

Белорусская Православная Церковь  
Национальная академия наук Беларуси  
Отделение гуманитарных наук и искусств НАН Беларуси  
Институт философии НАН Беларуси  
Минская духовная академия

Материалы международной  
научно-практической конференции

**МИТРОПОЛИТ  
ИОСИФ (СЕМАШКО; 1798–1868):  
ЛИЧНОСТЬ, ЭПОХА, ИСТОРИЧЕСКИЙ ПУТЬ  
ПРАВОСЛАВИЯ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ**

*Минск: 24–26 октября 2018 года*

МИНСК  
Издательство Минской духовной академии  
2019

УДК 23/28  
ББК 86.372  
М67

**Рецензенты:**

Коваленя А.А., архимандрит Сергей (Акимов),  
Лазаревич А.А., Слесарев А.В.

**Митрополит Иосиф** (Семашко; 1798–1868): личность, эпоха, исторический путь Православия на белорусских землях : Материалы научно-практической конференции, Минск : Белорусская Православная Церковь, Национальная академия наук Беларуси, Отделение гуманитарных наук и искусств НАН Беларуси, Институт философии НАН Беларуси, Минская духовная академия, 24–26 октября 2018 года. – Минск : Издательство Минской духовной академии, 2019. – 426 с.

ISBN 978-985-7145-35-5

Сборник включает материалы научно-практической конференции «Митрополит Иосиф (Семашко; 1798–1868): личность, эпоха, исторический путь Православия на белорусских землях», проходившей 24–26 октября 2018 года в Минске. Организаторами конференции выступили Национальная академия наук Беларуси и Белорусская Православная Церковь.

Издание адресовано преподавателям, аспирантам, студентам, а также всем, интересующимся вопросами конфессиональной истории.

УДК 23/28  
ББК 86.372

ISBN 978-985-7145-35-5

© Оформление. Издательство  
Минской духовной академии, 2019



*Митрополит Литовский и Виленский Иосиф (Семашко)  
(1798–1868)*

## ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

### ЛИЧНОСТЬ МИТРОПОЛИТА ИОСИФА (СЕМАШКО) КАК ФАКТОР УСПЕХА УПРАЗДНЕНИЯ УНИИ В 1839 ГОДУ

*Протоиерей Александр Романчук  
(Минск, Беларусь)*

Воссоединение униатов с православными в Российской империи в 1839 г. является одним из важнейших событий в истории белорусского народа. Оно завершило определенные тенденции, развивавшиеся внутри и вовне Униатской Церкви в XVIII и первой трети XIX вв., а также стало возможным благодаря уникальному стечению исторических обстоятельств. Среди факторов, послуживших успеху возвращения полутора миллионов греко-католиков на белорусско-литовских землях к православному вероисповеданию, на особом месте стоит личность митрополита Иосифа (Семашко), поскольку именно владыке Иосифу принадлежало авторство проекта воссоединения и его трудами этот проект был реализован, несмотря на многочисленные препятствия со всех сторон.

Духовный облик митрополита Иосифа, его качества церковного руководителя и церковно-общественного деятеля, нашли отражение в мемуарах самого митрополита, в многочисленных воспоминаниях его современников, в официальных документах, сопровождавших подготовку Полоцкого Собора 1839 г. и усвоение его постановлений воссоединенной паствой. В результате знакомства с этим огромным массивом исторических источников перед нами вырастает величественная фигура архиерея-воссоединителя, открывается его ведущая роль в деле упразднения Брестской церковной унии.

Каким же был митрополит Иосиф? Его внешность была, как это принято говорить, приятной. Он был среднего роста, имел крепкое,

умеренно полное телосложение. На его лице – строгом и выразительном – обращали на себя глаза, светящиеся пронизательным умом и добротой. Голос высокопреосвященного был средней громкости, он произносил слова внятно, но немного пришепetyвал, что, очевидно, являлось следствием того, что русский язык не был для него родным. Его родными языками были украинский и польский. В архиерейском богослужебном облачении митрополит Иосиф выглядел очень внушительно, службы, которые совершались им, отличались торжественностью, хотя и не были продолжительными. Во время священнодействия движения владыки были плавными и чинными, в его осанке и голосе, как отмечали его современники, чувствовалась сила нелицемерной веры.

Свою веру в Бога высокопреосвященный охарактеризовал сам. В своих записках он отмечает, что в молодости его «набожность» доходила до мистицизма, на что большое влияние оказало воспитание в католических духовных школах. К тридцатилетнему возрасту она «умерилась более ясным, разумным сознанием долга создания к своему Создателю» [3, с. 34–35.]. Особенность духовной жизни высокопреосвященного после пятидесяти лет от роду состояла в том, что им владело памятование о смерти. Он заранее приготовил себе гроб под ракой трех виленских мучеников и в своих воспоминаниях отмечал, что в нем «развивалось... какое-то усладительное ожидание или желание смерти» [3, с. 307]. Смерть его не пугала, поскольку он полагал, что его служение получит должную оценку лишь после его кончины. В последние годы жизни митрополит Иосиф писал: «Часто с наслаждением я размышляю, что Господь Бог после смерти дозволит нам на крыльях Херувимов бесконечно облетать бесконечные звездные пространства. Вот куда парит душа моя! В здешнем мире живу только по долгу» [3, с. 308].

В повседневной жизни наиболее любимым занятием митрополита Иосифа было чтение книг, круг которых составляли сочинения по

богословию, философии, юриспруденции, мировой, отечественной и церковной истории, естественным наукам. Художественная литература была представлена произведениями как русских, так и европейских писателей и поэтов. В библиотеке владыки, которую он собирал всю жизнь, содержались книги на русском, французском, английском, немецком, польском языках, а также на латыни.

Большое наслаждение доставляли владыке произведения художественного искусства и музыка. В виленском архиерейском доме и своей резиденции в Тринополе митрополит Иосиф создал целые картинные галереи. Картины, которые по заказу митрополита писал академик Иван Фомич Хруцкий (сам сын воссоединенного священника), содержали библейские и исторические сюжеты, пейзажи, портреты церковных деятелей, значительную часть которых составляли изображения униатских иерархов. Виленский архиерейский хор, состоявший из учащихся и преподавателей Литовской духовной семинарии и духовного училища, в годы служения митрополита Иосифа славился по всей Русской Православной Церкви.

Любил митрополит Иосиф и физический труд. В летние месяцы он иногда целыми днями трудился в своем архиерейском саду.

Интересен психологический портрет митрополита Иосифа. Владыка скорее являлся интровертом, склонным к рефлексии, идеализации действительности, продуцированию фантазий и их воплощению, что сочеталось в нем с удивительной практичностью в делах. Окружающие отмечали, что господствующее настроение духа высокопреосвященного Иосифа было всегда самоуглубленное и молчаливое. Находясь среди общества, он допускал, разумеется, и легкий, обыденный разговор и приличную веселость, но и тут не сглаживались с лица его задумчивость и какая-то грусть, даже при мимолетной, порой, улыбке [6, с. 512].

Собеседники владыки Иосифа отмечали тонкую дипломатичность, с которой он вел разговоры. В то же время его речь дышала

простодушием и спокойствием ума, но так, что умное его казалось простым, а простое – умным. Он не унижал собеседника полутонком в разговоре. При рассуждении о предмете важном, если не желал продолжать его, то или молчанием давал почувствовать, что пора переменить тему, или высказывал свое мнение прямо, открыто, без заносчивости, без навязчивости, не выходя, конечно, за пределы разумной откровенности. В случае, когда вопрос еще не был обдуман и уяснен им, он не стыдился сказать: «Вопрос нов для меня, подумаю». Не увлекался он новыми мыслями и не навязывал старых, в его откровенной беседе заметна была та мудрая опытность и осторожная твердость, которыми руководился он в жизни. Одаренный обширной памятью, он никогда не нуждался в напоминаниях, никогда ничего не забывал, особенно людей, что им было особенно приятно [6, с. 512].

В быту митрополит Иосиф был очень прост: сторонился общепринятых в ту эпоху развлечений высшего общества. Оценивая свой образ жизни, он писал: «Я не чувствовал особенного удовольствия ни в яствах, ни в напитках, ни в одежде, ни в других наружных блестящих, за которыми гоняется людское самолюбие» [3, с. 307]. Свободные денежные средства, которые у него появлялись он тратил на благотворительность и помощь своим подчиненным, за что пользовался заслуженным уважением.

Отличительными чертами митрополита Иосифа, как церковного руководителя были скрупулезность в делах, справедливость ко всем окружающим, в том числе и к противникам [3, с. 109], а также требовательность, сочетаемая с искренней заботой о подчиненных. Свой стиль управления высокопреосвященный охарактеризовал сам. Он писал: «Я был... мягок в обращении, особенно с низшими; но с провинившимися я был весьма энергичен в выговорах, обыкновенно весьма метких, так что меня и любили, и боялись. Эти меткие и энергичные выговоры весьма важное производили впечатление на виновных и на их исправление; и я, благодарение Богу, имел менее нужды прибегать к более строгим взысканиям» [3, с. 108]. То, что митропо-

лита Иосифа любили и боялись, подтверждает биограф владыки Г.Я. Киприанович. О том же пишет в своих воспоминаниях о годах обучения в Литовской духовной семинарии протоиерей Игнатий Пашкевич [8, с. 371].

Все сказанное изображает митрополита Иосифа незаурядным человеком и замечательным церковным деятелем. В то же время, очевидно, что при всех своих достоинствах владыка Иосиф не являлся харизматичным лидером, способным увлечь за собой горячими речами. Он этим и не занимался, мало проповедовал, предпочитал кропотливую кабинетную работу и доверительное общение со священниками. Тем не менее влияние личности владыки Иосифа на дело воссоединения было решающим. Согласно свидетельству архиепископа Антония (Зубко) «и благочинные, и простые священники тем решительнее соглашались давать... подписки (о воссоединении – *А.Р.*), что им было известно желание архиепископа Иосифа, которого они глубоко уважали, и при полном убеждении, что он сумеет дело воссоединения довести до конца стройно, без вредных столкновений» [10, с. 72].

Авторитет митрополита Иосифа базировался на том основании, что все окружающие видели его нелицемерную веру в Бога, которая подразумевала неукоснительное следование Истине, и сопровождалась высокой нравственностью и личной скромностью. Не мог человек, боящийся Бога, обманывать, предлагать своим собратьям стать на ложный путь ко спасению. Это усиливалось тем, что митрополит Иосиф был всецело увлечен своим служением, видел себя орудием Промысла Божия, заключавшегося в возрождении Православия. Сам он так свидетельствовал об этом: «Меня всего... поглотило великое дело, которого судил мне Господь быть орудием. Я ему предался всей душой, в течение более двадцати лет. Тут не было места для личных видов, для личных удовольствий и предположений» [3, с. 307]. Всем были видны самоотверженное служение Семашко, хладнокровно вы-

держивавшего самые омерзительные нападки, его твердость, последовательность, бескорыстие.

Уважение к архиерею-воссоединителю, решение следовать за ним укреплялось у священников еще и тем обстоятельством, что митрополит Иосиф без предубеждения относился к католическому духовенству и католическому высшему обществу на белорусско-литовских и украинских землях. Эти люди его ненавидели и приложили большие усилия, чтобы опорочить личность владыки и превратить для него служение в кошмар. Это вполне понятно, ведь своей церковной и общественной деятельностью архиерей-воссоединитель нанес им сокрушительное поражение. В ответ на это митрополит Иосиф никогда не отвечал им взаимностью. У него отсутствовала нехристианская нелюбовь к тем, кто относился к нему враждебно. В проповеди, произнесенной им в 1845 г. по случаю перенесения духовных школ и епархиального управления Литовской епархии из Жировичского Успенского монастыря в Вильно, владыка Иосиф приглашал пасомых относиться с любовью к инославным братьям-христианам, не помнить зла, прощать клевету, оставлять без внимания оскорбления. «Чувство любви к ним (католикам – *А.Р.*), – говорил архипастырь, – есть обетом всей моей жизни, и малодушная ненависть не коснется моего сердца даже тогда, если бы мне пришлось запечатлеть кровью это душевное расположение» [5, с. 54–55]. Такое отношение к противникам было свидетельством религиозной убежденности и моральной силы высокопреосвященного Иосифа. Оно убеждало священников в духовной справедливости отказа от унии, воодушевляло их следовать за своим архипастырем.

Наконец, нельзя не сказать о том, что высокопреосвященный Иосиф считал основополагающим фактором успеха своей деятельности по возвращению униатов к православной вере. Представляется, что напрасно исследователи жизни и деятельности архиерея-воссоединителя не оценили по достоинству слова владыки, написанные им в

конце жизни. Они многое говорят о масштабе его личности и его качествах церковного руководителя. Вот эти откровения митрополита Иосифа: «Я в жизнь мою не брал взятки. Это меня охранило от влияния богатой иноверной польской касты в западных губерниях. Я не любил никаких подарочков, и они скорее вредили, а не помогали искателям. На меня не действовала лесть, ни другие увлечения, и вообще мало есть людей, которые были бы менее меня требовательны для себя от других. Вскоре убедились, что самое верное средство выслужиться мне и понравиться есть исполнять свои обязанности, – и, разумеется, дела пошли успешно... в первые годы моего служения начали поступать доносы из темных источников, по жандармской части; но довольно было два-три раза выказать эти доносы в настоящем виде, безобразном и невероятном до смешного, обнаружить явную близорукость или недобросовестность доносивших – и я навсегда избавился от переписки по этой части... во всю жизнь я не употреблял шпионства и не нуждался в нем. Я его считал всегда и безнравственным, и бесполезным» [3, с. 109, 111]. Подобный подход к церковному управлению в полной мере объясняет, почему священники не только боялись своего архипастыря, но и любили его и готовы были с готовностью откликаться на его призывы.

Особо имеет смысл сказать о том, почему митрополиту Иосифу удалось в невероятно сложных условиях нападков со всех сторон, в том числе и со стороны некоторых представителей чиновничества, при минимальных материальных средствах, выделяемых правительством на укрепление позиций Православной Церкви после Полоцкого Собора 1839 г., добиться того, что православие постепенно вернулось в жизнь воссоединенного духовенства и простого народа. Здесь вновь можно отметить влияние его личности и оригинальные методы церковного управления.

Прежде всего нужно сказать, что владыка старался действовать моральным поощрением и личным примером. К примеру, он без ви-

димого труда сумел решить одну из сложнейших задач – изменение внешнего вида воссоединенных священников. Брить бороды и носить латинское духовное платье им дозволялось решением Полоцкого Собора, но это через несколько лет после воссоединения стало вводить простой народ в соблазн. Как же поступил владыка? В 1842 г. он сам с несколькими ближайшими сотрудниками отрастил бороду и облачился в православное духовное платье, после чего запретил приходскому духовенству самовольно делать то же самое. По епархии было объявлено, что разрешение на перемену костюма и отращивание бороды может быть дано только как награда за усердную службу и хорошее поведение. Мгновенно борода и ряса стали престижными, а костюм ксендза и гладко выбритые щеки – признаком отсталости и ущербности. В результате священники устроили настоящее соревнование, так что через несколько лет все они, за исключением нескольких, внешне не отличались от прочего православного духовенства [2, с. 300]. «Чего не имел право требовать, – писал митрополит в своих Записках, – о том заставил просить... впрочем, я не очень настаивал и даже до последнего времени оставлял некоторых духовных в прежнем костюме, дабы показать здешним латинам, что у нас Православие состоит не в бороде и рясе» [2, с. 143]. В частности, до конца жизни в униатском духовном платье оставались известный писатель и публицист протоиерей Плакид Янковский и духовник митрополита Иосифа иеромонах Викентий (Лисовский).

Объективные трудности при проведении литургических преобразований в 1840–1850-е гг., которые состояли в бедности воссоединенных приходов, высокопреосвященный старался преодолевать следующим образом. Через консисторию и благочинных он выставлял настоятелям общие требования по совершению обрядов, проповеди, обустройству храмов и т.д., а затем акцентировал внимание на успехах, награждая добросовестных исполнителей его воли, ставя их в пример всем прочим. При этом он намеренно не замечал тех, кто не

исполнял его распоряжения. Владыка не ругал их, не подвергал взысканиям, а просто обходил молчанием. Такой подход вел к тому, что духовенство искренне стремилось оказаться на хорошем счету у своего архипастыря, находя в этом моральное удовлетворение. В итоге успехи литургических преобразований в Литовской епархии были неизмеримо большими, чем можно было ожидать в таких условиях.

Еще одним подход, который реализовал митрополит Иосиф после Полоцкого Собора, который в значительной степени повлиял на развитие православной церковной жизни воссоединенной паствы, была его позиция во взаимоотношениях с правительственными чиновниками. Этот подход владыка охарактеризовал так: «С высшими я был неискателен, а особенно неуступчив, где дело требовало» Следствием было то, что, как пишет митрополит в своих записках: «Меня иные считали гордым». Можно говорить о том, что Иосиф (Семашко) в своей архипастырской деятельности поступал вопреки сложившемуся в синодальную эпоху стереотипу поведения православного епископата. Сам митрополит объяснял, что «этому могла способствовать (его – *А.Р.*) непривычка к смиренным манерам православного духовенства» [3, с. 108]. Действительно, митрополит Иосиф, когда речь шла об интересах Церкви, никогда не тушевался перед людьми с высокими чинами.

Самым ярким проявлением такого подхода владыки стало событие, имевшее место 25 мая 1850 г. во время посещения Вильно императором Николаем I. Высокопреосвященный Иосиф с крестом в руках во главе духовенства встречал монарха на паперти кафедрального Никольского собора. Царь приложился ко кресту, поцеловал руку владыки и в его сопровождении вошел в храм. Здесь по одну сторону стояли высшие чиновники во главе с генерал-губернатором И.Г. Бибиковым и представители дворянства и общественности края, в подавляющем большинстве тайные патриоты Речи Посполитой. По другую сторону рядами стояли учащиеся Литовской духовной семи-

нарии. После обычного в таких случаях молебна случилось то, что всколыхнуло весь город и вызвало волну недовольства архипастырем у всех облеченных властью и именитых присутствовавших. Владыка взял императора Николая I под локоть правой руки, демонстративно провел его мимо блестящего виленского общества, подвел к семинаристам и в ответ на недоумение самодержца указал на них со следующими словами: «Добрая молодежь и надежная» [2, с. 483]. Продуманным нарушением протокола визита и этими словами владыка со всей отчетливостью показал императору, что, по его мнению, православное духовенство является не только главной и надежной, но и единственной опорой России в Северо-Западном крае. Такое действие митрополита Иосифа обличало всех тех, кто нес государственную ответственность за благополучие белорусско-литовских земель и со всей очевидностью раскрывало настоящее настроение местной знати, в среде которой культивировалась русофобия. Этот эпизод описал в своих воспоминаниях сам митрополит Иосиф. То, что все это действительно имело место подтверждает в своих воспоминаниях протоиерей Игнатий Пашкевич, которой добавляет, что Николай I после слов архиерея-воссоединителя, сказал семинаристам: «Дай Бог быть вам такими, какими следует быть» [8, с. 372]. При этом отец Игнатий делает очень ценное наблюдение – среди семинаристов стоял юный Роман Рапацкий, который в иерейском сане в 1863 г. под угрозой смерти не отрекся от своего священнического долга и принял мучительную смерть от рук восставших патриотов Речи Посполитой. Видимо отец Роман хорошо помнил слова митрополита Иосифа и императора Николая I, полагал их руководством для жизни и церковного служения.

Независимая и твердая позиция митрополита Иосифа в отношении власть предержащих давала воссоединенным священникам уверенность в том, что они всегда могут найти справедливость и поддержку, что нападки на них, клевета и провокации, которым они

постоянно подвергались в 1840–1850-е гг., не достигнут цели. Это во многом послужило основанием для их ревностного исполнения обязанностей православного духовенства.

Таким образом, личность митрополита Иосифа (Семашко) сыграла значительную, а возможно и решающую роль в упразднении Унии в 1839 г. и последующем возрождении Православия на белорусско-литовских землях. Трудно представить, чтобы человек с другим отношением к вере в Бога, моральной безупречностью, силой убежденности в правоте своего дела, смелостью и самоотверженностью мог бы предложить и довести до успешного завершения изменение конфессиональной принадлежности более полутора миллионов людей.

Память, которую архиерей-воссоединитель оставил в среде белорусских священников, откликнувшихся на его призыв отвергнуть Унию с Римом, наиболее ярко выразил протоиерей Павел Круковский. Вот что говорил этот священнослужитель своему сыну, когда услышал скорбную весть о кончине митрополита Иосифа: «Без него (митрополита Иосифа – *А.Р.*)... не подымется к новой жизни наш край! Не будет уже в Белоруссии такого митрополита; никто не направит новое поколение духовенства к заветам вечной правды, никто не вдохнет живой веры в святое дело народного обновления» [7, с. 245]. Сам митрополит Иосиф в 1859 г. сказал будущему Дмитровскому епископу Леониду (Краснопевкову), в то время архимандриту Заиконоспасского монастыря: «Не знаю, примет ли от меня Бог это дело (разрыв унии – *А.Р.*), но знаю, что я действовал искренно, без всяких посторонних видов» [Цит. по: 10, с. 37]. В этих словах звучит настоящее православное смиренное понимание того, что нельзя предугадать суд Божий, а также указание на главное религиозное и нравственное основание деятельности архиерея-воссоединителя – стремление к Истине, искренность и бескорыстие.

### Источники и литература

1. Антоний, (Зубко), архиепископ. О Греко-Униатской Церкви в Западном крае России / архиепископ Антоний (Зубко) // Сборник статей, изданных Св. Синодом по поводу 50-летия воссоединения с Православной Церковью западно-русских униатов. – Санкт-Петербург, 1889. – С. 38–76. – С. 72.

2. Иосиф (Семашко), митрополит. Записки Иосифа митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещанию автора: в 3 т. / митрополит Иосиф (Семашко). – Санкт-Петербург : Типография императорской Академии Наук, 1883.

3. Иосиф (Семашко И.И. ; митрополит Литовский и Виленский ; 1798–1868). Записки / митрополит Иосиф (Семашко) ; предисл. священника Алексея Хотеева. – Минск : Братство в честь святого Архистратига Михаила, 2018. – 328 с.

4. Иосиф (Семашко), митрополит. Новооткрытые Записки Иосифа, митрополита Литовского. 1861–1868 г. / митрополит Иосиф (Семашко) // Киприанович Г.Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковью в 1839 г. / Г.Я. Киприанович. – изд. 2-е испр. и доп. – Вильна : Типография И. Блюмовича, 1897. – С. 527–546.

5. Иосиф (Семашко), митрополит. Семь слов Синодального Члена Иосифа, Архиепископа Литовского и Виленского, говоренные при важнейших случаях служения / митрополит Иосиф (Семашко). – Вильно : Типография Завадского, 1848. – 100 с.

6. Киприанович, Г.Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковью в 1839 г. / Г.Я. Киприанович. – изд. 2-е испр. и доп. – Вильна : Типография И. Блюмовича, 1897. – 613 с.

7. Круковский, А.В. Страничка из истории белорусского духовенства / А.В. Круковский // Русская старина. – Санкт-Петербург : Общественная польза, 1910. – Т. 143. – С. 240–245.



8. Пашкевич, Игнатий, священник. Мои семинарские воспоминания / священник Игнатий Пашкевич // Гродненские епархиальные ведомости. – № 34. – 1909. – С. 361–372.

9. Семашко И.И. ; митрополит Литовский и Виленский ; 1798–1868). Записки / митрополит Иосиф (Семашко) ; предисл. священника Алексия Хотеева. – Минск : Братство в честь святого Архистратига Михаила, 2018. – 328 с. : портр., ил. + 1 DVD.

10. Сушков, Н.В. Воспоминания о митрополите Литовском и Виленском Иосифе и об уничтожении Унии в России / Н.В. Сушков. – Москва : Университетская типография, 1869. – 39 с.

## БРЕСТСКАЯ ЦЕРКОВНАЯ УНИЯ КАК ЭЛЕМЕНТ ВОСТОЧНОЙ ПОЛИТИКИ РИМА

*Миронович А.В.  
(Белосток, Польша)*

Во второй половине тринадцатого столетия Византийская империя очутилась под угрозой турецкого нашествия. Рим решил воспользоваться этим положением и предпринял попытку, начатую им ещё во время крестовых походов, – подчинить себе и византийскую церковь. Папа римский потребовал тогда, чтобы его власть была признана на всей территории Византии и, чтобы греки приняли его исповедание веры. На соборе, который состоялся в 1274 г. в городе Лионе, во Франции, представители императора Михаила VIII, под давлением Рима, вынуждены были признать требования папы. Однако Лионскую унию решительно отвергли греческие епископы и греческие верующие. Также на соборе во Флоренции делегация императора Иоана VII Полеалога 5 июля 1439 г. подписала акт унии с Римским Костелом – за обещание оказания помощи для защиты Константинополя от турок. Византийской делегации был поставлен на этом соборе

ультиматум, а не предложение оказания помощи христианам, оказавшимся в угрожаемом положении. Римские легаты не допустили даже до дискуссии о догматических расхождениях, разделяющих Восточную Церковь и Римский Костел. Православная сторона вынуждена была признать папскую власть и подтвердить принятие римского вероисповедания. Однако, несмотря на подписание флорентийского акта, Византия не получила помощи от католических государств. Оставленный в одиночестве Константинополь пал в 1453 г. [18; 20, с. 743–767;] Рим использовал тяжелое положение, в каком очутился цареградский патриархат, для подчинения Православной Церкви своей власти. Такую же политику папа римский проводил и в следующих столетиях. Таким образом, Рим, пользуясь тяжелым положением, в каком очутились христиане Ближнего Востока, попавшие под власть магометанской Турции, подчинили своей юрисдикции армян и сирийских мелькитов.

Флорентийская уния была отвергнута православными Церквями, а участвующий во флорентийском соборе епископ Иосиф, из Киева, был изгнан с русских земель. Обе унии: Лионская и Флорентийская, показывают, что Рим не был заинтересован в том, чтобы возратить дух дружбы и сотрудничества между Церковью Восточной и Церковью Западной, а лишь в том, чтобы укрепить свою власть над восточными христианами. Рим не помог Греческой Церкви в её борьбе с агрессивным магометанским миром, не защитил христиан Ближнего Востока от турецкой неволи. [2, с. 338; 24, с. 152–153; 16, с. 47–48; 31, с. 116–126] В XVI ст. всё внимание папства было сосредоточено на борьбе с реформацией в Западной Европе и на подчинении своей юрисдикции православного населения Восточной Европы.

После Тридентского собора в Риме доминировали централистические тенденции. В политике папской курии преобладали взгляды, что вне Римского Костела нет спасения (*extra Ecclesiam Rumanum` nulla salus*). НИКТО не думал о диалоге с православными, о догма-

тической дискуссии с Православной Церковью, а единственно об индивидуальных «обращениях» православных в латинство. Иезуит Антоний Поссевин, который безуспешно пытался обратить царя Ивана IV Грозного в католицизм, ссылаясь на официально занятую позицию руководства Римского Костела. «Однако из всех ошибок наиболее существенными и самыми большими ошибками было стремление убеждать греков и русинов в том, что не могут они получить спасения вне Католического Костела». Такая теория Рима исключала какие-либо переговоры с православными на тему единства двух равных себе Церквей. По мнению папства, православные могли лишь присоединиться к латинскому костелу, приняв его символ веры и признав примат папы римского. Уже в ходе переговоров с православными перед Брестской унией католические представители не обращались с существующей на русских землях церковью как с Церковью-сестрой; отрицали правильность православных духовных таинств, а верных церкви Православной считали еретиками или нехристианами. Православные епископы, которые в 1594 г. решились принять унию с римским Костелом, были убеждены в том, что действуют в пользу соединения всех Церквей, т.е. и всеобщей унии (*unio univernalis*). Западнороссы надеялись, что единство с Римом не приведет к расторжению общности с другими православными Церквями и не желали потерять собственные догматы Восточной Церкви, свое национальное лицо и православную обрядность, Однако оказалось, что Папский престол совершенно иначе представлял себе унию. По его мнению, уния с Римом должна означать однозначное принятие догматов Западного Костела (латинского) и полное расторжение всяких связей с Восточной Церковью. Когда в ноябре 1595 г. два главных инициатора унии: епископ волыноско-владимирский, Ипатий Потей, и епископ луцкий Кирилл Терлецкий, прибыли в Рим, то получили там 32 (тридцать два) условия, без исполнения которых не могли присоединиться к унии. Папа римский, Климент VIII (1592–1605), даже не

хотел разговаривать о каких-либо уступках и гарантиях русинам. Он считал, что только полное присоединение к римскому Костелу является гарантией спасения. Такая позиция Рима исключала какие бы не было переговоры. Епископам – Потей и Терлецкому – была предложена такая концепция унии, которая значительно отличалась от их ожиданий. Папскому престолу казалось недостаточным единство с русинской Церковью (т.е. с киевской митрополией). По его мнению, русины должны быть воплощены в римский Костел без каких-либо вступительных условий. Уния была сокращена до акта подчинения папе римскому, так как было констатировано, что восточные христиане, перед унией с Римом, проживали вне «настоящего» Костела Христова. Такую констатацию содержит папская булла *Magnus Dominus et laudabilis nimis* (1595 г.), обнародованная среди католиков и объявляющая унию с русинами. Объявляла она, что русинские епископы «не были членами Тела Христова, каким является Костел, так как не хватало им связи с видимым главой Его Костела – с верховным епископом римским». [5, с. 132; 14, с. 204–346; 15, с. 336–338; 4, с. 150–161, 305–308; 3, с. 540–564; 18, с. 367–370]

Папская булла не принимала в католицизм всю киевскую митрополию как таковую, со всеми её верующими, а принимала её верующих как лиц, приходящих на лоно католического Костела извне, поэтому православным епископам было приказано – принять римско-католическую веру, сохранив лишь восточную обрядность. Таким образом, – по разумению папы Климента VIII – уния не должна была преодолеть имеющиеся расхождения, а единственно распространить папскую власть и на русинов. Униженные епископы, Потей и Терлецкий, в феврале 1596 г., покинули Рим, обзавясь выполнить все папские требования. А тем временем папа римский отправил польскому королю и польскому римско-католическому епископу письма, содержащие просьбу – помочь православным епископам созвать синод, на котором будет объявлена церковная уния. Таким образом, Потей и

Терлецкий, возвращаясь из Рима домой, везли с собой не предназначение единства Церкви, а дальнейшие расхождения. Против призывов папы римского и деятельности изменнических епископов выступила православная шляхта, а также – православное духовенство. Против заключения унии выступил также князь Константин Острожский, православные монастыри и церковные братства. Историки Римско-католического Костела обращают обычно внимание на другие причины возникновения Брестской церковной унии: на внутренние конфликты в Православной Церкви, недостойное поведение её иерархии, деятельность церковных братств и цареградских патриархов, а также на создание московского патриархата. Факторы эти, несомненно веские, не были однако главной причиной возникновения Брестской унии. Уния эта была результатом послетридентской политики Рима по отношению к православным и протестантам. Для расширения своей власти Рим произвел реформу папской курии, создал нунциатуры и, наконец, в январе 1622 г. учредил Конгрегацию Пропаганды Веры как самый высокий центральный орган по делам распространения католической веры. Цели эти должны были достигнуть путем соединения с Римом всех православных и протестантских Церквей, а также миссионерской деятельностью среди населений иных вероисповеданий. [6, с. 13; 17, с. 19; 12, с. 212–214; 27, с. 23–38]

Выполняя постановления, содержащиеся в проекте унии, король Сигизмунд III (1587–1632) и митрополит Михаил Рагоза созвали синод, который должен был состояться 6 октября 1596 г. в Бресте. Изменившие православие епископы, Потей и Терлецкий, использовали время перед синодом для усиленной агитации среди православной шляхты и духовенства. Помогало им в этом деле католическое духовенство, в особенности иезуиты. В день открытия синода прибыли в лагерь сторонников унии, вместе с бывшими православными епископами и королевскими посланниками, представители католического Костела, папские легаты и иезуитские теологи. Более многочис-

ленным оказался лагерь противников унии. Состоял он из епископов: Львовского – Гедеона Балабана и перемышльского – Михаила Копыстечского, из экзарха патриарха цареградского, Никифора, экзарха патриарха александрийского, Кирилла Лукариса, многих заграничных епископов, архимандритов, двухста (200) монастырских духовников и представителей церковных братств. Таким образом созданный синод сразу разделился на два синода: проуниатский и антиуниатский. Состав обоих синодов свидетельствует о том, что единственным, согласным законом Церкви и правомочным для принятия решений был антиуниатский синод [1; 8; 13; 15, с. 336–338; 21, с. 80–82; 29; 30].

