – это доктрина, согласно которой мир формируется через творческие замыслы-идеи и *слово* Бога. Параллели с рассказом о творении в книге Бытие или с первой главой Евангелия от Иоанна очевидны, как и с другими древними текстами и философскими системами. Очевидно, что содержание первых глав книги Бытие отражает семитский богословский контекст полемики против древнеегипетских космогоний, которые в определенный период древнеизраильской истории (пребывание в Египте, события исхода и завоевания Ханаана) оказывали влияние и «конкурировали» с другими моделями теокосмогоний в Сиро-Палестинском регионе и яхвизмом, в частности.

ЛИТЕРАТУРА

1. *I studied inscriptions from before the flood: ancient Near Eastern, literary, and linguistic approaches to Genesis 1-11 / ed. by Richard S. Hess and David Toshio Tsumura. Winona Lake: Eisenbrauns, 1994. – 480 p.*
2. *Readings from the ancient Near East : primary sources for Old Testament study / ed. by Bill T. Arnold and Bryan E. Beyer. Grand Rapids, Mich. : Baker Academic, 2002. – 240 p.*
3. *Соколова, М. И. Египет Древний / М. И. Соколова // Православная энциклопедия ; под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – М. : Церковно-науч. центр «Православная энцикл.», 2008. Т. 18: Египет Древний – Ефес. – С. 8–28.*
4. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament / ed. by James B. Pritchard. Third ed. Princeton : Princeton University Press, 1969. XXV, – 711 p.*
5. *Липинская, Я. Мифология Древнего Египта / Ядвига Липинская, Марек Марциняк ; пер. с польск. Э. Я . Гессен ; пер. и ред. древнеег. текстов О. И. Павловой ; комм. О. И. Павловой и Н. А. Померанцевой. – М. : «Искусство», 1983. – 223 с.*
6. *Жданов, В. В. Птах / В. В. Жданов // Православная энциклопедия ; под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. – М. : Церковно-науч. центр «Православная энцикл.», 2020. Т. 59 : Псой Египетский – Ринальди. – С. 10.*

7. *Walton, John H. Ancient Israelite literature in its cultural context : a survey of parallels between biblical and ancient Near Eastern literature / John H. Walton. Grand Rapids, Mich. : Zondervan Publishing House, 1989. – 256 p.*
8. *Assmann, J. Schöpfungsmythen und Kreativitätskonzepte im Alten Ägypte / Jan Assmann // Heidelberger Jahrbücher. 44, 2000. – ss. 157–188.*
9. *Ассман, Я. Египет : теология и благочестие ранней цивилизации / Ян Ассман. – М. : Присцельс, 1999. – 368 с.*
10. *Morenz, S. La Religion Égyptienne : essai d'Interprétation / Siegfried Morenz ; trad. de l'allemand par L. Jospin. Paris : Payot, 1962. – 348 p.*
11. *Junker, H. Die Götterlehre von Memphis (Schabaka-Inschrift) / Hermann Junker. Berlin : Verlag der Akademie, 1940. – 78 s.*
12. *Schlögl, H. A. Der Gott Tatenen: Nach Texten und Bildern des Neuen Reiches / Hermann Alexander Schlögl. Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1980. – 203 s.*
13. *Bodine, Joshua J. The Shabaka Stone : An Introduction / Joshua J. Bodine // Studia Antiqua. – 2009. T. 7, № 1. pp. 1–21.*
14. *Немировский, А. И. Мифы и легенды Древнего Востока / А. И. Немировский. – Ростов-на-Дону : – Феникс, 2000. – 544 с.*
15. *Allen, J. P. Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts /James P. Allen. New Haven, Conn.: Department of Near-Eastern Languages and Civilizations, – 1988. X, 114 p.*
16. *Johnston, G. H. Genesis 1 and Ancient Egyptian Creation Myths / Gordon H. Johnston // Bibliotheca Sacra. 165 (April-June 2008). pp. 178–194.*

ФЕНОМЕН СОКУСИМБУЦУ («ЖИВЫХ» БУДД) В ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ ЯПОНИИ

Шкут М. М.
ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла»
Белорусского государственного университета
Минск, Беларусь
E-mail: marina.shkut.021@gmail.com

В статье рассматривается религиозная ситуация в Японии в тот период, когда на ее территории существовал обряд самомумификации монахов школы Сингон-Шу. Автор подробно рассматривает условия для совершения обряда, а также сам его процесс. Изучив биографии аскетов, можно предположить следующее: стремление монахов достичь единения с Буддой, их чистая вера и уверенность в своем успехе– это то, что помогло им пройти весь этот долгий путь и в конечном итоге стать сокусимбуцу.
Ключевые слова: буддизм, Япония, самомумификация, сокусимбуцу.

PHENOMENON OF SOKUSHIMBUTSU («LIVING» BUDDHAS) IN THE HISTORY AND CULTURE OF JAPAN

Shkut M. M.
SEI «Saints Methodius and Cyrill institute of theology»
of Belarusian state university
Minsk, Belarus

The article deals with the religious situation in Japan during the period when the rite of self-mummification of the monks of the Shingon-Shu school existed on its territory. The author examines in detail the conditions for performing the ceremony, as well as its process itself. Having studied the biographies of the ascetics, we can assume the following: the desire of the monks to achieve union with the Buddha, their pure faith and confidence in their success is what helped them go all this long way and eventually become sokushimbutsu.
Keywords: Buddhism, Japan, self-mummification, sokushimbutsu.

Прежде чем переходить непосредственно к обряду самомумификации, следует отметить его географическую локализацию. Обряд был по большей части сфокусирован в одной из северных японских провинций – Ямагата. Префектура представляет собой гористую местность, где даже во время самого засушливого месяца выпадает значительное количество осадков, что совершенно не располагает к процессу мумификации. Тем не менее, японские монахи не считали погоду преградой для становления «живым Буддой» и добровольно шли на это.

Свое начало практика самомумификации берет в эзотерической школе Сингон-Шу. Она была расположена на горе Юдоно-сан – одной из Трех Священных гор Дэва. Люди, жившие там, считали свою святыню воплощением Дайнити-Нёрай (Mahâvairocanasatathâgata). Горячий источник, выходящий из круглой скалы, служит символом этого божества. Основателем школы является монах Кобо Дайси, также известный как Кукай. Его учение отражает влияние тантрического буддизма из школы Махаяны. Между 804 и 806 годами, Кукай обучался в сельской провинции Тан в Китае, откуда он вынес важные богословские идеи, которые легли в основу школы Сингон. Идею,

наиболее повлиявшую на развитие эзотерического буддизма в Японии, Кукай привел в переведенном виде двух тантрических буддийских писаний, известных как сутра Махавайрочаны, описывая отношения между человеком и космическим Буддой, и сутра Sarva-tathāgata-tattva-saṅgraha. Кукай перевел эти тексты на родной язык с санскрита. Его транслитерации сыграли решающую роль в формировании школы Сингон. Вскоре после того, как буддисты в Индии отказались от двух сутр, и китайцы больше не практиковали свои ритуалы, японцы всё еще сохранили эти практики. В VII–VIII веках, тайные буддийские ритуалы, такие как самомумификация, достигли апогея в регионах Японии [1].

Представления монахов о спасении можно объяснить мышлением, стоящим за странной ритуальной практикой самомумификации. Психологический настрой человека, готовящегося к мумификации, играет важную роль. Хаслам Гарт, в своем труде “Мумии буддистов в Японии” от 24 августа 1998 года высказал следующее мнение по этому поводу: «Личная жизнь и смерть не имеют значения, но доброта по отношению к своим собратьям и наставления, ведет их к самореализации большей связи с Буддой. Итак, истинно набожные буддийские священники не боятся смерти».

Частью этого обряда была практика перестройки ума, которая называлась Шиндо Кейго. Она включала в себя 4 стадии, каждая из которых тем или иным образом влияла на изменения психологического состояния монаха. Это были не просто дыхательными упражнения. Это было нечто большее. Практикующие Шиндо Кейго пребывали в приподнятом настроении, чувствуя связь с поколениями предыдущих подвижников.

Следующим важным аспектом Шиндо Кейго, и в частности самомумификации, являлась вера в тантрический буддизм. В то, что у человека есть «возможность достичь просветления в этой жизни». Этот принцип сильно отличается от большинства буддийских доктрин. Последняя стадия называется Kendoku (достижение реализации), которая обычно происходит в последние годы жизни монаха, когда он с большей вероятностью принимает участие в обряде самомумификации.

Процесс самомумификации разбит на три периода, длительностью минимум 1000 дней. Каждый этап характеризуется не только физическими, но и психологическими изменениями организма аскета. Диета монахов была строгой и не слишком разнообразной, ведь ее основной задачей было уменьшение массы тела и поддержания жизнеспособности на первом этапе. Главным в рационе являлась гречневая мука, к которой добавлялась кора сосны, корни трав, а также плоды различных деревьев: каштаны, орехи торреи и другие. Практиковалось воздержание от зерновых культур («mokujiki-gyo») [2]. Здесь проглядывается параллель с индусским аскетизмом и обучением мастеров в даосизме. Таким образом, это не столько собственно буддийское учение, сколько заимствование религиозных практик других школ, для овладения тайнами религии, и приобретения сверхчеловеческих способностей.

Это был первый этап на пути становления живым Буддой. Он занимал от тысячи до нескольких тысяч дней. Кроме того, в этот период, монахи также должны были трижды в день приходить на богослужение в святыню на горе Юдоно-сан, совершив перед этим омовение холодной водой.

Второй этап был направлен на максимальное снижение количества жира в организме монаха. В этот период процент жировых тканей аскета близился к нулю. Диета ограничивалась лишь небольшими порциями сосновой коры и корней хвойных деревьев. Теперь человек выглядел словно «скелет, обтянутый кожей». Обезвоживание способствовало сохранению тела. К концу второй стадии, монах пил специальный чай, сделанный из сока дерева Урюши. Этот сок используется в качестве лака для покрытия мебели, потому его потребление вызывает интоксикацию организма. Накопление яда в теле предотвращало разложение вследствие поглощения тканей вредоносными насекомыми, тем самым защищая мумифицированного аскета от природных факторов.

На заключительном этапе, монах погружался в приготовленную для него камеру, в верхней части которой в маленьком отверстии располагалась трубка. Каждый день он

должен был оповещать других звоном колокольчика. Когда звон прекращался, трубку извлекали и отверстие закрывали. Спустя 1000 дней, гробницу вскрывали. Множество людей, пытавшихся пройти этот мучительный десятилетний обряд, впоследствии разлагались. Лишь меньшинство из аскетов смогли достичь этой удивительной, но ужасающей трансформации. Монахи, которые преуспели в своих начинаниях, стали едины с Буддой. Они стали сокусимбуцу – теми, кто достиг Будды во плоти [4, с. 11]. В то время как люди, которые пытались и не смогли добиться успехов, не считались Буддами. Следовательно, они попадают обратно в колесо Сансары.

Интересен также тот факт, что именно на горе Юдоно-сан, вблизи святого источника, зафиксировано больше всего случаев успешной самомумификации. В том самом месте, где Кукай первым ввел эту практику в Японии. Также имеются сведения о том, что монахи перед погребением употребляли воду, которая имела высокое содержание мышьяка в своем составе. Мышьяк, как и чай Урюши, не выводится с организма, что способствовало предотвращению развития бактерий, влияющих на разложение.

Многие посчитают подобный обряд жестоким и бессмысленным. Тем не менее, чтобы понять благочестивого монаха школы Сингон, необходимо учитывать вопрос самоопределения, веры и образа мыслей аскета, который решился встать на подобный путь. Столкновение с неизбежностью смерти или перспектива спасения здесь и сейчас. Его выбор указывает на благородность побуждений. Что наиболее сильно показывает истинность веры, чем решимость оставить свое временное жилище на этой земле в обмен на вечное спасение и возможность стать единым целым с Буддой? «Образ жизни того, кто «покидает дом», является «естественным» для людей, которые идут по великому пути к освобождению от рождения и смерти».

Что же касается последователей, ставших «Буддами во плоти», то инициатором подвижнического подвига членов секты был сам Кукай. Он был идеалом их религиозной веры и практики, особенно в том, что касается самомумификации, ибо считалось, что он стал Буддой в его собственном теле в каменной пещере на вершине горы Коя и что он все еще ждет там приход Майтрейи, который, как предполагается, появится 5,670,000,000 лет после смерти Шакьямуни. Считалось, что он проводил свое время в медитации, хотя периодически он бродит по всей Японии, чтобы спасти людей от страданий и несчастий. Раз в год церемония смены ризы Кобо Дайси происходит в соответствии с этой легендой.

Немаловажной особенностью мумифицированных Будд является то, что практически все они (кроме одного – Кочи Хоина) содержали в своем имени суффикс «кай». Скорее всего, это связано с тем, что имя их Великого Магистра выглядело подобным образом: Кукай. Но суффикс был свойственен только аскетам данной группы в секте Юдоно [3].

Подводя итоги, можно отметить следующее: обряд самомумификации – это длительный процесс, требующий не только физической, но и моральной подготовки. Только исключительная вера аскетов в то, что они делают, позволила им стать «буддами в собственном теле». Деятельность секты Сингон-Шу продолжается и по сей день, но в ее учения уже не входит этот ужасающий обряд. В конце XIX века был издан запрет на ритуальные самоубийства, но в 1903 году последний монах по имени Буккай стал сокусимбуцу.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Hori Ichiro: Self-Mummified Buddhas in Japan. An Aspect of the Shugen-Dô ("Mountain Asceticism") / Ichiro Hori // History of Religions – 1962. Vol. 1, № 2 – pp. 222–242.*
2. *Jeremiah, K.: Living Buddhas: The Self-Mummified Monks of Yamagata, Japan U.S.A: McFarland, 2010 – p. 242.*
3. *Kovan, M.: Thresholds of Transcendence: Buddhist Self-immolation and Mahāyānist Absolute Altruism / M. Kovan // Journal of Buddhist Ethics – 2013.Vol. 20 – pp.775–812.*
4. *Lowe, A.: Shingon Priests and Self-Mummification [Электронный ресурс] / A. Lowe http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.486.7404&rep=rep1&type=pdf. – Дата доступа: 30.04.2022.*

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ РЕЛИГИИ

Малова М. О.
ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла»
Белорусского государственного университета
Минск, Беларусь
E-mail: ritaxmalova@gmail.com

Статья посвящена проблеме глобализации религии. В ней осуществляется попытка предсказать то, как процесс интеграции экономик и обществ может повлиять на мировые религии и религиозные движения. Автор опирается на исследования религиоведов и социологов XX и XXI века. Статья может быть полезна интересующимся социологией религии и религиоведением.

Ключевые слова: глобализация, религия, информационная эра, многонациональная религия, прозелитизм, синкретизм, неосинкретизм.

GLOBALIZATION OF RELIGION

Malova M. O.
SEI «Saints Methodius and Cyrill institute of theology»
of Belarusian state university
Minsk, Belarus

This article is devoted to the problem of the globalization of religion. It attempts to predict how the process of integrating economies and societies may affect world religions and religious movements. The author relies on the studies of religious scholars and sociologists of the 20th and 21st centuries. The article may be useful in the study of sociology and religious studies.

Keywords: globalization, religion, information age, multinational religion, proselytism, syncretism, neosyncretism.

В 80-ых годах XX века произошла так называемая информационная революция, благодаря которой возникло огромное количество новых технологий (таких как глобальные сети, электронно-вычислительные машины и проч.), появилась наука кибернетика и была создана теория информации Клода Шеннона. Теория позволила взглянуть на информацию как на определенную величину, которую можно измерить и продать. Эти события принято считать началом информационной эры, подарившей человечеству возможность свободно передавать и получать любую информацию и всегда иметь к ней мгновенный доступ [1, с. 74].

Информационная эра изменила не только светские сферы жизни, но и существенно повлияла на религию. В частности, миссионерами по всему миру были пересмотрены методы, используемые для распространения своих религиозных взглядов. Появление интернета позволило даже самым небольшим религиозным организациям расширяться далеко за пределы стран, в которых они были созданы. Более того, развитие технологий будет с каждым годом только облегчать эту задачу, что закономерно приведет к появлению ещё большего количества новых религиозных движений. Такое явление называется "глобализацией религии" [2, с. 3].

Прежде чем начать разговор о глобализации религии, необходимо рассмотреть само понятие "глобализация". Его зачастую путают со схожим термином "интернацио-

нализация", однако, по словам английского социолога Роланда Робертсона, эти понятия стоит четко разграничивать. А именно, интернационализация подразумевает процесс углубления отношений между нациями, в то время как глобализация зачастую выходит за границы концепции наций. Последние тридцать лет эти два процесса происходят одновременно, пересекаясь лишь в определенных точках.

Глобализация наиболее заметна в областях экономики и научных технологий: финансовый рынок все время расширяется, а новые технологии распространяются по миру почти мгновенно. В области культуры же глобализация находится в зачаточном состоянии, несмотря на то, что её влияние можно обнаружить практически во всех сферах повседневной жизни.

В разных сегментах культуры глобализация происходит с различной степенью выраженности, и достаточно сложно предсказать, какое влияние она окажет на религию в дальнейшем. Предполагается, что культурная глобализация, так же, как и глобализация в других областях, вызовет ослабление или даже исчезновение границ между нациями и этническими группами [3, с. 17]. Это может повлечь за собой изменения в традиционных формах религии, тесно связанных с конкретными нациями или этническими группами. Деятельность религиозных групп, не ассоциирующихся с определенным народом, в свою очередь будет приобретать все более выраженный характер свободной конкуренции в глобальном масштабе.

Однако глобализация возможна только после того, как мировые религии уже повлияли на мир и стали устойчивыми в определённых культурах. Религии трансформируются благодаря национальным особенностям стран, в которых они исповедуются. Поэтому определённые религии, изначально не несущие в себе этнической привязки, ассоциируются с определёнными нациями.

Глобализация религии – процесс, которые включает в себя три аспекта: во-первых, неизбежную трансформацию отдельных религиозных организаций; во-вторых, вполне возможно, что в религиозные доктрины, ритуалы и практики будут внесены коррективы; и в-третьих, глобализация будет сопровождаться изменениями в самих людях, исповедующих религии.

В связи с вышеперечисленными аспектами возникает вопрос, какие организационные формы станут наиболее выживаемыми в условиях глобализации. Первый тип был описан японским этнологом Накамаки Хирочика в концепции "многонациональной" религии [4, с. 73]. Этот термин был создан по примеру термина "транснациональная (многонациональная) корпорация" и не является простой аналогией. Он основывается на представлении о том, что одни и те же текущие глобальные условия влияют как на экономическую деятельность многонациональной корпорации, так и на прозелитическую деятельность религиозной организации. Точно так же, как для корпорации, стремящейся выйти на мировой рынок, естественно становиться многонациональной, для религиозной группы с "глобальной" перспективой характерно идти по многонациональному пути.

Многонациональная религия основана на идеях прозелитизма. Её организации находятся в разных странах и управляются полунезависимо, с оглядкой на культурные и социальные условия конкретной страны, но в то же время оставаясь единым организмом с организациями других стран. Одной из целей такой религии является постоянное расширение. Примером может послужить Общество Сока Гаккай («Общество созидания ценностей») – крупнейшая японская организация светских буддистов. Зарубежные филиалы этой организации находятся в 115 странах мира, крупнейшие из них – в США, Юго-Восточной Азии и Латинской Америке [2, с. 27]. Хотя японский филиал является центральным, все остальные осуществляет свою деятельность в соответствии с уникальными условиями своей страны.

На постсоветском пространстве в качестве примера можно привести многонациональные религиозные группы иностранного происхождения. Так, Всемирная лютеранская федерация или ВЛФ, крупнейшее глобальное объединение национальных и

региональных лютеранских церквей, имея штаб-квартиру в Швейцарии, на постсоветском пространстве представлена Союзом Евангелическо-лютеранских церквей (ЕЛЦ). У союза, в свою очередь, есть штаб-квартира в Санкт-Петербурге, Россия, где расположены канцелярия архиепископа и Центральное Церковное Управление.

Ещё одним примером многонациональной религиозной группы может послужить Всемирный баптистский альянс – крупнейшее международное объединение христианских религиозных организаций, исповедующих баптистское вероучение. Местом расположения руководящих органов ВБА является г. Маклеан (штат Виргиния, США). На постсоветском пространстве альянс представлен Евро-азиатской федерацией союзов евангельских христиан-баптистов, в которую входит Союз евангельских христиан-баптистов в Беларуси [5, с. 105].

В дополнение к многонациональному типу религии «сетевой» тип организации также обладает потенциалом для будущего роста. Религии с таким типом организации действуют не столько за счет распространения за границей и создания дочерних организаций, сколько за счет поиска сочувствующих социальной деятельности и взглядам, продвигаемым религиозной группой, таким образом стремясь к поощрению участия в различных видах социальных движений, включая движения за мир, движения за защиту окружающей среды и движения за социальные реформы. В этом случае расширение самой групповой организации вторично по отношению к участию в движении.

В эпоху мультимедиа коммуникация с помощью электронных технологий становится все более доступной. Это может привести к появлению «религий без государства», существующих без четкой страны происхождения или штаб-квартиры.

Выше уже упоминалось, что глобализация может привести к трансформации религиозных доктрин и ритуалов. Такая трансформация будет возможна благодаря так называемому “неосинкретизму” – синкретизму, который приобрел уникальные характеристики информационной эры [2, с. 40].

Феномен синкретизма совершенно естественен в обществах, где сосуществуют многочисленные религиозные традиции. Так, с конца X в. в белорусской традиционной культуре наблюдался языческо-христианский синкретизм – сочетание языческих и христианских элементов (например, праздники Купалье и Масленица, включающие в себя ряд языческих элементов, посвящены рождению христианского святого Иоанна Крестителя (Купалье) и времени перед Великим постом (Масленица).

Самое главное различие между синкретизмом и неосинкретизмом заключается в том, что в неосинкретизме доктрины и ритуалы смешиваются преднамеренно и агрессивно, просто на основе доступной информации и без необходимости каких-либо реальных контактов между вовлеченными религиозными группами. В последние годы можно наблюдать все больше случаев, когда новые религиозные движения (или НРД) объединяют в себе элементы из христианства, «примитивного буддизма», буддизма Тхеравады, американских движений «нью-эйдж» и других религиозных традиций.

Примером неосинкретического НРД, основанного на постсоветском пространстве, может послужить движение “Звенящие кедры России”. В этом движении объединены последователи идей, изложенных в книге “Звенящие кедры России” Владимира Мегре. В ней автор описывает молодую сибирскую отшельницу Анастасию, наделенную сверхъестественными способностями, а также чудодейственные свойства дерева кедр. Российский исследователь Ю. О. Андреева пишет: «Движение анастасийцев непросто охарактеризовать в рамках подхода, требующего строгой социальной категоризации, его можно отнести и к религиозным, и к спиритуальным движениям Нью-Эйдж, и даже к экологическим направлениям» [6, с. 231]. В движении отсутствует какая-либо жёсткая структура, централизованная организация или иерархия. Помимо стран СНГ, организации движения, созданного только в 1990-ых годах, существуют уже в Нидерландах, Германии, а также некоторых других странах Европы. Активному продвижению способствует деятельность в социальных сетях, в частности ведение профилей в Instagram на разных языках.

Технологии информационной эры обеспечили быстрый доступ к информации об учениях и деятельности других религий. Даже те, кто не имеет профессиональной религиозной подготовки, могут легко получить любые знания из этой области. Это облегчает формирование новых религиозных движений: необходимость быть привязанным к одной культуре исчезает, и НРД просто перенимают элементы учений из различных источников.

Роль неосинкретических религиозных движений в мире, вероятнее всего, будет возрастать с дальнейшим развитием информационных технологий. Это также означает, что распространение деструктивных идей тоталитарных сект станет более эффективным. Так, в Беларуси за последние десятилетия свою деятельность вели сатанисты, сайентологическое движение, «Аум Синрикё», Церковь Христа (Бостонское движение), «Белое братство» и т.д. (на данный момент все вышеперечисленные секты в Республике Беларусь официально запрещены) [7, с. 273].

Развитие информационных технологий и глобализация влияют на духовную сферу и положительно: существенно облегчается межрелигиозный диалог, возрастает эффективность миссионерской деятельности, увеличивается веротерпимость.

Таким образом, процесс глобализации должен быть воспринят и понят большим количеством людей. Особенно важно обращать внимание на те его аспекты, которые могут привести к негативным последствиям для общества.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Буряк, В.В. Глобальное гражданское общество и сетевые революции. - Симферополь : – ДИАЙПИ, 2011. – 152 с.*
2. *Nobutaka, I. Globalization and Indigenous Culture. – Tokyo : Institute for Japanese Culture and Classics, 1997. – 101 p.*
3. *Jones, A. The Dictionary of Globalization. – Cambridge : Polity Press, 2005. – 187 p.*
4. *Nakamaki, H. Japanese Religions at Home and Abroad: Anthropological Perspectives. - London : Routledge, 2003. – 232 p.*
5. *Кутузова, Н. Религиозные организации в общественном пространстве Беларуси и Украины: формирование механизмов партнерства. – Вильнюс : ЕГУ, 2014. – 217 с.*
6. *Андреева, Ю.О. Представления о народных традициях в движении «Звенящие кедры России». – Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2012. – 356 с.*
7. *Мартинович, В.А. Сектантство: возникновение и миграция. – Минск : Познание, 2018. – 552 с.*

СПЕЦИФИКА РЕЛИГИОЗНОСТИ ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ КОНФЕССИЙ БЕЛАРУСИ

Шкурова Е. В.
Государственное научное учреждение «Институт социологии Национальной академии наук Беларуси»
Минск, Беларусь
E-mail: vogel_82@mail.ru

В статье представлены характеристики религиозного поля Беларуси. По результатам социологического исследования населения производится сопоставление конфессиональной идентификации и принадлежности к религиозно-мировоззренческим типам. На основе кросс-конфессиональной типологии религиозности осуществляется описание специфики вовлеченности в религию последователей традиционных (православия и католицизма) для Беларуси конфессий, в результате чего можно судить о мировоззренчески ориентирующей и нормативной функции религии в современном обществе.

Ключевые слова: религия; религиозность; многомерный кросс-конфессиональный подход; кросс-конфессиональная типология; последователи конфессий.

RELIGIOSITY SPECIFICS OF THE FOLLOWERS OF BELORUSSIAN CONFESSIONS

Shkurova A.
Institute of sociology of the National academy of sciences of Belarus
Minsk, Belarus

The article presents the characteristics of the religious field of Belarus. A comparison of confessional identification and belonging to religious and ideological types is made based on the results of a sociological study of the population. On the basis of a cross-confessional typology of religiosity, a description of the specifics of the involvement in religion of followers of traditional confessions (Orthodoxy and Catholicism) is made for Belarus, as a result of which one can judge about the worldview-oriented and normative function of religion in modern society.

Keywords: religion; religiosity; multidimensional cross-denominational approach; cross-confessional typology; followers of denominations.

В белорусском обществе особенности религиозного поля определяются историческим присутствием разнообразных конфессий (при доминировании традиционных православия и католицизма), что актуализирует необходимость поиска объяснительных механизмов, обеспечивающих возможности интерпретации религиозности в условиях дифференциации религиозных традиций.

Поликонфессиональность белорусского общества связана с многообразием присутствующих на территории страны религиозных групп, судить о котором можно на основе данных о государственной регистрации общин. Согласно сведениям Аппарата уполномоченного по делам религий при Совете Министров Республики Беларусь конфессиональная ситуация в Республике Беларусь на протяжении последнего десятилетия сохраняет определенную стабильность: по состоянию на 01.01.2021 в стране зарегистрировано 3409 религиозных общин. Традиционно в стране численно преобладают

общины Православной церкви (1726), протестантских церквей евангелического толка (871), Римско-католической церкви (500). На порядок по количеству зарегистрированных субъектов им уступают общины Старообрядческой (34), Греко-католической (16), Лютеранской (25), Новоапостольской (19), Армянской апостольской (6) церквей, Адвентистов седьмого дня (73), Свидетелей Иеговы (27), различных ветвей иудаизма (50), ислама (24), мормонов (4) [1]. В целом большая часть религиозных организаций имеет довольно длительную историю пребывания на территории Беларуси.

Помимо сведений о количественном присутствии на территории Беларуси общин, специфика религиозной ситуации определяется характером отражения религии в массовом сознании. Концептуализация религиозности как феномена начинается примерно с 1920-х гг. в рамках религиоведения и соответствующих социальных дисциплин с последующей трансформацией механизмов ее понимания. В социологии религии ее рассмотрение начинается с групповых характеристик с переходом к учету ее индивидуальной размерности, что легло в основу построения стандартизированных исследовательских методик изучения. В результате в современном научном знании сформировался подход, базирующийся на интерпретации религиозности как многоаспектного явления, проявляющегося в разнообразных формах, причем не только между различными религиозными системами, но и внутри самих религий, и даже в рамках религиозных направления и на индивидуальном уровне последователей.

Многообразие подходов к интерпретации религиозности говорит не только о том, что под влиянием факторов социальной динамики трансформируются представления о религиозности, но и о том, что в условиях распространения секулярной культуры удовлетворение религиозных потребностей начинает осуществлять не столько в рамках религиозных традиций, сколько вне их, что в свою очередь требует поиска новых форм выражения религиозного опыта. Это актуализирует вопрос о поиске механизмов объяснения этого опыта, для чего нужны вариативные объяснительные схемы, соответствующие многообразию форм проявлений религиозности, а также измерительных инструментов, обеспечивающих возможности сопоставления этого многообразия и построения индуктивных выводов.

О некоторой специфике религиозного поля можно судить на основании данных социологических исследований, характеризующих особенности вовлеченности населения в религию, в качестве параметров которой традиционно используются самоотнесение к определенному религиозно-мировоззренческому типу и конфессиональная идентификация[1].