Православная Церковь в тогдашней Речи Посполитой находилась под юрисдикцией константинопольского патриарха. Прибывший на этот собор экзарх константинопольского патриарха, Никифор, имел все полномочия для управления Православной Церковью и для принятия полномочных решений. Звание патриаршего экзарха и соответствующие полномочия имел и прибывший Кирилл Лукарис, будущий патриарх цареградский. Епископы, которые самовольно покинули Православную Церковь и порвали связи с константинопольским патриархом, подчиняясь папе римскому, подвергли себя каноническому закону исключения из Церкви. Этот аргумент имел существенное моральное значение для православия. Православный собор в Бресте стал собором местным, приняли в нём участие все круги духовные и светские. Согласно законоположению Православной Церкви, участие светских и духовных лиц в управлении делами Церкви стало не только практической деятельностью, но и законными правами Православной Церкви. Синод проуниатский отвергал законность участия в делах церкви светского элемента и принял позицию: действовать согласно с законами Католического Костела. Согласно этим законам, дела унии находились всецело в компетенции епископов. В создавшемся положении решение экзарха Никифора и православного собора о лишении духовных званий лиц, которые изменили право-

славию и, вопреки желанию большинства верующих и рядового духовенства, приняли унию и перешли в подчинение папы римского, соответствовало каноническому праву Церкви. Решения униатского синода и западнорусских епископов, которые, чтобы добиться себе таких прав, как епископы римско-католические, отлучились от православия, не соответствовали каноническому праву, следовательно, не имели юридической силы. Несмотря на эти очевидные факты, король Сигизмунд III Ваза, будучи до изуверства преданным католицизму и ставившим блага Костела даже выше благ государственных, находясь, притом, под давлением папских нунциев и иезуитов, утвердил постановления только меньшинственного проуниатского собора, объявил ликвидацию Православной Церкви в Речи Посполитой и передал все земли и права этой Церкви униатам. Практически, в результате инспирации Рима, произошло разделение верующих Православной Церкви на два лагеря: православный лагерь с большинством духовенства, верующих и с двумя епископами, и лагерь униатский – с меньшинством верующих и рядового духовенства, но с большинством бывлой православной церковной иерархии, поддержанный королем, Католическим Костелом и государственной, по сути католической, администрацией. [10, с. 177–178; 14, с. 425–429; 22, с. 49–78; 25, с. 243–253; 26; 28.]

Брестская церковная уния привела к ряду вероисповедных конфликтов и разногласий в христианском лице, так как Рим превратно понимал «единство церкви». Инициаторы унии, вместо единения, привели к дальнейшим разногласиям и конфликтам. Частичная уния с Римом была заключена за счёт новых разногласий, а втянутые в неё бывшие православные очутились в положении неполноправных христиан. Таковую же политику проводил папский престол и в следующие столетия. Попытки ведения переговоров между униатами и православными, какие предпринимались в 1629, 1644 и в 1674 гг., были прерваны по вине папского престола: Рим не желал, чтобы дело дошло до каких-либо переговоров на тему догматов веры или же на темы

организационные. Православные могли только безоговорочно принять унию, притом, на условиях, определённых буллой папы Климента VIII, т.е. принять догматы католической веры, признать власть папы римского и после этого разговаривать только о методах объявления унии. [9, с. 82–99; 19] Таковую политику проводил Рим по отношению к православным во всей восточной Европе. В 1760 г., при помощи австрийских войск, была навязана церковная уния Румынии, причём, при случае её введения, было уничтожено более 150 (ста пятидесяти) православных монастырей. Введению унии всегда сопутствовала так называемая «ребаптизация», т. е. вторичное крещение православных латинскими ксендзами. Такая практика применялась и по отношению к униатам, когда они принимали полное латинство, что имело место, например, в Молдавии при введении Ужгородской церковной унии. В XX ст. ребаптизации были подвержены целые территории на Балканах, населённые православными. [7, с. 194; 23; 28; 32] Ребаптизация была применяема на территории Западной Сербии, Боснии и Герцеговины, особенно во время второй мировой войны, Всякие унии, провозглашаемые Ватиканом, всегда порывали связи с традициями церквей-сестёр. Политика Рима редуцировала понятие церковной унии до подчинения православных папской власти. Униатизм является ошибочной формой евангелизации и единства, поэтому стал он существенной проблемой в отношениях между Православной Церковью и Римско-Католическим Костелом. За отклонением униатизма, как метода и образца для поиска единства Церкви, высказалась общая православно-католическая комиссия, которая в 1993 г. работала в Баламанде, однако Ватикан не одобрил постановленной баламандской комиссии и в дальнейшем ведёт политику униатизма и прозелитизма.

**Источники и литература**

1. Апокрисисъ. Сочинение Христофора Филалета в двух текстах, польскомъ и западнорусскомъ 1597–1599 года // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Санкт-Петербург, 1882. – Кн. 2. – Стб. 1003–1820 [=Русская историческая библиотека Т. 7].
2. Голубинский, Е. Е. История Русской Церкви. – Москва, 1900. – Т. 2. – Ч. 1. – С. 338.
3. Грушевський, М. Історія України-Руси. Київ, 1909. – Т. 7. – С. 248, 540–564;
4. Коялович, М. О. Литовская церковная уния. – Санкт-Петербург, 1861. – Т. 1. – С. 150–161, 305–308.
5. Макарий, митрополит. История Русской Церкви. – Москва 1866. – Т. 4.
6. Макарий, митрополит. История Русской Церкви. – Санкт-Петербург, 1882. – Т. 11.
7. Свитич, А. Православная Церковь в Польше и её автокефалия. – Буенос-Айрес, 1959.
8. Скарга, П. Берестейскій соборъ и оборона его. В двух текстах: польском и западно-русском // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Санкт-Петербург, 1903. – Кн. 3. – Стб. 183–328 [= Русская историческая библиотека. Т. 19]
9. Титов, Ф. И. Русская Православная Церковь в Польско-Литовском государстве в XVII–XVIII вв. – Киев, 1916. – Т. 3. – Ч. 1.
10. Яцимирский, А. И. Григорий Цамблак. Очерк его административной и книжной деятельности. – Санкт-Петербург, 1904.
11. Abraham, W. Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi. – Lwów, 1904. – Т. 1.
12. Ammann, A. Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte. – Wien, 1950.
13. Bieńkowski, L. Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce, [в:]

- Kościół w Polsce. Studia nad historią Kościoła Katolickiego w Polsce, под редакцией J. Kłoczowskiego. – Kraków 1969. – Т. 2. – Ч. 2. – 811 с.
14. Chodynicki, K. Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370–1632. – Warszawa, 1934.
  15. Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590–1600) / Ed. A. Welykyj. – Romae, 1970. – № 227. – С. 336–338.
  16. Fijałek, J. Biskupstwa greckie w ziemiach ruskich od połowy w. XIV, „Kwartalnik Historyczny”. – Lwów, 1897. – Т. 11. – С. 47–48
  17. Gudziak, B. Unia florencka a metropolia kijowska, [=Polska – Ukraina. 10000 lat sąsiedztwa, Przemyśl 1994]. – С. 19
  18. Halecki, O. From Florance to Brest (1439–1596). – Romae, 1958. – С. 367–370;
  19. Jobert, A. De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la crétiété, 1517–1648. – Paris, 1974. – S. 341–343 [= Collection Historiae de l’Institut d’Études Slaves 21];
  20. Mironowicz, A. (Αντώνιος Μιρόνοδιδης), ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΕΣ ΟΥΝΙΕΣ ΣΤΑ ΠΟΛΩΝΙΚΑ ΕΛΑΦΗ ΚΑΙ ΟΙ ΣΥΝΕΠΕΙΕΣ ΑΥΤΩΝ „ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΣΜΟΣ Γένεση-Προσδοκίες-Διαψεύσεις”. – ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 2009. – ΤΟΜΟΣ Β. – Σ. 743–767.
  21. Mironowicz, A. Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej. – Białystok, 2001. – С. 80–82.
  22. Mironowicz, A. Die orthodoxe Kirche und die Union auf dem Territorium der polnischen Republik in den Jahren 1596–1620 [in:] Die Union von Brest (1596) in Geschichte und Geschichtsschreibung: Versuch einer Zwischenbilanz, Herausgegeben von Johann Marte und Oleh Turij. – Lviv, 2008. – С. 49–78.
  23. Mironowicz, A. Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku. – Białystok, 2005.
  24. Mironowicz, A. Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów. – Białystok 2003. – С. 152–153.
  25. Mironowicz, A. Kościół prawosławny w Polsce. – Białystok, 2006. – С. 243–253.

26. Mironowicz, A., *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok 1997.

27. Mironowicz, A. *Wokół sporu o przyczyny unii brzeskiej*, [=Białoruskie Zeszyty Historyczne, № 2 (4), Białystok 1995]. – С. 23–38;

28. Mironowicz A., *The Easter Christian Tradition in Poland and its Neighbors*, Białystok 2010.

29. Pekar A., *The Union of Brest and Attempts to Destroy it*, „Analecta Ordinis S. Basilii Magni”. – Roma, 1992. – Т. XIV (XX).

30. Pelesz J., *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*. – Würzburg–Wien, 1881. – Т. 2.

31. Runciman, S. *Wielki kościół w niewoli*. – Warszawa 1973. – С. 116–126.

32. Rzemieniuk F., *Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego*. Neounia. – Lublin, 1999.

## **РОЛЬ ПРАВОСЛАВНЫХ ТРАДИЦИЙ И ЦЕННОСТЕЙ В ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОМ ВОСПИТАНИИ**

*Осипов А.И.  
(Минск, Беларусь)*

Проблема духовно-нравственного воспитания стала особенно актуальной после распада СССР, который привел не только к крушению прежних форм организации жизни, но и фундаментальных мировоззренческих и идеологических ценностей. Результатом этого распада явился не только глубокий политический и социально-экономический, но и духовно-нравственный кризис постсоветского общества. Его проявления: падение нравственности, превалирование меркантильных ценностей, рост наркомании, преступности, агрессивности, немотивированной жестокости, пошлости, цинизма и т. п. Иными словами, в обществе наблюдается очевидный рост бездухов-

ности. Как отмечает митрополит Илларион (Алфеев), современная жизнь все дальше и дальше уводит человека от Бога. Человек забывает о своем предназначении, о смысле своего существования, а значит, как это ни парадоксально звучит, человек просто перестает быть человеком в подлинном значении этого слова. Он постепенно теряет те образ и подобие Божии, по которым был создан Творцом, его ориентирами сегодня становится культ наслаждений, беззаботность, безответственность, самодостаточность богатства [6, с. 275–276].

Рост бездуховности представляет собой серьезнейшую опасность духовно-нравственной деградации, эрозии и деформации нравственных норм и забвения духовных ценностей, особенно среди подрастающего поколения. А это представляет прямую угрозу национальной безопасности нашей страны. Об этом прямо говорится в концепции национальной безопасности Республики Беларусь, утвержденной Указом Президента Республики Беларусь № 575 от 9 ноября 2010 г. В числе конкретных потенциальных угроз национальной безопасности названа «утрата значительной частью граждан традиционных нравственных ценностей и ориентиров, попытки разрушения национальных духовно-нравственных традиций». В этих условиях правомерно говорить о духовной безопасности, которую можно рассматривать как состояние защищенности духовно-нравственных, культурно-исторических и религиозных основ жизни нашего народа, поскольку существуют стратегические угрозы в этой области.

Встает закономерный вопрос о том, что можно противопоставить этой волне бездуховности, которая представляют собой большую опасность для духовно-нравственного здоровья нашего народа? Пустоту бездуховного существования человека можно критиковать, но ее надо заполнить позитивной смысловой полнотой. Такой позитивной альтернативой бездуховности может стать потенциал православных традиций и ценностей. Но для этого необходимо сначала раскрыть глубину Православия и его значение для человека, пока-

зать культуuroобразующую роль Православия в формировании образа жизни и менталитета восточных славян. Только после этого можно ставить вопрос об актуализации потенциала православных традиций и ценностей в настоящее время и о путях, формах и методах приобщения к нему подрастающего поколения.

Процессы социально-экономической и политической трансформации на постсоветском пространстве глубинным образом зависят от культурной традиции, которая выступает как некая духовная легитимирующая инстанция. Культурно-историческая традиция – это своеобразная память народа, некий необходимый способ фиксации, закрепления и селективного сохранения определенных значимых элементов социального опыта, прошедших отбор, выдержавших проверку временем. Это универсальный механизм трансляции внутренне структурированного и аксиологически нормированного опыта, который обеспечивает генетическую связь, устойчивую преемственность в культурно-историческом процессе, приобщение к которому – необходимое условие национальной, групповой и персональной идентичности.

Как бы ни пытались апологеты постмодернизма доказать торжество ценностей глобализации и неолиберализма, необходимо признать, что уважение к нравственности и великим духовным ценностям были и останутся неременным условием любых позитивных программ реформирования общества и успешного преодоления периодов кризиса и растерянности духа [2, с. 10]. Отказ от культурно-исторических традиций своего народа ведет к разрыву преемственности, дестабилизации, дезинтеграции, кризису идентичности.

Духовность в ее светском понимании – это устремленность человека к высокому, чистому, светлому, к тому, что лежит за пределами его витальных потребностей. Духовность – это возвышение человека над своей животной природой, своим эгоизмом. Иными словами, это выход из сферы быта, в сферу бытия, прорыв из узко-эмпири-

ческого, ограниченного мирка суетливой, повседневной событийности в бескрайние экзистенциальные горизонты человеческой бытийности, наполненной глубинными смысложизненными вопросами и ценностями.

Своеобразие восточнославянского менталитета в наибольшей степени проявлялось именно в этой жажде духовности, устремленности к высоким идеалам нравственной правды, справедливости, социального служения, которые основывались на фундаменте Православия. Христианское вероучение, христианская мораль, вся система религиозных христианских ценностей были теми стабилизирующими и консолидирующими основами, на которых строилась духовно-нравственная жизнь народа и на которые опиралась система образования и воспитания. На духовно-нравственном фундаменте православия формировались не только основные черты образа жизни, но и менталитета восточнославянских народов. Такие черты характера, как самоотверженность, жертвенность, открытость, щедрость, толерантность, соборность, сострадательность, нестяжательность, жажда справедливости, стремление к нравственной правде и др., во многом сформировались благодаря Православию с его идеалами святости, благочестия и бескорыстного служения Богу, людям и Отечеству, составляя нравственно-онтологическую основу человеческого бытия. Запад с его цивилизационной успешностью, базирующейся на расчетливости и научно-технической рациональности, всегда не переставал удивляться загадочности Восточнославянской души. Это и понятно, ибо душа эта была вскормлена иной культурно-исторической почвой, во многом пропитанной православными традициями и ценностями.

Культурообразующая роль Православия, историческая воплощенность, реализованность в прошлом потенциала православных традиций и ценностей в образе жизни и менталитете русского и белорусского народов – факт исторически бесспорный, нашедший от-

ражение в законодательстве России и Беларуси. Однако может возникнуть сомнение относительно того, насколько востребован этот потенциал в настоящее время. Нужно ли его актуализировать сейчас, в эпоху глобализации? Не будет ли такая актуализация помехой, препятствием для построения цивилизованного общества в постсоветских странах, стремящихся занять достойное место в мировом сообществе? Апологеты глобализации как раз и пытаются доказать, что культурно-исторические и религиозные традиции – это анахронизм, помеха от которой нужно как можно быстрее и без сожаления избавиться. На это можно ответить следующее. Да, действительно, культурно-исторические и религиозные традиции являются помехой на пути культурной унификации, которой чревата безудержная глобализация, понимаемая как вестернизация, а точнее как американизация. Глобальная система массовых коммуникаций выступает мощным фактором нивелирования культурных различий. Ответом на это в XX и еще более в XXI ст. является запрос на идентичность (национальную, религиозную, социально-групповую, личностную) [3, с. 13].

Религиозный ренессанс, который имеет место в постсоветских странах, свидетельствует о том, что есть некие неистребимые глубинные экзистенциальные потребности человеческой души, уставшей жить в мире пошлости, цинизма и лицемерия. «Тяга к религии в качестве своеобразного ответа на проблемы и противоречия техногенной цивилизации связана со стремлением преодолеть фрагментарность и раздробленность личности, столь характерной для «индустриального человека», с желанием обрести, таким образом, определенную целостность бытия. В возрастающем интересе к религии проявляется реакция на «холодную безличность научного знания», на жестокость технологического императива и экономического расчета, на абсолютизацию технократического сознания, в котором средства часто преобладают над целью, цель – над общечеловеческими ценностями, где укоренился инструментальный взгляд на челове-

ка как на программируемый, обучаемый компонент системы и объект разнообразных манипуляций [5, с.41].

Поэтому многие люди, погруженные в водоворот повседневных будничных забот, вдруг обнаруживают свою несамодостаточность, уязвимость, незащищенность и начинают испытывать острую потребность обретения «онтологической безопасности» в единении с Абсолютом. Как отмечает Г.Я. Миненков, религия имеет дело с «вечным в человеке» и именно поэтому всегда присутствует в обществе и истории. Религия бессмертна, потому что говорит человеку о самом важном: о Боге, смерти, вечной жизни, смыслах, которые по ту сторону обыденности и прагматики временного существования. Религия не особая функция духовной жизни человека, а то, что задает глубину всех ее функций [4, с. 38].

Но, к сожалению, помимо тяги людей к религии, духовности наблюдается, как уже отмечалось, и другая тенденция – рост бездуховности, парад пошлости, цинизма, аморализма, вседозволенности и т.п. Почему не смотря на огромный духовно-нравственный потенциал наших культурных и религиозных традиций и ценностей, которые являются нашим культурно-генетическим кодом, мутная волна гламурной пошлости и аморализма буквально захлестывают Россию, да и не только ее? Дело в том, что этот потенциал не лежит на поверхности эмпирически стихийного бытия. На него нельзя «натолкнуться» в водовороте повседневности. Поэтому приобщение каждого вступающего в жизнь поколения к традициям и ценностям своего народа не происходит автоматически, спонтанно. Спонтанно может воспроизвестись только животная природа человека – элементарные потребности, эмоции, инстинкты. А высшие свойства человека, духовные, нравственные, эстетические сами по себе не произрастут в его душе.

Точно также, для того чтобы вырастить культурное растение, необходимы систематические и напряженные усилия. В противном случае через несколько лет невозделанная почва зарастет бурьяном



и чертополохом. Сорняки никто специально не сеет. Они произрастают стихийно, сами по себе, без усилий человека. И сколько надо усилий, чтобы выполоть укоренившиеся сорняки. Так и человеческая душа, если ее не возделывать, не развивать лучшие качества, зарастет «бурьяном» страстей и пороков. Патриарх Московский и всея Руси Алексей II высказал по этому поводу очень точную мысль о том, что если в душе человека нет места святости, в ней воцаряется мерзость запустения.

Чтобы отдельный человек или поколение приобщились к своей традиции нужно тактично и ненавязчиво рассказать о ней, показать ее значение для сохранения и раскрытия в человеке подлинно человеческих качеств и сформировать желание приобщиться к ней. Основные усилия для решения этой архиважной проблемы должны быть сосредоточены в сфере образования и воспитания. «Человек должен быть достаточно открыт к восприятию того, что несет ему современный мир, и одновременно быть способным защищать самые глубины своей жизни, сохраняя свою национальную, духовную, религиозную, культурную самобытность, а вместе с этой самобытностью сохраняя нравственную систему ценностей»[1, с. 182].

#### Литература и источники

1. Быть верным Богу. Книга бесед со Святейшим Патриархом Кириллом. – Минск, 2011.
2. Глобальный мир перед новыми вызовами. – Минск, 2002.
3. Захаров, А.В. Массовое общество и культура в России: социально-типологический анализ / А.В. Захаров // Вопросы философии. – 2003. – № 9.
4. Суперфин, Л. Религия в индустриальном и постиндустриальном мире Л. Суперфин // Вопросы экономики. – 1993. – № 8.
5. Проблема религиозно-культурной идентичности в русской мысли XIX–XX веков / Составитель Миненков Г.Я. – Минск, 2003.

6. Церковь открыта для каждого. Выступления и интервью митрополита Илариона (Алфеева) председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. – Минск, 2011.

## СЕКЦИЯ 1

### МИТРОПОЛИТ ИОСИФ (СЕМАШКО) И ЕГО ВРЕМЯ

#### МИТРОПОЛИТ ИОСИФ (СЕМАШКО) И БЕЛОРУССКАЯ ГРЕКО-УНИАТСКАЯ СЕМИНАРИЯ

*Атапин В.Б.  
(Витебск, Беларусь)*

В 2018 г. отмечается 220-летие со дня рождения и 150-летие со дня преставления Митрополита Литовского и Виленского Иосифа (Семашко).

Неоценимый вклад, внесенный митрополитом Иосифом в дело воссоединения униатов с православием, широко известен. Однако многогранная деятельность митрополита-объединителя в других сопутствующих областях исследована в значительно меньшей степени.

Одним из таких направлений было совершенствование духовного образования. Освещено оно самим владыкой Иосифом в его автобиографических «Записках» [3], изданных Академией наук по завещанию автора.

Из обильного перечня забот митрополита о самых различных сферах образования нами избрана достаточно узкая тема, касающаяся Белорусской греко-униатской семинарии, которая в 1840 г. трансформировалась в Полоцкую духовную семинарию, впоследствии ставшую Витебской духовной семинарией. В «Записках» хорошо отразилось состояние дел в ней на момент проверок, осуществленных автором в 1830, 1833, 1834 и 1837 гг.

Так, под № 31 в «Записках» размещено «Черновое отношение к Д.Н. Блудову<sup>1</sup> от 30 сентября 1830 г., об осмотре греко-униатских семинарий и духовных училищ». В отношении одновременно рас-

<sup>1</sup> Блудов Дмитрий Николаевич, граф – в указанное время министр внутренних дел. В состав МВД был включен и департамент духовных дел иностранных исповеданий, которому подчинялась Греко-униатская духовная коллегия.

сматриваются Белорусская и Литовская (ныне Минская) семинарии. Белорусская семинария в этом докладе по многим позициям проигрывает Литовской, созданной трудами и заботами митрополита Иосифа. Причины этого указаны в документе.

Это, во-первых, условия распоряжения имениями семинарий. В Литовской семинарии ими ведала Жировичская административная комиссия, в состав которой входил и ректор семинарии. В Полоцке же всем распорядился лично греко-униатский архиепископ Иаков (Мартусевич). Члены семинарского правления не всегда имели смелость обращаться к своему пастырю с требованиями, касающимися его собственных материальных интересов.

Подобное управление экономикой семинарии приводило к тому, что семинаристы в Полоцке и питались, и одеты были хуже, чем в Жировичах, и болели чаще, и семинарские строения в Полоцке были запущены. Все это несмотря на значительный фондуш<sup>2</sup> Белорусской семинарии. В него входили фольварки<sup>3</sup> Судиловичи, Новый двор, Дзвоня (Звонь), Гутово, Мягель, Черствяды в Лепельском уезде и Островляны в Полоцком уезде и состояли из 1751 души. Большинство из указанных населенных пунктов находится ныне в Ушачском районе.

Имения же Литовской семинарии состояли из 989 душ, 428 из которых были приняты Жировичской комиссией в самом неудовлетворительном состоянии, требовавшем материальной помощи. То есть фондуш почти вдвое меньший. При этом пишет Иосиф Семашко: «Белорусская семинария существует уже 24 г., Литовская только два; в первой имелось в истекшем учебном году 135 семинаристов, в последней 180. Подобный перевес на сторону Литовской семинарии окажется и во многих других отношениях» [3, с. 568]. Это действительно так, например, на полном или непол-

<sup>2</sup> Фондуш – польский юридический термин, означающий дар, пожертвование в пользу церкви.

<sup>3</sup> Фольварк – имение.

ном фундушевом содержании в Литовской семинарии находилось 100 семинаристов, а в Полоцкой – 95, жалование преподавателей семинарии в Жировичах также было выше, чем в Полоцке.

Мнение, высказанное митрополитом Иосифом, об управлении семинарскими имениями было довольно смелым шагом, так как архиепископ Иаков не самовольничал, как следует из текста отношения, а действовал в строгом соответствии с именным императорским указом, где в пункте 3 сказано: «Привести в действие Конституцию 1673 г., коею Король Польский Михаил отдал в пользу церкви Святой Софии и на продовольствие монахов деревни Судиловичь и Черствять с принадлежащими к оным селениями, которые отныне препоручить в управление и распоряжение Полоцких Архиепископов должествующих из имения сего назначить как содержание монахов Софийского монастыря, так и на основании той же Конституции и содержание Соборной церкви с ее штатом и Епархиальною семинарией» [4]. В указе семинария упоминается в последнюю очередь, а под Конституцией имеется в виду завещание короля Михаила Вишневецкого<sup>4</sup>. Только после смерти архиепископа Иакова (Мартусевича) управление имениями перешло к семинарскому правлению.

Второй проблемой, затронутой в отношении от 30 сентября 1830 г., была щекотливая в наших краях до сих пор языковая проблема. Известно, что к концу XVIII ст. греко-униатское духовенство было в значительной степени полонизировано. Настолько, что пришлось издавать старославянско-польский словарь, так как священники во время службы не всегда понимали смысл читаемых ими слов. Именно поэтому владыка Иосиф обращал особенное внимание на изучение русского языка в семинариях. А успехи, достигнутые в этом, были признаны им превосходными. И вот почему, объясняет Семаш-

<sup>4</sup> Михаил Вишневецкий (31.07.1640 – 10.11.1673), король Речи Посполитой в 1669–1673 гг., последний из младшей линии рода. Завещание имений датировано 23 апреля 1673 г.

ко: «Весь греко-унитский народ говорит русским языком Белорусского или Малороссийского наречия – дети унитского духовенства в доме своих родителей и вне оно почти единственно слышат сей язык – они забывают оный уже в польских училищах – и так неудивительно, что, поступив в семинарию, они столь легко приучаются к русскому языку. Я смело утверждаю, что преподавание наук на сем языке в греко-униатских семинариях производилось бы с гораздо большим успехом, нежели на польском, если бы только приготовить учителей, могущих по-русски объясняться» [3, т. 1, с.572].

Недостаток учителей митрополит предлагал восполнить не только приглашением таковых из великороссийских губерний, но и посылкой студентов и учителей на некоторое время в другие университеты империи.

Полемика, вызванная введением преподавания некоторых предметов на русском языке, привела его противников к абсурдным выводам о том, что преподавание на «иностранном» языке снижает успеваемость учеников. Владыка Иосиф блестяще доказал, что для большинства населения земель, на которых располагались греко-униатские епархии, иностранным языком является как раз польский.