Осознание себя в той или иной степени религиозным человеком не всегда предполагает конфессиональную идентификацию, как и отсутствие веры не означает отказ от конфессиональной среды (таблица 1). Общая пропорция конфессиональной принадлежности сохраняется для различных типов религиозности: среди уверенно религиозного населения 80,7 % идентифицируют себя с православием, 15,6 % – с католицизмом, 1,8 % с другими конфессиями. Для православной конфессии заметно смещение в сторону менее однозначной религиозно-мировоззренческой идентификации. Определенную специфику имеет и нерелигиозная среда: среди респондентов, не считающих себя религиозными, 81,1 % не связывают себя с какой-либо конфессией, еще 17,0 % идентифицируют себя с православием. Среди респондентов, затруднившихся

[1] Институтом социологии НАН Беларуси в декабре 2021 – январе 2022 г. проведено исследование населения страны в возрасте старше 18 лет методом опроса «лицом к лицу» по репрезентативной случайной республиканской территориальной выборке с проверкой квот на последнем этапе (общий объем в 1516 человек, ошибка выборки – 2,1 % при уровне значимости α=0,05). Замеры осуществлялись во всех регионах Беларуси с соблюдением пропорционального представительства по основным социально-демографическим характеристикам генеральной совокупности (полу, возрасту, образованию). Выборочная совокупность репрезентативна по семи регионам республики (6 областей и г. Минск) и зонам проживания (областные центры (население свыше 250 тыс.), крупные города (от 100 до 250 тыс.), большие города (от 50 до 100 тыс.), города с населением от 10 до 50 тыс. и малые города с населением менее 10 тыс., поселки городского типа и сельские населенные пункты).

определить свою религиозность, 56,5 % соотносят себя с православной конфессией, 3,8 % – с католицизмом, 2,3 % – с другими конфессиями, почти каждый третий не отнес себя к какой-либо религии.

Таблица 1

Конфессиональная идентификация представителей различных религиозно-мировоззренческих типов

К какому вероисповеданию (религии, конфессии) Вы себя относите?	**Считаете ли Вы себя верующим человеком?**					Всего
	Да	Скорее да	Скорее нет	Нет	Затрудняюсь ответить	
Православие	80,7	90,3	64,2	17,0	56,5	75,1
Католицизм	15,6	8,7	4,1	0,0	3,8	9,8
Другие конфессии	1,8	0,2	0,5	0,9	2,3	1,2
Ни к какой религии, конфессии себя не отношу	0,3	0,6	26,9	81,1	29,0	11,9
Затрудняюсь ответить	1,5	0,2	4,2	0,9	8,4	2,0

Аналогичным образом конфессиональная принадлежность не обязательно предполагаем религиозный тип мировоззрения. Среди респондентов, идентифицирующих себя с православием 42,7 % отнесли себя к уверенно религиозному типу, 49,3 % – в той или иной степени религиозному, 1,6 % – к нерелигиозному и 6,1 % затруднились с ответом. Среди приверженцев католицизма значения показателей составили 63,1 %, 33,6 %, 0,0 % и 2,0 % соответственно. Почти треть (31,5 %) опрошенных, не относящих себя к какой-либо конфессии, считают себя в той или иной степени религиозными, нерелигиозными – 47,5 %, еще 21,0 % затруднились указать свою мировоззренческую позицию.

Таблица 2

Принадлежность последователей конфессий к религиозно-мировоззренческим типам

К какому вероисповеданию (религии, конфессии) Вы себя относите?	**Считаете ли Вы себя верующим человеком?**				
	Да	Скорее да	Скорее нет	Нет	Затрудняюсь ответить
Православие	42,7	38,4	10,9	1,6	6,5
Католицизм	63,1	28,2	5,4	0,0	3,3
Другие конфессии	64,7	5,9	5,9	5,9	17,6
Ни к какой религии, конфессии себя не отношу	1,1	1,7	28,7	47,5	21,0
Затрудняюсь ответить	30,0	3,3	26,7	3,3	36,7
Всего	39,7	31,9	12,7	7,0	8,7

Если трактовать религиозность в широком смысле как вовлеченность в религиозную систему, основанную на переживании религиозного опыта как всякого акта участия человека в жизни религиозной традиции (движения), независимо от характера его принадлежности к религии [2, с. 50–51], можно судить, что в той или иной степени религиозными во всех социальных группах являются 93 % и более респондентов. Это говорит о том, что современная религиозная ситуация в Беларуси характеризуется переходом религии и религиозности в поле качественных трансформаций. Данный факт

актуализирует вопрос о поиске механизмов интерпретации религиозности, обеспечивающих возможность отслеживания ее качественных изменений.

Генеральным принципом, обеспечивающим решение поставленных задач, может выступать разработанный многомерный кроссконфессиональный подход к изучению религиозности. Результатом применения такого подхода является конструирование кроссконфессиональной типологии религиозности, на основе которой можно судить о специфике религиозной ситуации в Беларуси. Он позволяет сконструировать теоретическую кроссконфессиональную типологию религиозности с учетом специфики степеней вовлеченности и особенностей измерений многомерной модели. Компоненты этой модели носят универсальный характер: все измерения, показатели, переменные шкалированы по степеням вовлеченности в религию, по этим основаниям они подлежат сравнению между собой и сопоставлению с характеристиками типов религиозности. Полученные в ходе эмпирического исследования данные интерпретируются для разных групп респондентов на основе оценки их соответствия степеням (сильная, средняя, слабая, номинальная) и типам религиозности (жертвенная, заинтересованная, абстрактная, декларативная).

На уровне религиозного населения с учетом специфики его вовлеченности во все измерения религии (представления, деятельность, институты) можно сказать, что его религиозность проявлена преимущественно в средней степени, в связи с чем чаще встречается заинтересованный тип, который предполагает сочувствие религии и стремление посильно следовать ее идеалам. Особенности религиозности конфессиональных сред в целом схожи с тенденциями, выявленными на уровне религиозного населения. Однако в некоторых аспектах они имеют свою специфику. В общем плане принадлежность к традиционным конфессиям несколько повышает степень вовлеченности в измерения религиозной системы [2, с. 167–173].

Среди последователей православия чуть выше степень осведомленности в ключевых исповедных вопросах религии и степень готовности к жертвованию социально значимыми благами ради своей религии. более высокими значениями характеризуются мотивация участия в религиозной деятельности, отдельные аспекты соблюдения норм религиозного благочестия, формы и мотивация совершения пожертвований, оценка норм соблюдения повседневного благочестия. В то же время показатель внеконфессиональной коммуникативной активности ниже в системе вовлеченности в институциональное измерение религии.

Последователям католицизма присуща наиболее уверенная мировоззренческая позиция. Несколько выше частота совершения религиозных действий, индивидуальных и коллективных, более конкретизированы показатели соблюдения норм религиозного благочестия. При этом значения, характеризующие формы совершения пожертвований (в виде благотворительности), ближе к слабой степени.

Особенности религиозности последователей конфессий позволяют судить, что любая религиозная сфера неоднородна, а религия как социальный институт полифункциональна и не только задает смыслы трансцендентного порядка, но и обеспечивает выполнение социально значимых функций. В современном белорусском обществе она выполняет роль нормативного регулятора, задающего ценностную рамку поведения и определяющего мировоззренческие ориентиры.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Религиозные организации, зарегистрированные Уполномоченным по делам религий и национальностей (на 1 января 2022 г.) [Электронный ресурс] // Минск: Уполномоченный по делам религий и национальностей Республики Беларусь. – 2021. – URL: http://belarus21.by/Articles/religioznye-organizacii-zaregistrirovannye-upolnomochennym-po-delam-religij-i-nacionalnostej-na-1-yanvarya-2019-g (дата обращения: 13.05.2022).*
2. *Шкурова, Е.В. Трансформация религиозности в социокультурном пространстве постсоветского общества / Е.В.Шкурова. – Минск: БГУ, 2019. – 223 с.*

ПОНИМАНИЕ И ОПИСАНИЕ РЕЛИГИИ КАК КОММУНИКАЦИИ

Данилов А. В.
ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла»
Белорусского государственного университета
Минск, Беларусь
E-mail: danilov_andrei@hotmail.com

Приоритет при реконструкции когнитивной и интерпретационной функций религии традиционно отдается языковым формам. Для исключенных из приоритетного интереса религиоведения невербальных форм коммуникации во многих культурах существует тщательно разработанный код, который исследует эстетика религий. Когнитивные и сензитивные носители значений сливаются в религиозной практике. В религиоведческом исследовании «внутренние перспективы» (верующих) предваряют «внешние перспективы» (религиоведа), причем они не тождественны. Поэтому межрелигиозный диалог и академическое религиоведение функционируют в двух различных плоскостях. Задача религиоведения касательно диалога состоит в разработке высказываний о религиях, которые по меньшей мере внутри двух религиозных традиций могут быть одновременно поняты. В кон. XX – нач. XXI в. у ряда религиоведов наблюдается тенденция гипостазировать «иррациональное» и сменить парадигму «святое» на парадигму «иррациональное». Их утверждение, что в комплексных обществах коммуникационные функции религии могут выполняться одной религией, представляет собой постулат монотеистической традиции, а не отражение исторических реалий.

Ключевые слова: религия, коммуникация, эстетика религий, межрелигиозный диалог, трансформационные процессы, персонализация, религиозный рынок.

UNDERSTANDING AND DESCRIBING RELIGION AS COMMUNICATION

Danilov A. V.
SEI «Saints Methodius and Cyrill institute of theology»
of Belarusian state university
Minsk, Belarus

Priority in the reconstruction of the cognitive and interpretative function of religion is traditionally given to linguistic forms. For the nonverbal forms of communication, excluded from the priority interest of religious studies, there is a thorough elaborated code in many cultures, that researches by the aesthetics of religions. Cognitive and sensitive transmitters of meanings merge in the religious practice. In religious studies, the "internal perspectives" (of believers) precede the "external perspectives" (of a religious scholar), and they are not identical. Therefore, interreligious dialogue and academic religious studies function in two different planes. The task of religious studies regarding dialogue is to develop statements about religions that can be understood simultaneously within at least two religious traditions. At the end of the XX – beginning of the XXI century a number of religious scholars have a tendency to hypostatize the "irrational" and change the paradigm of "holy" to the paradigm of "irrational". Their assertion that in complex societies the communication functions of religion can be fulfilled by one religion is a postulate of the monotheistic tradition and not a reflection of historical realities.

Keywords: religion, communication, aesthetics of religions, interreligious dialogue, transformation processes, personalization, religious market.

1. Метаязык внеязычных феноменов

До сих пор привычное, принятое в большинстве наук описание и объяснение религиозных феноменов происходит на плоскости языка, посредством языка. Нельзя не заметить, что приоритет при описании и реконструкции когнитивной и интерпретационной функций религии отдается языковым формам, объединяющим в себе обе функции. Рудольф Карнап отмечал в связи с этим, что «модальный язык не является неадекватным по сравнению с соответствующим экстенсиональным языком, то есть что мы можем выразить в первом все, что выразимо во втором… Для того чтобы правильно видеть функции этих языков и вообще любых языков, важно отбросить старый предрассудок, что предикатор может выражать или класс, или свойство, но не может выражать и то и другое, и что индивидное выражение может выражать или индивид, или индивидный концепт, но не может выражать и то и другое» [26, с. 294]. Тенденция реконструировать языковую плоскость религии с помощью языка еще более усиливается, если самоинтерпретация религии посредством специалистов-теологов становится исходным пунктом для религиоведческого описания и анализа религии. Разумеется, переформулированная языковым образом «теологическая внутренняя перспектива» является наиболее доступной и однозначной для религиоведческого анализа. Против такого «телогизирующего» направления религиоведения Буркхард Гладигов выдвигает следующий аргумент: аффирмативная и систематизирующая «внутренняя перспектива» религии является в такой же степени предметом религиоведения, как и традиционное ритуальное ежедневное действие. Интерпретационная монополия и интерпретационные интересы связывают деятельность религиозных специалистов с их историческим контекстом, они относятся к той же предметной плоскости, что и логика ритуала. Говоря иными словами: теологи также являются «прирожденными моделями» для религиоведческого анализа и составной частью исследуемой символической системы, – отмечает американский антрополог Клиффорд Гирц. «Моделям культуры присуща двойственность: они придают значение, т.е. объективную понятийную форму, социальной и психологической реальностям как тем, что сами формируются по их подобию, так и тем, что формируют их по своему образцу. Именно эта двойственность отличает истинные символы от других видов значащих форм» [23, с. 111]. Человек зависит от символов и их систем, эта зависимость – решающий фактор для творческой жизнеспособности человека. Поэтому когда объясняющие смысл символы не способны охватить какой-то аспект опыта, человек впадает в состояние аффекта [23, с. 117].

Учитывая исходные требования, определяющие язык предпочтительным средством религиоведения или гуманитарных наук в целом, вовсе не удивляет, что в центре внимания религиоведения находятся фиксированные с помощью языка элементы религий. Это имеет свое прагматическое основание – танцующую космогонию трудно уложить в словесную формулу научного метаязыка. Но также существуют идеологические основания. Они скрываются в протестантском понимании слова. Мартин Лютер в сочинении «К советникам всех городов земли немецкой о том, что им надлежит учреждать и поддерживать христианские школы» утверждает: «Языки – это ножны, в которых хранится меч Духа. Они – ларец, в котором переносится это сокровище. Они – сосуд, вмещающий этот напиток. Они – хранилище, где лежит эта пища». Итак, язык, а не танец, не музыка, не икона, не архитектура и уж совсем не запах.

Для всех этих исключенных из первичного интереса религиоведения форм коммуникации во многих культурах существует тщательно разработанный код. Согласно Хуберту Канцику [7, с. 121–156], заниматься этими формами коммуникации – задача эстетики религий. Эстетика религий исследует, как в религиях посредством вербальных и невербальных носителей значений делается наглядным предполагаемое трансцендентное,

недоступное пониманию. Она задает вопрос о том, как религии активируют при этом тело и органы чувств, связывают с собой и запускают трансформационные процессы.

Так как эстетика религий занимается религиозными действиями и их взаимодействием с материальной и визуальной культурой религий, то изучение ритуалов представляет для нее важное поле исследований. Касательно ритуалов речь идет о «синтезе искусств, – замечает литературовед Вольфганг Браунгарт, – при котором эстетическое оформление играет решающую роль» [5, с. 26]. Эстетика религий задействуется для уяснения чувств воспринимающего религиозного действующего лица, чье тело с помощью чувств воспринимает и перерабатывает передаваемые религиозными средствами коммуникации сообщения языкового и неязыкового рода [7, с. 132]. Подход эстетики религий основывается на допущении универсальной однородной компетенции восприятия, на которую наложились культурные различия. Естественнонаучное рассмотрение, следовательно, будет только первоначальным подходом к проекту религиозной эстетики. Комплексная теория восприятия исходит из того, что религиозные послания состоят из знаков, которые когнитивно распознаются и ментально обрабатываются, и сигналов, которые понимаются. Эти послания служат триггерами непосредственных реакций. Религиозные действия, обращение с материальной и визуальной культурой формируются на основе этих процессов, религиозной установки и практики.

Для анализа трансформированных в формы посланий эстетика религий исходит из расширенного понятия искусства. Эстетика понимается не только как наука о прекрасном, но ее научная сфера распространяется и на исследование когнитивного и чувственного познания [18, с. 30]. Не вкус исследователя решает в конечном счете о «прекрасном», а вкус публики должен быть первостепенным для анализа. Поэтому действия, материальная и визуальная культура религий не считаются «обедненной религией» или «кичем». Ее скорее следует описывать «в ее собственном выражении, содержании, в ее логике знаков и действий» [7, с. 151].

Религиозные действующие лица объясняют ощущаемые ими трансформации, вызванные участием в религии, действенностью использованных ими религиозных средств. В отличие от такой интерпретации исходя из религиоведческой перспективы следует задавать вопрос о чисто мирских функциях и механизмах, на которых основываются процессы изменений. В рамках религиоэстетической теории озвучивается посылка, что когнитивные и сензитивные носители значений сливаются в религиозной практике. Они приводят к интеллектуальному и чувственному познанию и служат причиной воздействий и трансформаций, испытываемых и воспринимаемых религиозными действующими лицами как изменения, вызванные их религиозной практикой. Например, воздействие дзен-буддистской практики захватывает собой от субъективно воспринимаемого улучшения самочувствия, построения нового представления о самом себе вплоть до чувственно испытываемой трансцендентности [19, с. 291–299]. Религиозная практика вызывает широкую гамму когнитивного и сензитивного познания, при котором речь может идти не только о позитивно воспринимаемых возбуждении и ощущениях, но и о представлениях страха и зависимости или чувстве долга. С точки зрения действующих лиц из совокупности знаний формируется «смысл» религиозного действия. Значит, «смысл» религий выкристаллизовывается не только на основе интерпретирующих, когнитивных функций религий. Базовым для метода дисциплины эстетики религий скорее является тезис, что в религиях чувства выполняют функцию гаранта смысла.

Например, в религиозный коммуникативный код включен также «запах»: так каждая жертва в древности сопровождалась одним из разнообразных запахов, от «испарения» разбрызганной воды, запаха жженого ячменя и различных ароматических смол, вплоть до запаха жареного мяса по окончании ритуала. Комедия Аристофана «Тишина (мир)» была поставлена в 421 г. до н. э. на Великих Дионисиях. Жертвоприношение в ней описывается так:

«Возьми корзину в руки и кропильницу,
И посолонь [по ходу солнца] проворно обойди алтарь,
Сам окропись и передай кропило мне!...
Вот факел, живо в воду окуни его!
[Окропляет водой жертвенное животное]
И широко маши им! Ты ж ячмень возьми
И зрителей осыпь зерном!» [21, с. 372]

Если предусмотреть направление ветра, то можно даже попытаться с помощью жертвенного запаха уведомить воюющих о заключении мира. О том, как такая информация воспринимается голодным гадателем Гиероклом, мы читаем в анекдотической сцене у Аристофана. Хотя гадатель считает, что сивилла не говорила о возможности перемирия, но он жаждет отведать жертвенного жаркого:

– Кричать он станет против перемирия.

– Да нет, почуял, что запахло жареным [21, с. 376].

Из этих теоретических размышлений следует, что сам переживающий индивидуум представляет собой поворотную точку и основное звено исследования эстетического измерения религий [18, с. 12]. Религиозные действующие лица, их понимание религии, в которую они включены, а также их религиозные программы и трансформации, которые задействуются ими посредством их участия в религиозной деятельности, составляют центральную постановку вопросов эстетики религий. Религиозные носители информации многозначны. Их смысл вскрывается не только из анализа их самих, но из анализа религиозных действующих лиц и их жизненного мира. Поэтому эстетика религий занимается рассмотрением не столько самих религиозных носителей информации, сколько действий, в которые они включены.

2. Язык «внутренней перспективы»

В религиоведении укоренилось представляющееся мировоззренчески нейтральным методологическое требование: при анализе религии необходимо предусмотреть ее «внутреннюю перспективу». Как понимать это требование при историческом анализе, описывается у немецко-канадского религиоведа и индолога Клауса Клостермайера. Не запрограммированный ответ, а «слово партнера, который должен быть понят» – вот ключевой подход в диалогическом понимании истины, как метко указал Клаус Клостермайер: «Классическая наука была связана с классическим, линейным пониманием причинности: это стало моделью для ‘объяснения’, принятого в социальных науках и поддерживаемого многими авторами в области религиоведения. Линейная причинность была признана недостаточной для объяснения физических аспектов мира, вскрываемых теорией относительности и квантовой теорией. Взаимосвязанность всех объектов во вселенной, взаимная зависимость между объектом и субъектом и между причиной и следствием, целостная природа вселенной – все это уже широко признано сегодня. Внедрена новая модель причинности: петля обратной связи, саморегулирующаяся кибернетика систем. Это модель процесса диалога: диалог – это ‘петля обратной связи’, это утверждение, сделанное партнером по диалогу после вступления в диалог, отражает точку зрения другого и вытекает из нее. Это не просто логическое развитие первоначального суждения или анализ суждения партнеров, исходя из ‘единственно верной перспективы’» [17, с. 758]. Для полного описания этих событий в понимании современной физики и ее параллелей с восточной религиозной философией см. Фритьоф Капра [25].

Клаус Клостермайер настаивает на том, чтобы диалог считался законным методом религиоведения. Он признает потенциальную враждебность обеих сторон диалога, но призывает согласиться с тем, что вступление в диалог – это необходимая человеческая деятельность, которую нельзя избежать и которая существенна для изучения как науки, так и религии [17, с. 757]. Он сознает, что термин «диалог» использовался для описания различных видов деятельности, но в своей статье он заявляет, что «настоящий» диалог или

«серьезный» диалог глубинен, когда люди открываются друг другу экзистенциально, когда они собираются вместе как равные партнеры и готовы учиться друг у друга. «Тонкое» изучение религии должно проводиться по тому же принципу. Например, он считает, что нельзя объяснить начало буддизма изучением культурных условий, в которых жил Будда, но только вниманием к его религиозному посланию, объяснению Буддой четырех благородных истин и происхождения страдания. Клостермайер полагает, что без надлежащего духовного опыта нельзя надеяться понять религиозную позицию [17, с. 757].

Он апеллирует к современной физике, чтобы поддержать свою позицию по диалогу. «Невозможность исключения субъекта из описания действительности была признана современной физикой: глубокая субъективность – необходимый компонент всякого глубинного диалога» [17, с. 757–758]. Нельзя честно заниматься религиоведением, если концентрироваться только на одной традиции. Для Клостермайера очевидно, что историческое, социологическое, психологическое и другие дисциплины религиоведения не исчерпывают возможности исследования религии, ибо «вопросы просветления и оправдания, самореализации и спасения не рассматриваются ни одной из тех методологий» [17, с. 759].

Клостермайер корректно отмечает пределы академического метода. Верно, что им не исчерпывается религиоведение, и что диалог безусловно можно считать другим методом при исследовании религии. Но цель диалога тем не менее отлична от цели академического религиоведения. Академическое религиоведение ограниченней исследования религии в целом. Можно быть компетентным в соответствующих языках, сведущим в истории и культуре исследуемой сферы, создавать научные комментарии для священных текстов и не заниматься профессионально академическим религиоведением. Академическое религиоведение оперирует устоявшимися принципами относительно того, какие виды вопросов задаются, и что считается доказательством или представляет собой аргумент. Академическим религиоведением просто не учитывается ни личный опыт, неважно, какой он глубины, ни откровение, как оно фиксируется в конкретной традиции.

«Никакое достоверное суждение не может формироваться на основе мистического опыта. Как следствие кажется бесспорным, что мистический опыт логически не может быть основанием ни для каких заключительных утверждений о природе или истинности никакой религиозной или философской позиции, в частности, ни для какой определенной догматической или теологической веры. Безотносительно правомочности мистического опыта, его не интерпретируют как ‘причину’, которая может браться в качестве доказательства высказанного религиозного суждения» [14, с. 22].

Следовательно, для академического религиоведения представляется возможным определить веру Шанкары, указав от его «бхасьи»[1], но такая ссылка не разрешает спор относительно фактического статуса мира. Академическое религиоведение не всегда стоит на холистической позиции при исследовании и не учитывает человека как целостного существа. Не важно, верует человек или не верует, обладает определенным опытом или нет. Единственное требование – это, чтобы он прошел необходимое академическое обучение, имел компетенцию критического мышления и желание применить его при исследовании религии. Но тогда, практика медитации не является предварительным условием для понимания Адвайты-веданты на научном уровне, так же как не нужно уметь молиться или каяться в грехах, чтобы понять смысл православной литургии.

Так как «глубинный диалог» (*dialogue in depth*) происходит на внутреннем и духовном уровне, он методологически не совместим с научным исследованием религии. Религиоведение будет интересоваться таким диалогом как религиозным феноменом, но участие в межконфессиональном диалоге не будет частью академической дисциплины. Участвуют ли некоторые религиоведы в диалоге, поскольку являются христианами или

[1] Бхасья – индуистский комментарий к священным текстам, особенно сутрам. Т.к. сутры лапидарны и афористичны, бхасьи являются ключем к их пониманию. Однако нет единого согласованного «мнения», из-за чего бхасьи представляют собой интерпретационные школы.

мусульманами, – это уже другой вопрос. Если они участвуют, то они поступают так как индуисты или христиане, а не как ученые, независимо от того, сколько их научно приобретенная информация привносит в диалог. Именно поэтому такие мероприятия именуются христианско-мусульманским, христианско-иудейским и т.д. диалогом. Участники идентифицируются религиозным, а не научным путем, и это – способ, которым они участвуют в межрелигиозном диалоге.

Как обстоят дела с диалогом на дискурсивном уровне? Опять-таки и здесь это не научное исследование религии. Причина состоит в том, что также и в «дискурсивном диалоге» оба партнера встречаются на равных, открытыми друг для друга и готовыми измениться. Когда религиовед участвует в разговоре с верующим, то они – не равные партнеры. Это не утверждение превосходства или неполноценности, но различия. У них различные цели. Индуист или христианин, даже на уровне дискурсивного диалога, будут открыты для уточнений или возможно даже изменений в своих доктринальных системах. Но религиовед интересуется пониманием доктринальной системы верующего, а не поиском жизнеспособной теологической доктрины для самого себя. Религиовед как ученый не должен доходить до личного акцептирования изучаемой им религиозной доктрины, не должен сам превращаться в религиозного деятеля. Возможно, как говорит профессор богословия и сравнительного религиоведения Гарвардского университета Джон Кармен [8, 86], религиовед может позже адаптировать часть материала для своей собственной доктринальной системы, однако это происходит уже за рамками научного исследования религии. Включать межконфессиональный диалог в форме «глубинного диалога» или «дискурсивного диалога» в религиоведение означает превращение религиоведения в форму религии, и таким образом устранить его как особый уровень научного исследования. Хотя при определенных обстоятельствах и ради конкретных целей можно согласиться с тем, что «участие в структурированном межконфессиональном диалоге по этому вопросу является, безусловно, чрезвычайно благоразумным и плодотворным способом изучения религии» [17, с. 759], но это не методология академического религиоведения. Итак, вопреки пожеланиям Кармена и Клостермайера, межрелигиозный диалог и академическое религиоведение функционируют в двух различных плоскостях.

Требование учета «внутренней перспективы» верующего характерным образом несет на себе отпечаток постулатов антропологии культуры: ритуальные действия следует интерпретировать в контексте веры [15, с. 9–51]. Религиознве представления могут служить рамками и так сказать «сценарием», чтобы объяснить ритуальные действия [16, с. 18–26]. Антрополог культуры Клиффорд Гирц исходит из того, что внутреннее состояние и индивидуальный опыт понимаются по внешним действиям. Чтобы действительно осмыслить и интерпретировать символические действия, необходимо понимать их внутри той культуры, в которой они выражены. Они должны интерпретироваться «с точки зрения туземца»: «Большая или меньшая точность понимания исследователем того, каковы ‘на самом деле’… возникает из способности понять их способ выражения, понять то, что я назвал бы их символическими системами, и развить это понимание благодаря означенному принятию. Понимание формы и воздействия внутренней жизни туземцев… скорее похоже на схватывание смысла пословицы, улавливание аллюзии, уразумение шутки – или, как я уже говорил, прочтение смысла стихотворения, – чем на достижение единства душ» [24, с. 88–97]. Согласно Гирцу, анализ ритуальных действий должен разрабатывать смысловые структуры. Гирц утверждает, что для корректной интерпретации символической системы нужно ориентирование на точку зрения религиозного действующего лица: «Оно подразумевает, что описание культуры берберов, евреев или французов должно быть выполнено с использованием тех конструкций, в которые, по нашим представлениям, берберы, евреи и французы облекают свой жизненный опыт, т.е. тех формул, с помощью которых они пытаются объяснить, что с ними происходит… Описание должно быть выполнено с точки зрения тех интерпретаций, в которые люди облекают свой опыт, ибо полагается, что именно этот опыт оно должно изобразить; но оно является

антропологическим, потому что именно антрополог полагает, что оно действительно изображает этот опыт» [22, с. 22].

Итак, интерпретации этих ритуальных действий ориентируются на мировоззрение, лежащее в их основе. Это требование было выработано, прежде всего, для защиты от социологического принципа Эмиля Дюркгейма. Он считал, что религиоведение не должно обращаться к представлениям верующих, его объектом может быть только доступное наблюдению, т.е. ритуальные собрания. В исследовании «внутренние перспективы» (верующих) предваряют «внешние» (религиоведа), но они не тождественны. Поль Рикёр, разрабатывая герменевтический метод социальных наук, говорил о его двойственном характере: ей предполагается как семантическое объяснение (с точки зрения участника), так и научное (с точки зрения наблюдающего исследователя). Итак, герменевтический анализ основывается на интерпретациях участников и на интерпретациях этих интерпретаций исследователем [27, с. 3–18].

Феноменологическая обращенность на внутреннюю перспективу религии очень быстро трансформируется в религиозно селективный постулат «принятия всерьез религиозного притязания на истину». Так диалектическая теология рассматривается Фридрихом Хайлером как «крайняя реакция против субъективизации религии в современном религиоведении», что в свою очередь научно неудовлетворительно [13, с. 5–6]. Хайлер в отличие от Густава Меншинга открыто исповедует теологический характер своей религиоведческой деятельности. Там, где он заявляет о «религиозных предпосылках» религиоведа, которые признаются им «чисто научными», он в конце концов растворяет одну дисциплину в другой: «Все религиоведение есть по сути теология, поскольку оно имеет дело не только с психологическими и историческими явлениями, но и с переживанием потусторонних реальностей» [13, с. 17]. Методологическое требование Хайлера о «принятии всерьез» религиозного притязания на истину и понятия действительности «в некотором отношении» также является «верой», как сам он открыто заявляет. Конечно, речь при этом идет не о вере «в смысле определенной теологической или конфессиональной догмы», а об «универсальной вере», о «вере человечества» (*Menschheitsglaube*) Фридриха Шлейермахера, Макса Мюллера или Натана Зёдерблома, которых Хайлер считал «величайшими» исследователями религии [13, с. 17]. Предпосылку религиозности религиоведа он причисляет к необходимым условиям изучения религии. «Принятие всерьез религиозного притязания на истину» обеспечивает возможность диалога между специалистами-теологами «великих религий», отмечает Хайлер. Однако, по отношению к религиозным представлениям практикующих сатанистов или последователей культа вуду требование принятии всерьез их притязания на истину примечательно сходит на нет.

3. Поля полемических понятий

С «внутренней перспективой» и «перспективой религиозных специалистов» очень часто связываются категории и понятия, целью которых является классификация религиозного отношения вещей. Такие классификации на первый взгляд создают впечатление, что они предлагают полезные описательные понятия для религиоведения. Лишь при втором, более внимательном взгляде выявляется их латентно полемическая, а иногда и просто идеологическая подоснова. Не составляет исключения и само понятие религии. По поводу чрезвычайно полемической истории слова «религия» см. следующую литературу: Feil, E. Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundberiffs vom Frühchristentum bis zur Reformation. – Göttingen, 1986; Harmening, D. Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittellalters. – Berlin, 1979.