Еще одну проблему видел Преосвященный Иосиф в латинском языке, на котором по традиции преподавались богословские науки: «В Белорусской [семинарии], мимо тщательного изучения латинского языка, нашел я в богословском отделении едва четырех или пяти учеников, могущих с полным успехом продолжать на оном учение; в Литовской и того менее. Учители стараются вознаградить сие словесными изъяснениями на польском языке и требованием таковых же от учеников; но сие все не может заменить недостатка учебных книг на внятном для них диалекте» [3, т. 1, с. 574].

Обозначив проблему для греко-униатских семинарий, митрополит Иосиф обращается ко всем духовным учебным заведениям им-

перии: «Пора, кажется, уже избавиться от ига малороссийским духовенством из иезуитских училищ заимствованного и впоследствии на всю Россию распространившегося. Не менее двадцати тысяч духовного юношества десять лет обучается латинскому языку – девятнадцать тысяч из него, вероятно, не будут иметь ни нужды, ни даже случая к употреблению сего языка. ... Не легче ли назначить несколько просвещенных человек для составления по части богословия учебных книг на русском языке...» [3, т. 1, с. 575].

Далее владыка Иосиф дает оценку профессорско-преподавательскому составу, где коллектив Литовской семинарии значительно выигрывает в сравнении с полочанами. Объясняется это такой значительной разницей в оплате труда, что позволяет митрополиту называть полочкое жалование преподавателей «скудным». Главным виновником почти всех недостатков Белорусской греко-униатской семинарии митрополит видит воспитанника и поклонника иезуитов архиепископа Иакова (Мартусевича). Достижения же Литовской семинарии относит к заслугам ректора, тогда еще протоиерея, а впоследствии архиепископа Антония (Зубко).

Ревизия 1833 г. показала, что успехи в науках по обеим семинариям удовлетворительны, но экономика пока отставала. «В обеих [семинариях] господствует скудость и неприличие в помещении, одеянии и столе воспитанников» [3, т. 1, с. 578].

В 1834 г. владыка пишет: «Успехи воспитанников в преподаваемых в семинарии науках вообще удовлетворительны; но особое преуспеяние замечено мною по всем отделениям семинарии и уездного при ней училища в знании русского языка. Здесь требуется только навык в правильном произношении; и я полагал бы весьма полезным выписать для Белорусской семинарии еще несколько учителей, получивших воспитание в академиях, кои были бы руководством в отношении как для воспитанников семинарии, так и для самих их нынешних наставников» [3, т. 1, с. 732].

В этом своем донесении архиепископ продолжает борьбу с последствиями колонизации: «... я полагал бы весьма нужным прекратить, по крайней мере, на несколько лет, преподавание по семинарии польского языка и его словесности, тем более, что в языке сем слишком малая предстоит надобность в Белоруссии, где знание русского языка вообще уже распространено даже между высшим классом общества» [там же].

Заметил архиепископ Иосиф вместе с учебной частью улучшения и в нравственной и экономической жизни учебного заведения: «Везде видно больше порядка, более опрятности, более довольства...» [там же]. Озаботило владыку лишь: «...обыкновение, от господствовавшего некогда в сих странах иезуитизма – это длинные капоты, с красными сверху до самого низу пуговками, в которые одевают здесь семинаристов, на казенном содержании состоящих; между тем как по уставу назначены для них сюртуки и халаты, которые и употребляются всеми в Литовской семинарии» [там же].

Следующее донесение об осмотре Белорусской семинарии написано уже отдельно от Литовской и свидетельствует о положительных изменениях, происшедших к 1837 г.: «После осмотра Белорусской греко-унитской епархиальной семинарии и состоящего при ней уездного духовного училища, долгом поставляю сим засвидетельствовать о совершенно удовлетворительном состоянии сих учебных заведений» [3, т. 2, с. 65].

Об экономическом росте переданных в семинарское управление имениях свидетельствует рост количества скота в сравнении с 1833 г.: «рогатого скота было 685 штук, ныне оно есть 858; овец было 406, ныне 907; свиней было 290, ныне 443» [т. 2, с.66].

В завершение следует заметить, что заметный рост учебных и хозяйственных показателей полочкой семинарии в значительной степени зависел от забот митрополита Иосифа. Он не только докладывал о замеченных недостатках, но деятельно, используя все доступные

средства, боролся за преобразования в жизни учебного заведения. Он активно вмешивался во все сферы жизни семинарии: в кадровую политику, экономику, строительство, дисциплину, досконально при каждом посещении проверял знания учащихся. Таким образом, и вклад его в становление учебного заведения, являющегося предшественником нынешней Витебской духовной семинарии, весьма значителен.

### Источники и литература

1. Богородский, Н.Н. Историческая записка о состоянии Витебской духовной семинарии за минувшее столетие ее существования (февраль 1807 – февраль 1907) / Н.Н. Богородский // Полоцкие епархиальные ведомости. – 1907. – № 6. – С. 214–225. – № 7. – С. 245–254.
2. Витебская духовная семинария (1806.16.XII–1906 г.): заметки и воспоминания / собрал Дм. Ив. Довгялло. – Витебск : Губернская типолитография, 1907. – 84 с.
3. Иосиф (Семашко), митрополит. Записки Иосифа митрополита Литовского, изданные Императорскою Академией Наук по завещанию автора: в 3 т. – Санкт-петербург : Типография императорской академии наук, 1883. – 758 с.
4. Полное собрание законов Российской империи. 1806 года декабря 16. Указ Именной данный сенату «О назначении Полоцкого Софийского монастыря местом Епархиальной семинарии, соборного штата и Консистории». – Режим доступа: [http://nlr.ru/e-res/law\\_r/search.php](http://nlr.ru/e-res/law_r/search.php). – Дата доступа: 20.02.2018.

## МІТРАПАЛІТ ІОСІФ (СЯМАШКА) І ПРАВАСЛАЎНЫЯ СВЯТЫНІ

*Драздова З. У.  
(Мінск, Беларусь)*

Жыццё мітрапаліта Літоўскага і Віленскага Іосіфа (Сямашка) – прыклад мужа, самаахвярнага, можна нават сказаць, апостальскага служэння Праваслаўнай Царкве, беларускаму народу. Тры тамы яго “Запісак”, перавыдадзеныя ў гэтым годзе ў Мінску, уяўляюць сабой багаты, унікальны матэрыял па царкоўнай гісторыі, гісторыі ўз’яднання беларускіх уніятаў з Праваслаўнай Царквой і разам з тым ствараюць яркі партрэт самога вялікага падзвіжніка, аўтара мемуараў, духоўнай сілай, вытрымкай, мужнасцю і розумам якога нельга не захапляцца. “Запіскі” мітрапаліта Іосіфа дазваляюць адчуць увесь цяжар архіерэйскага крыжа, зразумець маштабнасць яго дзейнасці, клопатаў аб вялікім і малым у жыцці хрысціяніна. Кніга аснашчана мноствам праўдзівых дакументаў, якія аб’ёмам перавышаюць успаміны, паводле заўвагі протаіерэя Аляксандра Раманчука, у сем разоў. Рэлігійнае, канфесійнае жыццё на беларускіх землях паўстае ў гэтых дакументах і ўспамінах досыць выразна, жыва.

Галоўнае, чым кіраваўся ў сваіх адносінах да людзей мітрапаліт Іосіф, – гэта любоў. У змешчаным у другім томе “Запісак” чацвёртым слове, прамоўленым 8 мая 1845 г. перад усяночнай напярэдадні свята свяціцеля цудатворца Мікалая, з нагоды перамяшчэння ў Вільню Літоўскага епархіяльнага кіравання і адкрыцця кафедральнага, Мікалаеўскага сабора, ён гаварыў: “Так, Праваслаўныя, адна толькі любоў можа прынесці асалоду ўсяму, што ёсць цяжкага, у непахіснасці нашага абавязку, пры сённяшнім няшчасным раз’яднанні Царквы Хрыстовай. Любоў даруе памылку, стараючыся яе рассяць. Любоў адхіліць пярэчанне, ахвяруючы сваім самалюбствам хвіліннай слабасці бліжняга. < > Любоў перанясе скрухі і напасці,

дзеля ўратавання сабрацый, якія памыляюцца. Любоў перамога нянавісьць, робячы дабро і тым, хто нас ненавідзіць. Любоў знішчыць неўразуменне, якое ўносіць непрымірымы разлад, nelaды, і, можа быць, злучыць у адно тое, што мы з горыччу сэрца бачым раздзеленым адвечнымі памылкамі і страсямі” [1, с. 752].

Мала каму з сённяшніх праваслаўных хрысціян Беларусі вядома, з якой любоўю клапаціўся мітрапаліт літоўскі Іосіф аб мошчах першых святых Віленскіх мучанікаў Антонія, Іаана і Яўстафія, што прынялі пакутніцкую смерць ад язычнікаў у Вільні ў 1347 г. пры вялікім князю Альгердзе (1296–1377), пры двары якога яны служылі. Літоўскія родныя браты Іаан і Антоній і іх сваяк Яўстафій сваім цвёрдым вызнаннем веры ў Хрыста і мучаніцкім спачынам многа садзейнічалі распаўсюджванню праваслаўнай веры. Паслаўленне святых мучанікаў адбылося ў хуткім часе пасля іх смяротнага пакарання. У кнізе “Святые зямлі беларускай” (Мн., 2012) паведамляецца, што гэта адбылося паміж 1354 і 1374 гг. ў Канстанцінопалі. “Урачысты акт кананізацыі, – сцвярджаецца там, – здзейсніў Патрыярх Канстанцінопальскі Філафей, што было падзейя неардынарнай, бо паводле існуючай традыцыі святые кананізаваліся мітрапалітам Кіеўскім альбо ўшаноўваліся мясцова” [2, с. 59].

Праўда, у кнізе А. Яскевіч “Падзвіжнікі і іх святыні” (Мн., 2001) сустракаем іншае меркаванне. Даследчыца даводзіць, што “мітрапаліту Кіпрыяну [Кіеўскаму] належыць гонар кананізацыі віленскіх мучанікаў Антонія, Іаана, Яўстафія (дзень памяці – 14/27 красавіка н.ст.). Першая служба ў гонар віленскіх мучанікаў, – зазначае А. Яскевіч, – адбылася ў 1431 г. ў капліцы над Вострай Брамай прад Віленска-Вострабрамскай іконай Божай Маці, якая належыць да тыпу “Нявеста Ненявестная” [3, с. 140].

Царква Святой Троіцы ў Вільні, дзе спачывалі мошчы святых мучанікаў, у 1609 г. была захоплена ўніятамі. У 1655 г. мошчы святых Антонія, Іаана і Яўстафія былі перанесены праваслаўнымі і

схаваны ў пячоры над галоўным алтаром Свята-Духава манастыра. І захоўваліся іх нятленныя целы ў драўлянай грабніцы, вырабленай, паводле падання, з таго самага, на думку язычнікаў “свяшчэннага”, дуба, на якім былі павешаны.

У 1849 г. мітрапаліт Іосіф, усведамляючы важнасць праслаўлення Віленскай святыні, пачынае руплівую працу ў гэтым кірунку. Знайшоўшы нязручным для спуску ўваход у склеп з мошчамі віленскіх першамучанікаў, які знаходзіўся перад самымі царскімі варотамі, так што нават абцяжарвалася самое богаслужэнне, ён зрабіў яго зручным і прыгожым, уладкаваў да новага ўваходу жалезныя дзверы і рашоткі, аздобіўшы і сам склеп.

З дазволу Свяцейшага Сінода мітрапаліт Іосіф стварае ў 1851 г. ў пячоры алтар і іканастас і ператварае месца спачыну святых мучанікаў Антонія, Іаана і Яўстафія ў цудоўную царкву, асвечаную ў іх гонар. Над дзвярыма ў пячору была павешана новая ікона святых. У лісце да І.Г. Сенявіна 26 лістапада 1850 г. архіерэй выказваў задавальненне напісанай іконай: “Цяпер-то нашы ўгоднікі Божыя прыбраліся на славу. Сапраўды, і жывапіс і разная рама цудоўныя – на іх бы заглядзеліся і ў сталіцах, не тое, што ў нас, на правінцы” [1, с. 439]. Стараннем рэўнаснага пастыра і на ахвяраванні вернікаў да дню памяці святых 14/27 красавіка 1852 г. была выраблена і новая бронзавая пазалочаная рака, у якую пераклалі святые мошчы да агульнага задавальнення Віленскага праваслаўнага статку. Шчаслівы быў і сам натхняльнік гэтага здзяйснення, якое лічыў вельмі патрэбным, што добра відаць з яго ліста да графа Пратасева ад 14 красавіка 1851 г.: “Прызнаюся, – зазначаў ён, – у апошнія чатыры месяцы мне б вельмі цяжка было памерці, не скончыўшы гэтай добрай справы – а справу гэту, у плане Праваслаўнай Царквы знаходжу я настолькі карыснай, што лічыў бы заслужыўшымся ў яе нават тады, калі б нічога больш не зрабіў для яе ў Вільні” [1, с. 442].

У гэтай уладкаванай і асвечанай ім жа царкве мітрапаліт Іосіф (Сямашка) пажадаў у глыбіні зямлі, пад ракаю святых мучанікаў

Антонія, Іаана і Яўстафія зрабіць сабе труну і пакрыць яе чыгуннай памятнай плітой, на якой было б напісана: Свяціцель Іосіф.

У сваіх “Словах” мітрапаліт Іосіф нагадвае сваёй пастве аб адзінстве Царквы зямной і нябеснай, аб законе адзінства чалавечага роду. Аб тым, што святых хадайнічаюць за сваіх нашчадкаў, дапамагаюць іх уратаванню. “Не забывайце яшчэ, – Праваслаўныя, што Бог, не без асаблівай мэты, захаваў мошчы святых Віленскіх мучанікаў, на межах Царквы Праваслаўнай і святой Русі. Ён даў нам у іх скінію Запавету, вакол якой павінны мы стаяць у гэтай краіне, як вакол непарушнай цвярдзіны; даў нам у іх пуцяводны стоўп, якога мы павінны трымацца, па шляху, зусім не небяспечным, зусім не пазбаўленым спакус. Гэта скінія Запавету, гэты стоўп пуцяводны, пастаўлены паміж намі, як бы для таго, каб аддзяліць авечак ад козлішчаў, і паказаць нам хоць часткова, каго Хрыстос Збаўца *выбраў і прыняў*, як сапраўдных сыноў Царквы Праваслаўнай, якой ён Стваральнік і ўстанаўленне” [1, с. 770].

Руплівы пастар справядліва адзначаў у сваіх “Словах”, што храм Святога Духа са сваім манастыром, адзін са шматлікіх праваслаўных храмаў Вільні ўстаяў у Праваслаўі, толькі таму, што “заснаваны быў самой справаю на святых пакутніках”, што святых мошчы літоўскіх першапакутнікаў “не без асаблівай мэты з’явіліся светла менавіта тады, калі Праваслаўе ўваскрэсла ў Літве і яе некалі стольным горадзе Вільні, калі дзеці Праваслаўнай Царквы, так доўга для яе чужыя, вярнуліся ва ўлонне яе” [1, с. 764].

Мітрапаліта Іосіфа засмучала чужасць хрысціянскага насельніцтва па царкоўнаму адзінству. Але ў яго сэрцы не было варожасці да іншавярных. Паказальнымі ў гэтым сэнсе з’яўляюцца адносіны віленскага пастыра да факта прысваення рымска-каталіцкімі манахамі кармелітамі рускай праваслаўнай святыні – Вострабрамскай іконы Божай Маці, якая заўсёды знаходзілася, як на варце, над брамаю Вільні. “Мы не думаем патрабаваць назад

священную Вострабрамскую ікону – наадварот, рады, што да гэтай рускай святыні звяртаецца з глыбокай пашанай у смутку і хваробах сваіх хрысціянскае насельніцтва горада Вільні, – хай згадаюць толькі, што і яны калісьці не былі чужыя ні Расіі, ні Царкве Праваслаўнай” [1, с. 789], – плумачыў ён сваю пазіцыю праваслаўным, заклікаючы да міру і спагады да тых, хто заблудзіўся і страціў правільныя арыенціры.

“Виленский вестник” (18 красавіка 1852 г.), а пасля “Северная Пчела” (2 мая 1852 г.) паведамлялі аб ахвяраванні высокапраасвяшчэнным мітрапалітам Іосіфам Віленскаму Святадухаву манастыру непарушнага капіталу ў тры тысячы рублёў срэбрам, з тым, каб працэнты з яго былі раздзелены на тры роўныя часткі і былі выкарыстаны: “на незгасальную лампаду каля труны святых мучанікаў, на манастырскую брацію, якая адпраўляе тут набажэнства, і на раздачу бедным незалежна ад веравызнання, і звыш таго з тым, каб кожны год, у суботу першага тыдня вялікага посту, каля мошчаў святых мучанікаў адпраўлялася ўрачыстая літургія з паніхідаю за ўсіх удзельнікаў у выратавальнай справе ўз’яднання Уніятаў з Праваслаўнай Царквою” [1, с. 773].

Мітрапаліт Іосіф неаднаразова нагадваў сваёй пастве, што імкненне да дасканаласці – самая галоўная запаведзь нябеснага нашага Адкупіцеля, свяшчэнная мэта жыцця хрысціяніна. І ён сам быў узорам сапраўднага пастыра для верных – *словам, жыццём, любоўю, духам, вераю, чысцінёю*.

### Літаратура і крыніцы

1 Иосиф, митрополит Литовский. Записки Иосифа митрополита Литовского [Сканированный Интернет текст] / Митрополит Литовский Иосиф: изданные Императорскою Академіею наукъ, по завѣщанию автора – Том II, Санктпетербургъ: типографія Императорской Академіи наукъ – 1883. – 786 с.

2 Святыя зямлі беларускай [Тэкст] / Жыццяпісанні – Мінск. Прыход Свята – Петра-Паўлаўскага сабора – 2012 – 184 с.

3 Яскевіч, А. Падзвіжнікі і іх святыні. Духоўная культура старажытнай Беларусі [Тэкст] / Алена Яскевіч – Мінск : Полымя – 2001. – 368 с.

**ПОЛОЦКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЕПАРХІЯ:  
АКТУАЛІЗАЦІЯ ЯЗЫКА ПРОПОВЕДІ  
В ПРОЦЕСЕ ВОССОЕДІНЕННЯ С УНІАТАМІ**

*Теплова В.А.  
(Мінск, Беларусь)*

Последствием Полоцкого церковного собора явился непростой путь возвращения сотен тысяч униатов белорусских земель к практике православной жизни. Более чем 200-летнее пребывание православных в составе греко-католической церкви оставило заметный след в сознании верующих. Известно, что униатская церковь в первой трети XIX в. в своей обрядности имела черты, скорее западной христианской традиции, нежели восточной. Многие бывшие униаты после 1839 г., формально считавшиеся православными, по разным причинам посещали костелы, исповедовались у ксендзов, т.е. являлись католиками на практике [1]. Даже спустя четверть века после Полоцкого собора чиновники, приезжавшие с проверкой в белорусские губернии, свидетельствовали о том, что православное население древнейшей православной кафедры не оставило старых униатских привычек.

В ходе процесса воссоединения правящим архиереем Полоцкой епархии в 1838 г. был назначен епископ Василий (Лужинский). Владыка хорошо знал все особенности вверенной ему епархии: широкое распространение польского языка среди привилегированного сосло-

вия, недоброжелательное отношение к православию чиновничества, богатство ксендзов и уничижительная бедность православных священников, величественный вид костелов и разрушающиеся, ветхие православные храмы, безграмотное простонародье, молящееся на польском языке [2]. Епископ понимал, что уничтожить расхождения в совершении обрядов между вновь воссоединенными и древлеправославными сразу нельзя, поэтому полагал лучшим способом искоренения униатских традиций обучение детей прихожан в церковно-приходских школах. «Самый коренной вопрос в жизни белорусского народа, – писал епископ, – это вопрос об открытии сельских училищ при церквях. Беларусь в течение веков подвергалась влиянию иезуитской цивилизации через Полоцкую иезуитскую коллегию. Можно только через школы привести белорусский народ к сознательному пониманию православной веры доблестных своих предков» [3]. Епископ был уверен, что учащиеся, молясь «по славянски», постепенно обучат молитвам и родителей, пробудят у них интерес к православию. Понимая, что римскую веру поддерживает польская элита, архиепископ Василий обращал внимание на возвращение полоцковитебскому краю разговорного белорусского языка посредством проповедей и поучений пастве «на родном языке».

Этому способствовала и политика правительства императора Николая I, направленная на деполонизацию белорусских губерний [4], одним из результатов которой стало исключение из программ образования в Белорусском учебном округе польского языка и очищение греко-католической церкви от латинизмов. Началом реализации новой политики стал указ российского императора от 9 октября 1827 г. который предписывал «принимать в базилианские монастыри униатов, хорошо знающих славянский язык и чин греко-восточного богослужения», а «при совершении богослужения и прочих священных обрядов не употреблять иного языка, кроме природного, свойственного унии церковнославянского, в проповедях и в обучении закону



Божию духовенство должно применяться к наречию, коим говорят местные жители приходских церквей» [5, с. 359].

Своим указом правительство, безусловно, актуализировало проблему языка проповеди, но не решило ее. Только 16 декабря 1839 г. уже после проведения Полоцкого церковного собора, в Св. Синод был направлен новый правительственный указ «О произнесении поучений в западных губерниях России в церквях на простом и понятном языке» [6], которым повелевалось, «чтобы приходские священники в губерниях: Витебской, Могилевской, Киевской, Подольской, Волынской, Минской, Виленской, Гродненской и Белостокской по возможности читали в церквях в воскресные и праздничные дни проповеди на простом общепонятном языке, или изъясняли в виде бесед катехизис».

21 апреля 1841 г. из Белорусской (Полоцкой) духовной консистории последовал приказ духовенству «к точному и неперемому исполнению Высочайшего Его Императорского Величества повеления», в котором содержалось требование: «1) предписать всем настоятелям монастырей Белорусской епархии указами, дабы они или сами в воскресные и праздничные дни читали проповеди на простом общепонятном языке, или изъясняли в виде бесед пространный катехизис, о разослании коего подведомственному духовенству сделано 2 уже распоряжения, или избрали к исполнению столь святой обязанности способнейших из подчиненных им иеромонахов, предваряя, что за малейшее упущение или нерадение по сему предмету как сами настоятели, так и избранные ими иеромонахи подвергнутся строгому взысканию. <...> 3) в исполнение вышеозначенного предложения, <...> сделать распоряжение, дабы воспитанники Белорусской Семинарии, окончившие курс наук к вящей пользе Православной Церкви, <...> кроме обыкновенных своих занятий упражнялись в сочинении проповедей <...> на простом общепонятном языке» [7].

22 декабря 1843 г. как монашествующему, так и приходскому духовенству Полоцкой епархии последовало новое указание от конси-

стории: «<...> бдительнейше заботиться учением прихожанам молитв и катехизиса на понятном народу языке, и чтобы непременно во все праздничные дни были в церквях произносимы проповеди <...> на таком языке, <...>» [8]. Однако исполнение этого указа в Полоцкой епархии шло чрезвычайно медленно. Даже в 1862 г. ректор Полоцкой духовной семинарии архимандрит Анатолий (Станкевич), проводя ревизию церквей Полоцкой епархии столкнулся с ситуациями, когда молодые священники, только что окончившие семинарию, предпочитали преподносить Слово Божие на польском языке. Ректор вынужден был обратиться к воспитанникам с назиданием: «Пусть молодые священники полюбят народный белорусский язык и отрешатся от школьной мудрости. Им надо беседовать с народом на их живом языке, тогда проповедь делается живой и принесет великую пользу. Слово на неудобопонятном языке способно утомить и охладить слушателей. Пусть не забывают пастыри, что они призваны единственно для руководства пасомых к спасению, и потому должны не только не стыдиться совершенно усваивать себе язык своих прихожан, но и прилагать к этому особое старание, так как это один из вернейших путей к достижению цели их призвания» [9].

Процесс возвращения белорусского языка в обиход воссоединенного православного духовенства оказался чрезвычайно сложным. Полоцкому святителю приходилось не раз через консисторию и благочинных убеждать священников в необходимости использования белорусского языка как языка поучений и проповедей. Только к 70-м годам XIX в. это требование исчезает из документов консистории. Тем не менее, даже в 1890 г. Полоцкий епископ Антонин (Державин), анализируя недостатки в религиозной жизни Витебской епархии, пишет: «Старики, воссоединенные из унии, в большинстве молятся еще на польском языке, средний возраст, а в особенности молодое поколение, обучавшееся и обучающееся в школах, знают молитвы на славянском» [10].

Таким образом, деятельность православных иерархов, направленная против использования в практике церковной жизни польского языка, неизбежно вела к возвращению белорусского, что являлось важным фактором на пути развития национального самосознания белорусов.

### Литература и источники

1. РГИА. Ф. 821. Оп. 1. Д. 9. Л. 166 на об. Переписка с Синодом, Канцелярией обер-прокурора Синода и других учреждений по вопросу о привлечении к православию бывших униатов Западного края, исповедающих католичество.
2. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 58. Л. 15. Отчет о состоянии Полоцкой епархии за 1862 год.
3. РГИА. Ф. 796. Оп. 114. Д. 102. Л. 1. По рапорту Преосвященного Полоцкого о разных обстоятельствах обративших его внимание при обозрении церквей.
4. Теплова, В.А. *Время Николая I и цивилизационный поворот в судьбе Беларуси* / В.А. Теплова // *Россия и Беларусь: от века XIX к веку XXI*. – Брест: УО «Брестский государственный университет им. А.С. Пушкина», 2004. С.35–46.
5. Бобровский, П.О. *Русская Греко-Униатская церковь в царствование императора Александра I. Историческое исследование по архивным документам П.О. Бобровского. С приложением алфавитных указателей имен и предметов* / П.О. Бобровский. – Санкт-Петербург : тип. В.С.Балашева, 1890. – С. 359.
6. РГИА Ф. 797. Оп. 9. Д. 25676. Л. 149, фотокопия. О Высочайше утвержденных мерах к устранению в Западных губерниях совращений из православия в римский обряд.
7. НИАБ. Ф. 2617. Оп. 1. Д. 69. Дело по указам Белорусской греко-униатской, затем Полоцкой православной духовной консисторий о чтении проповедей в праздничные и воскресные дни на понятном для простого народа языке.

8. НИАБ. Ф. 2617. Оп.1. Д. 69. Л.12–13 об. Указ Его Императорского величества Самодержца Всероссийского из Полоцкой Духовной Консистории Присутствующему оной Благодинному Монастырей Архимандриту и Кавалеру Филарету.

9. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 58. Л. 89 на об. Отчет о состоянии Полоцкой епархии за 1862 год.

10. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1350. Л. 51 на об. Отчет о состоянии Полоцкой епархии за 1890 год.

### ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И. СЕМАШКО КАК ИСТОЧНИК СТИЛЕВОГО СИНТЕЗА В ПРАВОСЛАВНОЙ АРХИТЕКТУРЕ БЕЛАРУСИ

*Лаврецкий Г.А., Лаврецкий Н.Г.  
(Минск, Беларусь)*

Православная архитектура на территории Беларуси на всех этапах своего развития демонстрировала уникальный опыт синтеза стилей. Так, в XI–XII вв. появились образцы композиционных и колористических приемов разных школ балканского зодчества, соединенных с местными традициями (Борисоглебская ц. в Гродно и Благовещенская ц. в Витебске). Впоследствии, на основе творческого переосмысления образцов византийской строительной культуры сформировались местные школы зодчества. В XIV–XVI вв. храмы белорусской готики (церковь Архистратига Михаила в Сынковичах, церковь Рождества Богородицы в Мурованке, Борисоглебская церковь в Супрасле и др.) стали яркими примерами соединения западноевропейских архитектурных элементов и отечественных православных традиций, наполнив композиционное решение церковей новым символическим содержанием. Храмы Могилева, Гомеля, Минска, Полоцка в XVII – нач. XIX в. показали широчайшие возможности православной архи-

тектурной мысли, гармонично соединяющей европейскую стилистику и отечественный опыт. Если православная архитектура этого времени развивалась в условиях воплощения идеи синтеза стилей в европейском государстве, когда во внешнем облике церквей появились несвойственные для «канона» объемно-пространственная композиция (2-хбашенность, использование правил античных ордеров и др.), то 2 треть XIX в. стала временем освоения опыта в решении новой сложнейшей проблемы – преобразования композиции уже сложившихся, построенных униатских, католических и протестантских храмов.

В нач. 1830-х гг., русское правительство обратило особое внимание на ослабление польского влияния и утверждение здесь твердых позиций русской культуры. Тогда именно Николай I стал «ревнивым покровителем православия и русской народности и главнейшим деятелем по восстановлению православия в Северо-Западном крае». Продолжением политики возвращения «Северо-Западного края» в лоно Православия явился Соборный Акт, подписанный в начале февраля 1839 г. В Полоцке по инициативе архиепископа Иосифа Семашко, законодательно подтвержденный Синодом (постановление «О принятии греко-униатской церкви в полное и совершенное общение святыя православно-католические восточныя церкви в нераздельный состав Церкви Российския») [4, с. 341].

По его утверждению, это стало следствием желания народа «принадлежать к прародительской вере». Воссоединение униатов с православной церковью по мнению историков того времени, было обусловлено тем, что «коренное население в западной Руси есть русское, однородное с населением других частей России [1, с. 109].