К списку литературы по данному вопросу следует отнести, наконец, и предупреждение Вероучительного синода Евангелической церкви Германии от 1934 г. по поводу «религии национал-социализма»: «Мы видим, что нашему народу угрожает

смертельная опасность. Опасность заключается в новой религии…» Барменская богословская декларация [нем. Barmen (Barmer) Theologische Erklärung] – документ, принятый в мае 1934 г. первым синодом Исповеднической Церкви (Bekennende Kirche) в Бармене и направленный против профашистского движения «немецких христиан». Зарождение движения относится к 20-м гг. XX в., когда начала выходить «Воскресная газета немецкой церкви для немецкого народа», ставившая своей целью дать интерпретацию крестной жертве Иисуса Христа в русле мистицизма нем. героического эпоса. Клир в гос. церквах Германии всегда был выборным, и в 30-х гг. нацистам удалось поставить на мн. посты своих кандидатов. Тогда же сформировались партии «Церковный Союз за позитивное христианство и немецкую нацию» и «Евангельские национал-социалисты». В 1932 г. нацисты начали объединять такого рода партии в «Движение веры немецких христиан», во главе его встал Иоахим Хоссенфельдер. После прихода Гитлера к власти Церковь должна была в своей проповеди проводить параллель между Христом, Спасителем всего человечества, и Гитлером, призванным для спасения нем. нации. Вера должна была базироваться не только на «учении Лютера», но и на «духе героического немецкого благочестия». Одной из основных обязанностей нем. Церкви считалось поддержание чистоты «немецкой расы».

Во время 1-го съезда нового церковного движения декан Грель, одетый в красно-коричневую униформу, заявил, что немцы нуждаются в «немецкой вере» и «немецком боге». Со временем такие возгласы, как «Аминь» и «Аллилуия», были исключены из литургического обихода из-за их евр. этимологии. В церквах запрещалось служить неарийцам или тем, кто состоял в браке с ними. Профессора богословия, преподававшие в нем. ун-тах, должны были в обязательном порядке подписать клятву верности, в к-рой Гитлер ставился выше Христа. Постепенно движение «немецких христиан» приобрело большое число сторонников, но в то же время в Церкви возникло движение сопротивления.

Первым против «немецкой церкви» выступил М. Нимёллер, основавший в 1933 г. «Чрезвычайную пасторскую лигу», позднее получившую название Исповедническая церковь, т. к. ее члены подчеркивали, что исповедуют как своего Бога только Иисуса Христа. 29–31 мая 1934 г. в Бармене состоялся первый синод Исповеднической Церкви, организованной Мартином Нимёллером, Дитрихом Бонхёффером и Карлом Бартом. В работе синода приняли участие 139 делегатов из 18 церквей, представлявшие лютеранские, реформатские и объединенные Церкви. Б. д., авторами к-рой были Барт и Ганс Асмуссен, состояла из 6 статей, каждая из к-рых была направлена на развенчание лжеучения «немецких христиан». В Б. д. говорится о том, что Церковь не может проповедовать то, чего нет в Свящ. Писании (Ин. 14, 6); для христиан не может быть иного Господа, кроме Иисуса Христа, все сферы жизни находятся под Его управлением, включая политику (1 Кор. 1, 30); Церковь не может изменять содержание своего послания в зависимости от политической и идеологической ситуации (Еф. 4, 15–16); Церковь не должна принимать т. н. «принцип фюрера», т. е. контролироваться гос-вом (Мф. 20, 25–26); Церковь не может взять на себя функции гос-ва или передать ему свои (1 Петр. 2, 17); миссия Церкви не может быть подчинена иным целям, кроме установленных Иисусом Христом (Мф. 28, 20).

Четыре текста, которые запечатлены в памяти протестантских верующих, стали столпами Евангелической церкви. Это предупреждение, напоминание, руководство и исторические документы. Каждый протестант может вспомнить их, чтобы ответить на вопрос: к чему нет возврата?

Богословская декларация вероисповедного синода в Бармене от 31 мая 1934 года является центральным богословским заявлением Исповеднической Церкви в период национал-социалистического правления 1933–1945 годов. Она была направлена против ложного богословия и церковного режима так называемых «немецких христиан», которые начали подстраивать Евангелическую церковь под диктатурой «фюрера».

Евангелическая церковь в Германии (EKD) с церквами-членами подтверждает в статье 1 (3) своего устава, принятые этим вероисповедным синодом решения. В основном

церкви-члены EKD считают Барменскую богословскую декларацию путеводным учением и вероучительным свидетельством церкви. Немалое число протестантов считает кроме того эту декларацию своим обязательством, а некоторые из них категорично причисляют ее к основоположениям своего вероисповедания.

Для многих церквей протестантизма Барменская богословская декларация (https://www.ekd.de/Barmer-Theologische-Erklarung-11292.htm) стала решающим ориентиром в их собственном исповедании, учении и сопротивлении насилию. В ответ на это Гитлер по ходу съезда культуры дня Рейхспартии в 1938 г. защищался, утверждая, что не причисляет себя к какой-либо религии или культу. В листовке NSDAP «Идея и дело» регламентировалось правило словоупотребления: «В традиционном словоупотреблении культ – это сложившаяся форма выражения религии… Мы же в нашем национал-социалистическом стиле жизни, напротив, употребляем такие слова, как ‘праздник’, ‘торжество’ или ‘обычай’».

Исторически сложившиеся понятия типа «магия», «суеверия», «синкретизм» и т.д. имеют в основном христианские религиозные корни. Они используются в теологических дискурсах, что весьма затрудняет введение этих понятий в метаязык религиоведения как понятий идеологически нейтральных. То же самое касается употребления этих понятий в межрелигиозном диалоге. Уилфред Кантуэлл Смит в нашумевшей статье «Сравнительное религиоведение: куда – почему?» исходит из того, что наступило новое время в исследовании религии. Прежде ученые работали с текстами и сообщениями миссионеров и антропологов о чужих народах. После Второй Мировой войны настала «эра взаимопонимание между народами» [20, с. 77–78]. Религиоведение как гуманитарная наука должна постоянно контролироваться и корректироваться, а также основываться на тщательнейшей аккуратности. Смир различает в религиях и их исследовании «внутренний» и «внешний аспект». Несмотря на важность «символов, институтов, доктрин, ритуалов и обычаев» [20, с. 80–81], составляющих внешние аспекты как предпосылку для внутренних, Смит отдает преимущество внутренним аспектам. Он подразделяет процесс познания на три стадии: 1) сначала должны исследоваться исторические традиции, 2) затем на передний план выходит вера индивидуумов, 3) наконец эти формы религиозности должны быть обобщены. На первой фазе исследования, как и прежде, предполагается аналитическая работа с текстовым материалом. Но при этом Смит требует, чтобы религиовед сам путешествовал в чужие страны для вступления в контакт с людьми других мировоззрений и составил себе аутентичный образ тех верований и религий. Этот процесс Смит называет «персонализацией» сравнительного религиоведения, под чем он понимает прежде всего «личный контакт при встрече лицом к лицу» [20, с. 76].

Чтобы осуществить эту персонализацию следует пройти различные «стадии прогрессивного развития» [12, 137]. Господствующее безличное представление «оно» XIX-го в., как ели бы исследователь обладал практически всесведующей «величественной» перспективой [20, с. 90], должно быть посредством персонализации заменено на «они» и стать тем самым средоточием дебатов. Следующий этап – должна подключиться вовлеченность религиоведа или иных наблюдателей. Отсюда возникнет ситуация «‘мы’ говорим о ‘них’» [20, 79], все более переходящая в интерактивную беседу, в которой ‘мы’ должны говорить ‘им’, а потом и с ‘ними’. Высший этап развития Смит усматривает в созревшем диалоге [20, 92], при котором «‘мы все’ говорим друг с другом о ‘нас’» [20, 79]. «Оно» в этом контексте применяется как абстракция для чужой, т.е. нехристианской религии. Почти так же используется «они». Однако при этом подчеркиваются содержания веры (*faiths*). «Мы» применяется в отношении религиоведов или наблюдателей. При диалоге религиоведение будет тем местом, «где развивающаяся религиозная жизнь человечества приобретает дисциплинированное самосознание» [12, с. 144]. Следовательно, целью диалога является не высвобождение убеждений и мнений, а самообогащение через изучение новых знаний [20, с. 93], что является кроме того непременным условием для мирного сосуществования религий «плодотворного взаимодействия» [20, с. 94] между

адептами религий. Смит видит в этом важнейшую задачу религиоведения ради достижения цели «углубления сознания общности» [20, с. 100], которое «поможет верующим по-новому и творчески осознать свою собственную религиозность» [12, с. 133]. В таком диалоге религиовед может занимать три различные позиции: члена, председателя, а также посредника или просто наблюдателя (что малопродуктивно) [20, с. 95–98]. Задача религиоведения касательно диалога состоит тогда в «разработке высказываний о религиях, которые по меньшей мере внутри двух религиозных традиций могут быть одновременно поняты» [20, с. 98].

Такое научное развитие может, согласно Смиту, привести к фундаментальному научному прогрессу. В связи с этим он призывает изменить методику преподавания религиоведения: «изучение адептов религии» и их веры, воплощающейся в их жизни [20, с. 79]. Изучение веры, неважно какой религии, опирается на тревоги и надежды людей. Ее можно понять только в связке с самоинтерпретацией религиозных акторов и интерпретацией самоинтерпретаций религиоведом [20, с. 243–244]. В статье Уилфреда Кантуэлла Смита «Сравнительное религиоведение: куда – почему?» озвучено методологическое требование: «Никакой результат религиоведческого исследования не может быть признан действительным, если он не будет признан последователями анализируемой в исследовании религии» [20, с. 87]. Однако данное требование, даже представляясь методологически оправданным, невыполнимо уже на плоскости понятийного аппарата: а на каком языке будет испрашиваться это признание? [6, с. 631–636].

4. Реконструкция при условии совершенства

Другая проблема религиоведческого представления символической системы при ее реконструкции заключается в стремлении ученого воспроизвести символическую систему, выполняя условие совершенства реконструкции, о чем пишет латвийский религиовед Харальдс Бьецайс в статье «Религия народа и религия ученых» [4, с. 565–600]. Так во многих популярных книгах по истории религий какого-то конкретного региона или эпохи маловероятно встретить рутинность, тривиальность, непоследовательность и заведомое непонимание, отсутствие интереса или апатию. Напротив, там доминируют, смотря по тому, какое религиоведческое направление представлено, переживания и эмоции, интерпретация мира и его объяснение, бурное стремление к познанию и аппарат логики. Авторы историй религий, судя по их текстам, постоянно соприкасаются со «священной действительностью», часто находятся в «нуминозно возвышенном настроении», действуют основательно и в полном понимании значения и истории ритуала.

5. Заключение: смена парадигм

Порой религиоведы с академическим мастерством избегают мировоззренческих конфликтов, требуя ограничить религиоведение изучением дохристианских и нехристианских религий. Действительно, при изображении современного состояния религиозного развития книги по истории религий явно склонны к драматическим образам: мир обезбожен, потерял духовную таинственность, секуляризован. Значит, мир когда-то был «полон богов», был «магическим» или «сакральным»! Теперь же он таковым не является. Религиоведы с диагнозом экзистенциальной фрустрации начинают выдвигать предложения, как «вновь отаинственнить мир» (Моррис Берман) [2, с. 17–21], придать «мифу современности» космичность, или же они аттестуют современного человека «стремящимся к ереси». Питер Бергер в книге «Еретический императив» говорит о «современности как универсализации ереси»: «В досовременной ситуации наличествует мир религиозной уверенности, порой разрушаемый еретическими отклонениями. В отличие от этого современная ситуация – это мир религиозной неопределенности, порой удерживаемый более или менее ненадежными конструкциями религиозного убеждения. В самом деле, это изменение можно было бы изобразить еще резче: для досовременного

человека ересь является возможностью, притом обычно довольно отдаленной; для современного человека ересь типичным образом становится необходимостью. Или иначе говоря, современность создает новую ситуацию, в которой отбор и выбор становятся императивом» [1, с. 25].

Тенденция ряда религиоведов гипостазировать «иррациональное» и сменить парадигму «святое» на парадигму «иррациональное» подчеркивается заглавиями книг, например: Кристофер Ричи Эванс «Культы безрассудства» [10]. Эванс анализирует саентологию и дианетику, НЛО-религии, веру в существование Атлантиды, биологическую обратную связь, восточные религии, йогу. Данные системы и группы соединили в себе технологические достижения и теологию, и получили высокий спрос из-за отказа современных людей от поиска сил, релаксации и сопричастности в традиционных религиях и в науке. Эванс не только показывает абсурдные убеждения, но и заставляет задаться вопросом, почему эти истории привлекательны для человечества, и чего не хватает в нашей жизни, что мы заполняем этот пробел фантазиями. При этом он, правда, смешивает псевдонауку и культы.

Дитмар Кампер и Христиан Вульф призывают переоткрыть следы «святого» в современности [9]. А в сборнике Райнера Какушки «Другие реальности» утверждается, что «абсолютное иное» уже давно стало для нас «действительностью»: без понимания этого уже в течении ряда лет не может обойтись физика, но об этом совершенно умалчивается в антропологии. Моррис Берман рисует в этом сборнике неутешительную картину: «Когда нынешний век подошел к концу, темные эффекты всемогущего, научно-технического мировоззрения едва ли можно было упустить из виду. Снаружи страдала природа, внутри люди пребывали в забытьи перед телеэкранами. Смена парадигмы была необходима. Потому что положение дел с наукой ухудшилась не только около 1980 г. Это весьма беспокоящая ситуация стала складываться с XVI и XVII веков, точнее, после научной революции» [3, с. 36]. Из подобного драматизирования религиозной ситуации проистекает мировоззренческое обязательство этих религиоведов «преследовать следы святого», «спастись», «свидетельствовать». В гностически окрашенных религиоведческих гипотезах вновь оживляется эпистемологический турнир между ученым и религиозным субъектом.

Если же отойти от подобных европоцентрических гипотез, в защиту которых в Западной Европе сегодня пишется так много трудов, чтобы спасти и реанимировать их, если отказаться от ориентированных на эти гипотезы моделей религиозных фаз, то развитие общества уже не будет представляться столь драматично. Плюрализм и возможность выбора между смысловыми системами и внутри смысловых систем существуют в Европе со времен Возрождения. Они налицо, по крайней мере, в исторических и сохранившихся до наших дней политеистических религиях, которые представляют собой «нормальный тип» религии.

Утверждение, что в комплексных обществах функции религии могут выполняться одной религией, является для многих историков религий практически само собой разумеющейся посылкой. Но при более детальном рассмотрении выявляется, что это скорее постулат монотеистической традиции, а не отражение исторических реалий. Предложение на «религиозном рынке» различных альтернативных, кооперирующихся или комплементарных «смысловых продуктов», очевидно, было всегда, насколько мы можем зреть вглубь истории. Не «стремление к ереси» является новшеством европейского религиозного развития и попавшей в поле его влияния религиозной истории, а желание утвердить обязательной только одну символическую систему для всех сторон жизни комплексных культур.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Berger, P. The Heretical Imperative. Contemporary possibilities of religious affirmation. – New York, 1980. – 220 p.*
2. *Berman, M. The Reenchantment of the World. – NY, 1981. – 368 p.*

3. *Berman, M. Wie die Welt entzaubert wurde // Andere Wirklichkeiten. Die neue Konvergenz von Naturwissenschaften und spirituellen Traditionen / Hrsg. R. Kakuska. – München, 1984. – S. 31–50.*
4. *Biezais, H. Religion des Volkes und Religion der Gelehrten // Der Wissenschaftler und das Irrationale / Hrsg. H.P. Duerr. – Bd. 1: Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie. – Frankfurt, 1981. – S. 565–600.*
5. *Braungart, W. Ritual und Literatur. – Tübingen, 1996. (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft; 53). – XIII+322 S.*
6. *Burke, T.P. Must the description of a religion be acceptable to a believer? // Religious studies. – Vol. 20. – No. 4. – Cambridge, 1984. – P. 631–636.*
7. *Cancik, H., Mohr, H. Religionsästhetik // Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Hrsg. H. Cancik, B. Gladigow, M. Laubscher. – Stuttgart, 1988. – S. 121–156.*
8. *Carman, J. Inter-Faith Dialogue and Academic Study of Religion // Dialogue between Men of Living Faiths / ed. S.J. Samartha. – Geneva, 1971. – P. 81–86.*
9. *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne / Hrsg. D. Kamper, Chr. Wulf. – Frankfurt, 1987. – VIII+684 S.*
10. *Evans, Chr. Cults of Unreason. – London, 1974. – 257 p.*
11. *Grünschloss, A. Religionswissenschaft als Welt-Theologie: Wilfred Cantwell Smiths interreligiöse Hermeneutik. – Göttingen, 1994. – 360 S. – (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie).*
12. *Heiler, F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. – Stuttgart 1979. – XVI+ 605 S.*
13. *Katz, S.T. Language, Epistemology and Mysticism // Mysticism and Philosophical Analysis / ed. S.T. Katz. – New York, 1978. – P. 22–74.*
14. *Kippenberg, H.G. Einleitung: Zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens // Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens / Hrsg. Kippenberg, H.G., Luchesi, B. Magie. – Frankfurt a.M., 1978. – S. 9–51.*
15. *Kippenberg, H.G. Religiöse Sinn-Deutungen in säkularen Konflikten // Religionen im Konflikt. Vom Bürgerkrieg über Ökogewalt bis zur Gewalterinnerung im Ritual / Hrsg. V. Makrides, J. Rüpke. – Münster, 2005. – S. 18–26.*
16. *Klostermaier, K. Explorations and responses: Interreligious dialogue as a method for the study of religion // Journal of Ecumenical Studies. – № 21, 4. – Philadelphia, 1984. – P. 755–759.*
17. *Münster, D. Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne: Vorarbeiten zu einer Religionsethnologie der Produktion und Rezeption ritueller Medien. – München, 2001. – 180 S.*
18. *Prohl, I. Zur methodischen Umsetzung religionsästhetischer Fragestellungen am Beispiel zen-buddhistischer Praxis in Deutschland // Münchener Theologische Zeitschrift. Themenheft "Religion – Ästhetik – Kunst". – Nr. 55, 4. – München, 2004. – S. 291–299.*
19. *Smith, W.C. Vergleichende Religionswissenschaft: wohin – warum? // Grundfragen der Religionswissenschaft / Hrsg. M. Eliade, J. Kitagawa. – Salzburg, 1963. – S. 75–105.*
20. *Аристофан. Тишина (мир) // Аристофан. Комедии. – Т. 1. – М., 1983. – С. 321–394.*
21. *Гирц, К. «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры // Гирц К. Интерпретация культур. – М., 2004. – С. 11–38.*
22. *Гирц, К. Религия как культурная система // Гирц К. Интерпретация культур. – М., 2004. – С. 88–124.*
23. *Гирц, К. С точки зрения туземца: о природе понимания в культурной антропологии // Девятко, И.Ф. Модели объяснения и логика социологического исследования. – М., 1996. – С. 88–97.*
24. *Капра, Ф. Дао физики. – М., 1994. – 304 с.*
25. *Карнап, Р. Значение и необходимость. Исследование по семантике и модальной логике / пер. Н.В. Воробьев. – М., 1959. – 384 с.*
26. *Рикер, П. Герменевтика и метод социальных наук // Рикер, П. Герменевтика. Этика. Политика. – М., 1995. – С. 3–18.*

Государственное учреждение образования
«Институт теологии
имени святых Мефодия и Кирилла»
Белорусского государственного университета

Филологический факультет
Белорусского государственного университета

Институт философии
Национальной Академии наук Беларуси

Феномен старчества в истории культуры: к 210-летию со дня рождения Амвросия Оптинского

Международная научная конференция

15 декабря 2022

ЖИРОВИЧСКИЕ СТАРЦЫ В ИСТОРИИ СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ

Логин Г. В., протоиерей
УО «Гродненский государственный университет имени Янки Купалы»
Гродно, Беларусь
Новогрудская епархия Белорусской православной церкви
а.г. Жировичи, Беларусь
E-mail: gennadiy.login@mail.ru

Древняя Жировичская обитель, известная миру чудотворным образом Божией Матери, воспитала для Церкви и Государства видных исторических деятелей, дипломатов, ученых, молитвенников и духоносных старцев. Среди людей, жизнь которых связана с Жировичами, есть и канонизированные Православной Церковью святые и почитаемые православным народом подвижники благочестия, к которым, и при их жизни и после их смерти, обращаются верующие с надеждой на помощь. Одним из последних подвижников благочестия являлся схиархимандрит Митрофан (Ильин), который подвизался в Свято-Успенском Жировичском монастыре с 1958 по 2006 год.

Ключевые слова: Божия Матерь, Жировичский монастырь, схиархимандрит Митрофан (Ильин), Великая Отечественная война, митрополит Филарет (Вахромеев), старец, паломники.

ZHIROVICHI ELDERS IN THE HISTORY OF MODERN BELARUS

Login G. V., archpriest
Educational establishment "Grodno state university named after Yanka Kupala"
Grodno, Belarus
Novogrudok diocese of the Belarusian orthodox church
a.g. Zhirovichi, Belarus

The ancient Zhirovichi monastery, known to the world for the miraculous image of the Mother of God, brought up prominent historical figures, diplomats, scientists, prayer books and spirit-bearing elders for the Church and the State. Among the people whose life is connected with the Zhirovichi, there are saints canonized by the Orthodox Church and revered by the Orthodox people ascetics of piety, to whom, both during their lifetime and after their death, believers turn with hope for help. One of the last ascetics of piety was Schema-Archimandrite Mitrofan (Ilyin), who labored at the Holy Dormition Zhirovichi Monastery from 1958 to 2006.

Keywords: Mother of God, Zhirovichi Monastery, Schema-Archimandrite Mitrofan (Ilyin), Great Patriotic War, Metropolitan Filaret (Vakhromeev), elder, pilgrims.

За пятивековую историю древняя Жировичская обитель, известная миру чудотворным образом Божией Матери, воспитала для Церкви и Государства видных исторический деятелей, дипломатов, ученых, молитвенников и духоносных старцев. Среди людей, жизнь которых связана с Жировичами есть и канонизированные Православной Церковью святые и почитаемые православным народом подвижники благочестия, к которым, и при их жизни и после их смерти, обращаются верующие с надеждой на помощь. Среди уже прославленных в лике Жировичских святых, священномученики: Петр (Полянский),

митрополит Крутицкий, Местоблюститель Патриаршего Престола, в 1896–1906 годах смотритель Жировичского духовного училища [1, 341]; Александр (Петровский), архиепископ Харьковский, казначей Жировичского монастыря с 1906 по 1910 год [2, с. 63]; Гермоген (Долганев), епископ Тобольский, отправленный в 1912 году в Жировичский монастырь в ссылку [3, с. 292]; Иосиф (Счеснович), диакон, он родился в Жировичах и обучался в Жировичском духовном училище [4, с. 178] и преподобномученик Серафим (Шахмуть), архимандрит Жировичский, пришедший в обитель в 1922 году, а во время Великой Отечественной войны возрождавший Церковь на востоке Белоруссии [5, с. 7]. На заседании Синода Белорусской Православной Церкви 20 ноября 2010 года было постановлено учередить Собор Жировичских святых, а празднование совершать 6 сентября.

Народная мудрость гласит, что «к пустому колодцу за водой не ходят». В Жировичскую обитель на протяжении всей ее многовековой истории приезжают благочестивые паломники, чтобы напитаться Божией благодати, помолиться у Чудотворной иконы, испить воды из целебных источников и пообщаться с духоносными старцами.

Одним из последних подвижников благочестия является Жировичский старец схиархимандрит Митрофан (Ильин), который подвизался монастыре с 1958 по 2006 год.

Схиархимандрит Митрофан (в миру Николай Тимофеевич Ильин) родился 16 августа 1915 года на Дальнем Востоке – на железнодорожной станции Ин Благовещенского уезда. Его отец Тимофей Иванович был фельдшером, а мать, Агрипина Степановна занималась ведением домашнего хозяйства. После рождения первенца семья переезжает в Тамбовскую губернию. Как вспоминал отец Митрофан, выезжая из тех далёких мест, мать в суматохе потеряла его на вокзале и очень скорбела. Неравнодушные люди нашли грудничка в пелёнках и вернули его родительнице [6, с. 1]. Семья переехала в Тамбовскую губернию, в деревню Первая Березовка Мучкапского района, где и прошло детство мальчика. Там же на свет появились его младшие брат Василий и сестра Валентина. Отец был верующим, ходил по деревням читал псалтирь по умершим. Мама занималась домашним хозяйством и верующей не была.

О чудесах сопровождающих маленького Никлая Ильина, батюшка часто вспоминал и рассказывал в назидание. В детские годы Николаю, как старшему сыну, приходилось много трудиться. И часто –пастухом. Однажды в холодное время года он прилёг в поле погреться: положил голову на брюхо лежачей коровы и уснул. Проснулся и с ужасом увидел, что лежит на земле. Корова сбросила спящего мальчика и чудом его не раздавила. Другой раз Николай ездил верхом на лошади, и та скинула маленького наездника на землю. Ударившись, он потерял сознание, но через несколько дней пошёл на поправку [6, с. 3].

После семилетнего пребывания в школе Николай поступил в Тамбовский техникум «Механизации и электрификации сельского хозяйства» и получил диплом автомеханика. В 1935 году он поступил в Московский автодорожный институт. Чудеса сопровождали будущего старца и во время учебы и в техникуме и в институте. Будучи студентом, однажды не смог купить билет на поезд и ехал на каникулы домой на подножке вагона. Задремал, но, как говорил позже отец Митрофан, «ангел-хранитель разбудил» его, показав опасность выпасть из движущегося поезда. Таким образом он остался невредим [6, с. 3].

Шесть лет интересной учёбы в институте закончились и в марте 1941 года и молодого выпускника распределили работать механиком автопарка на строительство военного аэродрома «Осовцы» в Белоруссии. Он был расположен недалеко от железнодорожной станции Берёза-Картузская, в районе деревни Лозово и хутора Рыбники.

22 июня 1941 года фашистская Германия без официального объявления войны совершила нападение на Советский Союз и застала регулярные части Красной армии врасплох. Только за первый день войны по всей линии фронта было уничтожено около 1200 советских самолетов, причём большая их часть даже не успела подняться в воздух. Фашисты мощными авиаударами разбомбили и аэродром «Осовцы». Эвакуироваться Николай Тимофеевич не успел и вынужден был остаться на оккупированной территории. В

январе 1943 года Николай Ильин решил уйти в партизанский отряд, но точного места его нахождения Николай не знал. Узнав от жителей, что партизаны бывают в соседней деревне, отправился туда и целую неделю просидел в погребе изнемогая от холода и голода, после проверки он был зачислен в партизанский отряд имени Димитрова бригады Пономаренко, действовавшей в Брестской области, где был назначен командиром диверсионной группы и воевал до освобождения Белоруссии от фашистских захватчиков [6, с. 4]. Много чудесных случаев происходило с отцом Митрофаном и во время войны о которых он рассказывал. Во время боевых заданий партизаны редко проверяли взрыватели при закладке мин. Но, Николаю как-то неожиданно у железнодорожного полотна пришла мысль осмотреть взрыватель. Он оказался бракованным, и, если бы был установлен без проверки – мина взорвалась бы в руках.

Другой раз, при выполнении боевого задания Николай с товарищем попал на минное поле. Напарник наступил на мину и погиб, а Ильин уцелел. Каждый выход группы подрывников наносил мощный удар по психике. Вскоре последовал новый приказ по минированию. К участку железной дороги Николай шёл через лес и встретился лицом к лицу с немецким часовым, охранявшим склад боеприпасов. Несколько минут они молча и напряжённо смотрели друг другу в глаза, а потом молча разошлись: оба были молодыми и хотели жить [6, с. 4].

При подходе к железной дороге свой же боец не узнал Николая в темноте и со всей силы прикладом винтовки ударил его в спину, но тот остался жив. Когда в составе разведгруппы Ильин должен был пойти в разведку, то неожиданно был отозван и оставлен часовым в отряде. На следующий день поступило известие, что вся группа попала в засаду и погибла.

Среди партизан вспыхнула эпидемия паратифа, заболел и Николай. Из всех, попавших в госпиталь, выжил только он, а все остальные скончались. «Ангел-хранитель спас», – позже говорил обо всех этих случаях отец Митрофан [6, с. 4–5].

В июле 1944 Белоруссию освободили от фашистских захватчиков, и партизанская жизнь Николая Ильина закончилась. На него составили боевую характеристику и представили к правительственной награде – ордену Отечественной войны первой степени. Но при оформлении наградного листа, чья-та рука поверху надписи названия ордена оставила след карандашом: «медаль за отвагу». И только спустя четыре года указом Президиума Верховного Совета СССС от 30 декабря 1948 года Ильина наградили медалью «За отвагу» [7, с. 23]. За время оккупации инфраструктура республики подверглась сильному разрушению. Восстановлению подлежали и транспортные системы. В августе Николая направили работать начальником дорожного отдела в город Пружаны, а оттуда он получил назначение в Кобрин на должность механика дорожного управления с предоставлением брони от призыва на фронт. В апреле 1946 года Николай переехал к родителям в Серпухов, где устроился начальником оружейного хранилища на военной базе – отвечал за хранение и выдачу огромного количества оружия. В этот же год Николай серьёзно заболел.

Тогда же, в Серпухове, у Николая возникла острая потребность прочитать Евангелие, но он нигде не мог его найти. Ведь за одно только хранение этой книги власти могли отправить в тюрьму. Николай принял решение отправиться за поисками в Западную Белоруссию, которая, как известно, с момента заключения Рижского мирного договора в 1921–1939 годах входила в состав Польши, где отношение к религии было иным, нежели в Советском Союзе. 1 декабря 1948 года в трудовой книжке Николая Тимофеевича Ильина появляется первая запись: «Зачислен слесарем 3-й дистанции сл. пути Брест-Литовской железной дороги». Уже спустя три месяца его командируют на станцию Пинск и назначают главным инженером путевых дорожных мастерских. Останавливается он жить в доме у хозяйки, где в комнате под кроватью находит Евангелие. Читает его и частично переписывает в тетрадь. Душа, как губка впитывает Божие Слово и пробуждается [6, с. 5]. Оживают и человеческие чувства Николая: в 1950 году он вступает в брак с Александрой

Александровной Барвенюк. Вскоре у них рождается дочь, но даже это радостное событие не утешает молодого отца: за три года совместной жизни болезнь души не отступила. Верующие люди объясняли Николаю, что в него вошёл нечистый дух, и для выздоровления советовали ездить по святым места – искать сердцем Бога, а Он исцелит. Николай теряет всякий интерес к работе на железной дороге. Он увольняется с завидной для многих тогда должности главного инженера с формулировкой «по собственному желанию». Два последующих года работает старшим экономистом в статистическом управлении пинской области, но снова оставляет работу и отправляется в паломничество: сначала посещает Почаевскую лавру и получает там небольшое утешение. Затем следует в Киево-Печерскую лавру, и, наконец, в Троице-Сергиеву лавру. Там ему советуют сорок раз в день читать молитву «Да воскреснет Бог…». Он усердно читает, читает, читает и вскоре у мощей преподобного Сергия Радонежского получает исцеление. «Во, какая сила молитвы!», – говорил позже отец Митрофан [6, с. 5]. Возможно, после этого события Николай вспоминает о своём обете, данном Богу во время войны, и едет за советом в Свято-Духов скит Почаевской Лавры к иеросхимонаху Николаю (Гаврику). Николай получает благословение на поступление в Свято-Успенский Жировичский монастырь, но решает сделать по-своему: считает, что Троице-Сергиева Лавра место более престижное, и едет туда, но получает отказ. После возвращения к старцу в Почаев, тот его даже в келию не пустил – наказал за непослушание и снова сказал ехать только в Жировичский монастырь [6, с. 5].

3 марта 1958 года Николай Ильин поступает в число братии Свято-Успенского Жировичского монастыря. Через полтора месяца его постригают в рясофор с именем Георгий, а в 1964 году–в мантию с именем Митрофан [6, с. 2]. В годину гонений и притеснений на Церковь и ее служителей боевой офицер, инженер с высшим образованием решается уйти от суеты мирской и, как он сам говорил, под конец жизни принять монашество.

«Митрофан» в переводе с греческого языка означает «явленный матерью». Матерь Божия явила сего старца в Своей обители, чтобы к нему, как на ароматный цветок собираются пчелы, прибегали люди нуждающиеся в духовной поддержке и утешении. Из разных уголков мира писали и ехали к отцу Митрофану, и для каждого приходящего он был источником духовной радости и утешения. На многочисленные трудные вопросы старец давал всегда правильный ответ, помогал в решении сложных жизненных ситуаций. Известны неоднократные случаи прозорливости старца, исцелений от болезней по его молитвам. Мудрости, рассудительности, молитве и другим добродетелям отец Митрофан учился у Жировичских старцев, и в первую очередь у своего духовного наставника иеромонаха Иеронима (Коваля).

Отец Иероним шестнадцать лет прожил на Афоне, ещё почти двадцать на послушании в Москве, оттуда его выслали в Орёл, где в 1944 году по просьбе прихожан рукоположили во священника в возрасте шестидесяти пяти лет. Под конец жизни отец Иероним приехал в Жировичи, где и нёс подвиг старчества – духовного руководства людьми. Он прибыл в Жировичский монастырь в 1959 году и первым кто его встретил был инок Георгий, эта встреча оставила глубокий след в душе инока Георгия на всю его последующую жизнь. Как вспоминал в последствии отец Митрофан, однажды отец наместник поручил ему встретить незнакомого гостя. Когда возле монастырского корпуса остановился автомобиль, инок Георгий вышел и, как полагается в таких случаях, помог открыть дверь.

– Кто меня встречает? – первым делом спросил приезжий в монашеских одеждах. – А, это инок Георгий меня встречает! – без паузы с улыбкой добавил он и одарил встречавшего дружелюбным взглядом.

Отец Георгий от неожиданности даже растерялся. Не знал, что и сказать. Ведь они никогда не виделись и не были знакомы. Как оказалось, в тот день на восьмидесятом году жизни в Жировичский монастырь прибыл новый насельник – иеромонах Иероним (Коваль). Инок Георгий был назначен ему келейником [6, с. 5].

Назначение келейником к отцу Иерониму для инока Георгия стало неожиданностью. В его обязанности входили различные работы: колоть и приносить дрова для отопления зимой, ходить за питьевой водой и едой в трапезную, читать вслух вечерние, утренние и другие молитвы, регулировать доступ посетителей. Келия состояла из двух маленьких комнатушек. В одной жил келейник, в другой – отец Иероним, где он и принимал людей. Ежедневное пребывание рядом со старцем принесло иноку Георгию больше пользы, чем все поучения из книг: он получал душевное облегчение. Именно тогда келейник познакомился с неравнодушным и изобретательным отношением отца Иеронима к духовному состоянию людей.

20 сентября 1972 года монах Митрофан был рукоположен во иеродиакона, а 21 сентября 1972 года в день Рождества Пресвятой Богородицы архиепископом Антонием (Мельниковым) рукоположен во иеромонаха. В 1980 году митрополитом Филаретом (Вахромеевым) иеромонах Митрофан был возведен в сан игумена, а в 1994 году в сан архимандрита.

37 лет отец Митрофан нес послушание, в котором воплотилась его любовь к людям и ответственность за каждого приходящего в храм человека. В прощальном слове митрополита Филарета, адресованном братии и паломникам, есть замечательные слова в которых Владыка приоткрывает невидимое для многих служение Жировичского старца: «Трудясь в свечном ящике и приняв за десятки лет сотни тысяч поминальных записок, он усердно молился о каждом имени, о каждом человеке и о его сердце. Можно ли забыть образ уже согбенного годами старца, который поздними вечерами подолгу задерживался у жертвенника и молился, молился обо всех нас... «Помянух в нощи имя Твое, Господи, и сохранил закон Твой» (Пс. 118:55), – эти слова Псалма старец воплощал в себе и выражал с таким скромнейшим достоинством, какое присуще лишь воистину духовным людям. Отец Митрофан и есть, и будет любим народом Божиим! И никто не вправе говорить об этой взаимной любви в прошедшем времени, потому что жизнь старца на земле продолжается в жизненных путях его духовных чад. Сколько жизней, искривленных неведением или отчаянием, стремился отец Митрофан исправить своими словами и молитвами, советами и наставлениями, предостережениями и прозрениями! Бог весть, сколь преуспел он в этом крестном служении» [7, с. 39].

За свое многолетнее пребывание в Жировичской обители отец Митрофан стал духовным наставником многим священнослужителям Белорусской Православной Церкви. Батюшка морально и материально поддерживал верующих. Не выходя практически за ворота монастыря, он имел очень много «нужных» людей к которым обращались и священники и церковные советы, например, при открытии или ремонте храма. С помощью отца Митрофана были произведены ремонтные работы в храмах д. Суринка и д. Шиловичи, батюшка стоял у истоков возрождения церкви в д. Великая Кракотка Слонимского района. Многие молодые священнослужители, рукоположенные еще во время гонений, получали из рук батюшки церковную литературу, утварь и облачения, которые в то время было проблематично приобрести.

«Я Богу молюсь и никого не боюсь», – часто повторял о. Митрофан. Молитва была у старца на первом месте. «Молитвой все освящается и утверждается. Молись Богу – Он Хозяин», – говорил старец. Батюшка очень любил читать, выписывать понравившиеся ему изречения и составлять из этих изречений наставления. Это подтверждают прочитанные им книги, которые содержат разные закладки и пометки, сделанные старцем, а также его рукописные записи.

«Христос – моя отрада, Пастырь добрый мой, Избавь меня от ада. И будь всегда со мной». Эти слова напевал батюшка всякий раз, когда возвращался из храма в свою келию. В 1997 году батюшка серьезно заболел, но, не взирая на свои немощи, о. Митрофан продолжал трудиться на благо обители. Вечером пройдется по монастырской территории, или кому-либо благословит сделать «контрольную проверку», не горит ли где лишний свет, и сказать всем знакомое слово «гаси». Называл он себя в шутку «эконом-энергетик

монастыря». «Терпение и труд все перетрут. Трудиться необходимо всю жизнь», – говорил батюшка, брал пилу и шел пилить дрова. Но физические силы его покидали.

14 октября 2001 года о. Митрофан перенес еще один инсульт. 24 октября 2001 года отца Митрофана постригли в Великую схиму и его здоровье пошло понемногу на поправку, так что к лету батюшка уже мог с поддержкой передвигаться на ногах. Отцу Митрофану суждено было перенести еще несколько инсультов. После последнего из таких инсультов ему так и не удалось подняться на ноги. Все это время келейников, удивляло его терпеливое перенесение болезней – батюшка практически никогда ни на что не жаловался и не роптал на болезнь. Состояние его здоровья особенно ухудшилось за неделю до кончины–все это время он почти не разговаривал. «Будем друг за друга молиться, чтобы в вечности не разлучиться», – такие слова слышали многие приходящие к старцу. Батюшка готовил нас и себя к встрече со смертью. Смерть он называл великим и страшным таинством, которое будет совершено над каждым человеком, и поэтому к нему необходимо тщательно подготовиться.

«Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий имиже веси судьбами устрой жизнь мою так, чтобы спастись», – ежедневно повторял батюшка. Он просил Всещедрого Бога, чтобы смерть его была не наглой, и Господь послал ему болезнь для приготовления и хотя бы три дня для покаяния. И Господь услышал молитву праведного. Четыре инсульта перенес батюшка, но внезапная смерть не постигла его. Будучи прикованным к постели, старец переносил тяжкие недуги с молитвой и терпением. «Во имя Господа все стерплю и останусь невредим», – говорил о. Митрофан.

В воскресенье 29 января отец Митрофан причастился Святых Христовых Таин, а ночью 30 января в день памяти преподобного Антония Великого тихо отошел ко Господу.

В своем прощальном слове митрополит Филарет сказал: «Простота его слов всегда преисполнялась мудростью, но при этом мудрость высказывалась им столь просто, что собеседники его испытывали после даже самой краткой беседы радость и легкость необыкновенные! Он укреплял каждому человеку невидимые крылья его надежды, возрождал в страждущем сердце упование на Господа и учил людей доверять Богу. Он имел на это право, потому что на основании своего личного духовного опыта знал, как это сделать. Без малого полвека пребывал в пределах обители отец Митрофан, считанные разы, покидая ее для кратчайших поездок во внешний мир. Но он всегда знал, чем живет мир и чем он страдает, что тревожит род человеческий и о чем помышляют люди, живущие в близких пределах Беларуси и в дальних пределах обитания рода человеческого. И потому его молитвенной заботой было стремление удержать правду Божию там, где позволяли его духовные силы. В беседах со старцем и сильные, и малые мира сего научались мужеству христианского исповедания и исполнялись той разумной и рассудительной решимости, которая никогда и покидала старца. Во всем, что узнавал отец Митрофан о мире, высоким призывом звучали слова Писания: «Время сотворити Господеви» (Пс. 118: 126)» [7, с. 40].

Эти слова были сказаны от любящего отцовского сердца. Любовь, внимание и заботу проявлял всегда владыка Филарет к отцу Митрофану, всякий раз будучи в Жировичах они встречались в храме или на территории обители и долго беседовали, советовались. После болезни батюшки Патриарший Экзарх всегда заходил к старцу в его келию, а после смерти посещал его могилку. И сегодня, братия Жировичской обители, студенты семинарии и благочестивые паломники, постоянно ощущают молитвенную поддержку в лице митрополита Филарета и схиархимандрита Митрофана, посещая их могилы на малом братском кладбище.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Дамаскин (Орловскиий), игумен. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Книга 2 / игумен Дамаскин (Орловский). – Тверь: Издательство «Булат», 2007. – 528 с.*
2. *Дамаскин (Орловскиий), игумен. Жития новомучеников и исповедников Российских XX века. Май / игумен Дамаскин (Орловский). –Тверь: Издательство «Булат», 2007. – 448 с.*

3. *Дамаскин (Орловскиий), игумен. Жития новомучеников и исповедников Российских XX века. Июнь/ Игумен Дамаскин (Орловский). –Тверь: Издательство «Булат», 2008. – 712 с.*
4. *Дегтярева, М.И. Бессильно зло, мы вечны, с нами Бог. Жизнь и подвиг православных христиан. Россия. XX век. / М.И. Дегтярева. – Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2015. – 576 с.*
5. *Кривонос Федор, протоиерей. Незабвенный пастырь преподобномученик Серафим (Шахмуть) / Протоиерей Федор Кривонос. – Минск: Издательство «Врата», 2016. –50 с.*
6. *Митрофан (Ильин), архимандрит. Воспоминания/ Архимандрит Митрофан (Ильин). – Жировичи: машинопись, 2000. – 8 с.*
7. *Архив Свято-Успенского Жировичского монастыря. Личное дело схиархимандрита Митрофана (Ильина). – 44 с.*

ОБРАЗ СТАРЦА В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ (ОБРАЗЫ ЗОСИМЫ И ТИХОНА)

Мычко А. В., Сизикова А. А.
Белорусский государственный университет
Минск, Беларусь
E-mail: alinamychko02@mail.ru, sizikovaanastasia64@gmail.com

В данной статье будет рассмотрено художественное воплощение феномена образа старца в литературе. На литературных примерах рассматривается роль старчества в жизни человека, его влияние на духовную составляющую общества, а также динамика исторического развития данного феномена и отражение его русскими писателями.

Ключевые слова: русская литература, феномен, старец, духовность, прозорливость, духовный реализм.

THE IMAGE OF THE ELDER IN RUSSIAN LITERATURE (IMAGES OF ZOSIMA AND TIKHON)

Mychko A. V., Sizikova A. A.
Belarusian state university
Minsk, Belarus

This article will consider the artistic embodiment of the phenomenon of the image of the elder in literature. The role of senility in human life, its influence on the spiritual component of society, as well as the dynamics of the historical development of this phenomenon and its reflection by Russian writers are considered on literary examples.

Keywords: Russian literature, phenomenon, elder, spirituality, perspicacity, spiritual realism.

Одним из приоритетных направлений в изучении русской литературы является рассмотрение творчества писателей XIX, а также XX в., в особенности, авторов русского зарубежья, в контексте духовного реализма.

Образ старца – явленное свидетельство Божиего присутствия и водительства в мире. Старчество – это духовное добровольноеруководство опытного старца-наставника над духовным послушником (духовное чадо), который полностью отдает всего себя в руки старцу. Старец – проводник воли Божией во спасение человеку, отсюда – беспрекословное послушание старцу.

Такой феномен, как старчество, не мог не найти своего отражения в русской литературе, живо отзывающейся на любые явления действительности. Так появились легендарные образы старцев Зосимы из “Братьев Карамазовых” и Тихона из “Бесов” Ф. М. Достоевского, старцы из рассказов Лескова и др. Известно, что и Н. В. Гоголь не раз бывал в монастыре и даже собирался принять постриг, однако замысел этот так и не был осуществлен. Из 19-го века образ старца перешел и в современную литературу, что свидетельствует о его актуальности и привлекательности в наши дни. Примером может служить книга “Несвятые святые” митрополита Псковского и Прохоровского Тихона, “За старцем не пропадешь” Валерия Лялина и др.

Одним из самых известных старцев "от литературы" является старец Зосима из романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». Этот праведник представляет собой собира-

тельный образ старчества на Руси, имеет реальные прототипы, которыми явились, в первую очередь, старцы Амвросий Оптинский и Тихон Задонский.

В истории жизни старца Зосимы можно обнаружить черты, которые свойственны реальным житиям православных святых (религиозная семья, раннее знакомство со Священным Писанием, череда ошибок мирской жизни, которая приводит в Богу). Отличие от "традиционной" агиографии состоит в отсутствии торжественной и величественной форм повествования. Также Зосима практически не совершает поступков,которые можно было бы назвать "чудесами".

Далее мы встречаем старца Зосиму, когда он, будучи уже больным на тот момент, решает выйти к людям, так долго его дожидавшимся. Старцы обыкновенно дают наставления ищущим людям, тем, кто просит у них совета. Они – посредники между человеком и Богом на этом свете, стоящие как бы между ними и помогающие молитвам мирян быть услышанными.

Во встречах с 3 женщинами (убитой горем в связи с потерей сына; потерявшей сына без вести; убившей мужа) Зосима проявляет три свойства старца, а именно: в первой он выступает как связующее звено между человеком и человеком (психолог), во второй – между человеком и Богом (пророк), в третьей – между человеком и Церковью.

Примечательно поведение старца на свидании с Карамазовыми. Встреча проходила в «вялого» вида келье. Вещи там находились самые необходимые и довольно бедные: иконы, несколько предметов мебели,портреты архиереев и литографии святых. Это подчеркивает скромность Зосимы. Он не нуждался в предметах роскоши, предпочитая хранить при себе простые и нужные вещи.

Как отмечает В. Н. Сузи: «Для него вещи церковной культуры, бытане являются предметами культа, упомянуты через перечисление: «около», «затем», «подле» (римский крест показательно выведен после «деланных херувимчиков»). Они находятся возле образов и Богородицы («огромного размера и писанной, вероятно, еще задолго до раскола. Пред ней теплиласьлампадка» [3]. То есть первейшую ценность для Зосимы составляли толькодорогие сердцу религиозные предметы, а предметы быта и удобства отходили на второй план.

Как и многие другие старцы, Зосима успел оставить братии наставления перед своей кончиной. Правда, Ф.М. Достоевский отмечает, что все они были записаны Алешей в том числе из личных воспоминаний и необязательно могли быть сказаны в час перед смертью; но такой ход, на наш взгляд, используется, чтобы собрать воедино и представить читателю целостную картину мировоззрения святого старца.

Зосима завещает инокам любить народ и воспитывать его, «ибо сей народ – богоносец» [1, с. 333], выражает искреннюю веру в объединение людей с помощью Христа. Кроме того, просит молиться за всех, в том числе неизвестных и преставившихся. Он призывает любить все, созданное Господом, просить у Бога веселья и бежать уныния, никого не судить, бороться с грехами. Главным грехом Зосима считает гордость. Но главное, к чему призывает старец – верить, даже если на земле ты, верующий, останешься один. Он также обращается к теме самоубийц: Зосима признается, что, хотя это и признается грехом, но он молился о таких всю жизнь. «За любовь не осердится ведь Христос» [1, с. 342].

После смерти старца от его тела начинает идти запах тления. Окружающим кажется это странным, ведь подобное не должно случаться со святым. Все окружение разделяется на два лагеря: те, кто злословит и радуется падению старца, и те, кто пока находится в недоумении, нерешительности.

Ни один эпизод, диалог не являются в художественной картине мира Достоевского случайным. В данном случае тлетворный дух, исходящий от тела Зосимы, не произошедшее, хотя так ожидаемое всеми, чудо – все это сделано для того, чтобы не подавить свободную человеческую волю, подобно тому, как Христос отказался сойти с креста. Вера должна быть не в чудо, но в Бога, и вера это должна быть не только

осознанной, но и вполне свободной. Госпожа Хохлакова называет это именно «поступком» Зосимы. Достоевский через нее свидетельствует, что тлеющее тело – не дань законам природы, но осознанное действие святого старца. Т.Касаткина пишет по этому поводу: «Но такое истолкование недостаточно: можно сказать еще, что старец Зосима отступает в область действия законов падшего мира для того, чтобы вернуть (уже подавленную) свободуАлеше, которому он заслонил весь мир» [2, с. 16].

Как только старца вознесли, он стал в позицию, пускай и невольно, сходную с позицией сатаны, Алеша размышлял об этом так: «И вот тот, который должен бы был, по упованиям его, быть вознесен превыше всех в целом мире, – тот самый вместо славы, ему подобавшей, вдруг низвержени опозорен!» [1, с. 357–358]. Падение и позор Зосимы – аллюзия на евангельскую цитату: «В преисподнюю низвержена гордыня твоя со всем шумом твоим …Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней» (Ис. 14:11– 15); «…возгордилось сердце твое, от тщеславия твоего ты погубил мудрость твою; за то Я повергну тебя на землю, перед царями отдам тебя на позор» (Иез 28:12–17).

Ключевой главой всего романа «Братья Карамазовы» является «Кана Галилейская». Именно в Кане Галилейской Иисус явил первое чудо, и уверовали в Него Его ученики: Христос превратил воду в вино. Некоторые считают, что таким образом ознаменовался переход от Ветхого Завета к Новому. «Сделайте то, что скажет Он вам», – единственная заповедь Богородицы (Ин 2:5). Это и есть самое главное, то, что должно стоять в центре всей человеческой жизни. Алеша понимает способность Христасострадать даже такому маленькому несчастью, как недостаток вина на свадьбе, и все его великодушие и любовь к людям. Во сне он видит именно этот пир, и за столом замечает старца Зосиму. И Алеша начинает понимать, что такое любовь деятельная; на пир приглашены не только праведники, но и те, кто всего одну луковку в жизни подал. Этот момент можно интерпретировать как перерождение героя из «любящего мечтательно» в «любящего деятельно», чему и способствует мудрый старец, его наставник. С этого момента начинается духовное перерождение Алеши,его путь к вере выстраданной, истинной и безусловной, а сам Зосима, исполнив свой долг духовного наставника, покидает этот мир и остается навечно пировать в Кане Галилейской.

В книге митрополита Русской православной церкви Тихона Шевкунова «Несвятые святые» в главе «Отец Иоанн» мы встречаем образ старца архимандрита Иоанна (Крестьянкина), с которым автор познакомился в 1982 году, когда приехал в Псково-Печерский монастырь.

Сам старец никогда не признавал такого «звания», говоря: «Какие старцы?! Мы в лучшем случае – опытные старички» [4, с. 40].

Архимандрит Иоанн прослыл одним из людей, «для которых раздвигаются границы пространства и времени, и Господь дает им видеть прошлое и будущее, как настоящее» [4, с. 40]. Очень часто люди приходили к нему не за советом, а просто, чтобы увидеть, движимые слухами о его мудрости.

Когда автор был еще молодым послушником, один паломник поведал ему историю о женщине, которая пришла просить благословения на операцию для своего трехлетнего ребенка. Проводится параллель с Зосимой и его советом женщине, которая давно не получала от сына никаких вестей. Оба старца четко знали, что Господь управит ситуацию, поэтому принимали такое решение.

Отец Иоанн никогда не навязывал свой совет. Он до последнего старался убедить человека, но, если же у него это не получалось, грустно говорил: «Ну что ж, попробуйте. Делайте как знаете…» [4, с. 43].

Однажды к другу писателя, иеромонаху Рафаилу, приехал его племянник Валера. Он был далеко не церковный человек, а в церкви решил скрыться от милиции, так как был осужден в групповом преступлении, но, по его словам, осудили его ошибочно.

Его повезли к отцу Иоанну, чтобы решить, что с ним делать дальше. Он принял Валеру очень радушно, но сказал фразу, которая вызвала много непонимания: «А ведь пострадать тебе, Валерий, все-таки придется» [4, с. 58].

Прощаясь, Валерий спросил у священника, как вести себя в тюрьме, на что тот ответил: «Все просто: не верь, не бойся, не проси» [4, с. 58]. Он знал, о чем говорит, ведь когда-то и он сам побывал в этом месте.

Когда-то на отца Иоанна был написан донос, где его обвиняли в том, «что он собирает вокруг себя молодежь, не благословляет вступать в комсомол и ведет антисоветскую агитацию» [4, с. 58]. Вокруг него действительно собиралась молодежь, но как священник он был обязан всех принять и наставить. А благословить вступать в комсомол он не мог, поскольку эта организация являлась атеистичной. Просидев почти год в одиночной камере, старец не вспоминал это со злом или обидой, он лишь поражался, сколько жестокости было у следователей, которые переломали ему все пальцы. «Только помню: небо отверсто и Ангелы поют в небесах! Сейчас такой молитвы у меня нет…», – вспоминал отец Иоанн [4, с. 61]. Вторым рассказом о старце, включенным в сборник, стал «Архимандрит Серафим».

«Отец Серафим был для меня самым загадочным человеком в Псково-Печерском монастыре», – пишет автор [4, с. 75]. Это был старец-аскет. В отличие от уже проанализированных нами образов, старец жил в пещерной келье, сырой и темной, общался с братией изредка и почти не произносил каких-либо поучений, отсылая к почитаемому им Тихону Задонскому, чей образ также явился одним из прототипов старца Зосимы. При этом отец Серафим был уважаем в монастыре, к его словам прислушивались, даже наместник относился с почтением к старцу, а братия – с трепетом, «как к живому святому». Все это свидетельствует о его огромной духовной силе, которую архимандрит Серафим умел явить, даже будучи замкнутым и суровым человеком.

Автор приводит не один пример прозорливости отца Серафима. Так, отец Серафим предсказал одному иноку, что тот останется в монастыре вопреки своему желанию покинуть его, предсказал и самому митрополиту Тихону переезд в Москву.

Кроме того, отец Серафим был своего рода хранителем Печерской обители. Как пишет митрополит Тихон, он «зимой и летом, ровно в четыре часа утра, выходил из своей пещерной кельи и коротко осматривал монастырь, все ли в порядке. Только после этого он возвращался в келью и растапливал печь, которую из-за пещерной сырости приходилось топить почти круглый год» [4, с. 76].

На основании всего вышеизложенного очевидно, что образы старца Зосимы и старца Серафима нельзя назвать близкими.

В заключении мы приводим сравнительную характеристику образов старцев по нескольким пунктам, что поможет более точно понять их особенности, специфику отражения в произведениях и в целом характерные черты образа старца в русской литературе на примере произведений XIX и XXI веков.

1. Молодость

Молодости старца Зосимы посвящен немалый фрагмент текста. Мы точно знаем, как прошло его детство, как он пришел к тому, чтобы стать монахом, что сподвигло его на такой шаг и так далее. В жизнеописании старца прослеживаются черты, роднящие его с житием святого.

В “Несвятых святых” приводятся лишь фрагментарные, единичные сведения о молодости старцев. Отец Серафим, к примеру, происходил из знатного рода остзейских баронов. Он прожил в монастыре безвыходно 60 лет и даже помыслом не выходил из обители. Отец Иоанн имел опыт нахождения в тюрьме, где провел около года за нелегальный сбор молодежи и антисоветскую агитацию.

2. Приход в монастырь

Мы также знаем и о том, какое именно событие стало переломным в жизни старца Зосимы и что заставило его стать на иноческий путь. Сам старец рассказывает это перед

смертью братии в подробностях. В отличие от “Братьев Карамазовых”, в “Несвятых святых” подобных сведений не содержится, как и, собственно, описаний домонашеской жизни отца Серафима и отца Иоанна.

3. Наставления

Перед смертью старец Зосима собирает братию вокруг себя и делится своими мыслями по поводу ряда вопросов, дает подробные наставления, которые после запишет его ученик, Алеша.

Отец Иоанн в качестве наставлений использовал лишь форму совета, помогая принять правильное решение, а отец Серафим на наставления был скуп и часто ссылался на почитаемого им старца Тихона Задонского.

4. Советы мирянам и ученикам

Советы старца Зосимы женщинам имеют черты сходства с советами, данными старцами “Несвятых святых”. Люди обращаются к нему с вопросами и получают однозначные ответы. Однако советы старца Алеше имеют скорее характер назидания.

Отец Иоанн часто давал различные советы, которые в конечном итоге оказывались единственно правильным решением ситуации, что роднит его с образом старца Зосимы. А архимандрит Серафим, по всей видимости, советы давал так же редко, как и наставления. Вероятно, здесь мы имеем дело не с историческим или стилистическим отличием произведений, а с самой спецификой образов старцев, которые тоже бывают разными.

5. Чудеса при жизни

Старец Зосима обладал способностью исцеления. К нему часто приводили кликуш, которым после встречи со старцем становилось легче переносить болезнь. Так же, как и отец Иоанн, Зосима мог предсказать события будущего и дать мудрый совет. Сам же отец Иоанн так же обладал способностью предсказывать будущее. Он неоднократно предрекал трагические события, которые могли бы произойти в жизни людей, если бы они не послушали его совета. И отец Серафим обладал подобной способностью. К примеру, он предсказал митрополиту Тихону его будущее пребывание в Москве. Из всего этого можем сделать вывод, что все образы старцев наделены способностями пророков, что отвечает традиционному представлению о них.

6. Образ жизни

Зосима, будучи тяжело больным, чаще находился в келье за молитвой.Но несмотря на это, он вел открытый образ жизни: выходил на улицу, чтобы благословить всех собравшихся и уделить каждому внимание.

Как и Зосима, отец Иоанн был довольно общительным. Он проводил рядом с желающими его увидеть и поговорить так много времени, что рисковал вообще не дойти до службы.

В отличие от них, архимандрит Серафим всю жизнь довольствовался самым малым, причем это касалось не только еды, но и общения с людьми,и воды. Будучи монахом-аскетом, он проживал в пещерной келье и редко принимал посетителей, но следил за жизнью монастыря и часто помогал советом братии.

7. Почитаемость при жизни

Старец Зосима был настолько известен, что к нему толпами приходили люди в надежде найти утешение в своем горе. Многие считали, что он обладает целительной силой и приводили к нему тяжело больных людей. Он пользовался большим почетом, а общество было уверено, что после смерти его определять святым. Эта черта сближает его с отцом Иоанном, который был очень прославлен своей мудростью. К нему приходили тысячи людей, кто-то, чтобы просто его увидеть, а кто-то, чтобы получить совет.

Отец Серафим был особенно почитаем братией, которая относилась к нему трепетно и с большим уважением. Слово архимандрита часто было решающим при решении важных для монастыря вопросов. О почитаемости мирянами в рассказе о нем не упоминается.

8. Смерть и чудеса после смерти

Старец Зосима умер от болезни, из-за которой становился слабее с каждым днем.

Перед смертью он давал братии наставления и советы на будущую жизнь. Все люди, которые его знали, ожидали, что после смерти произойдет чудо и его тело останется нетленным, но этого не случилось. Чудом явился сон Алеши, в котором Зосима опроверг все его сомнения в вере.

После смерти любовь и молитву отца Иоанна чувствовали все, его знавшие. О смерти и чудесах после нее митрополит Тихон не упоминает в “Несвятых святых”, как не описывает и кончину отца Серафима.

Из сравнительной характеристики мы видим, что герои произведений,имея в себе общие черты старцев, глубоко индивидуальны. Архимандрит Серафим заключает в себе черты аскета, обосабливаясь от всяческих проявлений мирской жизни. Образы Зосимы и отца Иоанна имеют большую схожесть по характерам и образу жизни друг с другом, нежели состарцем Серафимом. Но тем не менее все они объединены уже обозначенными нами общими чертами старчества, к которым относится любовь к Богу, отказ от мирской жизни, посвящение себя молитве и праведным поступкам, а также направление послушников на путь истинный.