Новый этап строительства православных храмов и перестройки костелов и кирх в церкви происходил в русле западноевропейских тенденций в понимании исторической значимости архитектуры в процессе роста самосознания. Началось время историзма и стилиза-

торства в архитектуре. По поводу формирования новых подходов в методике проектирования один из ведущих теоретиков II-й пол. XIX в. А. Красовский писал: «Одних прельщает оконченность готического стиля, другие, напротив, довольны тем, что византийский стиль в средние века не успел совершенно развиться, что он оставлен в зародыше, и что, следовательно, нашей собственной деятельности остается поле для творчества и для усовершенствования тех начатков» [2, с. 261].

Поэтому, когда встал вопрос каким путем должно пойти развитие российской православной архитектуры, стало очевидно, что на новом этапе необходимо не только «цитировать» элементы памятников XII–XVI вв. Возрождение должно продолжить творческие начинания XVII вв. – времени, когда была прервана истинно русская церковно-строительная традиция.

В Северо-Западном крае была особенность, которая усложняла поставленную задачу. Необходимо было учесть, что многие из перестраиваемых сооружений являлись ценными образцами историко-архитектурного наследия. Интерес к отечественной культуре, особенно к допетровской, воплотился в многочисленных экспедициях, ставивших целью изучение памятников древней архитектуры. В 1837 г. по белорусским губерниям были разосланы предписания, в соответствии с которыми местным властям было предписано сообщить о существовании исторически ценных зданиях «и вообще о необходимых древностях».

Еще до воплощения идей И.Семашко в белорусских губерниях были примеры перехода униатских приходов в православие. Так, Богоявленская ц. в имении Селец Логойского уезда, возведенная в 1752 г. жмудским епископом А. Тышкевичем, в 1834 г. поступила в ведение православного духовенства, а в 1845 г. стала приходской [1, с. 410]. В 1840-х гг. активизировался процесс возврата православных святынь, перестроенных ранее в католические и униатские храмы. Так Спасо-Евфросиниевская церковь в Полоцке, до неузнаваемости пере-

строенная иезуитами, Благовещенская церковь в Витебске, перестроенная униатами, стали образцами нового этапа в освоении выразительных форм из арсенала древнерусского архитектурного наследия.

Процесс перестройки костелов и униатских храмов в формах древнерусского зодчества продолжился и активизировался в 1860-х гг. Однако по сравнению с 1830-40-ми гг. это были намного более значительные и капитальные перестройки, порой до неузнаваемости изменявшие композицию памятников (Фара Витовта в Гродно). Необходимо отметить, что храмы, перестроенные в соответствии с постановлениями во времена И. Семашко, в дальнейшем не претерпевали значительных переделок.

Но во многих случаях осознание ценности исторической основы дало возможность создать интересные синтезированные структуры. Спасо-Преображенская церковь в Ракове, Воложинского района построена в 1793 г. как храм униатского монастыря на средства прихожан, князя Сангушки и членов раковского братства святой Анны. В 1866 г. переосвящен в православную церковь. Представляет собой однонефную композицию с вытянутой полукруглой апсидой с ризницей. После ремонтов 1877 и 1884 гг. барочная в своей основе церковь приобрела черты ретроспективно-русского стиля (массивный граненый барабан с граненым сферическим куполом с главкой, маковка над алтарной частью).

Храм Успения Пресвятой Богородицы в д. Новый Свержень построен на месте явления образа Матери Божией. Сначала это была деревянная церковь, а в 1743 г. князем Михаилом Радзивиллом был основан базилианский монастырь (упразднен в 1833 г.). Именно тогда архитектурный облик храма приобрел протестантский характер, который церковь сохранила до наших дней. В этот период и возводится барочное завершение колокольни, примыкающей к главному фасаду. Подобная форма завершения башни была широко распространена в соседних землях, входивших до определенного периода в

состав Речи Посполитой. Купол в нач. XX в. был сильно деформирован. Восстановлен в 2015 г.

Толерантное отношение к памятникам архитектуры (хотя и католических) привело к тому, что на главных площадях белорусских городов рядом с нетронутыми костелами стали появляться церкви, построенные по «нормальным чертежам» (т.е. типовым проектам), утвержденным Синодом, либо разработанные специально, для конкретного места. Таким образом, идея синтеза нашла свою реализацию в градостроительном аспекте. Теперь силуэт городов стал намного более интересным и акцентированным новой высотной доминантой. А планировка центральной части городов более организованной и совершенной. Внедрение архитектурных форм, заимствованных из древнерусского зодчества XVII в., безусловно, сделало характер белорусских городов намного более разнообразным и интересным. В отношении же деревянной народной церковной архитектуры можно утверждать, что архитектурные дополнения, вызванные Соборным Актом 1839 г. принципиально не изменили объемно-пространственной композиции церквей, более того, во многих случаях стали органичной составляющей синтезированных стилистических структур.

Поэтому сегодня, когда встает вопрос о реставрации памятника культового зодчества, необходимо помнить, что кроме политической подоплеки каждого конкретного решения, необходимо руководствоваться и более глубокими культурологическими и научно-реставрационными принципами. Каждое стилистическое наслоение стало неотъемлемой частью белорусских памятников. Сохранение этих наслоений значительно обогащает наше понимание и восприятие отечественной истории.

### Литература и источники

1. Россия. Полное географическое описание нашего отечества: Настольная и дорожная книга для русских людей. В 19-ти т. Т.9 / Под ред. В.П. Семенова. – Санкт-Петербург, 1905. – 620 с.

2. Красовский, А. Гражданская архитектура. Части зданий. / А. Красовский. – Санкт-Петербург, 1851. – 463 с.
3. НИАБ. Ф. 1430. Оп. 1. Д. 51901. – Л.2.
4. Батюшков, П.Н. Белоруссия и Литва. Исторические судьбы Северо – Западного края / П.Н. Батюшков – Санкт-Петербург : Типография товарищества «Общественная польза», 1890. – 640 с.

### ПРЕДПОСЫЛКИ УПРАЗДНЕНИЯ УНИИ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В 1839 ГОДУ

*Протоиерей Александр Романчук  
(Минск, Беларусь)*

Упразднение Брестской церковной унии, произошедшее на Полоцком Соборе 1839 г., представляет собой масштабное историческое событие, далеко выходящее по своему значению за рамки исключительно церковной истории белорусско-украинско-литовских земель. Оно стало результатом сложного взаимодействия разнородных факторов и имело несколько предпосылок. В православной и католической историографиях неоднократно предпринимались попытки определения причин и условий разрыва Брестской унии на территории Российской империи. Однако их выявление и научное осмысление еще далеки от завершения из-за сложности проблемы, обширности и противоречивости исторических источников, а также в силу того, что историки занимают слишком разные конфессиональные, общественно-политические и этнокультурные позиции. Учитывая то, что последствия Полоцкого Собора продолжают влиять на современное общество в Беларуси и на Украине, комплексное рассмотрение предпосылок, приведших к отказу части Белорусско-Украинской Церкви от союза с Римом продолжает оставаться актуальным.

Прекращению действия Брестской церковной унии на территории Российской империи в 1839 г. способствовало соединенное действие изменяющихся во времени объективных и субъективных составляющих. Среди них в исторической литературе, как наиболее значимые, выделяются следующие: 1) конфессиональная политика правительства России на присоединенных от Речи Посполитой землях [напр.: 37]; 2) тенденции, развивавшиеся внутри Униатской Церкви под воздействием Католической Церкви латинского обряда [напр.: 3]. Представляется, что переплетение этих факторов и процессов и породило предпосылки упразднения Униатской Церкви в 1839 г.

На землях, отошедших к Российской империи в результате разделов Речи Посполитой, проживало от 4 до 5 миллионов униатов, что составляло примерно 60 % от всех членов Униатской Церкви, созданной на Брестском Соборе 1596 г.<sup>1</sup> В современной историографии прочно утвердилось мнение, согласно которому судьба униатов, ставших русскими подданными, целиком и полностью зависела от воли российских монархов, покровительствовавших Православной Церкви и проявлявших нетолерантность по отношению к Католицизму вообще и к Католицизму восточного обряда в частности [напр.: 40, с. 119]. Считается, что нетолерантность Петербурга, лишь иногда из политических соображений намеренно ослабляемая, стала главной причиной волны воссоединения униатов с православными в 1794–1795 гг. и окончательного упразднения Униатской Церкви в 1839 г. [напр.: 13].

С этим трудно, да и не нужно спорить. На имеющемся историческом материале невозможно доказать обратное. Без сомнения, российские императоры в своих представлениях о значении религии для государственного строительства ничем не отличались от великоли-

<sup>1</sup> Около 1772 г. католическая церковь восточного обряда в Речи Посполитой насчитывала 9452 прихода. В результате 3-х разделов Польши 1772–1795 гг. от 5600 до 6052 приходов (точно неизвестно) оказались на территории Российской империи [41, с. 21, 23].

товских князей и польских королей. Поэтому униатская проблема была политизирована в Российской империи не менее, чем она была политизирована в Великом княжестве Литовском и в Речи Посполитой. Исторические источники однозначно свидетельствуют о том, что российские самодержцы видели в Брестской церковной унии препятствие для возрождения религиозно-культурного единства русского народа и утверждения власти империи в приобретенных от Польши губерниях. Униаты, будучи католиками, по определению не могли сочувствовать интересам православной России. Их политические симпатии в значительной степени находились на стороне католической Речи Посполитой. Отсюда вполне закономерно следует то, что конфессиональная политика России в западных областях носила антиуниатский характер с учетом широкой веротерпимости, свойственной властям Российской империи.

В то же время нужно заметить – изменение вероисповедания нескольких миллионов верующих представляется слишком трудным делом. Любое действие властей в религиозной сфере не может гарантировать ожидаемый результат. Нетолерантность к какому-либо церковному объединению далеко не обязательно ведет это объединение к полному исчезновению. Наоборот, преследования и правовая дискриминация зачастую лишь очищают вероисповедание от нетвердых элементов и тем укрепляют его. Выживание Православия под враждебным католическим литовско-польским владычеством в течение нескольких столетий представляет собой яркий пример этого правила. Учитывая сказанное, приходится сделать вывод о том, что желание российских императоров прекратить действие Брестской церковной унии на своей территории создавало первичное условие для упразднения Униатской Церкви в России, но не делало полное исчезновение Унии неизбежным. В связи с этим особое научное значение приобретает задача выявления того действия российского правительства, которое создало непосредствен-

ную предпосылку для общего воссоединения униатов с православными в 1839 г.

Конфессиональная политика Петербурга в отношении греко-католиков с 1772 по 1839 г. в исторической литературе обычно изображается следующим образом.

Императрица Екатерина Великая поначалу установила в белорусско-украинско-литовских губерниях полную свободу вероисповедания, но начиная с 1780 года взяла курс на ослабление структуры Униатской Церкви и способствовала переходу в Православие тех униатов, которые этого желали. Она, предпринимая антиуниатские действия, учитывала политические обстоятельства и последствия вмешательства в религиозную сферу, что тормозило исполнение ее желания полного упразднения Унии. В конце своего царствования Екатерина II, воспользовавшись обстоятельствами, сложившимися в результате Второго и Третьего разделов Речи Посполитой, предприняла решительные шаги, которые привели к перераспределению населения между Православием и Католичеством на западе империи.

Император Павел I благосклонно относился к Католичеству. Он восстановил разрушенную в царствование его матери церковную структуру Унии, но одновременно с этим подчинил униатов власти католического латинского митрополита, полностью отдав их в руки латинян. Действия Павла I оцениваются в православной историографии как верх неразумности в конфессиональной политике Российской империи.

Император Александр I в целом относился к униатам равнодушно, т.к. предполагал восстановить Польшу с белорусско-украинско-литовскими землями в ее составе, что должно было снять униатскую проблему с повестки дня российских властей. В то же время под давлением просьб со стороны некоторых униатских архиереев, стремившихся к отстаиванию своих прав от посягательств со стороны латинской иерархии, а также к сохранению самобытности Унии,

он осуществил ряд мер, которые поспособствовали некоторому усилению Униатской Церкви.

Император Николай I желал бесповоротно интегрировать западные губернии в состав империи, для чего искал средства сделать местное население лояльными гражданами России. Значительная часть этого населения принадлежала Униатской Церкви. Поэтому император Николай I интересовался Унией, собирал сведения о ее положении и в 1827 г. предпринял действия по делатинизации униатского обряда с целью внешне сблизить униатов с православными. Мероприятия Николая I неожиданно привели к возникновению среди униатов движения, направленного к возвращению в православное вероисповедание, которое император приветствовал и поддерживал. Под его покровительством с 1828 г. реализовывался проект общего воссоединения униатов, завершившийся в 1839 г. разрывом Брестской церковной унии на Полоцком Соборе униатского духовенства.

Краткий обзор конфессиональной политики России на приобретенных от Польши территориях открывает ее непоследовательность, которую отмечали все без исключения историки, занимавшиеся проблемой упразднения церковной Унии в России. К этому нужно добавить, что все действия Петербурга в отношении Унии, предпринятые до 1827 г., могли послужить переходу в господствующее вероисповедание только части униатов. Колебания властей в отношении греко-католиков, когда их то призывали беспрепятственно возвращаться к вере отцов, то отдавали под власть латинского священноначалия, то пытались переделать в русском духе, скорее могли оттолкнуть значительную часть униатов от православных, чем сблизить их. Тем не менее, из среды униатского духовенства в 1827 г. выходит проект полного упразднения унии, который успешно реализуется. Этот факт требует объяснения.

Чтобы разобраться, прежде всего, нужно обратить внимание на значение для общего воссоединения униатов с православными кон-

фессиональной политики императрицы Екатерины II. В ней прослеживается несколько направленных против Унии действий.

В июле 1780 г. по повелению императрицы был издан указ о прекращении существования Полоцкой униатской кафедры и учреждении Полоцкой униатской духовной консистории. В этом законодательном акте, помимо прочего, государственным чиновникам предписывалось в случае вакансии при каком-либо униатском приходе священнического места спрашивать прихожан, не желают ли они иметь православного священника. Если они изъявляли на это согласие, то местным православным архиереям – Могилевскому и Псковскому – вменялось в обязанность принимать такие приходы в состав своих епархий [22, с. 953–954]. После издания этого указа, открывавшего для униатов легальный путь оставлять Греко-католицизм, с 1781 по 1783 г. в Православие из Унии перешли более 80 приходских общин, в которых насчитывалось от 112 578 [15, с. 208–209] до 117 187 [4, с. 299] верующих.

22 апреля 1794 г. по распоряжению Екатерины II от имени архиепископа Виктора (Садковского) в границах Минской епархии было опубликовано обращение, в котором униаты призывались безбоязненно присоединиться к Православию [24, с. 88]. 18 мая 1795 г., убедившись в том, что униаты в Минской епархии откликнулись на правительственный призыв и массово переходят в Православие, императрица повелела распространить действие этого обращения на Могилевскую епархию [24, с. 699–700]. В результате в 1794–1795 гг. в Православную Церковь перешли более 1,5 миллиона униатов. Большинство из этого числа пришлось на украинские территории. В Белоруссии Унию в общей сложности оставили 221 тысяч верующих, объединенных в 229 приходов, что составляло небольшую часть Униатской Церкви на белорусских землях [35, с. 8].

6 сентября 1795 г. Екатерина изменила иерархическую структуру Униатской Церкви. Были уволены на покой униатский митропо-

лит Феодосий (Ростоцкий) и все прочие униатские епископы. Учреждалась единственная епархия – Белорусская, управление которой поручалось архиепископу Ираклию (Лисовскому). Эта епархия простиралась от Киева до Каменец-Подольска на Юге и по Гродно, Курляндию, Вильно и Полоцк на Севере [24, с. 791–793]. Она объединяла 2,5 млн. верующих [41, с. 34]. Монастыри ордена базилиан лишались орденского управления и переводились в подчинение преосвященному Ираклию. Та часть монастырей, в которых монахи не содержали школы и не занимались социальным служением, признавалась «обществу бесполезной» и подлежала закрытию [24, с. 722–723]. Это было последнее действие императрицы Екатерины Великой в отношении Униатской Церкви.

Характеризуя политику Екатерины II в отношении униатов, следует в первую очередь отметить ее прагматичность и использование для решения более общих политических проблем.

К примеру, в 1780 г. императрица ликвидировала Полоцкую униатскую епархию и разрешила святителю Георгию (Конисскому) присоединить к Православию 100 тысяч униатов, которые (это было ей хорошо известно) давно просились из Унии, не для того, чтобы просто стеснить Униатскую Церковь из-за неприязни к ней, или развернуть против Унии широкомасштабное наступление [12, с. 6–7]. В это время самыми актуальными для нее в конфессиональной сфере вопросами были: назначение главой католиков в России Могилевского латинского архиепископа Станислава (Сестренцевича) [15, с. 200–201] и учреждение в Польше православной епископии, которая должна была правильно канонически оформить жизнь Православной Церкви в Польше и тем послужить дальнейшей дестабилизации польского общества, обезумевшего в своем католическом фанатизме.

Упразднение униатской епархии в России в 1780 г., вне всякого сомнения, представляло собой подготовку выгодной позиции для политического торга: во-первых, с высшим руководством Католической

Церкви вокруг кандидатуры на пост главы католиков в России; во-вторых, с польским правительством и польским католическим высшим обществом, которые противились появлению православного епископа в пределах Речи Посполитой. Упразднением Полоцкой униатской кафедры и ограниченным разрешением перейти в Православие тем униатам, которые уже в течение ряда лет просились оставить Унию, Екатерина II заставила встревожиться униатское духовенство и все польское католическое общество. Тем самым она добилась того, что король Станислав Понятовский вынужден был просить ее о восстановлении канонического порядка церковной жизни униатов на российской территории, что стало поводом для императрицы жестко поставить вопрос об открытии православной кафедры в Польше. В итоге произошел размен: в 1785 г. в Речи Посполитой была учреждена православная Переяславская викарная кафедра, на которую был назначен епископ Виктор (Садковский) [23, с. 329], а в России восстановлена униатская Полоцкая архиепископия во главе с архиепископом Ираклием (Лисовским) [1, с. 6].

Что касается действий Екатерины II в 1794–1796 гг., то они стали ответом на обстоятельства, сложившиеся в процессе Второго и Третьего разделов Речи Посполитой. Но здесь нужно заметить, что в это время и с таким подходом, который был применен ею, можно было надеяться на переход в Православие только части униатов, пусть и достаточно большой по численности. Обязательно должны были остаться греко-католики, которые не желали переходить в Православную Церковь либо по убеждению, либо из-за морального и экономического господства над ними католической шляхты, либо по другим причинам. Ожидать полного исчезновения Унии в результате призыва униатов к Православию не приходилось. Чтобы в наибольшей степени решить униатскую проблему, нужно было развернуть среди униатов, не пожелавших откликнуться на призыв к Православию, миссию православного духовенства.



Вероятно, что Екатерина II действительно готовила почву для православной миссии среди униатов. На это указывает трактат «О лучшем способе воссоединения униатов с Православной Церковью», написанный принявшим русское подданство известным греческим богословом и церковным писателем Евгением (Булгарисом), архиепископом Славянским и Херсонским по просьбе обер-прокурора Святейшего Синода графа А.И. Мусина-Пушкина в 1793 г. [19, с. 19–93]. В этом церковно-историческом и богословском произведении преосвященный Евгений (Булгарис) описал способы и средства, с помощью которых на основании православной экклезиологии можно вернуть большие массы униатов к Православию. Не вызывает сомнения то, что обер-прокурор Святейшего Синода обращался к преосвященному Евгению по личному распоряжению императрицы [19, с. 19].

Помимо этого, интересная информация содержится в «Записке об упразднении греко-униатских монастырей в Западной России», датированной 28 февраля 1828 г. и подготовленной в канцелярии министра народного просвещения А.С. Шишкова. Этот документ был составлен в ходе подготовки реформирования Униатской Церкви согласно плану общего воссоединения униатов, предложенного прелатом Иосифом Семашко 5 ноября 1827 г. В нем прямо говорится о том, что Екатерина II намеренно ослабляла церковно-административные структуры Унии, отстраняла от деятельности униатских епископов, ограждала униатов от влияния польского общества и латинского духовенства с целью полного упразднения Униатской Церкви в России [9, с. 524–525].

Кончина императрицы, последовавшая в ноябре 1796 г., остановила исполнение ее планов. Теперь о них можно лишь высказывать предположения. По всей вероятности императрица Екатерина II намеревалась в максимально возможной степени искоренить Унию в России. Ее план состоял из двух этапов. На первом этапе тем униатам, которые были склонны к переходу в Православие, предостав-

лялась такая возможность, и им оказывалось содействие. На втором этапе среди униатов должна была быть развернута православная миссия. Для облегчения ее работы императрица предприняла ряд мер по всестороннему ослаблению Униатской Церкви.

Сейчас трудно говорить о том, насколько был осуществим план императрицы Екатерины II, коль скоро она стремилась к полному искоренению Унии на территории России. Несомненно то, что православная миссия не могла гарантированно привести к этому в условиях польского экономического господства, культурного и морального господства полонизма и религиозного доминирования Католицизма, которые сохранялись в белорусско-литовских губерниях. В то же время о последствиях действий Екатерины II в отношении Униатской Церкви можно судить вполне определенно. Был реализован только первый этап антиуниатского плана, что привело к крайне неблагоприятным для Российского государства, Православной Церкви и возможности в дальнейшем воссоединить униатов с православными последствиям. В Унии осталось 2,5 миллиона верующих, униатское духовенство озлобилось против Православия, а также начало в большей, чем прежде степени испытывать неприязнь к российской власти, видя в ней враждебную своей вере силу. Это были наихудшие позиции для воссоединения униатов.

Т.о., в правление Екатерины II в отношении униатов наблюдается прагматичная политика, которая в зависимости от обстоятельств колебалась в широком диапазоне – от осторожной, до решительно враждебной. Нельзя отрицать то, что императрица умело и решительно использовала любую возможность перевести униатов в господствующее вероисповедание, что открывает ее неблагосклонность к Брестской унии. Ее действия привели к масштабному перераспределению населения между Католичеством и Православием в 1781–1783 гг. и 1794–1795 гг. В то же время в ее действиях против Униатской Церкви не прослеживается логическая завершенность. Наступление импе-

ратрицы Екатерины II на Унию, прерванное ее кончиной, оказалось «кавалерийским наскоком», который представляет собой шумное зрелище и даже может принести много добычи, но не в состоянии привести к окончательной победе. Если же рассматривать конфессиональную политику императрицы через призму возможности осуществить общее воссоединения униатов с православными, то она принесла несомненный вред. В союзе с Римом осталась значительная часть Белорусско-Украинской Церкви, в духовенстве которой усилилось неприязненное отношение к России и Православию. Теперь без организации среди униатов долгосрочной миссии православного духовенства или без насилия над свободой совести униатов, их присоединение к господствующему исповеданию казалось делом невозможным.

Следующим, как считается, важнейшим документом российского правительства, направленным на упразднение Унии, и православные, и католические историки называют указ от 9 октября 1827 г., изданный Правительствующим Сенатом по высочайшему повелению императора Николая I. Указ предписывал: 1) не допускать в базилианский орден лиц римо-католического обряда; 2) подвергать испытанию на знание церковнославянского языка и устава греческого богослужения кандидатов на членство в ордене; 4) учредить в греко-католических епархиях училища для духовного юношества с глубоким изучением церковнославянского языка и славянской службы [1, с. 113; 28, с. 877–878; 33, л. 3–3 об., 6–6 об.].

Текст указа говорит о желании императора Николая I остановить латинизацию и полонизацию Унии, его стремлении превратить ее приверженцев в лояльных граждан Российской империи, но не о том, что он был направлен на прекращение действия Брестского церковного соглашения. Тем не менее, публикация этого указа вызвала появление проекта общего воссоединения униатов с православными, который был предложен прелатом Иосифом Семашко директору Де-

партаменту духовных дел иностранных исповеданий Г.И. Карташевскому уже 5 ноября 1827 г., т.е. через 27 дней после обнародования указа от 9 октября [16, с. 13–14].

Итак, в 1827 г., т.е. через 32 г. после событий Екатерининского воссоединения, из-за незначительного воздействия со стороны Петербурга, в котором призыва к Православию не содержалось, из среды униатов выходит проект полного упразднения Униатской Церкви. То, что это не было случайностью, доказывает тот факт, что впоследствии, в продолжение 1828–1839 гг. в реализации воссоединительного проекта принимали участие как представители наиболее образованной и энергичной части греко-католического духовенства, так и широкие круги униатских духовных лиц. Несомненно, – это стало возможным в силу особым образом сложившихся обстоятельств и развития определенных процессов в период с 1795 по 1827 г. Но и то и другое должно было обуславливаться каким-то действием властей Российской империи. Таким действием, которое заставило униатов, продемонстрировавших приверженность греко-католицизму во времена Екатерины Великой, оттолкнуться от Католичества и допустить для себя возможность возвращения в Православие.

Представляется, что изменения, произошедшие в сознании униатов и повлекшие за собой возникновение проекта их общего воссоединения с православными, стали возможными в результате приведения в жизнь правовых решений императора Павла I, которые в православной историографии считаются неразумными и бездарными [11, с. 316]. В католической и белорусской националистической историографиях эти юридические нормы зачастую упоминается лишь вскользь, потому что не могут быть использованы в качестве очередной иллюстрации враждебности Петербурга к Католичеству. Речь идет о нескольких законодательных актах.

28 апреля 1798 г. вышел именной сенатский указ о расширении епархиальной структуры Униатской Церкви: дополнительно к уже

существовавшей Полоцкой кафедре, управление которой сохранялось за архиепископом Ираклием (Лисовским), были открыты Брестская и Луцкая епископии. Помимо прочего в указе отмечалось: «Все, что относительно церковного управления, монашествующих школ, разных установлений и прочего, предписано в указе Нашем о Епархиях Римской веры, наблюдать и исполнять в самой точности и в рассуждении Униатов в Империи Нашей обитающих» [25, с. 222]. Этим правовым актом была восстановлена епархиальная структура Унии и подтверждено равноправие перед российским законодательством Католичества латинского и восточного обрядов.

Того же 28 апреля был издан именной сенатский указ, в котором содержалось положение, подчинявшее униатов власти латинского митрополита [25, с. 222–224]. В нем говорилось: «8) Архиепископу Могилевскому именоваться Архиепископом Митрополитом, и имея все те наружные отличности, которые по обрядам Римской церкви в толь преимущественном сане и месте свойственны, пользоваться и теми правами, кои только могут быть присвоены ему, не токмо по его Епархии, но и относительно к другим единоверным Епископствам, как единственному Архиепископу Митрополиту той церкви в России» [25, с. 223–224]. Эта правовая норма противоречила предыдущей, т.к. согласно ей униатам не предоставлялось право на самостоятельное управление, а это принижало их в отношении католиков латинского обряда.

11 октября 1800 г. вышел именной сенатский указ, в котором говорилось об избрании в Католический департамент Юстиц-Коллегии, в котором сосредотачивалось Высшее церковное управление Католической Церкви в России, из духовенства каждой католической епархии по одному заседателю [26, с. 338]. Однако, 29 декабря 1800 г. в результате рассмотрения вопроса о назначении в Католический департамент Юстиц-Коллегии двух членов из числа светских лиц, было постановлено: «а Униаты, так как они присоединенные или к нам, или к Ка-

толикам, а не сами по себе, Членов (в Католическом департаменте – *А. Р.*) не могут иметь» [26, с. 486]. Это положение лишало католиков восточного обряда права голоса в Высшем церковном управлении Католической Церкви, что в еще большей степени закрепляло второсортное положение униатов по отношению к единоверцам латинского обряда.

Изучение относящихся к Унии законодательных решений императора Павла Петровича открывает, что сразу после массового воссоединения униатов с православными в последний год жизни императрицы Екатерины II была создана новая ситуация в Католической Церкви в России. Было законодательно утверждено параллельное существование двух католических иерархий: латинской и униатской, – но в то же время иерархически оформленному униатскому церковному объединению отказывалось в праве решать свою судьбу. Управление Униатской Церковью было передано главе Католической Церкви латинского обряда. Этими логически противоречивыми нормативными актами российская власть формально признавала, что униаты, проявившие твердость в своей вере, навсегда потеряны для Православия и России и передавала их на попечение латинянам, перекладывая на последних ответственность за дальнейшую судьбу униатов.

Такое решение униатской проблемы императором Павлом I имело далеко идущие последствия и решило судьбу Унии в России. Подчинение греко-католиков власти митрополита латинского обряда в одночасье переменяло положение униатов между Православием и Католичеством латинского обряда. До этого момента греко-католики боролись за свое существование с Россией и Православием. Именно они, очевидно, несли угрозу Униатской Церкви. Теперь же российское правительство фактически устранялось от решения униатской проблемы, как бы признало свое поражение в борьбе с Брестской унией и поручало попечение о дальнейшем существовании и разви-

тии Униатской Церкви латинской иерархии. В ее руки была отдана забота о сохранении самобытности Униатской Церкви, поддержании ее сложившихся традиций, культурного влияния, литургической практики. Даже в Речи Посполитой латинские епископы никогда не могли получить такой власти над униатами. Теперь же их вековая мечта сбылась, и это явилось катастрофой для Унии.

Дело в том, что получив власть над Униатской Церковью латинская иерархия и ксендзы при деятельной поддержке высшего слоя общества в белорусско-литовских губерниях, представленного польской и полонизированной шляхтой латинского обряда, сразу развернули среди униатской паствы прозелитическую деятельность, что, кстати, было немедленно замечено российской властью [26, с. 24–31]. В ход шли самые неприглядные приемы, вплоть до подлогов и распространения фальшивок [14, с. 402–422]. Точные цифры потерь Униатской Церкви в пользу латинского обряда не известны, но, сопоставляя приведенную выше численность униатов в епархии архиепископа Ираклия (Лисовского) в 1795 г. (2,5 миллиона) с официальным количеством последователей Унии в 1807 г., составлявших примерно 1,5 миллиона человек<sup>2</sup>, можно сделать вывод, что в 1796–1805 гг. из униатских храмов в костелы перешло не менее 1 миллион верующих. Эрозия Унии в пользу латинства продолжалась и в дальнейшем. Из анализа данных о динамике численности народонаселения западных губерний, проведенных генералом П.О. Бобровским, с 1805 по 1828 г. Греко-католическое церковное объединение лишилось еще не менее 200 тысяч пасомых [3, с. 163–164].