Таким образом, образ старца в литературе в целом сохраняет свои традиционные черты. Наблюдаются незначительные отличия, обусловленные разностью личностей авторов, эпохой и стилем произведений. Если Ф. М. Достоевский руководствовался своими собственными представлениями (многие современники, знавшие лично прототипа старца Зосимы – преподобного Амвросия Оптинского, говорили, что они все же не похожи), то митрополит Тихон – своими личными воспоминаниями, поэтому данный источник мы признаем более объективным в изображении реалистичного образа старца, тогда как первый несколько более субъективен.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Достоевский, Ф. М. братья Карамазовы / Ф. М. Достоевский – Санкт-Петербург: Азбука, 2019. – 829 с.*
2. *Касаткина, Т. Литургическая цитата в «Братьях Карамазовых» / Т. Касаткина // Достоевский и мировая культура. – М., 2007. – С. 13–27*
3. *Сузи, В. Н. Серафимический старец в «Братьях Карамазовых»: проблемные аспекты [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://cyberleninka.ru/article/n/seraficheskiy-starets-v-bratyah-karamazovyh-problemnye-aspekty. – Дата доступа: 28.03.2022.*
4. *Шевкунов, Т. Несвятые святые / Т. Шевкунов – М.: Вольный Странник, 2020. – 640 с.*

СООТНОШЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ И РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВЕЙ В БОГОСЛОВСКОЙ РЕФЛЕКСИИ ПРП. АМВРОСИЯ ОПТИНСКОГО

Кнаус О. Ю.
Институт философии Национальной академии наук
Минск, Беларусь
E-mail: knausoxana1323@gmail.com

За века автономного существования друг от друга Православие и Католичество сформировали свои богословские особенности. Сотериологической проблематике посвящена большая часть богословской рефлексии преподобного Амвросия Оптинского. На основе эпистолярного наследия и в ходе системного анализа автор выделяет основные тезисы богословских разномыслий Православной и Римско-католической Церквей в представлении Амвросия Оптинского. Автор приходит к выводу, что в парадигме Амвросия Оптинского Православная Церковь рассматривается в качестве единственно сохранившей неизменно Священное Предание.

Ключевые слова: преподобный Амвросий Оптинский, Православная Церковь, Римско-католическая Церковь, ересь, Вселенские соборы, Filioque.

RELATIONSHIP OF THE ORTHODOX AND ROMAN CATHOLIC CHURCHES IN THE THEOLOGICAL REFLECTION OF PRP. AMBROSIY OF OPTINSKY

Knaus O.
Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences
Minsk, Belarus

Over the centuries of autonomous existence from each other, Orthodoxy and Catholicism have formed their own theological features. Most of the theological reflection of St. Ambrose of Optina is devoted to soteriological problems. On the basis of the epistolary heritage and in the course of a systematic analysis, the author highlights the main theses of the theological differences of opinion between the Orthodox and Roman Catholic Churches as presented by Ambrose of Optina. The author comes to the conclusion that in the paradigm of Ambrose of Optina the Orthodox Church is regarded as the only one that has preserved the Holy Tradition invariably.

Keywords: St. Ambrose of Optina, Orthodox Church, Roman Catholic Church, heresy, Ecumenical Councils, Filioque.

Период жизни преподобного Амвросия Оптинского (1812–1981 гг.) предваряет начало формирования нового этапа христианского межконфессионального диалога, который условно ведет свой отсчет с конца XIX – начала XX вв. После смерти Амвросия Оптинского осталось его богатое эпистолярное наследие в основном в форме писем с богословской рефлексией на различные темы. Надо сказать, что размышления преподобного Амвросия нельзя назвать академическим богословием [1, с. 609], несмотря на все широту знаний святого. Вместе с этим его богословское мнение оказывало значительное влияние на духовенство и интеллигенцию России того времени. С учетом заявленной темы, обратим наше внимание на одно из первых опубликованных писем-

сочинений под названием: «Ответ благосклонным к латинской церкви о несправедливом величании папистов мнимым достоинством их церкви. (Против католиков)». Письмо построено в жанре апологетической речи. Тезисы, выдвигаемые святым Амвросием в отношении доктринальных расхождений Православной и Римско-католической Церквей, являются основной повесткой для богословского диалога между конфессиями. Хотя острой необходимости этого диалога Амвросий Оптинский не видит.

Первое догматическое расхождение Православной и Римско-католической Церквей, о котором говорит святой Амвросий Оптинский – это добавление Католической Церковью к Символу веры, где идет речь об исхождении Святого Духа от Отца приставки Filioque (лат. – «и от Сына»). Главную причину введения приставки Filioque богослов видит в обольщении Пап «мирскими выгодами» [4, с. 287]. Справедливости ради Амвросий Оптинский говорит и о некоторых Папах, которые не признавали приставку и считали ее еретической (в частности, Папы Лев III и Иоанн VIII). Амвросий Оптинский в облечении ереси использует распространенную святоотеческую аргументацию, он ссылается на слова Иисуса Христа, приведенные в Евангелии от Иоанна: «Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит» (Ин. 15:26) и на прямой запрет III Вселенского собора добавлять, изменять, убирать что-либо из Никео-Цареградского Символа веры. Это ересь по существу, как ее называет Амвросий Оптинский.

Если посмотреть, как Амвросий Оптинский дефинирует понятие «ересь», то по его пояснению, еретики используют только выборочные места Священного Писания для формирования вероучения, не принимая во внимание другие «неудобные» [3, с. 71].

Главенствующей ересью не по существу, а по действию богослов называет ересь папской непогрешимости (infallibilitas). Де-юре догмат о непогрешимости Пап был утвержден на I Ватиканском соборе (1869–1870 гг.). Письмо, которое мы рассматриваем датируется 1860 годом, то есть оно было написано фактически за десять лет до принятия самого догмата и в нем еще говорится о сложившейся практике возвышения папского авторитета. В речи святой сурово обрушивается на горделивость и заносчивость епископов Римской кафедры. Амвросий Оптинский указывает на непогрешимость Православной Церкви, основанную на фундаменте Евангельского учения, постановлениях семи Вселенских и девяти Поместных Соборов. Вероятно, святой, перечисляя «беззакония Пап» [4, с. 288] отождествляет непогрешимость с безгрешностью. Если обратиться к утвержденному тексту догмата и его объяснению, то станет понятно, что речь идет о безошибочности Пап, которые говорят ex cathedral, то есть, когда исполняют обязанности учителя и пастыря христиан. Осуждая тезис о непогрешимости Пап, Амвросий Оптинский правомерно задается вопросами об обоснованности верховенства одного человека над всей Церковью («определения папы Римского непреложны сами по себе ex sese, а не из-за согласия Церкви» [2]) и об соотношении их верховенства с постановлениями Вселенских соборов.

Здесь стоит перейти к определению и использованию термина «соборный» в богословии Амвросия Оптинского. Римская кафедра как часть семьи Поместных Церквей отошла от истины и правил Соборной Церкви (которая стала называться Православной). Из этого следует, что несправедливо называть часть целым (греч. Καθολικός – Вселенской), так как это не соответствует действительности. Амвросий Оптинский отмечает, что римская кафедра занимала по численности пятую часть от всей Церкви в XI в. Но дальнейшее распространение и увеличение ее последователей не должно смущать православных по причине того, что в Священном Писании нигде не делается акцент на том, что численность влияет на истинность, а напротив апостол Лука в Евангелии цитирует Иисуса Христа: «Не бойся, малое стадо! ибо Отец ваш благоволил дать вам Царство» (Лк. 12:32). Здесь же уместно привести в пример ветхозаветное повествование о том, как после смерти царя Соломона разделилось Израильское царство и 10 колен отошли и только 2 остались верными Богу. Из этого следует, что истинность заключается не в количественном превосходстве, а в доктринальном соответствии Священному Писанию. Также Амвросий Оптинский говорит о некой замене ущерба отпадения западной римской кафедры основанием на севере русской

кафедры [4, с. 289]. Богословски этот тезис разбирать достаточно сложно и надо сказать, что подобная мысль в святоотеческой литературе не встречается. Тем не менее по замечанию исследователей, определяя истинность Православной церкви, Амвросий Оптинский демонстрирует оригинальность мысли [3, с. 72].

Святой обращает внимание на то, что «одно смирение спасает человека» [4, с. 234], а эта добродетель в ее подлинном содержании живет не во всех христианских вероисповеданиях, а только в Православной Церкви. Данным тезисом, он осуществляет отсылку к словам апостола Павла: «Одно тело и один дух, как вы и призваны к одной надежде вашего звания; один Господь, одна вера, одно крещение» (Еф. 4: 5-5). Состав книг Священного Писания за некоторыми исключениями у православных и католиков один и тоже, однако опыт экзегезы его различный и подход к исполнению ветхозаветного и новозаветного закона у католиков избирательный. Инославные стремятся составить вероучение «по выбору» с чем связан ряд расхождений и обрядовых правил. Амвросий также обращает внимание на особенности католической обрядовой практики, во время которой католическое духовенство совершает: кропление вместо погружения в таинстве Крещения; Евхаристию мирян лишь вином; практика употребления оплаток и опресноков вместо квасного хлеба; устранение крещаемых младенцев от Миропомазания и принятия Евхаристии, целибат священства.

В письмо богослов особое внимание уделяет теме прозелитизма со стороны католических миссионеров. Амвросий Оптинский инкриминирует им, что латинские проповедники не занимаются обращением мусульман в христианства, а «стараются совращать с истинного пути православных греков и болгар» [4, с. 292]. Вместе с этим Амвросий Оптинский говорит и о современных ему религиозных реалиях России. По причине того, что государственные мужи, исповедующие иную веру, оскорбятся, то православное русское духовенство не может открыто декларировать о том, что вне Православия нет спасения. «По той же причине, и от всегдашнего обращения с иноверцами, а более от чтения их сочинений, стали и думать снисходительнее в отношении надежды спасения и прочих вероисповеданий» [4, с. 293], – отмечает святой.

Подводя итог, преподобный Амвросий Оптинский сводит расхождение Православной и Римско-католической Церквей к трем главным тезисам: добавление Filioque к Символу веры, утверждение догмата о непогрешимости епископа Рима – Папы Римского, различие обрядовой практики. Каждый из тезисов святой достаточно аргументированно разбирает и указывает на несоответствие католического учения с православным. В богословской рефлексии преподобного Амвросия Оптинского, Православная церковь осталась хранительницей полноты Священного Предания. Сотериалогическая концепция преподобного Амвросия Оптинского представлена тремя составляющими: внешнее, внутренее и трансцендентное. Во всей концепции фундаментальным тезисом является пребывание в истинной и «видимой Церкви», какой является Православная, а поврежденное вероучение в других конфессиях препятствует здоровому духовному возрастанию.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Ванифатьев, Н. А. Сотериологическая проблематика в письмах к мирянам преподобного Амвросия Оптинского // Вопросы теологии. 2022. Т. 4, № 4. С. 609–618*
2. *Догматическая конституция «Pastor Aeternus» [Электронный ресурс] / Портал «Katolik.ru». – 2018. – Режим доступа: https://katolik.ru/dokumenty-vatikana/item/1337-pervyj-vatikanskij-sobor-.html. – Дата доступа: 01.12.2022.*
3. *Лука (Филатов), иеромонах. Толкование псалмов и богослужебных текстов в духовном наследии преп. Амвросия Оптинского: дис. … канд. богословия / иеромонах Л. (Филатов); Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. равноапостольных Кирилла и Мефодия, каф. Богословия. М., 2018. – 271 л.*
4. *Собрание писем Оптинского старца Амвросия : к 200-летию со дня рождения преподобного Амвросия Оптинского. – Козельск : Изд-во Введенского ставропигиального мужского монастыря "Оптина Пустынь", 2012. – 767 с.*

ТРАДИЦИИ ОПТИНОЙ В ЖИЗНИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЖЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ В ЧЕСТЬ ПРЕПОДОБНОГО АМВРОСИЯ ОПТИНСКОГО

Схимонахиня Антония (Липницкая)
Свято-Амвросиевский женский монастырь
д. Русаково, Беларусь
E-mail: rysakovo21@mail.ru

Статья раскрывает роль и значение старчества на Руси на примере Оптиной пустыни. Показаны основные черты, которыми обладали старцы, их любовь к людям любого сословия, их мудрость, близость к Богу и к каждому, кто к ним обращался за советом, благодаря чему всеобщая народная любовь к этому святому месту не иссякает и по сей день. В статье рассказывается, как в наше время в женском монастыре преподобного Амвросия Оптинского в Беларуси, созданном по благословению отцов Оптиной пустыни, сестрами обители поддерживаются основные традиции старчества и исполняются их наставления и советы.

Ключевые слова: святость, праведность, старцы, лже-старчество, покаяние, откровение помыслов.

OPTINA TRADITIONS IN LIFE AND ACTIVITY OF THE CONVENT IN HONOUR OF ST. AMVROSIY OPTINSKIY

Schimonahinya Antonya (Lipnitskaya)
St. Amvrosievsky Convent
Village Rusakovo, Republik of Belarus

The article reveals the role and significance of the spiritual eldership in Russia on the example of Optina Pustyn. We can see the main features that staretses have: their love for people of any class, their wisdom, closeness to God and to everyone who turned to them for advice .Thanks to them the universal popular love for this holy place does not dry up to this day. The article describes how in our time in the convent in honour of st. Amvrosiy Optinskiy in Belarus, created with the blessing of the Optina Desert fathers, the sisters of the monastery maintain the basic traditions of spiritual eldership and fulfill their instructions and advice.

Keywords: holiness, righteousness, the starets, false spiritual eldership, repentance, revelation of thoughts.

Однажды преп. Нектарий Оптинский спросил писателя С. А. Нилуса:

– А известно ли вам, сколько от сотворения мира и до нынешнего дня было истинных общежитий? Вы лучше не трудитесь думать, я сам вам отвечу. Три!

– Какие?

– Первое – в Раю, второе – в христианской общине во дни апостольские, а третье... – Он приостановился. – А третье – в Оптиной при наших великих старцах [2, с. 3].

"Святость есть не просто праведность, за которую праведники удостаиваются наслаждением блаженства в Царстве Божием, но такая высота праведности, что люди настолько наполняются Благодати Божией, что она от них течет и на тех, кто с ними общается. Велико их блаженство, происходящее от лицезрения славы Божией. Будучи

преисполнены и любви к людям, происходящей от любви к Богу, они отзывчивы на людские нужды и на их моления, и являются ходатаями и предстателями за них пред Богом" [2, с. 3–4].

Вот что говорил преп. Варсонофий Оптинский своему духовному чаду:

"Старцев называют прозорливцами, указывая тем, что они могут видеть будущее: да, великая благодать даются старчеству – это *дар рассуждения.* Это есть наивеличайший дар, даваемый Богам человеку. У них, кроме физических очей, имеются еще очи духовные, перед которыми открывается душа человеческая. Прежде чем человек подумает, прежде чем возникла у него мысль, они видят ее духовными очами, даже видят причину возникновения такой мысли. И от них не сокрыто ничего. Ты живешь в Петербурге, и думаешь, что я не вижу тебя. Когда я захочу, я увижу все, что ты делаешь и думаешь" [2, с. 5].

Настоящее духовное отношение духовных детей к своему старцу-наставнику отмечается следующими признаками:

1. Полная вера.
2. Искренность в слове и деле.
3. Не исполнять ни в чем своей воли, а всегда обо всем вопрошать старца.
4. Не прекословить и не спорить.
5. Совершенное и чистое исповедание грехов и тайн сердечных

Искреннее повиновение старцу, по словам св. Отцов, есть самый верный путь для спасения души [2, с. 5].

Иван Михайлович Концевич в своей книге "Стяжание Духа Святого на путях древней Руси" пишет: " В лже-старчестве воля одного человека порабощается воле другого. С ним связано чувство подавленности, уныния, или нездорового душевного пристрастия ученика к мнимому старцу. Напротив, истинное и благодатное старчество, хотя и основано на полном послушании, наполняет человека чувством радости и свободы в Боге, так как он подчиняется не человеческой воле, а Божией воле, действующей через старца. В то время, как благодатный старец является проводником воли Божией, лже-старец заслоняет собою Бога" [2, с. 6].

Св. Василий Великий говорит: "Лучше называться учеником ученика, а не жить самочинно, и обирать безполезные плоды своей воли" [2, с. 6].

Перед смертью старца Амвросия ученики спрашивали его: " Что мы будем делать без тебя, отче?". Он же сказал: " Вы видели, как я вел себя перед вами; если хотите подражать сему, сохраняйте и вы заповеди Божии, и Бог пошлет благодать Свою. И мы также скорбели, когда отходили от нас к Господу отцы наши, но, соблюдая заповеди Господни и завещания старцев, жили так, как будто они были с нами. Поступайте так и вы, и спасетесь!" [2, с. 9–10].

Следовательно, если и мы будем соблюдать заповеди Господни и завещания и поучения оптинских старцев, то они будут невидимо с нами, наставлять нас на пути ко спасению. "Им бо дадеся благодать молитися за ны".

Оптинские старцы знали одну важную тайну: человек может казаться страшным чудовищем и последним мерзавцем. Поступки его могут быть бездарны, а мысли – глупы. Но, несмотря ни на что, где-то очень глубоко внутри него все равно живет яркое солнце, любовь и маленький добрый ребенок! Оптинские старцы знали великую тайну души человека, ее Небесное достоинство! Когда шамординская игумения рассказывала преподобному Амвросию, что уж больно трудные, тяжелые сестры приходят в монастырь, он отвечал: «Мрамор и железо – у нас всё пойдет!» То есть в любом человеке есть своя особенная красота, своя изюминка, свой неповторимый узор души! Это то, о чем потом писал из ссылки святитель Афанасий Ковровский: «В мире вообще ничего нет бесполезного, ненужного, бессмысленного! Всё имеет свой смысл, значение и назначение! Я не допускаю возможности существования людей ненужных, бесполезных. Я думаю, не найдется человека, который бы хоть раз в жизни не послужил кому-либо другому хотя бы чашей студеной воды! А если послужил, ради этого доброго дела и жизнь была дана ему, и

он не погубил мзды своея... Если даже кто-либо и единой чаши воды за всю жизнь не подал, кто-нибудь ему подал! Тогда, значит, смысл и польза этой как будто бы бесполезной жизни в том, чтобы другой сделал добро ради него...» [3]....

Оптинские старцы учат нас во всем видеть Промысл Божий! Учат искать глубину, смысл, подлинность жизни! Они помогают нам обрести, стяжать любовь в своем сердце! Напоминают нам, что в жизни нужно идти срединным, царским путем! Преподобный Амвросий говорил монахине: «Мелитона! Держись среднего тона! Возьмешь высоко – будет нелегко! Возьмешь низко – будет склизко! Мелитона! Держись среднего тона!» [1, с. 161]. А преподобный Варсонофий напоминал, что все наши старцы всегда говорили: “Смиряться! Смиряться!” Эти две добродетели – любовь и смирение – так обуславливают одна другую, равно как теплота и свет!» [3]...

Вот этих теплоты любви и света смирения так не хватает в нашей жизни! Каждый из нас знает, что когда в нашем сердце нет любви, когда в нем только холод и эгоизм, – отношения с ближними приводят к разочарованию, к пустоте, к бессмысленности. А если есть хотя бы искра любви, то любая встреча – это открытие, новизна, глубина и радость! Хоть ты мозоли на пальцах от четок натри, хоть голову разбей от поклонов, хоть голодом себя умори – если не улыбнешься встречному на твоем жизненном пути, не подашь руки, не выслушаешь сочувственно, всё напрасно, всё вхолостую...

Главная мысль заветов старцев – необходимо оставить свою жизнь в Божиих руках, довериться Богу во всех проблемах, а со своей стороны – трудиться подвигом молитвы, помогать близким, воздерживаться от излишеств, жить просто. Преподобный Амвросий давал свои советы людям всех сословий, а значит, каждый из нас может последовать им. Божии заповеди просты; молитва как общение с Богом – тоже делание обычное; просто и радоваться каждому дню жизни, и благодарить за него – все это вместе подарит вам совершенно иное качество жизни духовной и обыденной.

К старцу редко идут, чтобы сообщить о своей радости. К старцу несут боль, горе, недоумение, страдания, скорбь.

Каждый из нас знает, как трудно утешить человека в его горе, как трудно подобрать нужные слова, как непросто обласкать его искренним сочувствием.

Утешать – это помогать страдать! Научать человека нести страдание без ропота, принимая его как от руки Всевышнего Промысла!

Преподобный Амвросий – это целая эпоха. Выросло несколько поколений христиан, воспитанных на его письмах, его поучениях, а главное, на его молитвах! Как будто из Вечности, из светозарных райских обителей мы слышим его уже ставшие символическими и знаковыми замечательные слова: «Жить не тужить! Никого не осуждать, никому не досаждать, и всем мое почтение!» [1, с. 160].

Мир пытается умертвить человека. Хочет заставить его не сбыться, не состояться, не прорасти для Вечности. Мир хочет, чтобы не произошла встреча человека с Богом. Каждый из нас знает, как трудно быть живым. Как тяжело быть настоящим. Как непросто нырнуть в глубину жизни, в ее истинность, в ее непреходящую правду.

Покаяние – это личностное взаимоотношение человека с Богом, настолько искреннее, что не остается сомнений ни у кого из двоих о наличии любви, прощения в их сердцах. Наши грехи, в которых мы сердечно раскаиваемся, Господь прощает и более не вспоминает.

Преподобный старец Амвросий устроил несколько женских монастырей, заботясь и молясь о их насельницах.

Так, под попечительством старца была устроена Шамординская обитель, куда принимали всех страждущих: вдовиц, больных и калек.

Но, молитвами старца, жизнь в обители налаживалась стройно, хотя устав был не самым строгим, ввиду немощи его насельниц.

Основным законом «здесь был – закон Любви и милости», Иисусова молитва, чистосердечная исповедь и откровение помыслов старцу.

Невидимым образом преподобный Амвросий участвовал и в открытии нашего монастыря, который с 2005 – до 2021 года существовал как монашеское Сестричество, и к настоящему времени, преобразован в Свято-Амвросиевский женский монастырь.

Промыслом Божиим, насельницы обители пребывают в постоянном руководстве отцов Оптиной Пустыни, сверяя и согласовывая с ними всю свою духовную жизнь.

Мы чувствуем в каждом событии нашей жизни участие и любовь батюшки Амвросия, его непрестанную заботу и молитву.

По благословению отцов Оптины, в обители, милостию Божией, один раз в неделю совершается ночная Божественная Литургия, где особенно чувствуется присутствие Божие.

Ежедневно в обители соблюдается час тишины, с 22.00 до 23.00, сестры творят Четочное и келейное правило, оставаясь наедине с Господом.

Для более удобного упражнения в добродетели, каждый понедельник сестры научаются кротости и смирению, стараясь услужить друг другу.

Каждая среда – это день самоукорения и размышления над своими поступками.

Пятница – день молчания и молитвы Иисусовой ко Господу. Сестры научаются не оправдываться, не осуждать никого и говорить кратко, без лишних пояснений.

Воскресенье – это « маленькая Пасха», служит поводом для благодарения и радости.

По завету любимого старца, сестры стараются помнить и на деле исполнять его чудные слова: Никого не осуждать. Никому не досаждать. И всем мое почтение.

Каждый день, по очереди, насельницы совершают Крестный Ход с молитвой вокруг обители.

В монастыре ежедневно вычитывается вся Псалтирь, а также, по скитской оптинской традиции, чин 12-ти псалмов, который заменяет суточный круг Богослужения.

Божественную Литургию совершает приписанный к обители иеромонах, 3-4 раза в неделю (в случае двунадесятых, великих праздников и дней особо чтимых святых, и чаще), совершаются Всенощные богослужения.

Кроме того, каждую неделю служится благодарственный молебен, молебен с акафистом преподобному Амвросию и Оптинским Старцам, заказные молебны и панихиды. В воскресные дни, вместо вечернего правила, служится акафист Иисусу Сладчайшему или Божией Матери. В монастыре существует чудесная традиция. 1 раз в неделю сестры собираются в храме и, сидя, безмолствуют, как бы находясь в ожидании пришествия Небесного Жениха. В полночь они встают, зажигают свечи и тихо поют: «Се Жених грядет в Полунощи…» после чего свечи гасятся и начинается чтение Иисусовой молитвы поочередно, монахинями и схимницами. И в молитвенном безмолвии все молча расходятся по келиям.

Каждой сестре, приходящей в монастырь, или желающей приобщиться к монашескому житию, вменяется в обязанности всегда иметь при себе четки (по завету оптинских Старцев), чтобы всегда помнить и творить молитву Иисусову.

Свят. Афанасий Великий писал: «Горе деве, не подчиненной никакому правилу, в сем случае она подобна неимущему кормчего кораблю, который, по сокрушении кормила, не имея правителя, несется в ту и другую сторону, пока не погибнет, разбившись о камень…» [4].

По традиции Оптиной Пустыни, в обители существует ежедневное откровение помыслов.

Для этого избирается сестрами старейшая более опытная монахиня или схимница, правящим Архиереем утвержденная.

При этом послушница должна иметь полное доверие Старице, чтобы получить духовную пользу от откровения помыслов и руководства и преуспеть на иноческом пути.

Постепенно сестра, через полное откровение Старице, приобретает смирение, а смиренным дается благодать.

Старица же должна иметь безпредельную любовь к своим чадам, которую ничто не может разрушить, даже презрение сестер к ее наставлениям и увещаниям.

Старица живет уединенно в небольшом Скиту, устроенном в обители, вместе со своей келейницей. Еженедельно, по воскресениям, проводит с сестрами беседы.

А далее необходимо испытание искренности, покаяния и устремлений сестер – в таинстве Исповеди. При необходимости, Старица настоятельно рекомендует сестре прибегнуть к Духовнику.

Человек виноват не в том, что он грешник, а в том, что не раскаивается в грехах, не возненавидит их так, чтобы не возвращаться к ним.

Путь человека в Царство Небесное – это не особые маршруты этого мира, это не какие-то далекие поездки, путешествия, это путь внутрь себя, в свое сердце, во внутреннее царство, потому что там начинается Царство Небесное. Оттуда от избытка сердца начинается славословие Богу, Отцу Небесному. «От избытка сердца глаголят уста человека» (5, 6, 45). И по стяжании этого мира Любви Божией в своем сердце жизнь меняется. Этот мир человек дарит тем, кто рядом; искренне даря радость людям, он получает двойную радость.

Как-то у отца Иоанна (Крестьянкина) спросили, почему у него такой радостный вид? Он ответил, что старается совесть держать чистой. И добавил, что радостная атмосфера в монастыре – это признак того, что там есть правильно построенная исповедь и откровение помыслов.

Неустанными трудами и молитвами игуменьи монастыря, Старицы и Духовника, в обители, по Завету Старцев, поддерживается дух Любви.

Люди, ищущие поддержки и утешения, любящие Старцев Оптинских, находят здесь, по их словам, любовь и доброе отношение. Потом они часто приезжают в обитель на послушание, до глубины сердца сохраняя преданность преподобному и сестрам обители.

По просьбе паломников, Старица проводит с ними духовные беседы.

Оптина далеко была известна своими переводами и изданием книг.

Промыслом Божиим, по святым молитвам Старцев Оптинских, в нашей обители были переработаны и изданы следующие книги: «Путь монаха» в двух частях, «Простое счастье», «Садом убивает», « Христианин и власть», а также «Амвросинка» – листок монастыря. Ведется работа над «пособием» для новоначальных послушниц и монахов, собранное из выдержек писем Старцев.

Молитвами их милостивый Господь хранит Обитель нашу в такое не простое, но благодатное время.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Схиархимандрит Иоанн (Маслов), Преподобный Амвросий Оптинский и его эпистолярное наследие / Москва: Самшит-издат, 2008. – 207 с.*
2. *Преподобные старцы Оптиной Пустыни. Жития. Чудеса. Поучения / Москва: Благословение, 2008. – 448 с.*
3. *Тихон (Борисов), игум. Проповедь «У ног Оптинских старцев» [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.pravoslavie.ru/114286.html. – Дата доступа: 01.12.2022.*
4. *Св. Афанасий Великий, Наставления деве [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://www.xpa-spb.ru/libr/_Afanasij-Velikij/nastavleniya-deve.html. - Дата доступа: 01.12.2022.*
5. *Евангелие от Луки [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://azbyka.ru/biblia/?Lk.6. – Дата доступа: 01.12.2022.*

«ВСТАВНЫЕ» ТЕКСТЫ В РОМАНАХ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО КАК СПОСОБ ВОПЛОЩЕНИЯ ДУХОВНОСТИ (ОБРАЗЫ СТАРЦЕВ)

Башкиров Д. Л.
Белорусский государственный университет
Минск, Беларусь
E-mail: bashkirov_dl@mail.ru

Статья посвящена особенностям художественной интерпретации религиозной тематики в творчестве Ф. М. Достоевского, представленной на основе анализа образов архиерея Тихона (роман «Бесы») и старца Зосимы (роман «Братья Карамазовы»). Данный вопрос рассматривается в непосредственной связи с противоположными (свт. Игнатий Брянчанинов, К. Леонтьев) точками зрения на отношения религиозного и светского типов культур, которые сложились в России в XIX веке.

Ключевые слова: Старчество, светский, религиозный, тема, образ, словесность, архитектоника.

"INSERTED" TEXTS IN THE NOVELS OF F. M. DOSTOEVSKY. DOSTOEVSKY AS A WAY OF SPIRITUALITY EMBODIMENT (IMAGES OF ELDERS)

Bashkirov D. L.
Belarussian state university
Minsk, Belarus

The article is devoted to the peculiarities of the artistic interpretation of religious themes in the works of F.M. Dostoevsky, presented on the basis of the analysis of the images of Archbishop Tikhon (the novel "The Demons") and the elder Zosima (thрндлпе novel "The Brothers Karamazov"). This issue is considered in direct connection with the opposing (St. Ignatius Bryanchaninov, K. Leontiev) viewpoints on the relationship of religious and secular types of culture that formed in Russia in the 19th century.

Keywords: Aging, secular, religious, theme, image, literature, architectonics.