В таких обстоятельствах неконструктивную позицию в отношении российской части Греко-католической Церкви заняло Высшее руководство Католической Церкви. Невзирая на то, что власть Папы в пределах России была законодательно ограничена, Рим был в состоянии если не полностью остановить, то хотя бы смягчить антиуни-

<sup>2</sup> Оно насчитывало от 1 425 599 [41, s. 68] до 1 538 890 верующих [41, s. 70].

атскую деятельность польского духовенства. Однако Римская курия ничего не предприняла в этом направлении. Рим и во времена Речи Посполитой сомневался в верности униатов, не доверял им. Достаточно вспомнить тот факт, что на Замойском Соборе 1720 г. униатский митрополит Лев (Кишка) был отстранен от председательства, а его место по распоряжению Рима занял папский нунций [36, с. 92–130]. В новых условиях Апостольская столица вновь отнеслась к униатам с недоверием, подозревая в униатской иерархии слишком большую приверженность ко всему православному, в чем ее в некоторых случаях уверяли местные ревнители Католичества [см.: 6, с. 292]. Апофеозом недоверия со стороны руководства Католической Церкви стало то, что оно отказалось признать в митрополите Ираклии (Лисовском) и в его преемниках – Григории (Кохановском) и Иосафате (Булгаке) – легитимных униатских митрополитов [18, с. 126–127, 130, 135–136].

В условиях, когда власти империи заняли подчеркнуто нейтральную позицию, а польское латинское духовенство с молчаливого согласия Рима и при поддержке полонизированного высшего класса западных губерний развернуло на греко-католиков широкомасштабное наступление, в Унии усилились давнишние внутренние противоречия. Униатский клир еще во времена Речи Посполитой разделился на сторонников полонизации и слияния с латинством и приверженцев самобытности Унии [см.: 38]. Теперь это разделение углубилось и вылилось в острое противостояние, в котором решалась судьба Брестской унии на территории России. Речь шла о том продолжит ли Уния свое существование, или постепенно переродится в Польский Католицизм. Здесь трудно не заметить то, что в событиях внутри и вокруг Унии в России с 1798 по 1827 г. прослеживается перемна фронта борьбы. Защитники самобытности Унии вынуждены были конфликтовать не с Православной Церковью, которая миссией среди униатов не занималась, не с российским правительством, которое отказалось от давления на Унию, а с единоверцами латинского обряда,

на стороне которых выступала влиятельная часть греко-католического клира, в первую очередь – базилианское монашество.

В разгоревшемся противостоянии людей одного вероисповедания обе стороны апеллировали к властям. Однако у адептов латинизации и полонизации Унии формально отсутствовали поводы для обращения к правительству, поскольку они уже получили все, что только можно в правовых актах императора Павла I. Поэтому их подход состоял в том, чтобы для реализации своих планов находить поддержку у высокопоставленных российских чиновников и устранять тем или иным способом своих оппонентов. Приходится признать большие достижения в этой сфере базилианского монашества, проявившего себя достойным своих учителей – иезуитов. Особенно показательны в этом отношении судебные дела, сфабрикованные базилианами против архиепископов Иракия (Лисовского) [6, с. 303–318] и Иоанна (Красовского) [33], возглавлявших круг патриотов Унии. Как известно, в свое время даже высказывалось подозрение в отравлении ими архиепископа Иоанна (Красовского) [39, с. 131].

В свою очередь у сторонников самобытности Унии было много причин обращаться к православным властям и после 1798 г. не было других способов для достижения своих целей. Им требовалось остановить латинский прозелитизм, добиться обособления управления своей Церквью от латинского священноначалия, продолжить укрепление церковной структуры Унии, возвысить значение в церковной жизни тех клерикальных кругов, которые противились латинизации Греко-католичества. Надо сказать, что правительство Российской империи в правление императора Александра I шло сторонникам сохранения самобытности Унии навстречу. Под воздействием просьб со стороны преосвященного Иракия (Лисовского), который опорой для своей деятельности видел в российских властях [3], правительством

<sup>3</sup> В записке, адресованной графу З. Чернышеву, датированной 2 июля 1805 г., высокопреосвященный Иракий прямо просил этого сановника обратить внимание

был принят целый ряд правовых актов. Запрещался латинский прозелитизм, и латинизантам (как тогда называли переведенных в латинство греко-католиков) было предложено вернуться из костелов в свой обряд. Эти запрещения в соединении с требованиями к латинскому духовенству ни в чем не стесняли свободу совести униатского населения повторялись в 1803, 1804, 1806, 1807, 1810 гг. [1, с. 36–37 ; 78 ; 82; 90 ; 98–99]. В 1804 г. в Римско-католическую духовную коллегия были допущены униатские заседатели [1, с. 77]; в 1805 г. в структуре Римско-католической духовной коллегии был создан 2-й (униатский) департамент, появление которого несколько ослабило подчиненность униатов власти латинской иерархии [1, с. 82]; в 1805 г. было восстановлено митрополитальное устройство Униатской Церкви [27, с. 670–671]; в 1803 г. униатское духовное юношество было допущено к получению высшего богословского образования в Главной католической семинарии при Виленском университете [1, с. 37–39]; в 1806 г. учреждена Полоцкая семинария с углубленным изучением униатских обрядов [1, с. 89–90]; в 1809 г. была учреждена новая униатская Виленская митрополичья кафедра [1, с. 94].

Т.о., перемена положения униатов, произошедшая в царствование императора Павла I, заключалась в том, что переменялся фронт борьбы за сохранение Унии. С одной стороны, он теперь проходил между католиками-униатами и католиками латинского обряда; с другой стороны, борьба за продолжение существования Униатской Церкви развернулась между униатскими клерикальными группировками. Униаты, выступавшие за восточнославянскую идентичность Униатской Церкви, апеллировали к российскому правительству и получали то, что просили. Такое отношение властей империи постепенно приучало униатов видеть в России не врага, а союзника. Наоборот, со сто-

даря на проблему спасения униатов от латинян (РГИА. Ф. 797. Оп. 6. Д. 22303. Л. 26–27). Чернышев в письме к императору писал, что Лисовский умоляет его «доставить униатам справедливую защиту» (Там же. Л. 28 об.).

роны латинского священноначалия, латинского духовенства и представителей высшего слоя общества, состоявшего в большинстве из католиков латинского обряда, униаты – и духовенство, и простые верующие, – постоянно испытывали неприязнь и враждебность [См.: 3].

В таких условиях в среде греко-католического клира закономерно начали появляться люди, для которых Православие уже не казалось духовно неприемлемым, а Речь Посполитая не была более близкой, чем Российская империя. Проправославные настроения еще не были заметны у патриотов Унии в 1800–1810-е гг., когда на острие борьбы стояли митрополиты Иракий (Лисовский), Григорий (Коханович), архиепископ Иоанн Красовский, члены Брестского епархиального капитула. Тогда еще существовала надежда на то, что Униатскую Церковь можно оздоровить и сделать достаточно устойчивой против воздействий как с православной, так и с латинской стороны. Однако по мере того, как сторонники латинизации и полонизации одерживали верх на сторонниками самобытности Унии [30, с. 56–83], а также по мере выхода на историческую сцену нового поколения униатской интеллектуальной элиты, представленной выпускниками Главной католической семинарии при Виленском университете, где преподавание было построено на принципах иосифизма [31, с. 3–10], среди греко-католического духовенства появляются люди с отчетливо выраженными православными симпатиями.

Об эволюции настроения наиболее образованной и энергичной части униатского клира свидетельствуют воспоминания его представителей. В частности, архиепископ Антоний (Зубко) писал о своих мыслях в 1820-е гг.: «Я видел ясно несправедливость гнета польского ультрамонтанства над униатами. Я возмущался при мысли о низком состоянии, в котором находились униаты, и во мне возбуждалось рвение содействовать, по мере моих сил, к возвышению их путем просвещения» [2, с. 49]. В свою очередь в «Записках» митрополита Иосифа (Семашко) содержится воспоминаниях о тех размышле-

ниях, которые стали следствием его участия в управлении Луцкой епархии в 1820–1822 гг. Владыка писал: «Я ознакомился ближайшим, так сказать осязательным образом, с весьма затруднительным, если не бедственным положением униатов между Православной и Римско-Католическою Церковью. На них православные нападали с явным ожесточением, тесня их по разным делам, часто видимо несправедливым; римляне же брали от них все без огласки, под видом дружбы. Это заставило меня часто призадумываться, и признаюсь, в сердце своем я извинял более православных, нежели римлян. Первые, по крайней мере, враги и не без повода, думал я, униаты обыкновенно отплачивают им тоже враждой: но за что же их обижают друзья» [10, с. 20].

Возрастание симпатий к Православной Церкви среди молодого поколения образованных униатов в конечном итоге привело к появлению проекта общего воссоединения, предложенного наиболее решительным и бескомпромиссным из них – прелатом Иосифом Семашко – в 1827 г. Свою мотивацию Семашко объяснил тем, что путем самостоятельных богословских изысканий он пришел к выводу о том, что Православие является хранилищем Истинного Христианства. Кроме того, в процессе своей практической церковной деятельности он убедился в бесперспективности попыток оздоровить Униатскую Церковь и остановить ее слияние с Польским Католичеством. «Я давно уже убедился, – писал он в своих «Записках», – в Православии Восточной Церкви посредством чтения и тщательного разыскания; а между тем принадлежал к Церкви Западной. Я был членом и немаловажным Церкви Русской, хотя и отложившейся от истинного учения; а между тем, по тогдашнему положению Униатской Церкви, должен был по необходимости служить орудием окончательного изменения оной в Латинскую. Я сердцем и душою предан был России и с нею соединял высprenный идеал моего отечества, почерпнутый в чтении древних; а между тем считался для нее чуж-

дым и принадлежащим неприязненной для нее Польше. Несправедливость и притеснения были для меня всегда невыносимы; а между тем я был часто бесполезным их свидетелем. Корыстолюбие, взятки были для меня чем-то самым презренным; а между тем они встречались на каждом шагу» [10, с. 30]. Эти слова митрополита Иосифа (Семашко) в полной мере отвечают на недоумение современного апологета Брестской церковной унии в Белоруссии С.В. Морозовой, полагающей, что «ліквідацыя царквы яе ўласнымі епіскапамі (имеется в виду возвращение 1,5 миллион белорусско-украинских униатов в Православие в 1839 г.) беспрэцэдэнтны выпадак у гісторыі рэлігіі і яшчэ адзін з парадоксаў уніяцтва» [17, с. 228].

Т.о., в результате на первый взгляд нелогичных с точки зрения нетолерантности действий российского правительства в царствование императора Павла I, поручившего униатов заботам их латинских единоверцев, российские власти устранилось от участия в судьбе Унии. С одной стороны, это выявило неспособность латинского духовенства и высшего католического общества западных губерний обуздать свои национальные и религиозно-культурные инстинкты и выработать взвешенную стратегию поведения. С другой стороны, в клире Униатской Церкви активизировались и консолидировались те круги, которые не желали перерождения своего церковного объединения в польском латинском духе. Российское правительство оказалось втянутым в противостояние латинизаторов и сторонников самобытности Унии на стороне последних. Это привело к устранению негативных последствий воссоединения униатов Екатерининского времени, приучило униатов видеть в России защитницу, а в возвращении в Православие вполне реальную для себя перспективу.

В итоге можно говорить о том, что предпосылками возникновения проекта общего воссоединения униатов с православными в 1827 г. стали правовые изменения в положении греко-католической Церкви в последние годы XVIII в. и неспособность латинского духовенства и

польского шляхетского общества отказаться от представления о своей латинской исключительности и старинной русофобии. Российское правительство избрало оптимальный способ действий для искоренения Унии<sup>4</sup>, а вот католическая сторона сделала все возможное, чтобы оттолкнуть униатов от себя и направить их к Православию.

Указанные предпосылки упразднения Униатской Церкви необходимо дополнить еще одной. Дело в том, что постепенное появление в униатском духовенстве людей, настроенных доброжелательно по отношению к Православию, не могло привести к возникновению проекта общего воссоединения униатов с православными. Чтобы поставить вопрос настолько радикально нужно было нечто большее, коренящееся в особенностях униатского экклезиологического самосознания.

На основании оставшихся от Унии источников можно реконструировать экклезиологическое самоощущение греко-католического духовенства в кон. XVIII – первой трети XIX в. Сообщество католиков восточного обряда в документах этого времени в большинстве случаев именуется по-разному, с догматической точки зрения совершенно невятно: уния, униатский, греко-униатский и даже римско-униатский [20, с. 547] обряд и т.д. Однако, наряду с этим употреблялось и понятие «Церковь». Например, митрополит Иракий (Лисовский) в 1796 г. в письме Холмскому епископу Порфирию (Важинскому), говоря о бедствиях Унии, называет ее «наша Церковь» [1, с. 595]. Выражение «Униатская Церковь» достаточно часто встречается в документах и конфиденциальной переписке в конце 1820-х и в 1830-х гг.

<sup>4</sup> Действия императора Павла I в отношении униатов не носили продуманный характер, и их последствия, решившие во многом судьбу Унии, не прогнозировались. Механизм формирования конфессиональной политики императора Павла Петровича в западных губерниях хорошо известен. Решения принимались императором исходя из его собственного неприязненного отношения к самой идее и практическому воплощению церковной унии, под влиянием Римского двора, действовавшего через нунция Лоренцо Литту, латинского архиепископа Станислава (Сестренцевича), униатского архиепископа Иракия (Лисовского), минского губернатора З.Я. Корнеева [Об этом см.: 6, с. 251–317].

Здесь нужно обратить внимание на следующее. Именованье католиков восточного обряда «Церковью» входило в противоречие с посттридентской католической экклезиологией, на основании которой в декабре 1595 г. в Риме была подписана церковная уния между Католической Церковью и частью иерархии Киевской митрополии Константинопольского патриархата. Согласно посттридентскому представлению «Церковью» могла называться только монолитная Вселенская Церковь, которая признавала непосредственную прямую власть Римского Папы над каждым епископом и верующим. Соответственно в Апостольской столице на униатов смотрели как на католиков, которым по миссионерским соображениям предоставлено право практиковать восточный обряд [5, с. 5–6]. Не более. В то же время униаты сохраняли национальную иерархию, которая была параллельной иерархии латинского обряда. Сверх того, сами униаты с самого начала заключения Брестской унии не сомневались, а даже подчеркивали то, что, находясь в союзе с Римом, продолжают оставаться частью Русской Церкви, а также имеют свои особые интересы, состоявшие в сохранении византийского обряда и ограждении паствы от латинского прозелитизма. Как пишет В. Пери: «Брестская уния спонтанно понималась русинами, как уния между их национальной Церковью, с ее традиционной иерархической структурой, и наследованным от предков литургическим обычаем, и Римской Церковью» [8, 320 с.; 21, с. 725]. Иначе говоря, церковная уния греко-католиками мыслилась как федеративный союз Церквей, а не как их включение в общую массу Католической Церкви.

Это экклезиологическое противоречие несло в себе постоянную угрозу для союзного договора между частью Белорусско-Украинской Церкви и Римом. В сообществе униатов под воздействием разного рода обстоятельств могло появиться мнение, согласно которому союз с Римом стал вреден, т.е. не способствовал дальнейшему развитию церковной жизни белорусов и украинцев. Именно это и произошло в

конце 1820-х гг. Проект общего воссоединения, предложенный прелатом Иосифом (Семашко), основывался на том представлении, что продолжение существования Унии не оправдано с религиозной точки зрения и ведет к денационализации восточнославянского населения [29, с. 250–313]. Мотивация проекта Семашко была с пониманием воспринята в кругах противников латинизации и полонизации, что стало залогом успешности его реализации.

Проведенное исследование позволяет назвать непосредственные предпосылки упразднения Униатской Церкви в Российской империи: 1) подчинение униатов власти латинского митрополита, осуществленное императором Павлом I; 2) подозрительное и агрессивное отношение к униатам со стороны представителей Католической Церкви латинского обряда; 3) экклезиологическое противоречие, существовавшее в Униатской Церкви с момента ее создания и обострившееся в первые десятилетия XIX в. Эти предпосылки находились в сложном сочетании и взаимодействии, мало того, активизировали одна другую. С уверенностью можно говорить о том, что сложившаяся в межконфессиональных отношениях в белорусско-литовских губерниях в последней четв. XVIII – перв. трети XIX в. обстановка, а также ситуация внутри Униатской Церкви представляли собой уникальное явление, которое больше нигде и никогда не повторялись.

#### Литература и источники

1. Акты, издаваемые Виленскою Археографическою комиссиею: в 39 т. – Вильна : Типография А.Г. Сыркина, 1889. – Т. 16 : Документы, относящиеся к истории церковной Унии в России. – 704 с.

2. Антоний (Зубко), архиепископ. О Греко-Униатской Церкви в Западном крае России / архиепископ Антоний (Зубко) // Сборник статей, изданных Св. Синодом по поводу 50-летия воссоединения с Православной Церковью западно-русских униатов. – Санкт-Петербург : Типография В.С. Балашева, 1889. – С. 38–76.



3. Бобровский, П.О. Русская Греко-Униатская церковь в царствование императора Александра I. Историческое исследование по архивным документам П.О. Бобровского / П.О. Бобровский. – Санкт-Петербург : Типография В.С. Балашева, 1890. – 394 с.

4. Буглаков, М., священник. Преосвященный Георгий Конисский, Архиепископ Могилевский / священник М. Булгаков. – Минск : «Виноград», 2000. – 656 с. – С. 299.

5. Галадза, П., священник. Літургічне питання і розвиток богослужень напередодні Берестейської унії аж до кінця XVII століття / священник П. Галадза // Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті: матеріали Четвертих Берестейських читань, Львів, Луцьк, Київ, 2 – 6 жовтня 1995 р. / ред. Б.Гудзяк. – Львів : Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 1997. – С. 5–6.

6. Галанов, М.М. Политика российского самодержавия и позиция Русской Православной Церкви в отношении католиков и униатов в годы царствования Павла I : дисс.... доктора наук : 07. 00. 02 / М.М. Галанов. – Санкт-Петербург, – 2014. – 536 с.

7. Горючко, П. Материалы для истории церквей Белоруссии конца XVIII и начала XIX столетий / П. Горючко. – Могилев : тип. Губ. правл., 1903. – 42 с.

8. Дмитриев М.В. Между Римом и Царьградом: генезис Брестской церковной Унии 1595 – 1596 гг. / М.В. Дмитриев. – Москва : Издательство Московского университета, 2003. – 320 с. – (Труды исторического факультета МГУ: Вып. 22; Сер. II, Исторические исследования: 7).

9. Записка об упразднении греко-униатских монастырей в Западной России 28 февраля 1828 года. // Русская старина. – Санкт-Петербург : Печатня В.И. Головина, – 1870. – 2 изд. – Т.1. – С. 517–538.

10. Записки Иосифа митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещанию автора: в 3 т. / митрополит

Иосиф (Семашко). – Санкт-Петербург : Типография императорской Академии Наук, 1883. – Т. 1. – 745 с.

11. Зноско, Константин, протоиерей. Исторический очерк церковной унии: ее происхождение и характер / протоиерей Константин Зноско. – Минск : Белорусский Экзархат, 2007. – 367 с.

12. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.) / В.В. Грыгор'ева, У.М. Завальнюк, У.І. Навіцкі, А.М. Філатава: Навук. Рэд. У.І. Навіцкі. – Мінск : ВП “Экаперспектыва”, 1998. – 340 с.

13. Канфесійны фактар у сацыяльным развіцці Беларусі (канец XVIII–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.

14. Коялович М.О. Смута в униатской среде в Белоруссии в 1802–1803 гг. // Христианское чтение. – 1874. – №7. – С. 402–422

15. Коялович, М.О. История воссоединения западнорусских униатов старых времен / М.О. Коялович. – Минск : Лучи Софии, 1999. – 400 с.

16. Коялович, М.О. О почившем митрополите Литовском Иосифе / М.О. Коялович. – Санкт-Петербург : Типография Департамента Уделов, 1869. – 54 с.

17. Марозава, С.В. Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596-1839 гады) / С.В. Марозава; пад навук. рэд. У.М. Ко- нана. – Гродна : ГрДУ, 2001. – 352 с.

18. Назарко, Іриней, ЧСВВ. Київські і Галицькі митрополити. Біографічні нариси (1590–1960) / Іриней Назарко. – Торонто : Видавництво отців Василіян, 1962. – 269 с.

19. О лучшем способе воссоединения униатов с Православной Церковью // Христианское чтение. – 1887. – ч. 2. – С. 19–93.

20. Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов: в 2 т. / С.-Петербург : Синодальная типография, 1907. – Т. 2. – 1631 с.

21. Пері, В. Берестейська унія у римському баченні / В. Пері // Историчний контекст, укладнення Берестейської унії і перше поунійне

покоління : Матеріали Перших «Берестейських читань». – Львів, 1995. – С.7–25.

22. Полное собрание законов Российской империи : собр. 1. – Т. 20. – Санкт-Петербург : Печатано в Типографии II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. – 1034 с.

23. Полное собрание законов Российской империи : собр. 1. – Т. 22. – Санкт-Петербург : Печатано в Типографии II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. – 1168 с.

24. Полное собрание законов Российской империи : собр. 1. – Т. 23. – Санкт-Петербург : Печатано в Типографии II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. – 969 с.

25. Полное собрание законов Российской империи : собр. 1. – Т. 25. – Санкт-Петербург : Печатано в Типографии II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. – 1122 с.

26. Полное собрание законов Российской империи : собр. 1. – Т. 26. – Санкт-Петербург : Печатано в Типографии II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. – 875 с.

27. Полное собрание законов Российской империи : собр. 1. – Т. 29. – Санкт-Петербург : Печатано в Типографии II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. – 1372 с.

28. Полное собрание законов Российской империи : собр. 2. – Т. 2. – Санкт-Петербург : Печатано в Типографии II Отделения Собственной ЕГО ИМПЕРАТОРСКОГО ВЕЛИЧЕСТВА Канцелярии, 1830. – 1138 с.

29. Романчук, А., протоиерей. Высокопреосвященный Иосиф (Семашко), митрополит Литовский и Виленский: очерк жизни и церковно-общественной деятельности / протоиерей А. Романчук. – Москва – Минск : Издание Общества любителей церковной истории, 2015. – 443 с.

30. Романчук, А., священник. Греко-католическая Церковь в пределах Российской империи в первой трети XIX в.: проблемы и пер-

спективы / священник А. Романчук // Церковно-исторический вестник. – 2008. – № 15. – С. 56–83.

31. Романчук, А.А., протоиерей. Главная Семинария при Виленском университете: воспитание и образование католического духовенства униатского обряда / протоиерей А.А. Романчук // Веснік Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Янкі Купалы. Серыя 1, Гісторыя, філасофія, паліталогія, сацыялогія. – 2006. – № 4. – С. 3–10.

32. Российский государственный исторический архив в Санкт-Петербурге. – Фонд 797. – Оп. 6. – Д. 22303. По отношению Полоцкого архиепископа Лисовского, о делаемых латинским духовенством униатскому притеснениях.

33. Российский государственный исторический архив в Санкт-Петербурге. – Фонд 797. – Оп. 6. – Д. 22468. По жалобе и доносам священника Арматовича на полоцкого греко-унитского архиепископа Красовского, относительно разных злоупотреблений его в управлении епархией и именьями. К сему следуют особые дела: 1. О наложении запрещения на собственное имение архиепископа Красовского и о произвождении ему жалования 1 т. рублей в год. 2. Определении архиепископа Красовского суду. 3. По прошениям о возвращении архиепископа Красовского в епархию. 4. Частично полученные бумаги по делу архиепископа Красовского. 5. О назначении архиепископа Красовского управляющим Луцкой епархией. 6. О смерти униатского архиепископа Красовского. 7. Следственные производства касательно разорения крестьян Полоцкого архиепископства и проч.

34. Российский государственный исторический архив в Санкт-Петербурге. – Фонд 797. – Оп. 6. – Д. 22641. О запрещении принимать католиков в Греко-унитское монашество и об учреждении училищ для наставления унитского юношества в обрядах боослужения на языке славянском.

35. Рункевич, С. История Минской Архиепископии (1793–1832 гг.) с подробным описанием хода воссоединения западнорусских уни-

атов с Православною Церковью в 1794–1796 гг. / С. Рункевич. – С.-Петербург : Типография А. Катанского и К°, 1893. – 572 с.

36. Стрельбицкий, И., священник. Униатские церковные Соборы с конца XVI века до воссоединения униатов / священник И. Стрельбицкий. – Одесса : Типо-хромолитография Е.И. Фесенко, 1891. – С. 164 с.

37. Филатова, Е.Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. 1772–1860 / Е.Н. Филатова. – Минск : Бел. наука, 2006. – 192 с.

38. Филевич, И.П. Вопрос о воссоединении западно-русских униатов в его новейшей постановке / И.П. Филевич. – Варшава : Типография Варшавского учебного округа, 1891. – 31 с.

39. Фотинский, О. Иоанн Красовский, униатский архиепископ Полоцкий и Луцкий / О. Фотинский // Литовские Епархиальные Ведомости. – 1894. – № 15. – С. 128–131.

40. Charkiewich, Jaroslaw. Powrót unitów diecezji litewskiej i białoruskiej do prawosławia na soborze połockim 1839 roku / Jaroslaw Charkiewich // Rocznik Teologiczny, T. 55. – 2013. – № 1–2. – S. 119–137.

41. Radwan, M. Carat wobec kościoła grekokatolickiego w zaborze Rosyjskim 1796 – 1839 / M. Radwan. – Roma; Lublin : Polski instytut kultury chrześcijańskiej, 2001. – 504 s.

**ИСТОЧНИКИ ПО ИЗУЧЕНИЮ ЖИЗНИ  
И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЛИТОВСКОГО ПРАВОСЛАВНОГО  
ИОСИФА (СЕМАШКО):  
ДОКУМЕНТЫ, МЕМУАРЫ, ДНЕВНИКИ, ПИСЬМА**

*Е. Н. Филатова  
(Минск, Беларусь)*

Ни одна из работ, посвященная истории конфессий западных губерний Российской империи, периода 30 – 60 гг. XIX в., не оставляет

без внимания такую личность как Литовский православный митрополит Иосиф Семашко. Несомненно, это был неординарный человек, вызывавший интерес не только у современников, но и у последующих поколений. Исследователи привлекли широкий круг различных источников: большое количество архивных документов, воспоминаний, переписки, дневников, рецензий, некрологи, которые были опубликованы не только в книгах, но и в периодической печати, как на территории белорусско-литовских губерний, так и в Москве, Петербурге. В них можно выделить несколько направлений: 1. политический аспект; 2. духовная деятельность; 3. личность и жизненный путь митрополита, его отношения с родными, друзьями и знакомыми.

Политический аспект связан со значительным событием XIX в., которое имело не только конфессиональное, но и политическое значение – присоединение (ликвидация или воссоединение) униатов к православию в 1839 г. В 1836 г. был создан Секретный комитет для рассмотрения мер по униатским делам. Министр внутренних дел Д. Блудов в своем докладе на заседании комитета, обосновывая идею ликвидации унии, высказался, что необходимо «преобразовать их из полу-поляков – римских католиков, в верных сынов нашей церкви и России и тем самым поставить сильный оплот враждебным покушениям злоумышленников, может быть ещё мечтающих о разделении» [19, л. 8 оборот - 9]. Документы по этому аспекту в нескольких фондах в Российском государственном историческом архиве С.-Петербурга: фонд 823 канцелярия митрополитов греко-униатских церквей, ф. 796 канцелярия Св. Синода, ф. 797 канцелярия обер-прокурора Св. Синода, ф. 821 – Департамент духовных дел иностранных исповеданий при МВД; Государственном историческом архиве Литвы: ф. 634 Литовская греко-униатская духовная кансистерия, ф. 605 – Литовская (Виленская) духовная консистория; отделе рукописей библиотеки АН Литвы – ф.41 – Литовская православная консистория; в Национальном историческом архиве Беларуси:

ф.1297 – канцелярия Витебского, Смоленского и Могилёвского генерал-губернатора. Дела, которые находятся в этих фондах касаются политики правительства и поддержки этой политики отдельными представителями высшего униатского духовенства.

Важным шагом в политике правительства Российской империи было решение провести секуляризацию церковных земель всех христианских конфессий в 1841 – 1843 гг., что было непростым делом для новообразованных православных епархий на территории бело-русско-литовских и украинских землях и их руководителей. 2 марта 1839 г. секретным циркуляром было предписано всем начальникам губерний «возвращенных от Польши» собрать секретно и без малейшей огласки представить подробные сведения обо всех имениях через благонадежных чиновников. Эти сведения собирались до февраля 1840 г. Однако, по мнению генерал-губернаторов, они не могли быть достаточно точными, так как их собирали в таких секретных условиях. 2 марта 1840 г. был учрежден особый комитет, в составе министра внутренних дел, министра государственных имуществ и обер-прокурора Св. Синода. Комитету предписывалось представить своё мнение по вопросу о секуляризации церковных земель к 1 мая, при оговорке, что у духовенства не отнимают состояние, а только отстраняют от управления им.