Образы представителей Церкви в творчестве Ф. М. Достоевского так или иначе связаны с двумя полюсами отношения к вопросу об использовании в светской культуре религиозных тем и образов. Одна точка зрения восходит к свт. Игнатию Брянчанинову. Он, перечисляя «поэтические сочинения, заимствованные из Священного Писания и религии» [13, с. 259], отмечает, что они «святое духовное переделывают в свое чувственное» [13, с. 199], «написаны из "мнения", оживлены "кровяным движением"», за которым стоит желание «переоблачать духовное, искажать его, давая ему смысл вещественный» [13, с. 260]. Эти суждения обусловлены различением природы слова: «благодатной» и «благоустроенной», которой соответствует «внешнее слово». Святитель пишет: «Слово же благодатное не может быть познано плотским человеком, который зрит только на внешность слова, и если сие внешнее слово не имеет внешнего устройства, то оно всему ругается: юродство бо ему есть» [13, с. 262]. В результате, возникает «смешение» темы, предполагающей «благодатное» слово, с «внешним словом» светской культуры [13, с. 258].

Особняком стоит его отношение к «Выбранным местам…». Н. В. Гоголя. О книге Гоголя святитель пишет: «Тут смешение, тут между многими правильными мыслями много неправильных» [13, с. 610]. «Выбранные места из переписки с друзьями» очевидно поставили проблему религиозного сюжета, который одновременно предполагал иные принципы своего воплощения, новую «эстетику».

Существующей литературности святитель ставил в пример «критический» метод А. С. Пушкина. По сути, им определяется структура художественного пространства, где, по замечанию святителя, «нет слова лишнего». В данном аспекте определение слова как «лишнего» является своеобразным итогом бытования «внешнего слова», то есть не развития сферы выражения, а ее восприятия в отрицательном, кризисном значении. Вокруг «лишнего слова» в рамках художественного пространства складывается ситуация, когда «сочинения получали необыкновенную чистоту слога и ясность смысла» [13, с. 119]. Они достигались путем «вычистки и выработки», «беспощадной вычистки» [13, с. 119], что позволяло святителю выделять творческий акт А. С. Пушкина, находя в нем своеобразный отсвет духовного содержания, в отличие от его искусственного привнесения через использование светскими авторами религиозных тем и образов.

Другая точка зрения принадлежит К. Леонтьеву и непосредственно связана с произведениями Ф. М. Достоевского. Из всего многообразия суждений философа на тему Достоевский и Церковь к нашему вопросу относится оценка романа «Братья Карамазовы»: «Он приближался все больше и больше к Церкви» [11, с. 145]. Затем это суждение дается в развернутом виде: «Правда, в «Братьях Карамазовых» монахи говорят не совсем то или точнее выражаясь, совсем не то, что в действительности говорят очень хорошие монахи…Правда, и тут как-то мало говорится о богослужении, о монастырских послушаниях; ни одной церковной службы, ни одного молебна…» [11, с. 146].

Образов, которые напрямую связаны в творчестве Ф. М. Достоевского с темой православного старчества, два: Тихон и Зосима. И в данном аспекте уместно говорить не о самостоятельных типах, а о эволюции темы в рамках формулы «от Тихона к Зосиме» [1, с. 56]. В ее начале находится ситуация подхода к образу старца (Тихон) и обретение ее художественного решения (Зосима). То, что речь идет о сложном поиске принципов художественного воплощения определенного духовного пласта православной культуры, можно подтвердить тем фактом, что оба персонажа по сути оказываются за рамками выразительного романного слоя произведений, с которыми они связаны. Правда причины этого явления и характер положения Тихона в «Бесах» и Зосимы в «Братьях Карамазовых» и степень их участия в событиях совершенно разные. Глава «У Тихона» просто выпадает из произведения. Первоначально это связано с нежеланием М. Н. Каткова видеть главу в журнальном варианте. Но затем автор борется за нее и, в ходе подготовки отдельного издания, она мыслится и за ней сохраняется место девятой главы во второй части. А потом Ф. М. Достоевский от нее отказывается и больше вопрос о главе «У Тихона» в составе романа им не ставился. Причины, почему это произошло, разные [7, с. 246]. Проблема до сих пор находится в активном состоянии. Но ясно одно – она связана с принципами художественного воплощения религиозного содержания.

У истоков образа Тихона у Ф. М. Достоевского стоит личность святителя Тихона Задонского, которая вызвала активный интерес писателя в начале 60-х годов, когда начали издавать жизнеописание и труды святителя. Активная фаза освоения в творчестве его личности приходится на «Житие великого грешника». В нем аккумулируются представления о положительном начале жизни. Их сопровождает безусловный пиетет: «Авось, выведу величавую, положительную, святую фигуру…Правда, я ничего не создам, а только выставлю действительного Тихона…» (письмо А. Майкову) [10, с. 118], и сомнения: «Боюсь очень; никогда не пробовал; но в этом мире я кое-что знаю» (письмо М. Н. Каткову) [10, с. 142]. В рамках набросков жития складывается концепция двух миров: положительного и отрицательного, – между которыми оказывается герой: «Ростовщик человек ужасный, антитез Тихону» [4, с. 139]. В таком аспекте К. В. Мочульский

рассматривал замысел «Бесов», видя в нем «диптих» мрачного и светлого, от которого откалывается положительное начало и «остается только темная сторона» [12, с. 212]. И хотя эта концепция отсылает к ситуации продолжения Н. В. Гоголем «Мертвых душ» и построена скорее на аналогии, чем на реальных творческих обстоятельствах, однако положительное начало в лице архиерея Тихона действительно не вмещается в роман. И происходит это не из-за, как считал С. И. Гессен, «не удовлетворяющего его в ней образа Тихона» [2, с. 67−68], а из-за «исповеди» Ставрогина, которая открывается во всей своей полноте. Она требует не романного, фабульного разрешения, а совершенно другого развития событий, о котором ясно говорит сам герой главы «У Тихона», предлагая Ставрогину: «Я знаю одного старца не здесь, но и недалеко отсюда, отшельника и схимника, и такой христианской премудрости, что нам с вами не понять того. Он послушает моих просьб. Я скажу ему о вас все. Подите к нему в послушание, под начало его лет на пять, на семь, сколько найдете потребным впоследствии» [6, с. 29]. Кульминацией этого порыва Тихона становится то, что перед духовной реальностью он не разделяет себя и Ставрогина: «нам с вами не понять». И это общее – свобода выбора. Тихон до последнего не верит в то, что кто-то откажется от нее. Однако в самом романе происходит именно это. И отголосок данного состояния в главе сама исповедь, ее готовая форма, полностью уничтожившая содержание. «Исповедь» Ставрогина вводится в произведение как «документ». Хроникер нарочито «отчуждает» «исповедь» от своего повествования. Именно в связи с нею определение авторского текста как летописи лишено каких-либо условностей и имеет прямое значение. «Вношу в мою летопись этот документ буквально» [6, с. 12], – заявляет он. Причем сама «буквальность» включенного текста тоже выступает в своем прямом значении. Границы документа очерчиваются характером его «печати» и «слога», который остается без изменений, «несмотря на неправильности и даже неясности». Единственное исключение делается для «орфографии». Посредством «исправления орфографических ошибок» текст «документа» адаптируется по отношению ко всей «летописи» в целом. Однако то, что хроникер зафиксировал как «букву», отметив: «листочки с первого взгляда очень походили на прокламацию» [6, с. 12], – оказывается сущностью исповеди, ставшей прокламацией. И в этом значении исповедь не может нейтрально сосуществовать с основным текстом: она его или кардинально меняет или заслоняет серьезностью той духовной катастрофы, которая зафиксирована в этом внешнем буквальном слое, открытом проницательности Тихона. «Заграничная» печать, которой в своей буквальности обрамлена исповедь, знаменует собой выпадение из личностного статуса, универсальность и глобальность ее индивидуалистических смысловых претензий. Она существует не в герое, а вне его. В данном аспекте причины отказа от главы – художественный акт, продиктованный духовным состоянием автора, который заставляет вспомнить определение творческого акта А. С. Пушкина как «вычистки и выработки», данное святителем Игнатием. Ф. М. Достоевский идет на авторское самоотречение, самопожертвование ради художественной истины.

Образ старца Зосимы в «Братьях Карамазовых» осуществляется в рамках отношения двух романов, из которых состоит это произведение: написанного и ненаписанного. Сущность этого отношения следует рассматривать в контексте тех духовных интуиций, которые обнаружили себя в понимании судьбы человека, наметившемся в «Братьях Карамазовых» как неоконченном романе. У этого отношения есть художественная предыстория. Пересекаясь с Н. В. Гоголем в рамках наследия А. С. Пушкина, Ф. М. Достоевский создает понятие «всемирной отзывчивости». В нем не просто соединяются идеи предшественника об «отзвуке» и «всемирном языке», а дается конкретное представление о словесности мироустройства («всемирная отзывчивость»), внутри которой формируется концепция «нового человека» как «великого грешника», свободно созерцающего в слове противоестественную бессловесность своего образа жизни. Поэтому в творчестве Ф. М. Достоевского жизнь «новых людей» начинается там, где заканчивается основное повествование. В «Преступлении и наказании» граница между «теперешним

рассказом» и «новым» [3, с. 422] проводится в сне Раскольникова: «но никто и нигде не видал этих людей, никто не слыхал их слова и голоса» [3, с. 420]. Основное повествование отражает духовное состояние человека, бессловесность его «огрубелого» сердца, на которое указывается в Евангелии: *не увидят глазами и не услышат ушами* (Мтф. 13. 15). В «Братьях Карамазовых» границы уже нет. Но нет и линейного следования повествований, замыкающегося на эпилоге. Эту роль играет предисловие, где указывается, что «жизнеописание-то у меня одно, а романов два» [8, с. 6]. В рамках традиционного восприятия действительности представлен «лишь один момент из первой юности моего героя» [8, с. 6]. «Главный роман» не просто не написан, а не может быть услышан и увиден, хотя заключает в себе «один момент», сосуществует с ним как «одно жизнеописание». Данная ситуация раскрывается в размышлении о том, «что и одного-то романа, может быть было бы для такого скромного и неопределенного героя излишне» [8, с. 6]. Возникает дилемма: бессловесный «теперешний текущий момент» или словесный герой. Первое обросло различными предположениями и косвенными указаниями писателя о том, как сложилась судьба его героя в не написанном из-за смерти продолжении. Однако этот второй ненаписанный роман, точнее образ героя в нем оговорен и даже воплощен в рамках первого, но в том его элементе, который очевидно выпадает из юности героя и переносит в «теперешний текущий момент».

«Будущее» продолжение романа существует в самом тексте в виде «рукописи» Алексея Федоровича Карамазова, где он выступает в качестве агиографа, записывая по памяти слова, поучения, жизнеописание умершего старца. Речь идет о главном герое, который в своем будущем, не описанном автором, выступает как агиограф, точнее его образ соотносим с агиографическим пластом, заданным «рукописью», которая имеет двойственное значение. То, что в ней описано, – часть содержания романа, а как описано – относится к ненаписанному роману и соответственно неизвестной судьбе героя. Эта неизвестная судьба представлена именно в качестве рукописи и в этом значении противопоставляется скрупулезному описанию печатного текста исповеди в «Бесах». В результате мы получаем отношение бессловесного антитекста, который только и возможен внутри духовного пространства Ставрогина, и словесность рукописи, напрямую восходящую к образу «будущего» Алеши. Текст как рукопись воссоздает ситуацию и атмосферу создания произведений духовной письменности, отвечающих содержанию этого памятника и, в свою очередь, ведет к максимальной степени отождествления с личностью героя. Она, в свою очередь, напрямую связана с темой старчества. Писатель, давая в произведении исторический материал о старчестве, указывает, что старец «это берущий вашу душу, вашу волю в свою душу и в свою волю», с тем, чтобы «чрез послушание всей жизни, уже совершенной свободы, то есть свободы от самого себя, избегнуть участи тех, которые всю жизнь прожили, а себя в себе не нашли» [8, с. 26]. На этом уровне автором устанавливается различение бессловесного слоя индивидуального бытия и словесного личностного, когда концепт «неосуществленный замысел», ведущий свое начало от «Мертвых душ» Н. В. Гоголя, становится способом воплощения последнего.

Личностное бытие главного героя, представленное «рукописью», по сути, является воплощением той стороны архитектоники его образа, которая определяется послушанием, отсечением индивидуальной воли и связана «со словом покойного старца его, повелевшего ему "пребывать в миру"» [8, с. 328]. Здесь упоминание Н. В. Гоголя не случайно. Название книги писателя «Выбранные места из переписки с друзьями», выступившей в качестве вынужденного, а не того, к которому стремился автор, продолжения «Мертвых душ», перекликается с тем, как Ф. М. Достоевский в письме к Любимову называл рукопись Алеши: «предсмертными беседами с друзьями» [9, с. 427].

Итог, к которому приходит Ф. М. Достоевский в рамках концепции образа положительного героя, заданной ситуацией «жития великого грешника», – акцентированная словесность существа человека. Она подводит романный художественный слой к критическому пределу выразительности «внешнего слова» (свт. Игнатий Брянчанинов),

которое преображается во «внутреннее слово» религиозной культуры. В данном аспекте движение писателя от образа Тихона к образу старца Зосимы – изменение обусловленной бессловесной природой индивидуальных воль героев романной структуры, неспособной в этом качестве принять в себя словесную архитектонику личностного начала и поэтому развернутой в свое «ненаписанное продолжение».

ЛИТЕРАТУРА

1. *Власкин, А. П. От Тихона к Зосиме: живая и мертвая вода воображения Достоевского / Власкин А. П. // Материалы XXIX Международных старорусских чтений 2014 года. Великий Новгород. − 308 с.*
2. *Гессен, С. Трагедия зла. (Философский смысл образа Ставрогина) / Гессен С. // Путь. 1932. № 36 (декабрь). − 117 с.*
3. *Достоевский, Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. / Ф. М Достоевский / АН СССР, ИРЛИ (Пушкинский дом); глав. ред. В. Г. Базанов Т. 6, Л., Наука, 1973. − 424 с.*
4. *Достоевский, Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. / Ф. М Достоевский / АН СССР, ИРЛИ (Пушкинский дом); глав. ред. В. Г. Базанов Т. 9, Л., Наука, 1974. − 528 с.*
5. *Достоевский, Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. / Ф. М Достоевский / АН СССР, ИРЛИ (Пушкинский дом); глав. ред. В. Г. Базанов Т. 10, Л., Наука, 1974. − 520 с.*
6. *Достоевский, Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. / Ф. М Достоевский / АН СССР, ИРЛИ (Пушкинский дом); глав. ред. В. Г. Базанов Т. 11, Л., Наука, 1974. − 416 с.*
7. *Достоевский, Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. / Ф. М Достоевский / АН СССР, ИРЛИ (Пушкинский дом); глав. ред. В. Г. Базанов Т. 12, Л., Наука, 1975. − 376 с.*
8. *Достоевский, Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. / Ф. М Достоевский / АН СССР, ИРЛИ (Пушкинский дом); глав. ред. В. Г. Базанов Т. 14, Л., Наука, 1976. − 512 с.*
9. *Достоевский, Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. / Ф. М Достоевский / АН СССР, ИРЛИ (Пушкинский дом); глав. ред. В. Г. Базанов Т. 15, Л., Наука, 1976. − 624 с.*
10. *Достоевский, Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. / Ф. М Достоевский / АН СССР, ИРЛИ (Пушкинский дом); глав. ред. В. Г. Базанов Т. 29/1, Л., Наука, 1986. − 576 с.*
11. *Леонтьев, К. Н. Цвтущая сложность: Избранные статьи. / Леонтьев К. Н. − М., 1992. − 320 с.*
12. *Мочульский, К. В.«Бесы» / Мочульский К. В. // Достоевский и Православие. М., 1997. − 316*
13. *Свт. Игнатий Брянчанинов. Творения. Собрание писем. / Свт. Игнатий Брянчанинов. Т. 8, М., Сретенский монастырь, 2003. − 784 с.*

К. Н. ЛЕОНТЬЕВ И ОПТИНА ПУСТЫНЬ

Морозова И. И.
Институт философии НАН Беларуси
Минск, Беларусь
E-mail: inesmorozova@bk.ru

В статье рассматривается пребывание противоречивой и неординарной личности русского писателя и философа XIX века К. Н. Леонтьева в Оптиной пустыни, его религиозное мироощущение, взгляды на монашество и церковь, отношения с Амвросием Оптинским и другими старцами монастыря.

Ключевые слова: Оптина пустынь, Амвросий Оптинский старцы, монашество, церковь.

K. N. LEONTYEV AND THE OPTINA HERMITAGE

Morozova I. I.
Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

The article presents an analysis of the stay the controversial and extraordinary personality of the Russian writer and philosopher of the 19th century K. N. Leontyev in the Optina hermitage, his religious attitude, views on monasticism and the church, his relations with Amvrosy Optinsky and other elders of the monastery.

Keywords: Optina hermitage, Amvrosy Optinsky, elders, monasticism, church.

Личность Константина Леонтьева, противоречивого и неординарного русского философа, публициста, писателя и религиозного деятеля второй половины XIX века не менее значима для Оптиной пустыни, как и личность преподобного старца Амвросия Оптинского, ставшего для мыслителя духовным наставником. Не ослабевает научный интерес к их наследию, о чем свидетельствует и состоявшийся в свое время Оптинский форум «Наследие России и духовный выбор российской интеллигенции», посвященный памяти преподобного старца Амвросия Оптинского и К. Н. Леонтьева (монаха Климента).

Путь Константина Леонтьева в Оптину пустынь был долог и не прост. С 1860-х гг. складывается его блестящая консульская карьера на о. Крит, в Андрианополе, Тульче, Янине, Салониках. «Восточный» период станет для Леонтьева одним из самых ярких и вдохновляющих моментов жизни. Его интересует все: дипломатия, литература, политика, историософия, культура. В эту же пору приобретает законченную форму внеморальный эстетизм Леонтьева, тяготеющий более к западноевропейской, нежели русской романтической традиции, суть которого заключена в вытеснении нравственного критерия эстетическим, универсальным и основополагающим в системе ценностей Леонтьева.

Существование Леонтьева (до 40 лет) в реальной жизни находилось в границах этого внеморального эстетизма, но в 1871 году он тяжело заболевает, испытывает сильнейшее потрясение, страшась неминуемой смерти. Леонтьев дает обет постричься в монахи, что сближает его с Амвросием Оптинским, который также в молодости серьезно заболел и в период кризиса дал обет принять монашество, если Бог дарует ему жизнь. Происходит духовный переворот, открывается новый этап жизни: Леонтьев переходит в иное измерение, начиная свой религиозный путь, «страстное обращение к личному православию» [1, с. 587]. В письме В. Розанову он так объясняет причины этого переворота:

«Думаю, впрочем, что в основе всего лежат, с одной стороны, давняя (с 1861−62) философская ненависть к формам и духу новейшей европейской жизни… а, с другой, – эстетическая и детская какая-то привязанность к внешним формам православия... и, наконец, внешняя случайность опаснейшей и неожиданной болезни (в 1871) и ужас умереть…» [1, с. 587]. В формируемой мировоззренческой системе появляется существеннейший компонент, она принимает законченную форму: «Личная вера почему-то вдруг докончила в 40 лет и политическое и художественное воспитание мое» [1, с. 587].

Позднее, пройдя через глубокую трансформацию мировоззрения и ступив на религиозный путь, побывав неоднократно на Афоне, основательно уяснив от афонских монахов и старцев, из богословской литературы сущность православной аскезы, Леонтьев сохранит и чуткое эстетическое восприятие христианства, именно эстетическое отношение к православному культу как своеобразное синтезированное сочетание первых религиозных впечатлений, сформированных еще в раннем возрасте. В детстве его ближайшим окружением явилась именно мать, что, в свою очередь, определило развитие характерных черт индивидуальности Леонтьева, по словам которого, именно тогда и была заложена основа будущей глубокой веры – эстетическое отношение к православному культу – унаследованного от матери эстетизма. Первое посещение церкви, в которую привела его мать, вызовет у маленького Леонтьева эстетический восторг от красоты проводимых христианских обрядов и ритуалов.

Леонтьев оставляет дипломатическую карьеру и едет на Афон. Живет там более года в русском Пантелеймоновом монастыре, однако афонское монашество, благословив на иноческий путь, в пострижении отказывает. Леонтьеву предстоит мучительный и трагический путь поиска Бога и перехода от эстетизирующего ощущения жизни к ее аскетико-монашескому идеалу, затянувшийся на два десятилетия. В 1874 году Леонтьев совершил первую поездку в Оптину пустынь, где встретился со старцем Амвросием, к которому имел письмо от афонских монахов, и познакомился с иеромонахом Климентом (Зедергольмом).

В ноябре 1874 года поступил послушником в Николо-Угрешский монастырь под Москвой. Однако, как писал сам Леонтьев, «телесно мне через два месяца стало невыносимо, потому что денег не было ни рубля, а к общей трапезе я никак не мог привыкнуть... ел только, чтобы прекратить боль в желудке, а сытым быть – и забыл, как это бывают сыты... Отец Пимен звал меня дураком и посылал в сильный мороз на постройки собирать щепки...» [1, с. 488–489]. Ему «не советуют» отречься от мира, ибо он «не готов» еще и оставить без сожаления литературу и публицистику.

И только в 1887 году Леонтьев поселяется в Оптиной пустыни отшельником-полумонахом, находясь под духовным руководством старца Амвросия, с которым постоянно общался как своим духовным руководителем и занимался литературной работой, благословение на которую получал у старца. Мемуарные и религиозно-философские мотивы объединяются с оптинскими духовными впечатлениями в очерке «Отец Климент Зедергольм, Иеромонах Оптиной пустыни». В этой работе идет речь о жизненном пути Климента Зедергольма, его религиозных взглядах и нравственных качествах, перерастая в глубокие рассуждения Леонтьева о монашестве, понимаемом как «высший цвет Христианства», без которого Церковь существовать не может. Монашество, с точки зрения Леонтьева, это особая потребность мученичества, добровольное, свободное отречение от мирских благ, и это сложный путь, а «быть добросовестным монахом есть великий труд» [2, с. 279].

В очерке «Отец Климент Зедергольм, Иеромонах Оптиной пустыни» Леонтьев много пишет о старчестве, осознавая его сугубо православную специфику, убедительно утверждая о том, что дух старчества – это своеобразное «духовное руководство совести» [2, с. 284]. Старчество понимается как духовное наставничество в христианском образе жизни, наставничество, осуществляемое монахами, обладающими большим аскетическим опытом. К этому следует добавить, что старцы почитались образцом нравственной чистоты и

молитвенного подвига, поэтому они в православных монастырях разработали мистическую практику видения божественного света. Этот метафизический ракурс особенно был понятен и чтим Леонтьевым.

Оптина пустынь манила к себе не только Леонтьева, в этом духовном центре XIX столетия в разное время бывали Н. Гоголь и братья Киреевские, В. Жуковский и Н. Лесков, Л. Толстой, Вл. Соловьев, Ф. Достоевский, В. Розанов, находивший Оптину пустынь «самым поэтичным и самым глубокомысленным местом» и многие другие. Леонтьев живет в Оптиной в пору ее расцвета, отмеченного органическим единством религиозно-философской мысли и нравственно-аскетической практики, что так волновало и привлекало к себе писателя, теоретическая мысль которого в этот период богата идеями. Она являет миру статьи о Ф. Достоевском и Л. Толстом, знаменитый «Анализ, стиль и веяние», признанный лучшим литературно-критическим творением Леонтьева, воспоминания «Мои дела с Тургеневым», письма к И. Фуделю, «Записки отшельника», «Национальная политика как орудие всемирной революции», целый ряд историософских работ. В этот период происходит заочное знакомство Леонтьева с В. Розановым, явившее собой эпистолярное наследие, ценное фактическим материалом, значительно дополняющим представление о личности и взглядах оптинского отшельника.

Вокруг Леонтьева возникает небольшой кружок его почитателей, молодых людей, с которыми он поддерживает переписку и которые изредка навещают его в Оптиной. Здесь же происходит встреча со Львом Толстым, высоко оценивавшим Леонтьева, ставившего его «выше всех русских философов» [3, с. 352]. Поспорив два часа на религиозные темы, они расстаются, оставаясь каждый при своем мнении. Л. Толстой запишет потом в своем дневнике: «Был у Леонтьева. Прекрасно беседовали. Он сказал: вы безнадежны. А я сказал ему: а вы надежны. Это выражает вполне наше отношение к вере» [3, с. 23–24]. Следует отметить, что они были знакомы, встречались, спорили, по достоинству оценивая интеллектуальный и эстетико-художественный потенциал друг друга. Леонтьев проявлял острый интерес к религиозным умонастроениям Л. Толстого, подвергая критике основные положения его христианской доктрины, исходя из признания гениального художественного дарования романиста и неприятия Толстого-проповедника, религиозного мыслителя, о чем достаточно нелицеприятно и откровенно высказался Леонтьев при личной встрече в Оптиной пустыни.

Религиозный ортодокс Леонтьев суть православия усматривал в аскетико-монашеском и строго церковном христианстве, в основе которого определял мотив страха и идею «трансцендентного эгоизма» (личного спасения). Леонтьев утверждает: «Страх животный унижает как будто нас. Тем лучше – унизимся перед Богом; через это мы нравственно станем выше. Та любовь к Богу, которая до того совершенна, что изгоняет страх, доступна только очень немногим» [4, с. 319]. «Высшие плоды веры, например, постоянное, почти ежеминутное расположение любить ближнего или никому не доступны или доступны очень немногим… Страх же доступен всякому: и сильному, и слабому; страх греха, страх наказания и здесь и тем, за могилой…» [4, с. 159]. Авторитарность Леонтьев признает только за церковностью, «Святость я понимаю так, как понимает ее Церковь. Церковь не признает святым ни крайне доброго и милосердного, ни самого честного, воздержанного и самоотверженного человека, если эти качества его не связаны с учением Христа, апостолов и св. отцов» [4, с. 159].

Безусловно, религиозное учение морального позитивизма Льва Толстого противоречило эстетическим и религиозным установкам Леонтьева, определяющего христианство учением «прежде всего мистико-материалистическим, а потом уже моральным. Моральный критерий, с точки зрения Леонтьева, слишком узок и малоприемлем для христианства, в отличие от эстетического, более всеобъемлющего, ибо «моральное созерцание всегда тенденциознее эстетического. Человек со строго моральным миросозерцанием, которому изменить он не хочет, принужден об одном умалчивать, другое иногда даже искажать из опасения повредить, эстетик свободнее» [4, с. 381]. Однако

позиция Леонтьева страдает определенного рода односторонностью, ибо леонтьевская проповедь религиозного пессимизма и принципов сурового аскетико-монашеского православия не исчерпывает столь сложного явления, каким является христианство.

Обращаясь к православной публицистике, он предложил миру религиозные постижения в осмыслении проблемы семьи и брака (так, например, с его точки зрения, для нормального функционирования семьи необходимым элементом выступает православная мистика. Мистические традиции православия необходимо укреплять в семейных отношениях, т.е. постоянно соблюдать посты и церковные праздники, творить молитвы и крестные знамения, укоренять «побольше мистико-аскетического духа» [5, с. 362], что, в свою очередь, станет залогом прочного духовного основания семьи). Леонтьев сохранит это чуткое эстетическое восприятие христианства, понимая непреходящую значимость духовно-нравственного компонента в жизни человека.

В августе 1891 года в Предтечевом скиту Оптиной пустыни Леонтьев принял тайный постриг с именем Климент и переехал в Сергиев Посад. То, к чему он шел долгих двадцать лет, наконец свершилось. По указанию преподобного Амвросия ему надлежало сразу же после пострижения перейти в Троице-Сергиеву Лавру для прохождения там монашеского пути. В Сергиевом Посаде, куда Леонтьев переехал в конце августа, он узнал о кончине старца и написал статью «Оптинский старец Амвросий». Собственно, в ней Леонтьев представил воспоминания Е. Поселянина о преподобном старце, поскольку полностью разделял те характеристики и оценки духовного подвига Амвросия, которые столь убедительно и чистосердечно очертил Е. Поселянин: «Вы были окружены у него таким горячим сочувствием, таким благоволением, что это, давая вам счастье, делало и вас лучшим, потому что истинное сочувствие как-то само возвышает душу тех, кому оказано, и заставляет их строже проверять себя… Уча как жить, о. Амвросий не докучал наставлениями. Но часто точно вскользь брошенное замечание оставалось в мозгу и становилось правилом жизни, в котором никогда не пришлось раскаиваться» [6, с. 143–144].

Леонтьев только сделал важное, с его точки зрения, уточнение к образу преподобного старца Амвросия Оптинского, связанного с вопросом интерпретации его личности в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы», поскольку автор романа в качестве одного из прототипов образа старца Зосимы взял именно Амвросия. Леонтьев с уверенностью утверждает о том, что Зосима в романе имеет только внешнее сходство с Амвросием, а той слащавости и сентиментальности, проявленных в художественном образе, у реального оптинского старца никогда не было, это сугубо субъективная трактовка Достоевского, упрекая классика русской литературы в нарушении принципа достоверности в художественном тексте [2, с. 808].

Поразителен и тот факт, что Амвросий Оптинский и Константин Леонтьев не только почти одинаково давали обет принятия монашества, но и умерли в один и тот же год. По настоянию Амвросия Оптинского Леонтьев приезжает в Сергиев Посад, но вскоре заболевает воспалением легких и умирает в возрасте шестидесяти лет в ноябре 1891 года.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Леонтьев, К. Избранные письма 1854–1891 / К. Леонтьев. – СПб. : Пушкинский фонд, 1993. – 640 с.*
2. *Леонтьев, К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 6 (1) / К. Н. Леонтьев. – СПб. : Изд-во «Владимир Даль», 2003. – 817 с.*
3. *Толстой, Л. Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 51 / Л. Н. Толстой. – М. : Терра, 1992. – 288 с.*
4. *Леонтьев, К. Н. Собр. соч.: В 9 т. Т. 8 / К. Н. Леонтьев. – М. : Тип. В. М. Саблина, 1912. – 357 с.*
5. *Леонтьев, К.Н. Храм и Церковь / К. Н. Леонтьев. – Мн. : Белорусский Экзархат, 2011. – 480 с.*
6. *Поселянин, Е. Детская вера и оптинский старец Амвросий. – СПб. : Сатись, 1996. – 240 с.*

ОСМЫСЛЕНИЕ ДУХОВНИЧЕСТВА В НАСЛЕДИИ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ: АРХИМАНДРИТ ЛЕВ ЖИЛЛЕ И Н.Д. ГОРОДЕЦКАЯ

Сидорова Т. П.
Белорусский государственный университет
Минск, Беларусь
E-mail: tsidorova1980@mail.ru

В статье рассматривается историко-культурологический контекст бытования института старчества в пространстве Русского Зарубежья, приводятся преемственные и новаторские черты этого феномена. Рассматривается образ жизни и служения архимандрита Льва (Жилле) как старца в миру и его отношения с духовными детьми, среди которых – писательница и религиозный деятель русской эмиграции Надежда Даниловна Городецкая.