Правительственный акт был издан 25 декабря 1841 г. Согласно ему все недвижимые имения иноверного духовенства западных губерний передавались в ведение и управление Министерства государственных имуществ, за исключением имений, состоящих во владении приходского белого духовенства, не принадлежавшего к высшей иерархии и монашеству. Этот указ сопровождался инструкцией, в которой точно определялось, какое имение и когда должно было перейти в ведение казны. Одновременно были установлены и утверждены штаты на содержание духовенства [20, л. 1об – 2, 3].

Это решение правительства, в первую очередь, ослабляло мате-

риальное положение католической церкви. Хотя, в данном случае, следует выделить некоторые аспекты: 1) процесс передачи имений в казну затянулся практически до конца 50-х г.; 2) так как владения были значительными, то католическое духовенство, их приходы и монастыри получили более высокое содержание, нежели православное и протестантское духовенство; 3) так как местные чиновники, в основном, были католиками, то католическая церковь, быстрее, чем православная, получала положенные ей наделы земли, и в ряде случаев в тех же имениях; 4) католическому ксендзу, не обремененному семьей, было легче прожить на жалованье, чем православному.

Духовная деятельность митрополита Иосифа Семашко нашла отражение в: РГИА в С-Петербурге: ф. 796 канцелярия Святейшего Правительствующего Синода, ф. 797 канцелярия обер-прокурора Св. Синода, ф. 821 – департамент духовных дел иностранных исповеданий при МВД, Государственном историческом архиве Литвы: ф. 634 Литовская греко-униатская духовная кансистерия, ф. 605 – Литовская (Виленская) духовная консистория; отдел рукописей Библиотеки АН Литвы ф.41 – Литовская православная консистория; НИАБ: ф. 3245 – Белорусская униатская консистория, ф. 3367 – Полоцкая униатская консистория, Национальном историческом архиве в Гродно: ф. 1 – канцелярия Гродненского гражданского губернатора.

В ряде дел встречаются резолюции митрополита Иосифа на письмах к нему. Их можно разделить, в свою очередь, по направлениям: а) обращения духовенства с различными жалобами. В том числе о сохранении одежды униатского духовенства, о бритье бороды, об использовании польского языка и т. д.; б) о высылке, как бывшего базилианского монашества, так и униатского духовенства в монастыри в центральной России; в) разделе бывших униатских прихожан между православной и католической церквями; в) о передаче населенных имений православных церквей и монастырей в ве-

дение Министерства государственных имуществ и введение штатов для духовенства в 40-50-е гг. XIX в.; об отношении к католикам и старообрядцам и др.

После присоединения униатов в 1839 г. древнеправославное и воссоединенное духовенство находилось, по образному выражению церковного историка Г. Шавельского, «в положении старых врагов, которых только что заставили примириться без сильного желания и с их стороны» [24, с. 361]. Таковую ситуацию осложняло и католическое дворянство, которое пыталось столкнуть эти две пока еще плохо соединимые части православной церкви.

Отношение Иосифа Семашко к высылке ряда монахов из бывших базилианских монастырей было, например, высказано в письме от 16 декабря 1839 г. к Михаилу Голубовичу, чтобы он им напомнил, что «с присоединением церкви и все лица оной присоединяются, что объявляемое ими несогласие считается ослушанием церкви» [11, с. 8]. Воссоединенное духовенство, хотя и принявших православие, но по – привычке и обычаю более оставшихся католиками и поляками [2, с. 483] должно было проходить переподготовку. Но сделать это оказалось не просто. Некоторые из представителей, как приходского духовенства, так и бывших базилианских монахов не смогли научиться вести богослужение по православным обрядам, что вносило сумятицу среди верующих и много лет спустя. Связано это было с тем, что оно плохо знало или совсем не знало русский и церковнославянский языки. Для них Михаил Голубович, по распоряжению Литовского православного архиепископа Иосифа Семашко перевел на польский язык православный пространный катехизис [14, с. 235]. Правда Иосиф неоднократно напоминал ( письмо от 17 августа 1842 г.) ему о переводе: «я просил вас уже два раза уведомить меня, в каком положении находится дело о переводе катехизиса, и не получил от вас ни слова в ответ» [11, с. 1]. Эта тематика находит подтверждение и в различных воспоминаниях.

Естественно, что такое высшее православное духовенство запад-

ных епархий встречало недоверие со стороны других православных архиереев. В своих воспоминаниях о том времени, Иосиф Семашко отмечал, что многие православные архиереи были убеждены в необходимости высылки «воссоединённого духовенства и замещении оного древлеправославным» [9, с. 373].

Сенатор М. Щербинин предложил посылать православных миссионеров в воссоединённые приходы западных губерний. «Разве они пришли к православной церкви от язычества, от магометанства или от какой еретичествующей церкви, – писал по этому поводу митрополит Иосиф Семашко 20 февраля 1858 г. в Св. Синод, – но справедливо ли, до сих пор ещё делать разницу между древлеправославными и воссоединенными священниками» [9, с. 635].

Проведенная в 1850 г. ревизия в Литовской православной епархии показала, что её духовенство не занимается повышением своего образования, только некоторые священники имели Библию, а их дети плохо знали молитвы на церковнославянском языке, не говоря уже о прихожанах. И это несмотря на то, что указом от 6 марта 1845 г. Литовская духовная консистория обязала священников епархии в течение одного года обучить детей священно- и церковнослужителей молитвам на церковнославянском языке. Однако и в 1851 г. консистория вынуждена была признать тот факт, что духовенство мало беспокоится о том, чтобы прихожане знали свою веру и молитвы на церковнославянском языке. Духовенство, в свою очередь, обвинило во всём помещиков, которые не освобождали крестьян от барщины [12, с. 96, 97, 100].

27 февраля 1846 г. был принят указ Св. Синода об увеличении числа училищ для обучения детей духовенства и крестьян при православных монастырях и приходских церквях [16, л. 1]. При некоторых православных церквях и в отдельных имениях в Литовской православной епархии стали открываться частные и казённые школы, что способствовала увеличению численности грамотных православных прихожан. Так, в 1850 г. было открыто 37 церковноприходских школ

с 56 учителями и 1211 учениками, а в 1860 г. их было 150 с более чем 1700 учениками [12, с. 469, 472].

Шла борьба против использования бывшего униатского облачения, запрещалось духовенству брить бороды и жениться на католичках, крестить дочерей от таких браков в католичестве. Хотя первоначально ношение такой одежды и бритые бороды было разрешено бывшему униатскому духовенству. В октябре 1846 г. священник Поставской церкви Н. Малентович просил Литовскую консисторию, чтобы ему разрешили брить бороду и не отпускать волосы, потому, что к этому не могут привыкнуть его прихожане. На его просьбу архиерей Иосиф Семашко наложил резолюцию: «Я испытал уже, что честный, добропорядочный и благоразумный священник заставит всегда прихожан уважать его и иметь к нему доверенность, будет ли он с бородой или без бороды» [5, л. 49]. Еще в 1839 г. Иосиф Семашко «после воссоединения в Минске и Вильне показывался в костюме католического епископа, с бритой бородой, чем смутил многих» [23, с. 13].

Иосиф Семашко обратил внимание правительства на конфессиональную принадлежность местных чиновников. В письме к обер-прокурору Св. Синода от 10 января 1856 г. Иосиф Семашко отметил, что в Виленской и Гродненской губерниях все 18 губернских и уездных предводителей дворянства — католики. В канцеляриях Виленского и Гродненского гражданских губернаторов 9 православных и 30 католиков. И вообще, все высшее руководство этих губерний состояло из 27 православных и 84 католиков. Такая же ситуация была и в уездах. Поэтому принимаемые указы зачастую и оставались на бумаге [1, с. 37 – 39].

Литовский митрополит Иосиф Семашко относился к миссионерской деятельности православного духовенства среди старообрядцев белорусско-литовских губерний иначе, чем это было принято в Российской империи. В 1852 г. он написал обер-прокурору Св. Синода

графу Н.А. Протасову, что находит действия против старообрядцев в Западном крае нежелательными. По его мнению, православное духовенство должно считать русских старообрядцев друзьями, чтобы заручиться их поддержкой в борьбе против католичества [12, с. 331 – 334]. Такое мнение вытекало из знания специфики православного духовенства этих губерний, и тех условий, в которых оно находилось.

Часто, когда пишут исследование, отрывают жизнь и деятельность конкретной личности от исторического фона и привносят современные взгляды, забывая, что в тот период была другая ситуация, другие взгляды и т. д. Переписка, воспоминания I половины XIX в. свидетельствуют о том, что униатское и православное население было довольно индифферентным в религиозной жизни. Это было связано, как с неграмотностью крепостного крестьянства, бедной шляхты и мещан, так и с небольшим количеством храмов, когда приходская церковь находилась далеко от деревень, приписанных к ней. А также и со спецификой территории — большим количеством болот и лесов, небольшим количеством путей сообщения и транспорта, что, естественно, мешало священнику навещать своих прихожан. Крестьянин, по необходимости, обращался в ближайший христианский храм, независимо от его конфессиональной принадлежности. Кроме того, униатским священникам разрешалось проводить богослужение в католическом костёле, или наоборот, что также вносило некоторую путаницу. Смешанные браки, переходы униатов в другие конфессии и возвращение обратно были достаточно распространенным явлением.

17 апреля 1842 г. Св. Синод официально приказал православному духовенству Литовской, Минской, Полоцкой и Могилевской православных епархий начать возвращение в православие из католичества бывших униатов. Дело это было нелегким и деликатным. При этом ответственность за переходы возлагалась на католическое духовенство, которому запрещалось проводить агитацию среди бывших униатов, принимать их к исповеди.

Процесс перераспределения прихожан должен был проходить следующим образом: Католическое духовенство составляло списки своих прихожан приходов и передавало их православному духовенству, на территории которых находился католический приход. Православное духовенство проверяло его, подписывало, ставило печать и возвращало обратно католическому ксендзу для хранения в приходском архиве. Если православный священник считал, что некоторое лица в списке католического прихода являлись православными, (т.е. бывшими униатами), то запрашивались выписки из метрических книг их родителей, для определения конфессиональной принадлежности. Так, 2 декабря 1843 г в Виленскую римско-католическую консисторию поступила информация от Новоалександровского декана, в которой сообщалось, что администратору Заверского костёла ксендзу Тромбовичу вернул списки священник Лучицкий из Браславской православной церкви. Последний отметил некоторых лиц в списке, таких как И.М. Свидинский и В.И. Высоцкая с сестрами, у которых родители были православными. Но при разборе дела выяснилось, что И. Свидинский, как и его отец, были крещены в католичестве и веру менять не собирались. Высоцкие показали, что мать их была первоначально униаткой, а затем перешла в католичество [21, л. 2, 3].

Отсутствие четких установок для православного духовенства как проводить возвращение бывших униатов, нежелание части последних переходить в православие, противодействие со стороны католических ксендзов вносили сумятицу в процесс перераспределения, затягивая его на долгие годы. С 1843 по 1849 г. рассматривалось дело бывших униатов крестьян Цехановецкого православного прихода Литовской православной епархии, которые перешли в католичество. С 1849 по 1859 г. разбиралось дело о крестьянах Порозовского православного прихода той же епархии [17, д. 1357, л. 19; д. 1614, л. 2].

Смешанные браки были довольно широко распространены на территории белорусско-литовских губерний всего исследуемого периода.

Литовский православный архиепископ Иосиф Семашко писал в Св. Синод, что таких браков за период с 1839 по 1845 г. было заключено в Литовской епархии — 1927, Могилевской — 301, Минской — 825, Полоцкой — 20. А за период с 1839 по 1859 г. в одной только Литовской православной епархии было заключено до 15 тыс. смешанных браков [4, с. 82]. Но это касалось, в основном, заключения браков среди крестьянского населения, которое (что особенно характерно для Литовской православной епархии) было либо католическим по вероисповеданию, либо бывшим униатским.

Личность и жизненный путь самого Иосифа Семашко также находится в воспоминаниях, записках, дневниках, письмах, рецензиях, некрологах. Известный историк М. Коялович, лично знавший Иосифа Семашко, в некрологе, который был посвященном ему, охарактеризовал митрополита следующим образом: «малоросс, с невольной искаженной польским образованием речью, жаждавший быть русским, невольный униат, жаждавший быть православным» [15, с. 15].

Судя по родовым документам, которые названы в «Записках» род Семашко был из Белоруссии. При подтверждении дворянства отцом Иосифа был представлена грамота царя Алексея Михайловича, данная шляхтичу Мстиславского уезда Ивану Семашко на владение деревнями в Мстиславском и Оршанском уездах [8, с. 47].

Мнение о личности И. Семашко было разным от «епископа-вероотступника» [18, с. 1] до «воссоединителя». Наиболее полно его биография представлена в работе Г. Киприановича [13], хотя и до издания этой книги, после смерти митрополита вышли очерки, написанные, например, Е. Дылевским и др. [6]. Дополнялись эти очерки воспоминаниями людей, которые были знакомы с Иосифом Семашко, или публикацией разного рода переписки [11, 22]. Е. Дылевский возможно впервые отметил тот факт, что монашество Иосиф принял за несколько дней до 4 августа 1829 г., когда он принял сан епископа Мстиславского, викария Белорусской униатской епархии [11, с. 72].

Это было повторено и в работе Г. Киприановича. Видимо эта легенда возникла в более поздние времена, и связана с тем, что высшее православное, католическое и униатское духовенство было монашеством, а архиепископу было уже поздно принимать постриг, или он все же был базилианином, что опять-таки не умаляет ни его личность, ни его деятельность. В воспоминаниях он указывает только о принятии celibата (безженства). И он даже боялся на старости лет оказаться в монастыре, его идеалом был маленький дом, сад, книги. Иосиф Семашко после окончания учебы в Главной семинарии Виленского университета написал магистерскую диссертацию по нравственному богословию [7, с. 4] и его работа не изучалась и не введена в научный оборот.

В какой степени он был любителем прекрасного и достаточно толерантным человеком. Как Г. Киприанович, так и Н. Сушков, пишут о любви митрополита к искусству, коллекционированию картин историко-религиозного содержания, портретов духовных лиц, «книг, ученых и богословских, которыми он так дорожил» [22, с. 2]. 200 предметов живописи украшали его Тринопольский архиерейский дом [13, с. 405]. Иосиф Семашко писал о посещении театра, когда он приехал в Петербург, мог даже в кругу знакомых петь, любил чертить карты. Архиепископ Антоний Зубко вспоминал об их жизни в Петербурге, где они снимали вместе квартиру и у них оставались деньги «на роскошь, состоявшую в покупке книг и в пользовании ими в библиотеке, а также в посещении театров» [10, с. 50].

В исследованиях он предстает человеком толерантным, поддерживающим нормальные отношения с католическим митрополитом Жилинским, лютеранским пастором Эвертом и другими представителями этих конфессий [13, с. 398]. Но отношение в обществе к нему оставалось все время разным. Так, Порфирий (Успенский) писал 9 мая 1841 г., что «архиепископ Иосиф, кажется, не столько умен, сколько хитр, не столько любочестен, сколько честолюбив.

У него хвост лисий, а зубы волчьи, ласка – зачет, а откровенность расчет» [3, с. 433]. Ректор Московской духовной семинарии епископ Леонид (Дмитровский) в своем письме вспоминал о встрече с митрополитом в 1856 г., когда тот приехал на коронацию Александра II: «Его беседа, при заметной тонкости, свойственной дипломатическому характеру, дышит простодушием и спокойствием ума, но так что умное его – просто, а просто – умно. Он не унижает собеседника полутонком в разговоре. При обсуждениях о предмете важном, если не желает продолжать его, то или молчанием дает почувствовать, что пора переменить предмет, или выскажет свое мнение прямо, открыто, но без заносчивости, без навязчивости, и не выходя, конечно, за предмет разумной осторожности» [22, с. 37 – 38]. 28 июня 1860 г. Михаил Голубович писал в своем дневнике «Божа мой, як жа дабіта здароўе мітрапаліта! Ледзь высадзілі яго з карэты; ледзь падняўся па прыступках; пальцы на правай рвуцэ ўвесь час трасуцца. Страшэнна занерваваны. Гэта нібыта вынік мінулагодняй ліхаманкі. Хоця ўжо шоргаў нагамі, едучы ў Маскву на каранацыю. А ён, менавіта цяпер, вельмі нам патрэбны» [25, с. 244]. Очень тепло писал о последних годах митрополита Н.В. Сушков: «Закоснелая злоба успела оклеветать Первосвятителя Литовского за несколько лет до кончины его. Даже граф Муравьев охладел к нему. Обер-прокурор А.П. Ахматов поспешил в Вильну, чтобы прекратить недоразумения. Не менее того явное и неожиданное, внезапно обнаружившееся к нему неуважение, недоверие, недоброжелательство поразило его, встревожило, потрясло его на склоне сужденных ему лет. Нервное расстройство было последствием душевной скорби. Болезненное трясение тела одолело силы побежденного клеветы и завистью. Последние годы его были труд и болезнь. Но духом он не упал до гроба» [22, с. 16].

Переход из униатства в православие, как для прихожан, так и духовенства был довольно длительным. В итоге в губерниях Гроднен-



ской, Виленской, части Минской и Витебской, где было очень мало древлеправославного духовенства, формировалось довольно специфическое православие, отличавшееся от православия в центральных губерниях Российской империи. Это проявлялось, прежде всего, в нравственном состоянии самого духовенства. Став вдруг православным, оно долго ещё было по убеждениям, и по сохранению традиций внутрицерковной службы, униатским, что вызывало недоверие к нему со стороны верхушки православной церкви Российской империи. При чём, недоверие вызывало, не только приходское духовенство и прихожане, но и высшее руководство Литовской, Минской и Полоцкой православных епархий. Среди них были бывшее высшее униатское духовенство: Иосиф Семашко, Василий Лужинский, Антоний Зубко, Михаил Голубович, благодаря деятельности которых и стал возможным факт присоединения.

#### Литература и источники

1. Вестник Западной России: Ист. – лит. журн. 1868. Кн. 10. Т. 4.
2. Глубоковский Н.Н. Архиепископ Смарагд в его деятельности по воссоединению униатов (1833 – 1837 гг.)// Христианское чтение. 1914. № 4.
3. Глубоковский Н.Н. Высокопреосвященный Смарагд (Крыжановский) архиепископ Рязанский. Его жизнь и деятельность. СПб., 1914.
4. Горизонтов Л.Е. Парадоксы имперской политики: поляки в России и русские в Польше. М., 1999.
5. Государственный исторический архив Литвы. Фонд 1004. Описание 1. Дело 1.
6. Дылевский Е. В. Иосиф (Семашко), митрополит литовский и виленский, член Святейшего Синода. СПб., 1869.
7. Жукович П.П. Отзыв о сочинении, представленном на соискание Макарьевской премии, Киприановича «Жизнь Иосифа Семаш-

ко, митрополита Литовского и Виленского, и воссоединении западнорусских униатов с православною церковью в 1839 году». Вильна, 1893. СПб., 1897.

8. Записки Иосифа митрополита Литовского, изданные Императорской Академией наук по завещанию автора. СПб., 1883. Т.1.
9. Записки Иосифа митрополита Литовского, изданные Императорской Академией наук по завещанию автора. СПб., 1883. Т.2.
10. Зубко А. О греко-униатской церкви в западном крае России // Сборник статей, изданных Святейшим Синодом по поводу пятидесятилетия (1839 – 1889) воссоединения с православной церковью западнорусских униатов. СПб., 1889.
11. Зуевич Е. Н. Письма архиепископа Литовского Иосифа Семашко к епископу Брестскому Михаилу Голубовичу. Вильна, 1898.
12. Извеков В.Д. Исторический очерк состояния православной церкви в Литовской епархии за время с 1839 – 1889. М., 1889.
13. Киприанович Г. А. Жизнь Иосифа Семашки митрополита литовского и виленского. Вильна, 1893.
14. Киприанович Г.Я. Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве с древнейших времен до настоящего времени. Вильна, 1895.
15. Коялович М.О. О почившем митрополите Литовском Иосифе. СПб., 1869.
16. Национальный исторический архив Беларуси. Ф. 1297. Оп.1. Д. 16338.
17. Национальный исторический архив в Гродно. Ф. 1. Оп. 5. Д. 1357; Д. 1614.
18. План уничтожения униатской церкви. Париж, 1873 (возможно И. Мартынов).
19. Российский государственный исторический архив в С.-Петербурге. Фонд 797. Описание 87. Дело 10.
20. РГИА в С.-Петербурге. Ф. 821. Оп. 150. Д. 220.

21. Рукописный отдел Библиотеки Академии наук Литвы. F-57-5-54-5.

22. Сушков Н.В. Воспоминания о митрополите Литовском и Виленском Иосифе и об уничтожении унии в России. М., 1869.

23. Шавельский Г.И. Из бывшего alma maris Белорусской (Полоцкой) греко-униатской семинарии в 1833 – 1834 гг., перед воссоединением униатов. Витебск, 1906.

24. Шавельский Г. Последнее воссоединение с православной церковью униатов Белорусской епархии (1833 – 1839 гг.). СПб., 1910.

25. Янушкевич Я. Дыярыюш з XIX стагоддзя. Мінск, 2003.

### ОТТОРЖЕННЫЕ НАСИЛИЕМ, ВОССОЕДИНЕННЫ ЛЮБОВЬЮ

*Капуста А.И.  
(Барановичи, Беларусь)*

"Вера вечна, Вера славна, наша Вера Православна!"  
*Святой Николай Сербский*

О деятельности Семашко многие историки и исследователи отзываются по-разному. Многие православные исследователи чаще положительно оценивают усилия Иосифа Семашко по присоединению униатов в православную веру. Другие же светские историки отзываются очень грубо. Католики прозвали его Иудушка Семашко за его деятельность. Однако, он посчитал, что истина в Православии, и загоревшись этой идеей, воспринял ее всем сердцем, захотел передать ее своей пастве.

Почти каждый белорус имеет в своем роду предков, которые по вероисповеданию были униатами, ведь к концу XVIII в. 80 % белорусов были униатами. Кроме того, высказываются такие мнения, что униатство стало своеобразным ответом между Востоком и Западом.

Униатская церковь признала верховенство Папы Римского и католические догматы, но сохраняла православную обрядность и обычаи. Таким образом примирялись вызовы европейской культуры и древние традиции. В результате, большинство населения современной Беларуси через 200 лет стали потомственными униатами. К этому времени в униатской церкви выработались определенные обряды, особенный архитектурный стиль униатских храмов, униатская церковь здесь прочно закрепилась. В 1830–1831 гг. произошло восстание, направленное против российской власти. Во многом именно это предопределило дальнейшую судьбу униатской церкви. Униатские священники участвовали в восстании, поэтому российское правительство стало проводить политику упразднения униатской церкви. Ведь принято считать белорусов «испорченными русскими», а униатов – «испорченными православными».

Иосиф Семашко, в тайне от митрополита и прихожан, проводил мероприятия по присоединению их к православию, и осуществлялись на местах под контролем и при содействии светских властей. Он вел работы по приближению униатского богослужения и храмов к православному образцу, а также получение от священников подписок о готовности присоединиться к православной церкви при общем воссоединении духовенства. Сжигались иконостасы, уничтожались алтари, богослужебные книги. Эти преобразования не нравились прихожанам. Вместо богослужебных книг ввели в употребление ввели книги (служебников) московского издания, не содержащих католических догматов.

Об отношении местного населения к православному духовенству писал в своих воспоминаниях соратник Семашко по «воссоединению» епископ Василий Лужинский: «...борода и ряса были в величайшем презрении в том краю; и православных священников вообще называли жидом смердячим, козлом и кацапом бородатым и пугалом» [1].

В 1835 г. униат Михаил Бобровский, ученый-славист мирового

уровня, служивший после увольнения властями из Виленского университета приходским священником в местечке Шерешево, с болью писал: «Те только перед Господом Богом пусть дадут ответ, которые увещанием и обещаниями должностей или имений склоняют к этому жадных к ним или простецов, попирая совесть миллиона простых людей, вызывая среди них смуту, а представляя правительству вынужденные подписки, обманывают само правительство, будто добровольно переходят из одной веры в другую» (Христианское чтение, 1907, № 12, с. 774) [1].

Семашко понимал, что после его деятельности его будут считать перебежчиком и предателем. Он просил императора позволить ему жить, вне западных губерний. Позднее он писал: «Идеалом счастья, который мне единственно представлялся, было иметь домик с садиком, да комнату с книгами. При том же, испытав до того столько затруднений и недоброжелательства, я не мог не видеть того же и в будущем. Особенно меня пугало предвидимое нерасположение с той стороны, откуда бы мне ожидать благодарности, именно, со стороны православных. Естественно, что мне хотелось избежать этой будущности... Но вот минуло с того времени более двадцати лет, а я не добился ни покоя, ни идеала моего счастья». Однако этого он не получил. Ему пришлось жить в Вильно. Он также планировал перевод в православие униатов Холмской епархии, входившей в автономное Царство Польское, (до них дошла очередь в 1875 г.) и католиков Северо-Западного края [1].

Деятельность Семашко по воссоединению униатов с православными привела к тому, что из-за принуждения к Православию люди наоборот массово стали переходить в католичество.

Православные исследователи считают, что деятельность Иосифа Семашко для Белорусской Православной Церкви и всего белорусского народа действительно заслуживает внимания и уважения, ведь если бы не его усилия в современной Беларуси были бы почти все ка-

толики. Поскольку на территории Беларуси униатов было 80 % и они были под угрозой окатоличивания.

Воссоединение с Русской Православной Церковью остановило это движение, что дало мощный толчок осознанию белорусами своей самобытности. Дело в том, что, вернувшись в русскую православную семью, они не растворились без следа в русском море, но приобрели понимание того, что занимают собственное достойное место среди прочих восточных славян – великороссов и украинцев [2].

Еще одна заслуга Иосифа Семашко состоит в том, что он смог благодаря своей мудрости так повлиять на униатских пастырей, с любовью и пониманием перевоспитать их в православных белорусских священников.

Все сказанное подводит к выводу о том, что упразднение унии в 1839 г. и последующее восстановление православия среди белорусов оказались теми событиями, которые заложили духовный фундамент современной белорусской государственности. Сам высокопреосвященный Иосиф не преследовал такой цели. Он возрождал православие, видя в нем истинный путь ко спасению, отстаивал каноническое единство Русской Церкви, исходя из убеждения, что Православная Церковь является духовным основанием единства и силы восточнославянских народов. Тем не менее, своей деятельностью, помимо прочего он поспособствовал и этому. Павла Круковский говорил: «Без него (митрополита Иосифа – *А.Р.*)... не подымется к новой жизни наш край! Не будет уже в Белоруссии такого митрополита; никто не направит новое поколение духовенства к заветам вечной правды, никто не вдохнет живой веры в святое дело народного обновления». В этих словах заключается высочайшая оценка и церковной, и общественной, и культурной деятельности митрополита Иосифа [2].

В истории деятельность любого человека оценивается с разных сторон. В Православии есть такое понятие как Промысел Божий. Белорусскому народу пришлось пережить такое тяжелое испыта-

ние как массовый перевод православного народа в униатство. Происходило это во многом насильственным путем. Хотя православные и старались отстоять свою веру большинство из них стали униатами. Влияние Польши, отчаянные попытки полонизировать белорусское население безусловно в будущем привело бы к тому, что униаты стали бы католиками. Хотя не исключено, что возможно именно униатство стало бы религией белорусского народа. И мы бы сохранили новую свою религию до нашего времени. Однако, в силу сложившихся обстоятельств: разделов Речи Посполитой, появление такого выдающегося человека как Иосиф Семашко, наш белорусский народ отторженный насилием, вновь вернулся в Православие. Здесь явно прослеживается и Промысел Божий. Угодно было Богу, чтобы Иосиф Семашко родился именно в это непростое время и по удивительной можно даже сказать невероятной помощи свыше было сделано огромное дело, благодаря которому мы можем себя называть православными христианами. Православным христианам необходимо помнить великий подвиг великого человека, а также сохранить и приумножить нашу главную ценность веру. В конце концов все будет так, как надо Богу, так значит слава Тебе Господи за все!

#### **Литература и источники**

1. Сехович, О. Новости общества Республики Беларусь [Электронный ресурс]. – Минск, 15.11.2011. – Режим доступа: <https://news.tut.by/society/258689.html?crnd=89081>. – Дата доступа: 12.10.2018.
2. Романчук, А. Митрополит Иосиф (Семашко) – значение личности в период униатства на землях нынешней Беларуси / А. Романчук. – Бобруйская епархия Московский Патриархат [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.bobrepatriya.by/public/митрополит-иосиф-семашко-значение-ли/>. – Дата доступа: 12.10.2018.

## **СЕКЦИЯ 2 РОЛЬ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ФОРМИРОВАНИИ ДУХОВНОЙ И МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ**

### **ДУХОВНОСТЬ КАК ИНСТРУМЕНТ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ЭКСПЕРТИЗЫ СОЦИАЛЬНЫХ ПРОЕКТОВ**

*Адуло Т.И.  
(Минск, Беларусь)*

Вопросам сотрудничества белорусского государства и Православной Церкви в последние годы уделяется большое внимание. В этом плане уже многое сделано. Но, думается, масштабный потенциал такого сотрудничества далеко не исчерпан. Одним из возможных его направлений могла бы стать антропологическая экспертиза разрабатываемых социальных проектов, а инструментом такой экспертизы – духовность как специфический феномен социальности.

Философы традиционно делают ставку на интеллект (разум) индивида. Духовность индивида, обычно понимаемая как его высокая нравственность, порой, отступала на второй план, хотя этики с этим утверждением вряд ли согласятся. И их можно понять. Ведь, и в самом деле, были отдельные исторические эпохи, когда в качестве главного объекта философских дискуссий выступал отнюдь не интеллект, а нравственность. Вспомним эпоху И. Канта и, в особенности, эпоху неокантианцев, когда над умами интеллектуалов торжествовали идеи этического социализма, выдвинутые представителями марбургской школы. И все же, начиная с Гераклита и заканчивая Э. Гуссерлем, философы в своих исследованиях отдавали в первую очередь дань разуму. Особенно в этом преуспели Гегель и представители позитивизма.

Философы посредством своего учения развивали интеллект индивида и человечества в целом. Наряду с этим они уделяли большое внимание разработке различных социальных моделей – проектов идеального, как им представлялось, общественного устройства. Одним из первых включился в такого рода изыскания Платон. Продолжили эту работу Аристотель, Т. Мор, Т. Кампанелла, французские просветители, К.А.деР.Сен-Симон, Ф.М.Ш. Фурье, Р. Оуэн, П.Ж. Прудон, М.А. Бакунин, К. Маркс, Н.Г. Чернышевский, П.Л. Лавров... Всех разработчик, пожалуй, и не счесть. При этом, однако, философы в значительно меньшей степени задумывались о критериях оценки создаваемых социальных проектов, об их экспертизе в антропологическом плане. В самом деле, если для реализации самого что ни на есть гуманного социального проекта потребуются многочисленные человеческие жертвы, то можно ли такой проект считать гуманным, и следует ли его предлагать для реализации?

Критерием истинности создаваемых идеальных конструкций является практика. Именно она вскрывает как их позитивы, так и их негативы. Но практическая апробация социальных проектов, чаще всего, весьма болезненна и чувствительна для общества, примером чему может служить 1917-й г. в России и т. н. «перестройка» в СССР. Поэтому все разрабатываемы социальные проекты, прежде чем их внедрять в жизнь, целесообразно подвергнуть тщательной экспертизе. Для социальных проектов необходима антропологическая экспертиза, которая позволяет дать им оценку – определить, насколько они гуманны, т. е. человечны и по своей сущности, и по способам реализации. В качестве одного из эффективных инструментов такой экспертизы может выступать духовность, трактуемая как в светском, так и в религиозном аспектах.

Какое же содержание вкладывается в понятие «духовность»? Само собой разумеется, что оно является производным от понятий «дух» и «душа». Светское и богословская трактовки содержания этих

понятий значительно разнятся. Дух и душа богословием трактуются как «две стороны духовной природы человека», при этом дух «воспринимается и как высшая способность души человека», душа человека «истолковывается также как благодать Святого Духа, обитающая в верующем. Дух человеческий, таким образом, имеет начало в Духе Божиим» [1, с. 359]. В этом контексте следует понимать богословскую трактовку и духовности, т. е. понимать ее как феномен связанный с Духом Божиим.

И все же, если «Дух» и «Душа» в богословии занимают центральное место, то «Духовность» практически не анализируется. Во всяком случае, в издающуюся в последние годы многотомную «Православную энциклопедию» это понятие не включено. Тем не менее, Священное писание содержит христианские заповеди, которые в своей совокупности и содержат те нормы, соблюдение которых очень важно для гармоничного общественного развития. С позиции этих заповедей следовало бы давать оценку различным социальным проектам, как уже созданным, так и разрабатываем в настоящее время, например, «глобального общества», «устойчивого общества» и др.

В философской литературе понятие «духовность» тоже не получило системного анализа, как, впрочем, и понятие «дух», хотя на уровне обыденного сознания оно используется довольно часто (например, говорят о духовно развитом, духовно богатом человеке и т. п.). Тому есть причины. В советской философской литературе оно не разрабатывалось в силу того, что его считали объектом богословия, а отношение к богословию в эпоху господства атеистического мировоззрения было сугубо негативным.

Дискуссии ученых-гуманитариев относительно содержания понятия «духовность», как и относительно понятия «культура», будут вестись, видимо, еще долго. Поэтому, исходя из уже имеющихся трактовок «духовности», в качестве ее рабочей дефиниции можно принять следующую. Духовность, в светском понимании, – социаль-

ный феномен, аккумулирующий жизнеутверждающие идеи, установки, цели, потребности, моральные и культурные ценности индивида, общественных групп, человечества в целом.

Если говорить о духовности как социальном феномене применительно к Беларуси, то ее истоки следует искать в глубинных пластах общественного сознания, относящихся к глубокой древности. Духовность проявлялась на бытийно-утилитарном уровне в форме взаимовыручки, сострадания, любви к соплеменникам и т. п. Это зафиксировано в многочисленных народных белорусских легендах, преданиях, мифах, сказках, песнях, пословицах и поговорках. Религиозная духовность – результат христианизации Беларуси; форма ее бытия – религиозное сознание, которое постепенно вытесняло языческое сознание с его ранними, неразвитыми формами духовности, сохраняя при этом и вбирая в себя в переработанном виде отдельные элементы светской духовности различных этнических образований на территории Беларуси. В XI–XII вв. происходил своеобразный синтез светской и религиозной духовности при несомненном доминировании последней. Это нашло отражение, в частности, в религиозно-философском мировоззрении Евфросинии Полоцкой.

Духовность как социальный феномен в виде индивидуального и надиндивидуального сознания представляет собой важный сегмент общественной жизни и в современную эпоху. Известный российский философ А.Ф. Лосев указывал в свое время на то, что дух – это «активно действующая сила человека», «орудие сознательной ориентации в действительности для воздействия на нее и в конце концов на ее переделывания» [12, с. 82]. Вот почему духовность, как и интеллект, должны более глубоко исследоваться на философско-теоретическом уровне.

В наше время значимость духовного фактора значительно возрастает. Он выступает не только в качестве инструмента, гарантирующего нравственные устои общества. Духовный фактор является важнейшим

инструментом национальной безопасности государства. Довольно часто современные исследователи и даже отдельные политики в процессе практического решения вопросов национальной безопасности, делая ставку на экономику и вооруженные силы, явно недооценивают значимость духовного фактора – сознания и самосознания граждан, их нравственных устоев. Они неправы. На практике социальные процессы протекают намного сложнее, и не всегда экономически процветающие государства защищены от разного рода угроз и коллизий.

Посредством духовности как инструмента антропологической экспертизы можно дать объективную оценку деятельности не только субъектам политики, но и самой Церкви. Церковь ведь тоже занимается социальным проектированием, и не всегда оно отвечает критерию человеколюбия. Как тут не припомнить те печальные события, которые происходили на белорусских землях в связи с «объединением» католических и православных приходов, а впоследствии и с «воссоединением» последних. Да и современные межконфессиональные процессы на Украине, в плане их гуманности, не могут не тревожить граждан стран-соседей.

Хотелось бы в этой связи обратить внимание ученых на необходимость объективного анализа документов и исторических фактов. Не должен же один и тот же документ, или исторический факт, оцениваться совершенно по-разному, причем, порой, одним и тем же исследователем в разные периоды его творчества. А примеров подобных «научных» исследований в отечественной философской науке изрядное количество. Только Брестская уния породила массу диаметрально противоположных оценок, несмотря на то, что для ее объективного анализа имеется достаточно документов. Такого рода «научными» исследованиями обществоведы формируют идеологический фундамент для социальной конфронтации.

Чуть ли не главным программным тезисом для многих политических партий, особенно в России, стал тезис об «исчерпании» двад-

цатым веком революций. Хотелось бы в это верить. Но жизнь идет своим чередом, и только два первых десятилетия XXI в. уже ознаменовались не одной «бурей в пустыне», в том числе на базе межконфессиональных противоречий. Поэтому и государству, и Церкви есть над чем поразмыслить в плане выработки как эффективных способов разрешения мирным путем наличных отчуждающих человеческую сущность форм социального бытия, так и, главным образом, их не допущения в повседневной жизни. В противном случае в общественном сознании может сложиться превратное мнение, будто бы Дух есть, но нет Духовности.

#### Литература и источники

1. Православная энциклопедия. – Москва : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. – Т. XVI : «Дор – Евангелическая церковь союза». – 752 с.
2. Лосев, А. Дух / А. Лосев // Философская энциклопедия: В 5 т. – Москва : Мысль, 1962. – Т. 1. – С. 82–85.

### ПРАВОСЛАВИЕ КАК ФАКТОР ИСТОРИЧЕСКОГО СТАНОВЛЕНИЯ МЕНТАЛИТЕТА БЕЛОРУССКОГО НАРОДА

*Левко А.И.  
(Минск, Беларусь)*

Культура любого народа – многомерный феномен. Она включает в себя различные формы символики, такие как язык, ценности и нормы поведения, сознание и самосознание народа, и его менталитет или сферу бессознательного поведения, психологию и национальный характер, религиозные и другие верования, интеллект, стиль и образ жизни, различные виды искусства и формы социального взаимодей-

ствия, достигнутые результаты экономической и социально-политической, социально-культурной и других видов деятельности, которые в своей совокупности образуют, наряду с природной, новую социально-культурную реальность, к которой относится как общечеловеческая цивилизация, так и ее различные социально-культурные типы. И в этой реальности особая роль принадлежит национальному менталитету как своеобразному культурному коду исторического развития различных народов, выступающему по выражению известного русского и американского социолога Питирима Александровича Сорокина, в виде своеобразного психо-космос-логоса или своеобразной основы любой культуры. Одна лишь вера в «разум», «просвещение» оправдание жизни в свете абсолютных истин не решают задачу культурного развития, вне личностного и национального его смысла, истинного своеобразия нравственных переживаний и кризисов. Необходимое для этого развития нравственное самоопределение неразрывно связано с осмыслением онтологического, исторического, этнического содержания художественных, политических и других идей.

Такой основой для большинства европейских народов выступает христианство. Иное дело, что одни европейские народы восприняли христианство через призму католицизма и протестантизма, а другие через призму православия и унияства как одной из форм их интеграции на белорусских землях. Этот ракурс восприятия христианства послужил основой для различия западноевропейской и восточно-европейской цивилизаций как разновидностей социально-культурных типов. В истории белорусского народа, проживающего в центре Европы, каждая из христианских конфессий сыграла известную роль в становлении менталитета белорусского народа, что нашло отражение в архитектуре и других проявлениях его материальной и духовной культуры. Прежде всего, это сочетание внешних и внутренних духовно-нравственных компонентов. Феномены культуры, как полагал П.А. Сорокин, – материализация субъективной психики. Эта ма-

териализация осуществляется в виде социального менталитета как своеобразного психокосмоса, характеризующего различные народы и другие социальные общности. П.А. Сорокин предлагал учитывать космические, биологические и социально-психологические явления». [2, с. 181–182]

В социальном менталитете, по его мнению, ценностно-символические и рефлексивные начала выступают в неразрывном единстве и тем самым образуют своеобразный культурный код. В нем как бы кристаллизуется исторический опыт различных народов. При этом П.А. Сорокин различал внутренний опыт и внешний опыт. Внутренний опыт, по его мнению, – это культурная ментальность (ощущения, образы, эмоции и стремления, идеи, системы мышления), внешний опыт – предметы, процессы и события, в которых воплощается (реализуется) внутренний опыт. Согласно Сорокину, опыт, то есть ментальные образования различного уровня и предметно внешняя действительность являются всеобщими структурными моментами искусства и науки, религии и философии. Внешняя действительность и формы ее отражения в виде науки, экономики, политики и других формах институциональной организации общества, включая и государство, нашла свое отражение, прежде всего в католицизме и протестантизме, в то время как внутренняя, духовно-нравственная основа ментальности, характеризующая общество как духовно-нравственную общность или соборность – в православии. Крайней формой внешнего, ригористического отношения к действительности является протестантизм. Каждая христианская конфессия так или иначе причастна к становлению современной европейской культуры и существующему цивилизационному развитию на белорусских землях. И каждая из них претендует на пальму первенства в этом процессе. Это особенно отчетливо прослеживается на примере истории развития образования и науки. Известно, что средневековое образование долгое время носило исключительно религиозный характер. Однако

сама по себе религиозность проблему культурного развития не решает. Все зависит от существа самой религии.

«Есть религии, как отмечал в свое время известный русский философ и реформатор Николай Сперанский, имеющие своим объектом божество, и религии, имеющие объектом человека. В первом случае все усилия направляются на богослужение и, в частности, на жертвоприношения. Во втором случае – на сердце и совесть, их цель преобразование человеческих душ. Жертва из них исчезает или, скорее, не возникает, превращается во внутреннее обращение, совершенствование, освящение, становление человека религиозным существом. Богослужение и молитва теряют характер заклинания и превращаются в размышления, в работу над собой. Тогда как в первых жрецы играют существенную роль, как посредники между небом и землей, во второй – они совершенно исчезают, ибо совесть каждого человека вступает в непосредственную связь с Богом» [3, с. 39] Эти два начала религиозной веры и религиозной жизни, по мнению философа, нашли свое отражение и в христианстве. При этом в различных его конфессиях в различных пропорциях, что особенно отчетливо проявилось в системе образования, в институализации и самоорганизации общественной жизни в целом. Поэтому, не случайно, ратуя за внедрение в Российской империи земской школы, Николай Сперанский пытался сориентировать ее не на производство вещей, а на производство самого человека и социальной общности или земства. И основой данной реформы он считал менталитет русского народа, в основе которого лежит православие.

Средневековая латинская школа в Западной Европе, прародительница современной гимназии и университета, считал Н. Сперанский, является, бесспорно, порождением католической церкви, но зачата она была не от христианства, как это принято думать, а от грубого языческого суеверия. Правда, с первых же своих шагов она стала отвечать и на другие запросы общества, но то было не стремление к



знанию, и не любовь к просвещению, а чисто практические нужды светских и духовных правителей». [3, с. 37]

Торжество христианства в Римской империи, по его мнению, представляет собой перемены не только в религиозной истории Европы, но и в непосредственной форме управления. Раньше Европа знала только одну власть; теперь в ней появляются две: одна ведающая поступками людей, другая – их нравственным воспитанием; одна – светская, другая – духовная, одна – государственная, другая – церковная [3, с.48–49].

Однако одним разделением властей в связи с распространением христианства дело не ограничилось. Изучение латыни и т.п. превратили церковные школы в хранилище остатков греко-римской культуры. Католицизм, по его мнению, изначально явился скорее формой преемственности этой культуры, чем выражением глубинных духовно-нравственных основ христианства, направленных на формирование человека по образу и подобию Божию в его поступках и повседневной жизни. Средневековый католицизм, по мнению Н. Сперанского, – смесь язычества и христианства. Акцент здесь делался на обрядовой стороне религии. Культ любви, культ чувства всецело вытеснялся культом сильной воли. А что касается воспитательных средств, то они сводились к чтению религиозных текстов.

Восприятие христианства в Западной Европе, по мнению философа, происходило сугубо формально и охватывало в основном процесс институализации или организации общественной жизни, превращая церковную службу в своеобразную каркуляцию грехов. Особенно отчетливо это проявилось в протестантских странах. «Вся общественная и частная жизнь строилась и определялась здесь по «арифметическим» правилам пуританской морали с требованиями калькуляций грехов и добродетелей, добрых и плохих дел, где Бог выступает в качестве «верховного банкира» и «президента страховой компании», а все люди являются вкладчиками и клиентами» [1, с. 38]. Тогда же впервые в истории, были разделены общественная и частная жизнь.

Основным ее регулятором стал рынок и рыночные отношения. Рынок в Западной Европе превратился в особую форму отображения жизни и деятельности людей в знаках и правилах оперирования этими знаками, с одной стороны, и изменения содержания деятельности, сознания людей и отношений между людьми в соответствии с принятой знаковой формой и системой операций с этими знаками – с другой. В классической форме рынок установился в тех протестантских странах, где протестантизм был принят в форме кальвинизма. Формальные рыночные отношения в протестантских странах как бы вытекали из основ формального католического образования, которое в общей своей форме имело чисто словесный характер, связанный с интерпретацией священных писаний. Это во многом послужило основой церковного раскола и выделения протестантизма. И поскольку протестантизм является одной из форм словесной интерпретации христианства, ему часто приписывается первостепенная роль в создании народной школы.

«Идея народной школы внесена в мир христианством и проведена в жизнь возродителем истинного христианства Лютером – вот упрощенный протестантский взгляд на ход народного образования» – писал Н. Сперанский в своих «Очерках истории народной школы в Западной Европе». [3, с. 15]

В католических странах и, частности во Франции, становление народной школы связывают отнюдь не с протестантизмом. «Современная европейская школа обязана своим существованием одному католическому духовенству, вся европейская наука обязана религии – так твердят на каждом шагу католические ученые» [3, с. 36]

И если католицизм считать преемником греческой и римской культур, то он послужил основой организации всей социальной жизни в Западной Европе. «Для Грека и Римлянина, – отмечал Н. Сперанский, – отношения между его небом и его государством носит характер союзного договора двух держав. Государство было сорие-

тировано на него и не могло существовать без поддержки неба. За эту поддержку оно несло целый ряд вассальных повинностей, одним из которых была уплата дани в установленных раз и на всегда формах жертв» [3, с. 46] Жрецы представляли собой нечто вроде дипломатического корпуса. Они должны были безукоризненно знать язык небожителей, равно как и условия заключенного с ними договора. Ни политики, ни воспитатели совершенно их не касались. Зато они пользовались и преимуществами дипломатов во все времена и периоды – правом на безнравственность. Область нравственности была чужда античной религии» [3, с. 47]. Рациональность здесь была противопоставлена чувственно-эмоциональной нравственной сфере, что, прежде всего, нашло свое отражение в западноевропейской философии. По своему последнему назначению западноевропейская философия является глашатаем и стражем всеобщего разума. Она, как утверждал в свое время лауреат Нобелевской премии Альберт Швейцер «должна была бы внушать людям, что им надлежит бороться за идеалы, на которых зиждется культура. Она должна была бы приблизительно обосновать эти идеалы сами по себе, в их внутренней истинности, а также дать им пути действенного приложения жизненных сил в их всеобъемлющем направлении, поддержать их жизнеспособность.

Но западноевропейская философия занималась всем, только не культурой. [4, с. 39]. Не нравственная культура, а свобода самовыражения и разум, философская рефлексия находилась в поле ее постоянного внимания. И этому, как считал Н. Сперанский, имеется свое историческое объяснение.

«В маленьких республиках, окруженных со всех сторон врагами, всякое внутреннее несогласие или временное ослабление энергии и самоорганизации в обществе постоянно грозило каждой из них потерей высшего блага – свободы. Не поэтому ли государственная власть очень рано стала считать себя в праве не стесняться вмешиваться в частную жизнь и подчинять строгим однообразным правилам весь

ход физического и нравственного развития вверенных их попечению граждан» [3, с.47–48]

Эти традиции древних греков и римлян были впоследствии заимствованы западноевропейской цивилизацией. Государственный контроль возростал здесь по мере «демократизации общественных отношений» и расширения технических средств манипуляции общественным сознанием, по существу становясь тотальным. Вне поля зрения социальной политики оказалась сама культура личности и способы ее формирования, как на институциональном, так и личностном уровнях. Проблемам аккультурации и социализации была противопоставлена логика адаптивного поведения, выражаемого в рыночных отношениях. Культурное же многообразие стало представляться как основное препятствие на пути интеграции и глобализации. И эти особенности западноевропейской цивилизации послужили причиной, не только нравственного, но и с социально-политического кризиса. Выход из этого кризиса возможен лишь благодаря православной христианской установке на духовно-нравственное развитие каждого человека как личности, гражданина и члена различных социальных сообществ: этнических, социально-политических, региональных, поселенческих, профессиональных, половозрастных, поколенных и других.

#### Литература и источники

1. Мацкевич, В.М. Об образовании: полемические этюды / В.М. Мацкевич – Минск : Змицер Колас, 2008 – 290с.
2. Сорокин, П.А. Общедоступный учебник социологии. Статьи разных лет / П.А. Сорокин / Ин-т социологии. – Москва : Наука, 1994 – 560 с.
3. Сперанский, Н. Очерки истории народной школы в Западной Европе / Н. Сперанский. – Москва : Товарищество типографии А.И. Мамонтова, 1896. – 454 с.
4. Швейцер, А. Культура и этика / А. Швейцер. – Москва : Прогресс, 1973.

## ГОНЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В 1918–1936 ГОДАХ

*Протоиерей Петр Федорук  
(Белосток, Польша)*

### 1. Пацификации и Православная Церковь

В период правления II Речи Посполитой произошли самые громкие акции пацификации Православной Церкви. Они проводились с целью колонизации восточных рубежей а следовательно, с целью уничтожения национальных меньшинств, населяющих эти территории. Все действия полностью одобрялись Католической Церковью, так как её главы в Польше, заинтересованы были в расширении влияния латинского обряда в районах, где его последователей было мало. Римо-Католическая Церковь, называя повод, по которому включилась в ревиндикацию, ссылаясь на то, что «в период заборов, Православная Церковь захватила ряд католических храмов, религиозных объектов, имуществ и душ» [2, с. 163]. Никто не вступил в оппозицию к этим утверждениям, указывая, что Православная Церковь переняла только поунятские объекты, а весь этот процесс был вполне законным, так как полностью одобрялся униатскими епископами. В отличие от Православной, Римско-католическая епархия, ни в какой мере, не могла претендовать на право поунятских собственности.

Положение Православной Церкви в Польше было трагично, как для духовенства, так и верующих, населяющих территорию бывшего Люблинского воеводства. Здесь зачастую проходило разрушение храмов, приходских собственности, а также их захватка Римо-Католической Церковью. В те времена внештатные православные священнослужители, за совершение богослужений, наказывались выселением из приходов. Путь, к отделению учреждения религиозного культа, был трудным и длинным. Связанные с ним усилия на утверждение штатных приходов, чаще всего заканчивались неуспешно. Все действия,

направленные против православным, проходили под строгим контролем государственных органов.

Разрушение церквей началось с 1918 г. и продолжалось до 1939 г. Многие из них перестраивались на католические церкви (см. приложение № 4). Однако апогеем этих варварских акций, считается лето 1938 г., когда за короткое время было уничтожено более 100 храмов на территории Холмщины и Подлясья. Среди них, были многие исторические памятники. Необходимо при этом отметить, что на этих территориях проживало «250 тысяч наиболее преданных, православных польских граждан, чьи предки испокон веков были православными. Они сами, своей преданностью, своим пониманием необходимости мирного сосуществования с исповедующими другие религии, заслуживают лучшей судьбы и другого отношения к важнейшим для них потребностям, а особенно духовным» [1, с. 23].

### 2. Первая и вторая волна ревиндикации

Всю акцию ревиндикации и пацификации Православной Церкви, можно разделить на три этапа.

Первая волна ревиндикации приходится на 1918–1924 гг. Польское правительство, после 1919 г., кроме разрушения церквей, взяло под свое руководство все церковное имущество, которое затем было поделено, в основном, среди военных поселенцев [2]. Люблинский воевода Станислав Москалевский объяснял те шаги правительства необходимостью польских интересов: «исходным пунктом польских национальных интересов при регулировании православного вероисповедания на бывшей Холмской земле и Подлясье, должно быть, кроме приверженности принципам справедливости, одновременное стремление к ликвидации, видимых результатов искусственно и с применением варварских методов, используемых от 1864 г., политики, которая предвоенное положение основывала на нескольких десятилетиях дискриминации Католической Церкви на бывшей Холмщи-

не и Подлясье, политики, которая выражалась в конфискации ряда униатских храмов в пользу православия, либо строительстве православных храмов на месте храмов униатских. Настоящее регулирование должно быть только дополнением и приспособлением к реальному раскладу сил и необходимостями акта религиозной толерантности и последствий войны» [3, с. 308]. Так вот видно, что этот польский, национальный интерес, заключался в отвержении принятия этого события униатской иерархией.

Католическая Церковь заинтересована была в принятии сакральных объектов и зданий, принадлежащих приходам. «Уже через несколько месяцев были заняты около 400 храмов, а в последующие годы, до 1924 г., эта цифра выросла до 500 сакральных объектов» [2, с. 164].

Константин Сроковский считает, что тогда ревиндикации подверглось 80 % объектов, находящихся под управлением Православной Церкви [4].

На территории, анализируемой в данной статье, в период до Первой мировой войны существовало 400 православных церквей «с чего до 1922 г. 154 из них освящены были в католические церкви, 7 предназначено было для культурных целей, 35 было разрушено во время войны, 164 закрыто и только 40 действовало» [3, с. 313].

Интерpellации депутатов национальных меньшинств последовали тем, что 24 мая 1924 г. первая волна ревиндикации была приостановлена постановлением Совета Министров.

Этот период очень сильно повлиял на всю историю Православной Церкви в Польше, не только из-за лишения духовенства возможности пастырского воздействия, но также из-за «обращения» православных в католицизм. 24 мая 1924 г. отнюдь не дата заканчивающаяся трагические действия восстановления и умиротворения Православной Церкви в Польше, потому что их вторая волна, началась уже в последние годы первого десятилетия II Речи Посполитой.

«Около 1929 г. архиепископы и епископы с рубежей, подали в районные суда 755 исков против Православной Церкви о “возврате” храмов. Только в Подляской епархии из существующих там 320 православных храмов, епископ Пжездецкий, решением суда потребовал передачи ему 248 храмов...» [2, с. 166].

Отзывы судов не были объективными. Их приговоры не оставались на стороне потерпевших, а на стороне предвещающей гибель Православия, Католической Церкви, которая потребовала передачи нескольких объектов, которые были исконно православными. Также и в этот раз, использовался лозунг «полонизации», несмотря на то, что часть православных верующих это исконные поляки.

### 3. Реакции на ревиндикационные действия

Вся ревиндикационная акция нашла широкий отклик в прессе, как польской, так и зарубежной, в результате чего раздалась голова протеста, против деятельности Католической Церкви в Польше. В связи с возражением мировой общественности, иерархия Католической Церкви, не получив поддержки Греко-католической иерархии, обратилась за помощью в переговорах к государственным органам польского государства. Находясь в неловкой ситуации, правительство Польши приказало приостановить акцию и связанные с ней отрицательные эмоции, тем более, что уже тогда происходили ситуации, разрушения православных церквей, что приводило к вмешательству на самом высоком уровне. Доказательством этого является меморандум, подано 8 православными мирянами и священниками, 15 марта 1930 г., адресовано Юзефу Пилсудскому.

Разборки прекратились, однако история уже не раз показала, что завершены, почти под принуждением, акции, временно приглушенные, возраждались с новой силой поражения и вновь начинали сеять ужас разрушения, подвергая православных верующих дальнейшим тяжелым испытаниям.

Во второй половине тридцатых годов, политика государства в отношении национальных и религиозных меньшинств, подчинялась четкому ужесточению, а связано это с все более сильным стремлением Польши к созданию авторитарного государства. Важнейшими направлениями идейной эволюции, правящих страной в этот период, стали национализм, католицизм и авторитаризм. В национальной политике произошла окончательная эволюция от концепции государственной ассимиляции к национальной ассимиляции. Поддерживался взгляд на то, что государство должно следить за ходом национальных процессов, одновременно способствуя увеличению потенциала польского народа.

Это ужесточение политики государства было особенно заметно по отношению к Православной Церкви и украинскому населению на Холмщине и Южном Подлясье.

В 1935–36 гг. быстро возрастала роль армии в формировании национальной политики. Она стала одним из главных государственных институтов, участвующих в ее реализации. Представители армии как правило, предлагали решать все проблемы более радикально, чем представители гражданской администрации. В реализации государственной политики гораздо больше внимания уделялось вопросам вероисповедания. Путем к ассимиляции должна была быть полонизация религиозной жизни различных конфессий.

#### Литература и источники

1. Memorandum Świętego i Świątobliwego Soboru Biskupów Świętego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w Polsce. – Przegląd Prawosławny. – 1998. – №7.

2. Mysiek, W. Przedmurze, Szkice z dziejów Kościoła katolickiego w II Rzeczypospolitej / W. Mysiek. – Warszawa : Wydawnictwo Spółdzielcze, 1987.

3. Papierzyńska-Turek, M. Między tradycją a rzeczywistością, Państwo wobec prawosławia 1918–1939 / M. Papierzyńska-Turek. – Warszawa : PWN, 1989.

4. Srokowski, K. Sprawa narodowościowa na Kresach Wschodnich / K. Srokowski. – Kraków, 1924.

### ХРИСТИАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ КАК СИСТЕМООБРАЗУЮЩИЙ КОМПОНЕНТ БЕЛОРУССКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

*Максимович В.А.  
(г. Минск, Беларусь)*

В последние десятилетия общественные деятели, деятели церкви, науки и культуры все чаще говорят о необходимости формирования гармоничного общества, в основе которого должно лежать духовное начало как его важнейшая структурообразующая составляющая. Духовность – в самом широком значении слова – призвана охватывать все сферы деятельности общества – от межличностных, семейно-бытовых отношений до политических и государственных структур, от хозяйственно-экономических до национально-этнических и конфессиональных взаимоотношений.

Способствовать духовному оздоровлению общества призвана и христианская традиция, легитимационные черты которой наиболее ощутимы и в той или иной мере представлены в конкретных проявлениях национальной культуры. Более того, традиционные христианские ценности являются системообразующим компонентом национальной культуры, одним из действенных средств обеспечения гуманитарной безопасности общества. Не нужны, думается, особые доказательства того, что именно в культуре, литературе и искусстве конденсируется духовный опыт многих поколений, транслируются

семантико-аксиологические структуры культурной реальности, закрепляющие устоявшиеся коды жизне- и культуротворчества. К тому же каждая отдельно взятая традиция выступает в роли носителя конкретного нациоангажированного кода, или нормативно-институционального регистра общепринятых системообразующих ценностей, в соответствии с которыми осуществляется духовная связь между многими поколениями людей. Именно постижение базовых семантико-семиотических структур культуры позволяет представителю определенного этноса усвоить «ген», первоэлемент традиции. При этом христианская традиция является не только первостепенным и чрезвычайно важным измерением культуры, но и выражает саму ее сущность: это как бы регенерирующий, восстановительный ген культуры, призванный предохранять организм от поражения или амнезии отдельных ее частей и достраивать, возобновлять недостающие или отсутствующие сегменты.