Ключевые слова: старчество, архимандрит Лев Жилле, Н. Д. Городецкая, кенозис, Русское Зарубежье, религиозная философия, служение.

CONCERNING PRIESTHOOD IN THE HERITAGE OF THE RUSSIAN ABROAD: ARCHIMANDRITE LEO GILLE AND N.D. GORODETSKAYA

Sidorova T. P.
Belarusian state university
Minsk, Belarus

The article examines the historical and cultural context of the existence of the institution of guardianship in the cultural space of the Russian Diaspora, and presents the successive and innovative features of this phenomenon. The way of life and ministry of Archimandrite Leo (Gille) as an old man in the world and his relationship with spiritual children, among which is Nadezhda Danilovna Gorodetskaya, a writer and religious leader of the Russian Diaspora, are considered.

Keywords: eldership, Archimandrite Lev Gillet, N.D. Gorodetskaya, kenosis, Russian Diaspora, religious philosophy, service.

Старчество как институт духовного руководства имеет давнюю историю с момента возникновения на Древнем Востоке в русле египетского, греческого и сирийского монашества в IV веке и до наших дней. Между тем, он настолько укоренен в русской православной традиции, как религиозной, так и в литературной, что давно воспринимается как достояние именно русского православия.

Если древнее старчество – это институт исихастской традиции, созерцательности, умного делания, бегства от мира, то русское старчество, оставаясь в своей сердцевине созерцательно-мистическим, закрытым, постулировало призыв апостола Павла: «будучи свободен от всех, я всем себя поработил, чтобы большее число приобрести» (1 Кор 9:19). «В русском религиозном сознании еще в эпоху “славянофильства” возникает идея монастыря в миру. Она основана на убежденности в том, что все главные установки жизни обращены не только к монахам, но каждый человек <…> в меру своих сил должен

следовать этим установкам. Русское старчество было попыткой осуществления этой идеи – “монастыря в миру”» [9].

В культурное пространство русского зарубежья начала XX века старчество проникает и усваивается опосредованно: через русскую литературу (творчество Н. В.Гоголя, Л. Н.Толстого, Ф. М. Достоевского) и русскую религиозную философию. Русские философы, цвет интеллектуальной элиты России, покинувшие родину на знаменитых пароходах в 1920-е гг., привезли в Париж и Лондон, в Прагу и Берлин не только свои философские системы, но и религиозное мировоззрение, которое эти системы формировало.

Одним из самых знаменитых философов в эмиграции начала XX века был Н. А. Бердяев, который к монашеству относился критически, а после посещения Зосимовой пустыни остался разочарован отстранением монашествующих от мира. Оптинское старчество кардинально изменило его позицию. Бердяеву удалось прикоснуться к духу Оптинского старчества через московского священника Алексия Мечёва[1], друга Оптинских старцев Феодосия, Анатолия, Нектария, которые отправляли к нему москвичей: «У вас есть отец Алексей. Чего к нам едете?» [10, с. 36]. «Именно благодаря ему я вновь почувствовал связь с Церковью, связь, которая существовала, несмотря на мою жесткую критику», – вспоминал Бердяев свое посещение московского старца. Н. Струве упоминает, как весь в белом отец Алексей вышел навстречу Бердяеву накануне его изгнания и, благословив иконой, сказал: «Езжайте, слово Ваше нужно Западу» [11, с. 163]. В русском Париже для многих Н. А. Бердяев был не просто философом: в кругах РСХД, Академии его почитали «апостолом православия» (О. Клеман).

Религиозные философы В. Н. Лосский, прот С. Булгаков, Г. Флоровский также внесли свою значительную лепту не только в распространении знаний о старчестве как явлении русской духовности, но, как, например, прот. Сергий Булгаков, воспринимались носителями духа старчества. Таким его видели духовные дети, среди них, – так называемые «мироносицы»: Елена Николаевна Осоргина, мать Бландина (княгиня Александра Владимировна Оболенская), мать Феодосия (Дина Иосифовна Соломянская) и иконописец инокиня Иоанна (Рейтлингер), которые оставили свидетельства «сияния» отца Сергия накануне кончины. Его духовные дети впоследствии основали сестричество, из которого вырос Покровский монастырь в Бюсси, ставший духовным центром французской эмиграции.

Мать Мария (Скобцова)[2], упоминая о своем духовном отце прот. Александре Ельчанинове, пишет, что он нес в себе как исповедник веры и духовник «заветы русского старчества»: «его духовная генеология <…> приведет нас к Оптиной пустыни» [5, с. 234]. Сама мать Мария в своем подвиге жертвенной любви является носительницей духа старчества. Вместо основания традиционного монастыря, матушка основала Общежитие на ул. Лурмель под Парижем, которое стало приютом убогих и обремененных. И единственным действующим священником, с которым смогло ужиться пламенное душепопечение о ближних матери Марии стал архимандрит Лев Жилле.

При рассмотрении усвоения феномена русского старчества в культуре русского зарубежья образ архимандрита Льва (Жилле) (1893–1980) представляется уникальным. Уникальность эта заключается в том, что отец Лев, француз по происхождению (род. 6 августа 1893 г. в католической семье потомственного судьи в г. Сен-Марселен на юго-востоке Франции), католический монах-бенедиктинец, пришел в православие, а затем и к подвигу духовного наставничества посредством русской культуры.

Над русской эмиграцией, в круг которой промыслительно попал монах Луи, сияли три солнца: солнце эстетическое – А.С. Пушкин, которому воспевали хвалу в созданном вокруг

[1]Алексий Мечёв прославлен в лике праведных в 2000 году.

[2]Канонизирована Константинопольским патриархатом как преподобномученица Парижская в январе 2004 года.

его фигуры храме культуры и поэзии, и светила аскетические – Н.В. Гоголь и Ф.М. Достоевский. Солнца как отблески Вечной Красоты, спасающей мир. Уничиженная, в зраке раба, эта Красота воплотилась в «русском Христе», как отмечал прот. С. Булгаков: «У русских писателей даже выработалась особая манера в изображении Христа» [Цит. по 1].

К этому Христу вела монаха Луи русская литература: в первую очередь, чтение Толстого и Достоевского, которое началось у него во время учебы сначала в Гренобльском университете, а затем в Париже. Во время войны 1914 года Луи попал в плен, где для него открылся феномен русской души, а вместе с этим – по-новому и Достоевский. Теперь Луи сам оказался в Мертвом доме среди каторжан и пережил то, что русский писатель называл «знакомство с народом». В монашестве Луи принимает имя Льва – он гордился, что стал тезкой другому великому русскому писателю.

В 1925 году униатский митрополит Галицкий Андрей (Шептицкий) рукополагает монаха Льва во священники, но не по униатскому обряду, а по правилам Киево-Печерской Лавры. Окончательный шаг в сторону Православного храма отец Лев делает 25 мая 1928 года в кламарской церкви, в пригороде Парижа, где митрополит Евлогий (Георгиевский) принимает его в сущем сане, не требуя никаких формул отречения: отец Лев сослужил ему литургию с отцом Сергием Булгаковым. На этой службе присутствовал весь цвет русского Парижа – Б. Зайцев, М. Цветаева, К. Бальмонт и др. В православии отец Лев «нашел свет более чистый и ясный» [4, с. 10] и свой поступок осмысливал как возможность участия в миссии вселенского христианства, которое выходило бы за пределы собственно русского мира. Отец Лев стал настоятелем первого православного прихода св. Женевьевы в Париже.

В русском Париже отец Лев оказался в центре русского культурно-религиозного ренессанса: он читает лекции в РСХД, участвует в богословских диспутах, попадает под очарование русских философов, которые подхватили ариаднову нить русских писателей на пути становления отца Льва: «Я вблизи наблюдаю за одним интересным русским движением: под влиянием нескольких русских парижских философов молодая русская интеллигенция проделывает огромную работу по “переосмыслению” неоплатонизма, греческих отцов церкви и византийской мистики, по возрождению понятий Логоса и Софии» [4, с. 11]. Как член Содружества св. мч. Албания и преп. Сергия отец Лев испытывал сильное влияние прот. Сергия Булгакова, который своими идеями вселенскости православия, миссии Христа среди разных языков вдохновлял отца Льва на осуществление служения миру.

В образе архимандрита Льва Жилле проявились следующие черты русского старчества как духовного руководства в миру:

Отец Лев имел постоянный дар Присутствия Христа. Встреча со Христом была пережита им во время одной из поездок на Святую землю, на берегу Тивериадского озера. «После такой требовательной и опаляющей встречи он уже всегда и повсюду, даже с самыми близкими, чувствовал себя лишь “паломником” и “чужестранцем”, как и все мистики, тоскуя по утраченной родине абсолютного единения с Богом» [4, с. 13]. И в последующем чем бы он ни занимался: исповедовал, служил Литургию, общался с людьми, выступал на собраниях или просто молчал, а молчал он чаще, чем говорил (о его молчании особо упоминает митрополит Антоний Сурожский), он нес с собой и свидетельствовал Присутствие Христа.

Осуществление монашеских обетов в миру. Отец Лев никогда не имел своего угла, имущества, и зарабатывать на жизнь он будет не от прихода, а мирскими занятиями (электрик, библиотекарь, корректор и пр).: «Сплю я летом на земле в саду, а сейчас на полу в кухне. Работаю помощником электрика у бывшего гвардейского лейтенанта, это совершейнейший тип Дмитрия Карамазова (кокаин вдобавок к вину, игре и женщинам) и бесконечно симпатичный. Что касается денег, то мы живем исключительно сегодняшним днем и… никогда не знаем, чем будем питаться на следующей неделе» [4, с. 9]. Став священником в церкви при общежитии матери Марии (Скобцовой) на ул. Лурмель, отец Лев живет в гараже и из имущества имеет только Библию и записные книжки. Образ

вечного странника, апостола Христа предстает в книгах отца Льва, которые он печатает под псевдонимом «Монах Восточной церкви», отказ от авторства – также свидетельство крайнего смирения [6].

Христоцентризм отца Льва был сконцентрирован на идее кенозиса[3] (уничижения) Иисуса Христа. Тезисом его статьи «Страдающий Бог» является утверждение, что «Любовь страдающая и распятая, но всегда победоносная, продолжает действовать в мире» [4, с. 123]. Отец Лев осуществлял кенозис христианина в мире и заключался он в подражании Христу в Его послушании даже до смерти, кротости, терпении тягот и перенесении различного рода страданий. Отсюда жажда пострадать за Христа. Лев Жилле до конца земной жизни страдал от мысли, что не разделил со своими близкими мученический путь: «Я хотел отдать свою жизнь, но упустил две горячих возможности. Одна – если б я не уехал из Украины – то мог бы быть убитым вместе с братьями митрополита Андрея Шептицкого. Другая – если бы я не уехал из Парижа – то был бы депортирован и убит вместе с матерью Марией Скобцовой <...> Да, я мог бы, как Клепинин, разделить ее участь – а оказался в безопасности. <...> это незаживающая рана» [4, с. 12].

Эта смерть за Христа и вместе с Ним переживалась отцом Львом во время совершения Евхаристии. Священник в Евхаристии «вместе с водой, которую он смешивает с вином, вносит в жизнь Иисуса жизнь и слезы всех несчастных», и в этот момент он раскрывает смысл своего собственного существования – «он приносит жертву, спасающую людей» [7, с. 175].

Отец Лев осуществлял подвиг подражания Христу не только посредством нестяжательства, но и принятием облика незнающего, смиренного простака. Он часто демонстрировал это незнание, в том числе молчанием. Это отсылает к преподомному Амвросию Оптинскому, который часто выражался шуткой, был краток: «Где просто, там ангелов со сто, а где мудрено – там ни одного». «Жить проще – лучше всего. Голову не ломай. Молись Богу. Господь все устроит, только живи проще. Не мучь себя, обдумывая, как и что сделать. Пусть будет – как случится, – это и есть жить проще». А когда ему кто-то сказал: «Вы, батюшка, очень просто говорите», старец улыбнулся: “Да я двадцать лет этой простоты у Бога просил”» [3]. Архимандрит Лев (Жилле) часто молчал во время собраний, самых горячих дискуссий. И это молчание порой было значительнее слов.

Внимание к каждому человеку и миру в целом. Перед Литургией, иногда даже в алтаре, отец Лев читал газеты, и однажды на удивленное недоумение сослужащих, ответил: «Как я могу молиться о мире, не зная, что в нем происходит сейчас?» [4, с. 26].

Отец Лев имел дар прозорливости, и иногда стремление спасти человека понуждало его быть строгим и непреклонным. Так, и про преп. Амвросия Оптинского вспоминали, что «слово старца было со властью, основанной на близости к Богу, давшей ему всезнание. Это было пророческое служение» [3]. «Советы отца Льва были чисты, как алмаз, но столь же тверды», – вспоминала одна из его духовных дочерей [4, с. 28]. Так, твердым настоянием отец Лев «вырывает» Надежду Даниловну Городецкую (1901–1985) из зоны относительного комфорта: в Париже молодая гимназистка из Москвы стала вполне успешной беллетристкой, сотрудницей популярной газеты «Возрождение». Но отец Лев твердо советует ей оставить Париж и благословляет переехать в Англию. Там она оканчивает богословский колледж в Бирмингеме, основывает школу-пансионат для православных женщин – Дом св. Макрины, которая будет впоследствии продана для получения средств на покупку Дома св. Василия в Оксфорде – штаб-квартиры Содружества св. Албания и преп. Сергия в Англии. Городецкая станет одним из ведущих участников и

[3]Кенозис (греч. кéнщуйт; лат. exinanitio – истощание, умаление, опустошение) – богословский термин, обозначающий уничижительное состояние, добровольно воспринятое Сыном Божиим при Воплощении для спасения мира. Самоуничижение и последовавшее за ним прославление Иисуса Христа от Бога Отца описано в послании апостола Павла к Филлипийцам, глава 2-я.

лекторов Содружества [8], а в дальнейшем – первой женщиной-лектором на богословском факультете Оксфорда.

Союз отца Льва и Надежды Городецкой – это пример сотрудничества, соработничества во Христе духовника и его дочери на путях миссии и просвещения. «Наша книга», – так подпишет отец Лев книгу «Иисус Назарянин по данным истории», перевод которой на русский язык он доверит Городецкой [2]. Эта книга станет фундаментом для будущих собственных религиозно-литературных трудов Н. Д. Городецкой: «Уничиженный Христос в современнной русской мысли» (1938) и «Святитель Тихон Задонский как вдохновитель Достоевского» (1951). Прототипом образов священников и монахов в эмиграции в художественной прозе Городецкой является архимандрит Лев. Это кроткие, немногословные, но твердые в вере и неизменно приносящие утешение всем, кто оказывается рядом.

Именно по твердому настоянию архимандрита Льва Андрей Блум оставил медицину и стал священником. Владыка Сурожский впоследствии вспоминал: «я принял сан в 1948 году, по слову человека, которому очень верил» [4, с. 17].

Очень важным показателем святости человека являются видимые плоды его служения: русское монашество, Казанская Шамординская пустынь, как и золото русской культуры XIX века – плоды святости преподобного Амвросия Оптинского.

Плоды служения архимандрита Льва – это не только его книги, статьи, проповеди, это люди, которых он привел ко Христу или укрепил на этом пути, среди них не только упомянутые здесь – митрополит Антоний Сурожский, мать Мария Скобцова, Надежда Городецкая, но и тысячи перешедших в православие англикан, которые обращались к правой вере, вдохновленные проповедями отца Льва во время собраний Содружества [8]. Жизнь архимандрита была непрестанным ответом на вопрос: «Кого нам послать и кто пойдет для нас? … – Вот я, пошли меня!» [4, с. 78.]

Мирная кончина отца Льва в Лазареву субботу 29 марта 1980 года – после причастия, с книгой в руках – стала последним отголоском из романа его любимого русского писателя, где Соня Мармеладова читает Раскольникову главу о воскресениии Лазаря, символическим исполнением его желания – разрешиться от уз земных и соединиться со Христом.

Таким образом, старчество как феномен русской культуры был усвоен религиозно-философским пространством Русского Зарубежья первой половины XX века посредством литературы и философии, которые формировались под влиянием Оптинского старчества. В судьбе и духовном служении архимандрита Льва (Жилле) можно выявить черты воплощения двух начал старчества как духовного руководства в миру – созерцательности и благотворительности. Кроме того, это – христоцентризм с словах и поступках, предельное доверие и послушание воле Божией, нестяжательство и жизнь по кенотическим принципам, дар вглядывания в каждого приходящего. Отец Лев имел дар Присутствия Бога, которое он свидетельствовал своей жизнью и служением.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Gorodetsky, N. The humiliated Christ in modern Russian thought / N. Gorodetsky. Leighton Buzzard: FAIT PRESS' LTD, 1938. 185 P. / Городецкая, Н.Д. Уничиженный Христос в современной русской мысли / Н.Д. Городецкая / Пер. Т.П. Сидорова. В рукописи.*
2. *Городецкая, Н. Д. Остров одиночества: Роман, рассказы, очерки, письма / Н. Д. Городецкая / [сост. : А. М. Любомудров]. – СПб.: ООО «Издательство Росток», 2013. – 845 с.*
3. *Житие преп.Амвросия Оптинского [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://www.optina.ru/starets/amvrosiy_life_short/. – Дата доступа: 07.12.2022.*
4. *Лев (Жилле), архимандрит Безграничная любовь / архимандрит Лев (Жилле) / Пер. Н. В. Ликвинцевой, Л. Ф. Джалилова, Ф. Иогансона. – М.: Нинея, 2021. – 256 с.*
5. *Мать Мария (Скобцова; Кузьмина-Караваева Е.Ю.) Путь: Публицистические очерки; Богословские и религиозно-философские сочинения; Воспоминания, письма, записные книжки / мать Мария (Скобцова; Кузьмина-Караваева Е.Ю.) – М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2022. – 392 с.*
6. *Монах Восточной Церкви (архим.Лев Жилле) Иисус очами простой веры. Разговор души с Богом / архимандрит Лев (Жилле) / Пер. с франц. В. Зелинского. – М.: Никея, 2019. – 208 с.*

7. *Монах Восточной Церкви (отец Лев Жилле) Священник перед престолом /пер.с.франц / архимандрит Лев (Жилле) // ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΣ. АЛЬМАНАХ. – 2013. Вып. XXII. – С.175–185.*
8. *Николай и Милица Зерновы. Содружество святого мученика Албания и преподобного Сергия. Исторический очерк [Электронный ресурс] / Николай и Мелица Зерновы – [Режим доступа]: https://media.predanie.ru/book/219485-sobornost-sbornik-izbrannyh-statey-iz-zhurnala-sodruzhestva-sv-albaniya-i-prep-sergiya/. – Дата доступа: 11.12.2022.*
9. *Руденская, Т. В. Русское страчество как духовный феномен православия [Электронный ресурс] / Т.В. Руденская. – Режим доступа: https://cyberleninka.ru/article/n/russkoe-starchestvo-kak-duhovnyy-fenomen-pravoslaviya/viewer. – Дата доступа: 07.12.2022.*
10. *Старец в миру. Св.праведный Алексей Мечев. Житие, письма, проповеди, записи на книгах. – Тула: Имидж Принт, 2013. – 127 с.*
11. *Струве, Н. А. Православие и культура / Н. А. Струве. – М.: Русский путь, 2000. – 632 с.*

ФЕНОМЕН СВЯТОСТИ В ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВЕ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

Авдейчик Л. Л.
Белорусский государственный университет
Минск, Беларусь
E-mail: milar25@gmail.com

Статья посвящена рассмотрению феномена святости через призму жизни и творчества известного мыслителя второй половины XIX века В. С. Соловьева. В результате анализа биографического материала, а также поэтических и философских произведений соответствующей тематики доказывается, что представление о святости в творчестве Соловьева тесно связано с образом Христа. При этом, сохраняя ключевые положения христианского вероучения, поэт-философ по-своему развивает, усложняет и концептуализирует его новыми оригинальными понятиями – сизигии, всеединства и Богочеловечества, важными для осознания процесса духовного развития и совершенствования.

Ключевые слова: творчество В. С. Соловьева, философская поэзия, религиозная философия, сизигия, всеединство, Богочеловечество, образ Христа, святость.

THE PHENOMENON OF HOLINESS IN THE LIFE AND CREATIVITY OF VLADIMIR SOLOVYOV

Avdeichik L. L.
Belarusian state university
Minsk, Belarus

The article is devoted to the consideration of the phenomenon of holiness through the prism of the life and work of the famous thinker of the second half of the 19th century V. S. Solovyov. As a result of the analysis of biographical material, as well as poetic and philosophical works of the relevant subject, it is proved that the idea of holiness in the works of Solovyov is closely connected with the image of Christ. At the same time, while preserving the key statements of the Christian doctrine, the poet-philosopher in his own way develops, complicates and conceptualizes it with new original concepts – syzygy, pan-unity and God-manhood, which are important for understanding the process of spiritual development and improvement.

Keywords: V. S. Solovyov's works, philosophical poetry, religious philosophy, syzygy, pan-unity, God-manhood, the image of Christ, holiness.

Творчество Владимира Сергеевича Соловьева (1853–1900), философа, поэта, критика, религиозного деятеля второй половины XIX в., обратило на себя внимание современников и отчасти предопределило развитие русской философии и литературы в XX и XXI веках. Как многие выдающиеся личности, он значительно опережал свое время, задавая новые координаты развития общества. Проповедник философии всеединства, человек космополитических убеждений, приверженец экуменистических идей, он отчасти предвосхитил современную нам эпоху со всеми сложностями и подводными течениями, о которых предупреждал, особенно в позднем своем творчестве – в трудах «Оправдание добра» (1897), «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории с включением краткой повести об Антихристе» (1900).

В данном исследовании мы попробуем взглянуть на жизнь и творчество Соловьева через призму феномена «святости». Само понятие «святость» для начала лучше определить в широком смысле этого слова как стремление соответствовать некоему духовному идеалу через внутреннее совершенствование, исполнение воли Божией на земле и служение Богу, миру, людям. В «Большом энциклопедическом словаре» находим следующее определение: «Святость – одно из центральных понятий религии; в теистических религиях – сущностная характеристика Бога и – косвенно – также людей, установлений и предметов, запечатлевающих в себе присутствие Божества» [1].

В одном из ранних стихотворений Соловьева 1875 года в сжатой, образно-символической форме дается картина мира философа-идеалиста и одновременно поэтическое определение «святости», которое понимается им в широком, общечеловеческом смысле:

Хоть мы навек незримыми цепями
Прикованы к нездешним берегам,
Но и в цепях должны свершить мы сами
Тот круг, что боги очертили нам.

Всё, что на волю высшую согласно,
Своею волей чуждую творит,
И под личиной вещества бесстрастной
Везде огонь божественный горит [7, с. 16].

В этих стихах акцентируется характерное для философско-поэтического творчества Соловьева мистическое двоемирие: бинарная оппозиция мира земного и горнего передается через образы-символы «незримые цепи» – «нездешние берега», «бесстрастное вещество» – «огонь божественный», с явным приоритетом идеального бытия над материальным. Соответственно и сама жизнь воспринимается как ситуация постоянного «выхода из зоны комфорта», вызова и роста: мы «прикованы», «в цепях», «должны свершить сами» круг жизни (пройти назначенный путь от рождения до смерти). А строки, дающие представление о «святости» как самоотречении и миссионерском служении высшей воле вопреки своим личным желаниям, следующие: «все, что на волю высшую согласно, своею волей чуждую творит» [7, с. 16].

Однако постепенно понятие святости в творчестве Соловьева сужается, приобретая все более очевидные черты христианского миропонимания. Для конкретизации понятийного аппарата в рамках религиозной картины мира обратимся к «Краткому словарю агиографических терминов», который дает следующее определение: «Святость (гр. αγιοτης, лат. sanctitas), одно из фундаментальных понятий христианского учения. Его основной смысл состоит в причастности человека Богу, его обоженности, в его преображении под действием благодати Божией. В преображенном человеке восстановлена его не поврежденная грехом природа, его соединение с Богом как “чада Божиего”. Основой этого восстановления является Боговоплощение, восприятие Христом человеческой природы. Поскольку во Христе человеческая природа была обожена, это открыло путь к Богу и для всего человечества: христиане, следуя Христу, соучаствуют в его Божестве по благодати и становятся святыми» [2].

Близкие идеи, но в усложненной и концептуализированной форме находим в философских трудах Соловьева: «Чтения о Богочеловечестве», «Духовные основы жизни», «Смысл любви», где мыслитель последовательно излагает свое мировидение через призму христианского вероучения: он выстраивает концепцию возможного достижения духовного совершенства отдельно взятой личности и всего общества в целом не только и не столько собственными силами, сколько через Христа и его учение. Здесь понятие «святость» у Соловьева наполняется христианским пониманием.

«Царство мира должно быть подчинено царству Божию, мирские силы общества и человека должны быть подчинены силе духовной, но какое здесь разумеется подчинение и как, какими средствами и способами оно должно быть осуществлено?

Очевидно, что характер и способ этого подчинения должен соответствовать тому безусловному божественному началу, во имя которого требуется подчинение. И если в христианстве Бог признается как любовь, разум и свободный дух, то этим исключается всякое насилие и рабство, всякая слепая и темная вера: подчинение мирских начал началу божественному должно быть свободным и достигаться внутреннею силой подчиняющего начала» [9, с. 54].

Поднимая во «Чтении втором» вопрос добровольного подчинения мирского начала Божественному через свободное согласие человека, основанное именно на любви к Богу, а не на страхе и насилии, постепенно развивая этот тезис, Соловьев в заключительном «Чтении одиннадцатом и двенадцатом» выводит образ Христа как пример идеального соединения человеческого и божественного начал, способного преодолеть даже непреложные законы природы – разделение и смерть. В религиозной философии Соловьева Христос становится высшим образцом святости, духовным эталоном для людей, стремящихся к совершенствованию, основателем новой Церкви и началом Богочеловеческого процесса развития мира:

«Должное отношение между Божеством и природой в человеке, достигнутое лицом Иисуса Христа как духовного средоточия или главы человечества, должно быть усвоено всем человечеством как телом Его.

Человечество, воссоединенное с своим божественным началом чрез посредство Иисуса Христа, есть Церковь…» [9, с. 228].

В «Чтениях о Богочеловечестве», как и в более позднем труде «Смысл любви», Соловьев также обосновывает глубоко христианское отношение к миру, построенное на любовном взаимодействии. Мыслитель называет его *сизигическим* (от *греч.* συζυγία – сочетание), т.е. соединяющим началом, и кладет в основу любой деятельности, направленной на преображения бытия: «…Всякая сознательная действительность человеческая, определяемая идеею всемирной сизигии и имеющая целью воплотить всеединый идеал в той или другой сфере, тем самым действительно производит или освобождает реальные духовно-телесные токи, которые постепенно овладевают материальною средою, одухотворяют ее и воплощают в ней те или другие образы всеединства – живые и вечные подобия абсолютной человечности» [6, с. 502].

Похожий подход, только в художественной форме, реализует Соловьев и в своей поэзии. Например, в стихотворении «Земля-владычица» (1886) лирический герой в особом порыве любви обращается к миру материи (природы) как к осененному «благодатью сияющих небес» живому существу. Преклоняясь перед красотой мира реального, просветленного Божественным началом, именно в точке их пересечения (человеческом сердце, полном любви к миру земному и миру небесному), он прозревает «трепет жизни мировой», гармонию всеединства, «явное таинство» – «сочетанье земной души со светом неземным». Это осознание дает силы душе лирического героя и дарит исцеление миру от «житейского страдания» божественным «огнем любви». Через яркие природные образы и оттенки возвышенного психоэмоционального состояния человека описан момент благодатного соединения – «сочетания» божественного и земного начал. Так воплощается сизигическое отношение Соловьева к миру в поэтической форме:

Земля-владычица! К тебе чело склонил я,
И сквозь покров благоуханный твой
Родного сердца пламень ощутил я,
Услышал трепет жизни мировой.
<…>
И в явном таинстве вновь вижу сочетанье
Земной души со светом неземным,

И от огня любви житейское страданье
Уносится, как мимолетный дым [7, с. 48].

В стихотворении также дается путь решения проблемы разобщенности двух миров, снятие той самой бинарной аппозиции «здесь – там, земное – небесное» через духовное общение и высшее Всеединство. Причем начало просветления мира заключается именно в человеческой душе, обращенной к Богу.

Ту же мысль находим и в философских трудах: «…Наше исправление улучшает эту действительность. Во всяком же случае в нашей воле, опираясь на помощь Божию, исполнять долг совести во всех делах своих, внутренних и внешних, частных и общественных.

Итак, личная и общественная религия в теснейшей связи между собою обращаются к каждому человеку с такими заповедями: молись Богу, помогай людям, воздерживай свою природу, сообразуйся внутренно с живым Богочеловеком Христом, признавай Его действительное присутствие в Церкви и ставь своею целью проводить Его дух во все области человеческой и природной жизни, чтобы сомкнулась через нас богочеловеческая цепь мироздания, чтобы небо сочеталось с землею» [5, с. 126].

Соловьева не только проповедовал, но и сам старался следовать этим идеалам, и вся его жизнь и творчество стали главным проектом по религиозному просвещению и духовному теургическому изменению мира. Как отмечают исследователи, «Соловьева по праву называли “апостолом интеллигенции” – он сумел заговорить о религии, о метафизике, о душе и Боге так, что его слова оказывались слышны русским интеллигентам» [10, с. 18]

Следует вспомнить, в какой сложной кризисной ситуации пребывала творческая интеллигенция, да и вообще все русское общество, в конце XIX века, как усиливался разрыв между церковью и миром культуры и науки, нарастали атеистические, позитивистские, богоборческие настроения. И Соловьев всеми силами старался преодолеть этот кризис, примирить разные стороны русского общества, актуализировать христианские истины, которые практически всем были знакомы с детства, но мало кто осознавал всю глубину древнего религиозного учения и его неизменную значимость. Ему действительно удалось совершить некоторую революцию в русском религиозном сознании: он стал родоначальником новой русской религиозной философии – целостной теоретической системы, которую сам определял как «*свободную теософию* или *цельное знание*» [8, с. 117].

В литературе Соловьев дал уникальный пример синтеза философии и поэзии, стал идейным вдохновителем символизма, наиболее очевидно повлияв на мистическое творчество младосимволистов (соловьевцев: А. Блока, А. Белого, Вяч. Иванова), при этом отголоски соловьевского литературного метода *метареализма* и рецепцию его оригинальных идей можно найти в творчестве намного более широкого круга писателей XX века – П. Флоренского, К. Бальмонта, Дм. Мережковского, Б. Зайцева и И. Шмелева, Д. Андреева, Д. Галковского, А. Таврова и др.

Важно, что притягательной силой обладали не только учение и творчество Соловьева – пленял и сам образ поэта-философа: «Кому случалось хоть раз видеть покойного Владимира Сергеевича Соловьева – тот навсегда сохранял о нем впечатление человека, совершенно непохожего на обыкновенных смертных» [161, с. 44.]. Поклонники и последователи видели в нем провозвестника эры Богочеловечества, духовидца, пророка, праведника, «святого нового типа» (по Флоренскому), все более корректируя облик земного человека ореолом религиозно-мистических представлений.

Действительно, даже во внешнем облике Соловьева, в силе отстаиваемых им убеждений, в некой отрешенности от земного существования современники видели черты святости, «в наружности его было что-то величавое, библейское, он напоминал Моисея» [11, с. 226]. И хотя сам Соловьев весьма скептически оценивал подобное к себе отношение: «Я в пророки возведен врагами, / На смех это дали мне прозванье…» [7, с. 102], но это не меняло мнения о нем, скорее даже наоборот.

Не только яркая внешность, но и сам стиль жизни Соловьева работал на поддержание образа «человека не от мира сего». Будучи сыном известного русского историка, профессора Московского университетата, он сам блестяще начал карьеру ученого-философа, в 27 лет защитил докторскую диссертацию, преподавал в ведущих вузах России того времени (вначале в Московском университете, затем Санкт-Петербургском), но в 1881 году он внезапно ставит крест на своем будущем. 28 марта Владимир Сергеевич выступает с публичной лекцией против смертной казни народовольцев, убивших царя Александра II. Это была необыкновенная речь мыслителя-гуманиста, христианина, восставшего против любых форм насилия, в том числе и политических. Одновременно это был и акт «самосожжения». После такого смелого заявления Соловьеву было запрещено публично выступать – он уходит в отставку. Начинается, как определял сам Соловьев, период «бродячей жизни»: не имея ни работы, ни семьи, ни постоянного дома, равнодушный к бытовым излишествам, Соловьев попеременно живет то в Москве, то в Петербурге, иногда за границей (где его труды печатают охотнее, чем на родине), то уединенно, то у своих знакомых и друзей (в деревне у А. А. Фета, в имении вдовы А. К. Толстого, на даче семейства Трубецких), зарабатывая на жизнь только своим писательским трудом.

Он много работал, но оставался бессребреником, нестяжателем, что отмечали люди, хорошо его знавшие. По словам близкого друга Анатолия Кони, быт Соловьева был лишен «даже самых скромных удобств и той минимальной обеспеченности, которая необходима для спокойного изложения своих дум и созерцаний. Вечный странник, не знавший подчас, где главу преклонить, не имевший, и в прямом и в переносном смысле "ни кола, ни двора", бедно и скупо одетый, слабый физически, хрупкий, впечатлительный, он не был, употребляя выражение Некрасова "любящей рукой ни охранен, ни обеспечен". Появлявшиеся деньги тратил моментально, раздавал всем, кто просит, а ежели не было денег, мог снять с себя и отдать шубу, сам оставшись зимой в легком платье…» [3, с. 346].

Вызывает интерес и ряд предвидений и предсказаний Соловьева по отношению к будущему своей страны и всемирной истории, которые обострились к концу жизни. «Я чую близость времен, – вспоминает В. Л. Величко слова Соловьева, – когда христиане будут опять собираться на молитву в катакомбах, потому что вера будет гонима, – быть может, менее резким способом, чем в нероновские дни, но более тонким и жестоким: ложью, насмешкой, подделками, да мало ли еще чем! Разве ты не видишь, кто надвигается? Я вижу, давно вижу!» [10, с. 372]. Так, с большой тревогой Соловьев в конце XIX века уже предсказывал приближавшуюся историческую катастрофу – богоборческие годы советской власти.

В поздний период жизни и творчества внимание Соловьева было сфокусировано на проблеме противостоянии Востока и Запада, возможной угрозе уничтожения европейской цивилизации в результате столкновения «двух культурных миров – Европы и Китая». Этой теме посвящены стихотворения «Ex oriente lux» («С Востока свет», 1890) и «Панмонголизм» (1894), а также знаменитое итоговое произведение эсхатологической тематики «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории с включением краткой повести об Антихристе» (1900).

Нарастающие к концу жизни эсхатологические предчувствия Соловьева проявляются и в его поэзии позднего периода, когда усиливается тема необходимости духовной брани – борьбы со злом во имя конечного торжества Божественной истины на земле. В стихотворении «Дракон» (1900), написанном за месяц до смерти, поэт выводит образ Богочеловека – последователя Христа, духовного борца с агрессивным драконом – апокалиптическим символом Антихриста. Тревожные предчувствия умирания мира и противоречивые настроения поэта здесь воплощаются в образе священной войны, в которой побеждает носитель «Христова огня», поднимающий не меч, а крест. В мистическом плане пасть дракона символизирует саму смерть, в схватку с которой вынужден вступить каждый человек, вооружившись лишь крестом – силой Христа, победившего законы земного существования возможностью личного и всеобщего воскресения:

Полно любовью Божье лоно.
Оно зовет нас всех равно…
Но перед пастию дракона
Ты понял: крест и меч – одно [7, с. 188].

Таким образом, феномен святости как самоотречения, непрестанного «бытия с Богом (Христом)» и выполнения некоей высокой миссии проявился на разных уровнях жизни и творчества Соловьева. Абсолютно не относя себя к праведникам, до конца дней сохраняя здоровую самоиронию («Это еще самое лучшее, что меня сочтут за сумасшедшего»), оставаясь человеком «мирским», хоть и «не от мира сего» («мир меня ловил, но не поймал» любил он повторять слова своего прапрадеда – украинского философа-мистика Г. Сковороды), видно, что Соловьев при этом активно реализовывал в жизни и творчестве основные христианские принципы святости:

- апостольское служение: через философский и поэтический дар проповеди христианских идеалов Любви и Добра (в первую очередь, для мыслящей интеллигенции);
- аскетизм: через образ жизни в соответствии с проповедуемыми христианскими принципами (безбрачие, нестяжательство, трудолюбие, соблюдение постов, вегетарианство; молитвенное правило и духовное чтение: к примеру, Соловьев изучал древние языки, чтобы читать евангелие в оригинале, заучивал псалмы на иврите, а перед самой смертью исповедовался и причастился у православного священника);
- богосотворчество: посредством сизигического отношения к миру – стремления в своих произведениях соединить «мирское» мировоззрение и религиозное сознание через уникальный синтез религии и философии, метафизики и поэзии.

Не просто обосновывая идеалы святости, но пытаясь руководствоваться ими, Владимир Соловьев жил и творил так, что спустя время о нем можно сказать: «его убеждения были не просто кабинетными размышлениями ученого, но жизненными принципами, которых он неуклонно придерживался, являясь для окружающих его людей примером открытого исповедания веры и нравственности, ревности о церковном единстве, христианского милосердия, бессребренничества и любви к людям» [4].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Большой энциклопедический словарь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://dic.academic.ru/contents.nsf/enc3p. – Дата доступа: 05.12.2022.*
2. *Живов, В.М. Святость. Краткий словарь агиографических терминов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/svyatost-kratkij-slovar-agiograficheskix-terminov#ch_0_2_34. Дата доступа: 06.12.2022.*
3. *Кони, А. Ф. Владимир Сергеевич Соловьев / А.Ф. Кони // Собр. соч.: в 8 т. – М.: Юридич. литература, 1969 – С. 335–374.*
4. *Петр (Мещеринов), игумен. Владимир Соловьев и национальный вопрос // «Церковный вестник». № 13-14 (314-315), июль 2005 [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://igpetr.org/vladimir-solovyov-i-natsionalnyj-vopros. – Дата доступа: 07.12.2022.*
5. *Соловьев, В. С. Духовные основы жизни // В.С. Соловьев. Избранные произведения. – Ростов-на-Дону: Изд-во «Феникс»,1998. – С. 122–275.*
6. *Соловьев, В.С. Смысл любви // В.С. Соловьев. Избранные произведения / сост.: А.Н. Елыгин, С.Н. Липовой. – Ростов н/Д.: Феникс, 1998. – С. 426–503.*
7. *Соловьев, В. С. Стихотворения и переводы / В.С. Соловьев. Избранное. – СПб.: ТОО «Диамант», 1998. – С. 9–341.*
8. *Соловьев, В. С. Философские начала цельного знания // Избранные произведения / сост.: А.Н. Елыгин, С.Н. Липовой. – Ростов н/Д.: Феникс, 1998. – С. 68–121.*
9. *Соловьев, В. С. Чтения о Богочеловечестве / под ред. С.П. Заикина. – СПб.: Азбука, 2000. – С.37–240.*
10. *Соловьев, С. М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция / С.М. Соловьев. – М.: Республика, 1997. – 431 с.*
11. *Трубецкой, Е.Н. Личность В.С. Соловьева // Е.Н. Трубецкой. О В. Соловьеве / сост. С.Н. Булгаков [и др.]. – Томск: Водолей, 1997. – С. 44–70.*

СПИСОК УЧАСТНИКОВ КОНФЕРЕНЦИИ

Авдейчик Людмила Леонидовна, заведующая кафедрой русской литературы филологического факультета Белорусского государственного университета, кандидат филологических наук, доцент

Архимандрит НИКОДИМ (Генералов), преподаватель Минской духовной семинарии, клирик Свято-Евфросиниевского монастыря, кандидат богословия

Афанасенко Юрий Юрьевич, заведующий кафедрой библеистики и христианского вероучения Института теологии им. свв. Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета, кандидат исторических наук

Барышникова Валентина Алексеевна, преподаватель кафедры общетеоретических и гуманитарных дисциплин ГБОУ ВО Белгородского государственного института искусств и культуры

Башкиров Дмитрий Леонидович, доцент кафедры русской литературы филологического факультета Белорусского государственного университета, кандидат филологических наук, доцент

Боков Герман Евгеньевич, доцент кафедры философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета, кандидат философских наук

Вишневский Илья Алексеевич, заместитель заведующего отделом публикаций Национального архива Республики Беларусь

Гайдуков Алексей Викторович, доцент кафедры истории религий и теологии РГПУ им. А.И. Герцена, кандидат философских наук, доцент

Горанский Андрей Олегович, проректор по учебной работе Института теологии им. свв. Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета, заведующий отделением катехизаторов Минского духовного училища, магистр гуманитарных наук

Грищенко Ирина Адамовна, старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных и правовых дисциплин Гомельского государственного технического университета им. П. О. Сухого

Гурина Екатерина Петровна, аспирант, старший преподаватель Московского государственного технического университета им. Н.Э. Баумана

Данилов Андрей Владиленович, заведующий кафедрой религиоведения Института теологии им. свв. Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета, доктор философии, доктор богословия

Игнатовец Людмила Михайловна, доцент кафедры религиоведения Института теологии им. свв. Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета, кандидат исторических наук

Карпович Наталья Валерьяновна, старший преподаватель кафедры истории Беларуси нового и новейшего времени Белорусского государственного университета

Кирпич Сергей Васильевич, доцент Международного университета "МИТСО", кандидат технических наук, доцент

Кнаус Оксана Юрьевна, аспирантка Института философии НАН Беларуси

Козлова Наталья Николаевна, воспитатель-педагог Гомельского государственного технического университет им. П. О. Сухого; член Церковно-исторической комиссии при Гомельской епархии Белорусского Экзархата, магистр исторических наук

Копач Людмила Ивановна, старший преподаватель кафедры религиоведения Института теологии им. свв. Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета

Кулакова Полина Дмитриевна, студентка Института истории и социальных наук Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена

Легчилин Анатолий Александрович, профессор кафедры философии и культуры Белорусского государственного университета, кандидат философских наук

Лещинский Анатолий Николаевич, профессор кафедры религиоведения Казанского федерального университета, доктор философских наук, доцент

Лисовская Татьяна Витальевна, доцент кафедры истории Беларуси нового и новейшего времени Белорусского государственного университета, кандидат исторических наук, доцент

Логин Геннадий, протоиерей, настоятель прихода храма святого пророка Божия Илии (д. Суринка Слонимского района); кандидат богословия

Лойко Александр Иванович, заведующий кафедрой философских учений Белорусского национального технического университета, доктор философских наук, профессор

Лойко Наталья Николаевна, старший преподаватель кафедры философии культуры факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета

Лявшук Владимир Евгеньевич, доцент кафедры международного бизнеса и маркетинга факультета экономики и управления Гродненского государственного университета им. Я.Купалы, кандидат исторических наук

Малова Маргарита Олеговна, студентка Института теологии им. Свв. Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета

Мандрик Светлана Владимировна, старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин УО «Белорусский государственный аграрный технический университет», магистр гуманитарных наук

Мартысевич Анна Степановна, доцент кафедры религиоведения Института теологии им. свв. Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета, кандидат культурологии

Мобили Роберт Багратович, старший научный сотрудник кафедры "Кристаллохимия, минералогия и геохимия" геологического факультета Бакинского государственного университета

Морозова Инесса Ивановна, старший научный сотрудник Института философии НАН Беларуси; кандидат филологических наук, доцент

Мудров Сергей Александрович, доцент кафедры социальных коммуникаций Полоцкого государственного университета, кандидат социологических наук

Мычко Алина Владимировна, студентка 3 курса филологического факультета Белорусского государственного университета

Одиноченко Виктор Александрович, доцент кафедры философии и специальных исторических дисциплин Гомельского государственного университета им. Ф. Скорины, кандидат философских наук

Петров Иван Васильевич, старший научный сотрудник Института истории Санкт-Петербургского государственного университета, кандидат исторических наук

Полтавец Михаил Викторович, магистр богословия, священнослужитель Церкви Христиан-Адвентистов Седьмого Дня

Рожков Александр Олегович, младший научный сотрудник Института социологии Национальной академии наук Республики Беларусь

Ризова Татьяна Сергеевна, преподаватель ГБОУ ВО Белгородского государственного института искусств и культуры

Рудюк Олег Григорьевич, студент Минской духовной академии

Семенов Николай Сергеевич, доцент кафедры религиоведения Института теологии Белорусского государственного университета, кандидат философских наук, доцент

Сережко Татьяна Алексеевна, доцент кафедры гуманитарных, социальных и правовых дисциплин АНО ВО «Белгородский университет кооперации, экономики и права», кандидат философских наук

Сидорова Татьяна Петровна, доцент кафедры русской литературы Белорусского государственного университет, кандидат филологических наук, доцент

Сизикова Анастасия Алексеевна, студентка 3 курса филологического факультета Белорусского государственного университета

Синевич Анна Святославовна, старший преподаватель кафедры библеистики и христианского вероучения Института теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета

Стренковский Сергей Петрович, первый проректор, профессор кафедры управления и экономики образования государственного учреждения образования "Минский городской институт развития образования", доктор исторических наук, профессор

Стройлова Екатерина Сергеевна, библиотекарь Института теологии Белорусского государственного университета, магистр исторических наук

Схимонахиня Антония (Липницкая), насельница СвятоАмвросиевского женского монастыря (д. Русаково Слонимского района)

Тернов Евгений Валерьевич, заведующий сектором информатизации ЖКХ отдела жилищного хозяйства Института жилищно-коммунального хозяйства НАН Беларуси, кандидат технических наук

Ткачёва Елизавета Витальевна, методист ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета

Федоров Олег Леонидович, иерей, магистрант кафедры богословия Московской духовной академии

Хандога Николай Анатольевич, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантурантуры. свв. равноап. Кирилла и Мефодия, кандидат богословия

Цмыг Андрей Сергеевич, младший научный сотрудник Института философии НАН Беларуси, магистр исторических наук

Шатравский Сергей Иосифович, проректор по научной работе Института теологии им. свв. Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета, кандидат богословия

Шкурова Елена Валерьевна, заведующая центром оперативных исследований Института социологии НАН Беларуси, кандидат социологических наук

Шкут Марина Михайловна, ведущий специалист по кадрам Института теологии Белорусского государственного университета

СОДЕРЖАНИЕ

ПРИВЕТСТВЕННЫЕ СЛОВА

митрополита Минского и Заславского Вениамина,
Патриаршего Экзарха всея Беларуси …….....3

Председателя Совета Республики
Национального собрания Республики Беларусь
Кочановой Н. И. ……..….....5

Министра образования Республики Беларусь
Иванца А. И. ……..….....6

Чрезвычайного и Полномочного Посла Российской
Федерации в Республике Беларусь
Грызлова Б. В. …….....7

Апостольского Нунция в Республике Беларусь
архиепископа Анте Йозича ….....….8

ректора Минской духовной семинарии
Протоиерея Виктора Василевича ……..…….....10

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

Архимандрит Никодим (Генералов)
ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПОДГОТОВКИ К ПРАЗДНОВАНИЮ
1000-ЛЕТИЯ БЕЛОРУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ. ……...…..11
Легчилин А. А.
О БОЖЕСТВЕННОМ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ …….....17
Стренковский С. П.
ПОПЕЧЕНИЕ О ПРАВОСЛАВНЫХ ХРАМАХ НА ТЕРРИТОРИИ БЕЛАРУСИ
В КОНЦЕ XIV–XVI ВЕКАХ ……...….....……22
Семенов Н. С.
БОГОСЛОВЫ-ПИСАТЕЛИ И ПИСАТЕЛИ-БОГОСЛОВЫ …….....34

СЕКЦИЯ 1
МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ДИАЛОГ В ПРОСТРАНСТВЕ НАУКИ И КУЛЬТУРЫ

Мобили Р.Б.
АЛБАНСКАЯ (КАВКАЗСКАЯ) ЦЕРКОВЬ И ЕЕ ПАСТВА: ИСТОРИЯ И
СОВРЕМЕННОСТЬ ……...……....39
Кнаус О. Ю.
ПРАВОСЛАВНОЕ ПОНИМАНИЕ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ДИАЛОГА …...…..44
Стройлова Е. С.
АНАЛИЗ КНИГ ПО ИСТОРИИ, ИЗДАННЫХ В ТИПОГРАФИИ ЛЬВОВСКОЙ
ИЕЗУИТСКОЙ КОЛЛЕГИИ (АКАДЕМИИ, УНИВЕРСИТЕТА)
В XVII–XVIII вв. ……...…..48

Одиноченко В. А.
ПРОБЛЕМА МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА В СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ: ПОЗИЦИЯ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ …….....53
Цмыг А. С.
РЕЛИГИОЗНЫЕ АКТОРЫ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ …….…….....57
Ризова Т. С., Барышникова В. А.
КРЕЩЕНИЕ РУСИ И ЕГО ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ …….....…….....…….....61
Копач Л. И.
МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ДИАЛОГ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ XXI в.: БОГОСЛОВСКИЙ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ …….....65

СЕКЦИЯ 2
ТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТИ И СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРА

Сидорова Т. П.
ТВОРЧЕСТВО Н. С. ЛЕСКОВА В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ КРИТИКЕ Н. Д. ГОРОДЕЦКОЙ …….....67
Федоров О. Л., иерей
АРХИТЕКТУРА В ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ Р. ШТАЙНЕРА …….....72
Лисовская Т. В.
КОНЦЕПЦИЯ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ С ИНЫМИ ХРИСТИАНСКИМИ КОНФЕССИЯМИ …….....….....76
Одиноченко В. А.
К ТРАКТОВКЕ ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ НАУКИ И РЕЛИГИИ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ …….....…….....…….....79
Кирпич С. В.
ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ РОДИТЕЛЬСТВА: ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЙ АСПЕКТ. ..……...…….....84
Лойко Н. Н.
СЕМЕЙНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В КОНТЕКСТЕ ХРИСТИАНСКОЙ ПЕДАГОГИКИ …….....91
Ткачёва Е. В.
МНОГОГОЛОСИЕ В РУССКОМ ЦЕРКОВНО-ПЕВЧЕСКОМ ИСКУССТВЕ XVII – НАЧАЛА XVIII ВЕКОВ ……...…….....100
Полтавец М. В.
ЗНАЧЕНИЕ ЦЕРКВИ. ПОИСК СМЫСЛА …….....105
Гурина Е. П.
МЕТАНАРРАТИВЫ БОГА, ИСТИНЫ, СВОБОДЫ И ТИРАНИИ В ОФИЦИАЛЬНЫХ ВЫСТУПЛЕНИЯХ АМЕРИКАНСКИХ ПРЕЗИДЕНТОВ И В ДОКУМЕНТАЛЬНОЙ ПЬЕСЕ Д. ХЭЙРА «ВСЯКОЕ БЫВАЕТ» ……...…111
Барышникова В. А., Ризова Т. С.
СТАНКОВЫЙ РИСУНОК В НРАВСТВЕННОЙ ПАРАДИГМЕ ИСКУССТВА ГРАФИКИ …….....119
Боков Г. Е.
КРИТИКА ДАРВИНИЗМА В ПРАВОСЛАВНОЙ АПОЛОГЕТИКЕ ПРОФЕССОРА-ПРОТОИЕРЕЯ П. Я. СВЕТЛОВА (кон. XIX – нач. XX в.) ……...……...……...……...……124

Мандрик С. В., Горанский А. О.
ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ БЕЛОРУСОВ
ПОД ВЛИЯНИЕМ ХРИСТИАНСКОЙ СИСТЕМЫ ЦЕННОСТЕЙ ……127
Синевич А. С.
КОММУНИКАТИВНЫЕ ТРУДНОСТИ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОЦЕССЕ
КАК ФАКТОР НЕГАТИВНОГО ВЛИЯНИЯ КОМПЬЮТЕРИЗАЦИИ …….……131

СЕКЦИЯ 3
АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ БЕЛОРУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ: 1030-ЛЕТИЕ ОСНОВАНИЯ ПОЛОЦКОЙ ЕПАРХИИ

Лойко А. И.
ТРАДИЦИИ КНИГОИЗДАТЕЛЬСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПРАВОСЛАВНЫХ
БРАТСТВ БЕЛАРУСИ В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ ….....…….…..136
Грищенко И. А.
К ИСТОРИИ ИЗЪЯТИЯ ЦЕРКОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В БЕЛАРУСИ
В НАЧАЛЕ 1920-х гг: ДЕЛО АРХИЕПИСКОПА МОГИЛЕВСКОГО И
МСТИСЛАВСКОГО КОНСТАНТИНА (БУЛЫЧЕВА) …..…….....….……139
Вишневский И. А.
НИКОЛАЙ ЗЕФИРОВ: ШТРИХИ К БИОГРАФИИ …….……...145
Рудюк О. Г.
АНТИРЕЛИГИОЗНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КОМСОМОЛА
В БЕЛОРУССИИ В 1925 г. 148
Игнатовец Л. М.
НА ПУТИ К ВОССОЕДИНЕНИЮ 1839 г.: ПРАКТИКА ПРИСОЕДИНЕНИЯ
УНИАТОВ К ПРАВОСЛАВИЮ …….....151
Мудров С. А.
СОТРУДНИЧЕСТВО БЕЛОРУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И
ГОСУДАРСТВА В КОНТЕКСТЕ МНЕНИЙ АКАДЕМИЧЕСКОГО
СООБЩЕСТВА И СВЯЩЕННИКОВ …..…….....155
Козлова Н. Н.
ВКЛАД ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ КОМИССИИ ПРИ ГОМЕЛЬСКОЙ
ЕПАРХИИ БЕЛОРУССКОГО ЭКЗАРХАТА (ЦИКГЕ) В ИССЛЕДОВАНИЕ
ИСТОРИИ ЦЕРКВИ РЕГИОНА ..……...…....162
Афанасенко Ю. Ю.
ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ (XI–XII вв.):
ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ …….....166
Петров И. В.
ЦЕРКОВНАЯ ЖИЗНЬ НА ОККУПИРОВАННОЙ ТЕРРИТОРИИ БССР
И РСФСР В 1941–1944 гг.: СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ ……...….....…….….171
Лявшук В. Е.
РИТУАЛ КРЕЩЕНИЯ ЯЗЫЧНИКОВ В КОНТЕКСТЕ МИССИИ БРУНО
КВЕРФУРТСКОГО НА ПОГРАНИЧЬЕ РУСИ И ЛИТВЫ В 1009 г. ……177
Карпович Н. В.
ОСНОВНЫЕ АСПЕКТЫ СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ
ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА ПОЛОЦКОЙ ЕПАРХИИ
(ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX – НАЧАЛО XX в.). …….....185

СЕКЦИЯ 4

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Гайдуков А. В., Кулакова П. Д.
ВЛИЯНИЕ ПАНДЕМИИ НА СОВРЕМЕННЫЕ ЯЗЫЧЕСКИЕ ОБЩИНЫ:
ИТОГИ ПИЛОТНОГО СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ……..189
Мартысевич А. С.
ЗАБОТА (SORGE) КАК ОСНОВОСТРУКТУРА ЭКЗИСТЕНЦИИ
В ФИЛОСОФИИ М. ХАЙДЕГГЕРА ……...……...195
Шатравский С. И.
В.А. КОЖЕВНИКОВ: ОСНОВНЫЕ ВЕХИ ТВОРЧЕСКОЙ БИОГРАФИИ ……...…..202
Ражкоў А. А.
ІГРА ЯК АЧАВЕЧАНАЯ ФОРМА ГУЛЬНІ-БЫЦЦЯ: ФІЛАСОФСКА-
САЦЫЯЛАГІЧНЫ АНАЛІЗ ……...…….....…….…..208
Тернов Е. В.
СВЯЩЕННАЯ ИСТОРИЯ И ОБЛАСТИ ИССЛЕДОВАНИЙ СПЕЦИАЛЬНОСТЕЙ
ТЕХНИЧЕСКИХ НАУК – ВОЗМОЖНОСТЬ СОПРИКОСНОВЕНИЯ ...…..……..213
Хандога Н. А.
СВЯТИТЕЛЬ ВИКТОРИН ПЕТАВИЙСКИЙ И ТЕОРИЯ РЕКАПИТУЛЯЦИИ …..…….217
Афанасенко Ю. Ю.
«ПАМЯТНИК МЕМФИССКОЙ ТЕОЛОГИИ» И ЕГО БИБЛЕЙСКИЕ
ПАРАЛЛЕЛИ ……..…….....221
Шкут М. М.
ФЕНОМЕН СОКУСИМБУЦУ («ЖИВЫХ» БУДД) В ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ
ЯПОНИИ ...……....227
Малова М. О.
ГЛОБАЛИЗАЦИЯ РЕЛИГИИ ….....……230
Шкурова Е В.
СПЕЦИФИКА РЕЛИГИОЗНОСТИ ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ КОНФЕССИЙ
БЕЛАРУСИ …….……...234
Данилов А. В.
ПОНИМАНИЕ И ОПИСАНИЕ РЕЛИГИИ КАК КОММУНИКАЦИИ …….....238

МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ

ФЕНОМЕН СТАРЧЕСТВА В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ: К 210-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ АМВРОСИЯ ОПТИНСКОГО

Логин Г. В., протоиерей
ЖИРОВИЧСКИЕ СТАРЦЫ В ИСТОРИИ СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ …...……251
Мычко А. В., Сизикова А. А.
ОБРАЗ СТАРЦА В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ (ОБРАЗЫ ЗОСИМЫ И ТИХОНА) ……258
Кнаус О. Ю.
СООТНОШЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ И РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВЕЙ
В БОГОСЛОВСКОЙ РЕФЛЕКСИИ ПРП. АМВРОСИЯ ОПТИНСКОГО …….....264
Схимонахиня Антония (Липницкая)
ТРАДИЦИИ ОПТИНОЙ В ЖИЗНИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЖЕНСКОГО
МОНАСТЫРЯ В ЧЕСТЬ ПРЕПОДОБНОГО АМВРОСИЯ ОПТИНСКОГО ...…..…….....267

Башкиров Д. Л.
«ВСТАВНЫЕ» ТЕКСТЫ В РОМАНАХ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО КАК СПОСОБ ВОПЛОЩЕНИЯ ДУХОВНОСТИ (ОБРАЗЫ СТАРЦЕВ) ……...…….272
Морозова И. И.
К. Н. ЛЕОНТЬЕВ И ОПТИНА ПУСТЫНЬ ……..….....277
Сидорова Т. П.
ОСМЫСЛЕНИЕ ДУХОВНИЧЕСТВА В НАСЛЕДИИ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ: АРХИМАНДРИТ ЛЕВ ЖИЛЛЕ И Н.Д. ГОРОДЕЦКАЯ 281
Авдейчик Л. Л.
ФЕНОМЕН СВЯТОСТИ В ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВЕ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА ……..……. 287

СПИСОК УЧАСТНИКОВ КОНФЕРЕНЦИИ…….293

СОДЕРЖАНИЕ…….296

Научное издание

Христианство в Беларуси: история, богословие, традиции (к 1030-летию Православной Церкви на Беларуси).

Сборник научных статей XXVIII международных Кирилло-Мефодиевских чтений.

Редакторы-составители:
Шатравский Сергей Иосифович,
священник Святослав Рогальский.

Ответственный за выпуск: священник Святослав Рогальский.

Технический редактор:
С. А. Юшкевич.

Дизайн и верстка:
А. Р. Капульцевич,
Т. В. Харитончик.

Подписано в печать 26.12.2023.
Формат 60х84, 1/8. Бумага офсетная.
Печать цифровая.
Усл. печ. л. 26,50. Уч. изд. л. 17,73
Тираж 30 экз. Заказ 58.

Международное общественное объединение
«Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла»
Свидетельство о государственной регистрации издателя, изготовителя,
распространителя печатных изданий № 1/533 от14.09.2018
Ул. Киселёва, 38, ком. 317, 220002, г. Минск

Общество с ограниченной ответственностью «ТаЮра ПРИНТ»
Ул. Притыцкого, 62, 220140, г. Минск