В последнее время налаживается конструктивный и обстоятельный разговор об интеллектуальной, духовно-нравственной традиции, традиции житетворчества, традиции «структуры систем», составляющих самое содержание культуры в целом и функциональные, в том числе качественные трансформации в процессе ее развития. Определенные, в разной степени выраженности, пересечения, сцепления этих систем в плане наследования исторического прошлого наблюдаются и в плане синхронии, и в плане диахронии. При всем известном временном варьировании отдельных, фигурально говоря, традиционных штаммов, все же стабильно сохраняется ядро культурного тезауруса, стержневые символические элементы, духовные ориентиры, модели культуры и общественной практики, способствующие воспроизводству идентичности социокультурного субъекта-носителя традиции.

Как бы мы ни относились, в силу разных причин, к христианской традиции в процессе творческого и социокультурного созидания, она

имплицитно, на уровне ментальных матриц и когнитивных моделей присутствует в создаваемом произведении искусства, в актуалиях культуры. При всем отличительном характере освоения, задействования опыта предшественников, что непременно должно отличать творческую индивидуальность в ряду «типологически» близких явлений, следует все же признать и факт присутствия двух перспектив (прошлого – настоящего), дающих возможность судить о степени оригинальности, самобытности, значительности и индивидуальных художественных открытий. Именно имманентное присутствие традиции (при всей изменчивости и изменяемости типов художественного сознания и творчества) позволяет судить о степени новизны, неповторимости и отличительности созданного произведения искусства. Как показывает мировая практика, ни один значимый художник не игнорировал традицию, историко-культурный контекст в самых разнообразных и многоликих формах его представленности. И этому есть свое научное объяснение: культурно-мировоззренческие доминанты входят составной частью в национальный менталитет, представляют основу некоего духовного сплава, формирующего общие мировоззренческие и нравственно-этические алгоритмы (принципы, модели) поведения.

Христианская традиция в ее универсальном значении служит инструментом снижения интенсивности кризисных проявлений в сфере духовно-нравственных отношений и в целом духовного строительства, являясь значимым фактором социальной стабилизации, сохранения мировоззренческого и внутренне-психологического баланса. Как представляется, именно субъективно-оценочное, экзистенциально-личностное измерение человека в социально-групповой самоидентификации является определяющим фактором, тем противовесом, обеспечивающим необходимую устойчивость, защищенность традиции, ее онтологическую и бытийственно-сущностную востребованность в современном мире. В данном случае резонно говорить

о сохранении экзистенциального пространства личной идентичности, о локализации общественного и индивидуального самосознания и самопознания этносубъекта, включенного в сеть объективных общественных отношений. На этом приходится акцентировать внимание, учитывая постоянно возникающие риски, связанные с кризисом личностной идентичности и идентификации. Сохранить свою личностную экзистенциальную целостность, эго-самость возможно только в случае самопозиционирования себя в рамках картины мира, сложившейся в процессе автохтонного исторического генезиса определенной национально-этнической группы, как нельзя лучше отвечающей внутренним запросам личности и соотнесенной с принципом духовной автохтонности. И в этом неопределимую роль оказывает нам христианская национальная традиция, тезаурусная модель которой базируется исключительно на своих внутренних источниках и резервах, на собственных архетипических структурах. Именно «генетическая» (глубинно онтологическая, этно-психологическая) среда призвана способствовать актуализации системы ценностных установок представителя конкретного этно-национального сообщества, полноценному выражению внутреннего самоощущения и самопознания. Она же позволяет каждому субъекту, личности полноценно реализовать себя в самых разнообразных социальных связях и отношениях, выступает стабилизирующим фактором развития, главным действенным звеном в сложной системе отношений взаимодействия и социально-личностного проектирования.

Осознавая свою органическую сопричастность к незыблемым, внутренне усвоенным артефактам национальной истории и культуры, человек гораздо легче ориентируется в окружающем мире и чувствует свою духоментальную защищенность, свою неразрывную связь со временем прошлым и настоящим, с культурными приобретениями всего человечества. В известном смысле приобщение к христианской традиции не в меньшей степени, чем восприятие обще-

человеческих социально-культурных норм, способствует тому, что человек как биологический индивид становится универсальной личностью – субъектом истории.

Являясь своеобразным классификационно-оценочным эталоном, позволяющим идентифицировать объекты по их схожести / отличии, традиция задает собственно алгоритм поведения, целеполагания, чувствования и мышления. Для представителей определенной этно-национальной общности она представляет собой норму, правило, идеал, которые присутствуют или должны присутствовать во внутреннем мире человека в силу своей непреходящей институциональной природы, ценностно-смысловой инвариативности. Традиция-идеал объективно призвана устанавливать иерархию духовных ценностей, выступая при этом в роли императива нравственного порядка, духовного регулятора или индикатора поведенческих стратегий и мировоззренческих манифестаций.

Онтологические основания традиции, на что уже обращалось внимание, напрямую связаны с особенностью психического склада представителей определенной социокультурной общности, их менталитета, имплицитно заключающего в себе историко-культурные основания индивидуального и коллективного мировосприятия, мировоззрения, поведения. Кроме того, именно в традиционных, исторически сложившихся коллективных представлениях заключена относительно целостная совокупность идей, образов, верований, представлений и отношений, складывающихся и формирующихся под влиянием морально-нравственных устоев, идеалов добра и зла, понятий справедливости / несправедливости, должного / вероятного.

Традиция в ее универсальном значении выступает гарантом устойчивости, стабильности функционирования всего социокультурного организма как необходимой предпосылки для его дальнейшего полноценного развития. Ее стабилизирующее воздействие по своей сути двояко: на макроуровне она задает определенные ценностные

ориентиры и критерии развития, на микроуровне – способствует формированию универсально значимого личностного понимания сущности бытия вообще и исторического процесса в частности, природы человека, его места и предназначения в мире. В той же мере полноценно усвоенная традиция служит и залогом уважительного отношения к другим людям и к самому себе. Исторически закрепленные в национальном культурном пространстве «кодексы» или семантические константы-ключи культурных феноменов, объективно содержащие в себе «ген» культурного явления, выступают фактором сохранения этических и эстетических матриц общественного сознания, способствующих выработке духовных запросов. Без преувеличения можно утверждать, что традиция в самом широком значении слова влияет на всю жизнедеятельность человека, его психоэмоциональное состояние, жизненные приоритеты и убеждения, поведенческие алгоритмы. Она благотворно воздействует на эволюционное развитие социума вообще.

Сам опыт социокультурного развития последних десятилетий убеждает нас в том, что общество в условиях переходного периода, альтернативы между радикальной трансформацией и воспроизводством устоявшихся форм социальной коммуникации призвано противостоять ценностному релятивизму, распространению бездуховности, навязыванию деструктивных стереотипов поведения и обесцениванию подлинной сущности бытия. В этом смысле представители творческих профессий должны оставаться партнерами и единомышленниками в мировоззренческом диалоге между различными областями духовного производства, сотрудничать в выработке взвешенных подходов для обеспечения стабильного и устойчивого развития социокультурной сферы, активно участвовать в формировании общественного сознания. Творческая интеллигенция и духовенство, как никакой другой социальный субъект, должны консолидировать усилия по оказанию действенного влияния на отечественную систему

нравственного и гражданско-патриотического воспитания с целью распространения высоких образцов культуры, социального поведения, общечеловеческих морально-этических норм, культивирования исторических традиций и традиционных религиозных ценностей. Только при условии полноценного задействования всех имеющихся механизмов этнокультурного контекста возможно достижение полноты жизни, сопряженной с гармонией обыденно-повседневного и возвышенно-сакрального, частного и общезначимого, национально- и универсального. Сопричастность к общепринятым принципам и нормам, убеждениям и идеям, которые составляют основу, базис общественной структуры, позволяет сцементировать, соединить в единое целое различные части социального организма, консолидировать общество, активизировать процесс национальной самоидентификации, а тем самым и достичь духовного единства.

## ДЫСКУРС РУСКАЙ РЭЛІГІЯНАЙ ФІЛАСОФІІ

*Лойко А.И.  
(Минск, Беларусь)*

Праваслаўнае насельніцтва Беларусі інстытуцыянальна адносіцца да рускай праваслаўнай царквы.[1]. З гэтым духоўным фактарам звязаны феномен ідэнтычнасці [2] і кнігі [3].

З ураджэнцаў Беларусі найбольшых вышыняў у распрацоўцы праблематыкі рускай рэлігійнай філасофіі дасягнуў М. Лоскі (1870–1965). Ён нарадзіўся у Віцебскай губерніі. Першапачатковую адукацыю атрымаў у Віцебску. Па прычыне атэістычных позіркаў пакінуў горад і выехаў у Швейцарыю дзе слухаў лекцыі на філасофскім факультэце Бернскага ўніверсітэта. З-за матэрыяльных цяжкасцяў служыў ў французскім замежным легіёне. У 1889 г. вярнуўся у Расію. Працягваў адукацыю у Санкт-Пецярбурзе. Пасля



заканчэння мясцовага універсітэта атрымаў запрашэнне на працу ў навучальнай установе. Атрымаў ступень магістра і доктара філасофіі. Прыняў падыходы, характэрныя для рускай рэлігійнай філасофіі. Пасля рэвалюцыі 1917 г. быў пазбаўлены кафедры за хрысціянскі светапогляд. У 1922 г. быў высланы за межы Расіі. Жыў і працаваў у Чэхіі, ЗША, Францыі. Чытаў лекцыйныя курсы, актыўна выдаваў напісаныя творы.

М. Лоскі абапіраецца на хрысціянскі светапогляд пры разглядзе філасофскай тэматыкі. Перавагу ен аддае інтывітуізму, згодна якому сусвет мае адзіную арганічную выснову цэласнасці у форме асобы, створанай, як і Сусвет Богам. Яго уласная інтэрпрэтацыя філасофіі інтуітывізму апісана ім у творы пад назвай «Свет як арганічнае цэлае». Традыцыя ідзе ад Платона, які разглядаў эйдасы як асаблівы свет сутнасцей, не даступных пачуццёваму ўспрыняццю. Гэтая пазіцыя сугучна інтуітывізму А. Бергсона.

М. Лоскага займала канцэпцыя араганічнага светаразумеання. Ен быў супраціўнікам атамізму. Для яго важную ролю адыгрывала цэласнасць, гарманічная сувязь і эвалюцыя. Паасобку не існуе сутнасцей, таму чалавеку як асобе неабходна быць пастаянна ўключаным у цэласнасць існуючага Свету. Мяняецца разуменне часу. Цяперашняе суіснуе з мінулым і будучым. Прыроднае і сацыяльнае дэманструюць цэласнасць у выглядзе космасу. У выніку катэгорыі этыкі і эстэтыкі атрымліваюць анталагічны сэнс. Дабро і прыгажосць інтэграваны у царства Духа. Філасофія разглядаецца як храм у якім боскасць зыходзіць да чалавека і падзяляе яго радасць і цяпленні. Так рэалізуецца дасканалае Дабро і Прыгажосць. Адлюстраванне дае логіка, этыка, эстэтыка.

М. Лоскі напісаў дапаможнік па гісторыі рускай філасофіі, які доўгія гады актыўна выкарыстоўваўся у еўрапейскіх універсітэтах. Прадметам яго даследаванняў была філасофія Ф. Дастаеўскага. У ей гучала перасцярога па пытаннях, звязаных з распаўсюджаннем

нігілізму ў культуры. Хрысціянскія акцэнты былі важнымі на фоне феномену філасофіі Ф. Ніцшэ. Як вядома завочны спор Ф. Дастаеўскага і Ф. Ніцшэ стварыў цэлы накірунак палемічнай літаратуры. Ен меў працяг на Беларусі ў творах М. Бахціна, біяграфія якога звязана з Віцебскам.

У межах Беларусі напрыканцы XIX–пач. XX стст. тэматыка рускай рэлігійнай філасофіі была цесна звязана з пытаннем дэмаркацыі цывілізацыйных плыняў у формах мадэрнізму і праваслаўнага традыцыяналізму [4]. Менавіта на гэтай тэматыцы быў засяроджаны Я. Окунь (Акунеу). Ен адваргаў матэрыялізм. Ен лічыў, што толькі рэлігія здольная забяспечыць захаванне культурных традыцый. Яго творчасці спрыяла журналісцкая дзейнасць у газеце «Паўночна-Заходні край».

На яго думку тэалагічны дыскурс павінен быць больш сучасным. Яго трэба дапоўніць сацыяльнай філасофіяй. У падобным кантэксце напісаны творы выкладчыка Мінскай духоўнай семінарыі Д. Скрынчанкі. У 1908 г. у Санкт-Пецярбурзе ен выдаў твор пад назвай «Каштоўнасць жыцця згодна сучаснаму філасофскаму і хрысціянскаму вучэнню». На яго думку толькі у межах рэлігійнага вопыту магчымы пазітыўны адказ на пытанне аб сэнсе жыцця чалавека. Падобны адказ не дае філасофія М. Гартмана, Ф. Ніцшэ, Л. Таустога, А. Шапенгаўэра. Маральныя каштоўнасці павінны разглядацца у цеснай сувязі з рэлігійным вопытам.

Разглядаючы каштоўнасці жыцця Д. Скрынчанка звязвае іх з пэўным псіхалагічным станам асобы. Прычынай песімізму акрамя сацыяльных прычынаў з яўляецца страта сувязі сучаснай асобы з Богам. Аптымізм мае не жыццёвую, а ідэалагічную выснову сацыяльнай веры. Такую веру дэманстравалі Ф. Ніцшэ і Л. Таўсты.

Сярэдні стан дэманструе меліярызм. Ен матывую чалавека катэгорыямі маралі. Але без Бога матывацыя не дае неабходнай высновы асобе. Д. Скрынчанка крытыкуе Я. Дзюрынга за атэізм і

матэрыялізм. Крытыка прыходзіцца і на Д. Селлі, які робіць акцэнт на жыццёвыя асалоды.

Значнае месца Д. Скрынчанка адводзіць філасофіі ідэнтычнасці. Ён напісаў шэраг прац пра беларусаў у кантэксце разгляду іх у прасторы рускай праваслаўнай культуры [5]. Яго меркаванне засяроджана на тым, што беларусы не павінны падлягаць русіфікацыі, паколькі менавіта яны захавалі выснову грэка-візантыйскага праваслаўя, базавыя каштоўнасці ўсходнеславянскай цывілізацыі. Беларусам ня трэба змешваць з палякамі. У 1907 годзе ў Мінску ён надрукаваў твор пад назвай «Заслугі, аказаныя старымі дваранскімі родамі Мінскай губерні праваслаўнай веры». Ён адзначае ролю шляхты Мінска склаўшай у 1612 г. духоўны наказ захоўваць праваслаўную веру ва ўмовах Контррэфармацыі. Складаныя гістарычныя ўмовы быцця беларусаў склалі выснову для твора «Трагедыя беларускага народа». Адначасова быў напісаны твор па культуры беларусаў пад назвай «Беларусы, іх вусная і кніжная мова ў свеце гісторыі» [6].

Пасля распаду СССР руская праваслаўная царква аднавіла свае інстытуцыянальныя пазіцыі ў Беларусі. Заклучана пагадненне паміж гэтай царквой і беларускай дзяржавай. У структуры Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта функцыянуе інстытут праваслаўнай тэалогіі. У яго склад уваходзяць багаслоўскія кафедры. Штогод праводзяцца Кірыла-Мяфодзіўскія чытанні ўдзел у якіх прымаюць прадстаўнікі розных хрысціянскіх канфесій. Галоўная турбота царквы звязана з захаваннем традыцый. Гэтаму спрыяюць чытанні і канферэнцыі, прысвечаныя Е. Полацкай, К. Тураўскаму, праваслаўным брацтвам, кнігадрукаванню і духоўнай асвеце.

Пазіцыі хрысціянскіх канфесіяў ураўнаважаны палітыкай беларускай дзяржавы ў галіне рэлігіі і веравызнання. За кароткі тэрмін праведзены шырокі спектр даследаванняў у галіне гісторыі праваслаўнай рэлігіі на тэрыторыі Беларусі.

### Літаратура і крыніцы

1. Лойко, А.И. Беларусь в пространстве кросскультурных взаимодействий: ценности славянской общности / А.И. Лойко // Сборник докладов и тезисов Международной научно-практической конференции «Традиции и современный стан культуры и искусства» (Минск, Беларусь, 24–25 листопада 2016 года). Выданне ў двух тамах. – Минск : Права і эканоміка, 2017. –Т. 1. – 504 с. С. 754–757.

2. Лойко, А.И. Идентичность в условиях трансформации процессов глобализации в процессы глокализации: социальная психология партикулярных структур / А.И. Лойко // Историческая память и культурные символы национальной идентичности: Материалы международной научной конференции (Пятигорск, 5–7 октября 2017 г.). – Ставрополь-Пятигорск : Издательство СКФУ, 2017. – 274 с. – С. 109–112.

3. Лойко, А.И. Феномен книги в духовной культуре белорусского народа / А.И. Лойко // Религия и письменность как факторы формирования славянской культуры. Сборник докладов XXIII Международных Кирило-Методиевских чтений. – Минск : Позитив-центр, 2018. – 271 с. – С. 66–68.

4. Лойко, А.И. Конвергентная эволюция и динамическое равновесие природных и социальных систем: междисциплинарный подход / А.И. Лойко // Синергия – 2018 – № 1 – С. 40–49.

5. Лойко, А.И. Патриотизм в категориях малой и большой Родины / А.И. Лойко // Образ Родины: содержание, формирование, актуализация: Материалы II Международной научной конференции, Москва 20 апреля 2018 г. – Москва : МХПИ, 2018 – 412 с. – С. 95–99.

6. Лойко, А.И. Язык, культура, когнитивистика, конвергенция и методология социального действия / А.И. Лойко // Язык, религия, социум: актуальные вопросы. – Пенза : Изд-во ПГУ, 2018. – С.274–277.

**ДРЕВНЕЙШИЕ РУКОПИСНЫЕ  
БОГОСЛУЖЕБНЫЕ КНИГИ XV В.  
СОЛТАНА АЛЕКСАНДРОВИЧА ЖИРОВИЧСКОГО**

*Протоиерей Павел Бубнов  
(Минск-Жировичи, Беларусь)*

Обретение чудотворной Жировичской иконы Божией Матери традиционно датируется 1470 г. и связывается с личностью одного из государственных деятелей Великого княжества Литовского в период правления великого князя Казимира IV – боярина Солтана (в крещении Александра) Александровича (?–1495). Именно о нем церковное предание свидетельствует как об основателе первого храма на месте обретения иконы в его имени Жировичи. Однако до настоящего времени никаких документальных источников церковной деятельности Солтана Александровича исследователям прошлого Жировичской обители известно не было. В историографии все попытки описания начального периода истории обители основывались лишь на данных устного предания, дошедшем до нас в рукописи и публикациях начала XVII в. Между тем, помимо ценного, дошедшего до нас комплекса подлинных документов, связанных с зарубежным путешествием Солтана в 1467–1469 гг, до наших дней дошли несколько рукописных церковных книг, написанных по заказу «пана Солтана», и использовавшихся за богослужением в первых жировичских храмах и затем вошедших в библиотеку Жировичского монастыря. Эти книги сегодня известны лишь узкому кругу историков книжности [1, 2, 3, 4, 5], и совсем не знакомы исследователям истории Жировичской обители.

Самая ранняя из сохранившихся книг, написанных по заказу Солтана Александровича, хранится в отделе рукописей и старопечатных книг Государственного исторического музея (Москва; собрание Барсова, № 97) [6]. Это рукописная славянская «Псалтирь толковая»

блаженного Феодорита Кирского, переписанная в 1471 г. Книга форматом 2 написана на бумаге с водяными знаками «голова быка с крестом», как и ряд других книг, написанных по заказу Солтана. Физическое состояние фолианта хорошее: твердый переплет с застежками (очевидно, более поздний, чем сама книга), листы не затертые, без существенных повреждений, из чего создается общее впечатление, что книга нечасто попадала в руки читателей.

Вот какие сведения содержит колофон рукописи:

«В лето 6980 индикта 11 месяца декабря написана бысть книга сия глаголемая псалтирь толковый при державе великаго кароля Казимира попечением пана Солтана нареченнаго во святем Крещении Александра Александровича.

Сия книга Псалтырь толковый пана Солтанове сына пана Олександра подскарбьего Литовеского писана во Володимери при епискупе Демьяне. Всякий хотячий ю чести преже неже начнешь воздохни и пла... дати Господу Богу да отверзет ум разумети вся написанная в ней» [6, л. 363].

В книге присутствуют следы уничтожения шифров и постраничной записи библиотеки Жировичского монастыря 1758 г.

Еще три книги, написанные по заказу Солтана Александровича и дошедшие до наших дней – это месячные минеи на январь-февраль, март-апрель и май-июнь (все – форматом 2, на бумаге с водяными знаками «голова быка с крестом»). Первые две из них написаны в 1487 г. и в настоящее время хранятся в собрании Библиотеки имени Врублевских Академии наук Литвы в Вильнюсе (шифры, соответственно, F 19-156 и F-19-161), куда они попали из библиотеки Литовской духовной семинарии, после ее переезда из Жировиц в Вильно в 1845 г. Обе книги имеют шифры библиотеки Жировичского монастыря 1758 г. и другие пометки о принадлежности к Жировичскому храму. Третья была написана в 1488 г. и хранится в собрании Российского государственного архива древ-

них актов в Москве (Ф.181. Ед. хр. 442), куда она попала при невыясненных пока обстоятельствах. Никаких жировичских помет книга не имеет.

Рассмотрим сохранившиеся колофоны либо владельческие записи всех трех миней:

Минья январь-февраль (БВАНЛ, шифр F-19-156) [7].

Колофон отсутствует, однако на основании схожести почерка и оформления еще Ф.Н. Добрянский полагал, что обе миней (январь-февраль и март-апрель) написал один писец и примерно в одно время. Поэтому данный памятник традиционно датируют 1487 годом. На л. 2 (начало служб за январь) на нижнем поле надпись: «Книга церкви Жоровицкое»; на л. 150 (начало служб за февраль) также на нижнем поле надпись: «Минья церкви Жоровицкое». Исследователи датируют почерк этих надписей XVI в.

Минья март-апрель (БВАНЛ, шифр F-19-161) [8].

Колофон (л. 183): «Произволением Отца и хотением Сына и споспешением и действием Пресвятаго и Животворящаго Духа. Изволися написати сия книги рекомы миней март с априлем в лето 6995 (сбоку на чистой части листа приписка «а от Рождества еже по плоти Господа нашего Иисуса Христа а(тысяча) чотириста осмьдесят семого»). При державе короля польскаго Казимира, Великаго князя Литовскаго. А повелением и желанием пана Солтана короля его милости маршалка Литовскаго нареченнаго в святем Крещении Александр сын пана Александра подскарбьего земли Литовския. Рукою многогрешнаго и грубаго диака Сенка родом смолнянина от отца именем Иакова. Ино осподо отци и братия ведающии закон Божий чтете Бога ради исправляюще а не клените моего худоумия и маломожьства понеже елико ми Вседержитель Бог споспешествова достигнути толико и потрудихся к желателем благочестия сие списати. Богу слава в Троици (сбоку приписано «единому») аминь» [8, л. 183].

Минья май-июнь (РГАДА, ф. 181, ед. хр 442) [9].

Текст колофона (л. 84, по окончании служб за май и приложения богородичных): «Произволением Отца и хотением Сына и споспешением и действием Пресвятаго и Животворящаго Духа изволися написати сия книга рикомая минья май. В лето с ц ч с (6996) при державе короля польскаго казимира великаго князя литовскаго. А повелением и желанием пана Солтана короля его милости маршалка литовскаго нареченнаго в святем Крещении Александр сын пана александра подскарбьего земли литовския. Рукою многогрешнаго и грубаго диака Занка родом с Турова от отца именем Алексия. Ино осподо отци и братия ведающии закон Божий чтете Бога ради исправляюще а не клените моего худоумия и маломожьства. Понеже елико ми Вседержитель Бог споспешествова достигнути толико и потродихся к желателем благочестия сие списати Богу слава в Троици аминь» [9, л. 84].

Если первые две миней писаны рукой «смольнянина» (т.е. уроженца г. Смоленска) Сенка (очевидно, Симеона), то эта книга может по праву считаться белорусской, ведь она написана рукой туровлянина Занка (исследователи расходятся в оценке полной формы этого имени – предлагаются варианты Захарий или Александр).

Вполне вероятно, что по заказу пана Солтана был написан весь годовой комплект миней, однако выявлены пока только эти три книги на шесть месяцев. Возможно, дальнейшие поиски приведут к новым открытиям.

Солтан Александрович, маршалок великого князя Литовского Казимира IV Ягеллона, был активным заказчиком рукописных православных богослужебных и богословских книг. Четыре выявленных книги, что сохранились до нашего времени были написаны в 1471–1488 гг. и все, за исключением миней 1488 г., связаны с Жировичским монастырем и Жировичским храмом. В настоящее время не выявлено доказательств того, что эти книги были переданы в первый Жировичский храм самим Солтаном Александровичем. Однако вряд ли можно считать случайным стечением обстоятельств

тот факт, что три из четырех сохранившихся до наших дней книг Солтана использовались именно в основанном им храме и монастыре на протяжении очень длительного времени и не имеют владельческих записей иных храмов. Самые ранние владельческие записи Жировичского храма в этих книгах датируются (по почерку) предположительно началом XVI в., а в 1758 г. эти книги неоспоримо принадлежали Жировичскому монастырю, откуда были вывезены в середине XIX в.

#### Литература и источники

1. Добрянский, Ф.Н. Описание рукописей Виленской публичной библиотеки, церковнославянских и русских / составил Ф.Н. Добрянский. – Вильна, 1882. – [1], 533 с.
2. Нікалаеў, М.В. Палата кнігапісная: Рукапіс.кн.на Беларусі ў X–XVIII стагоддзях / Рэд. М.М. Розаў, А.С. Мыльнікаў. – Мінск : Маст.літ., 1993. – 239 с.
3. Гісторыя беларуская кнігі У 2 т. Т.1. Кніжная культура Вялікага Княства Літоўскага / М.В. Нікалаеў ; навук. рэд.: В.В. Антонаў, А.І. Мальдзіс. – Мінск : Беларус. Энцыкл. імя П. Броўкі, 2009. – 424 с. : іл.
4. Морозова, Н.А. Библиотека Жировичского монастыря: история книжного собрания / Н.А. Морозова // Славянская письменность Великого княжества Литовского : характерные черты и специфические особенности : сборник статей / сост. Н. Морозова. – Вильнюс, 2014. – С. 169–204.
5. Морозова, Н.А. Предварительный список рукописей, принадлежавших библиотеке Жировичского монастыря / Н.А. Морозова // Славянская письменность Великого княжества Литовского : характерные черты и специфические особенности : сборник статей / сост. Н. Морозова. – Вильнюс, 2014. – С. 205–224.
6. Государственные исторический музей. Собрание Е.В. Барсова, №97. Псалтирь толковая. 1471 г.

7. Библиотека им. Врублевских академии наук Литвы (БВАНЛ). Отдел рукописей. F-19-156. Миня январь-февраль 1487 г.
8. БВАНЛ. Отдел рукописей. F-19-161. Миня март-апрель 1487 г.
9. Российский государственный архив древних актов. Ф. 181. Ед. хр. 442. Миня май-июнь 1488 г.

#### ЛИЧНОСТЬ МИТРОПОЛИТА ИОСИФА (СЕМАШКО) В ТРУДАХ М.О. КОЯЛОВИЧА

*Игнатов В.К.  
(Минск, Беларусь)*

В XIX в. идея возвращения униатов в православие обрела новое дыхание в деятельности митрополита Иосифа (Семашко). Мысль об этническом и религиозно-культурном единстве восточных славян можно встретить во многих произведениях Иосифа Семашко: и в неоконченном труде «Сочинение о Православии Восточной Церкви», и в проповедях, и в его многочисленных записках. Унию Иосиф Семашко не только не считал духовным «мостом» между Западом и Востоком, но и вообще не оставлял за ней право на своеобразие и оригинальность. В унии он видел лишь одно из наиболее ярких проявлений драматического противоборства двух европейских цивилизаций, стремления мнящего себя высокоразвитым латинского мира поглотить отжившую свой век православную общность. Прокламируя самобытность российской цивилизации, Иосиф Семашко часто в своих произведениях высказывал суждение, что уния в глазах католиков выступает как переходная мера, а конечной целью является полное приобщение православного мира к ценностям западной культуры [1, с. 331].

Подобный взгляд на унию служил побудительным мотивом для многолетней деятельности Иосифа Семашко по возвращению униа-

тов в православие, ознаменованной отменой Полоцким собором 1839 г. постановлений Брестской унии. Это событие под его пером представит как восстановление древнерусского единения [2, с. 10].

В 1845 г. Иосиф Семашко переместил Литовскую духовную семинарию из Жирович в Вильно. В этом же году в нее поступает М.О. Коялович. Духовное влияние митрополита Иосифа (Семашко) было определяющим для формирования мировоззрения юного семинариста. Возрождение православной культуры на путях изучения истории родного края становится главной целью и смыслом всей последующей жизни и творчества М.О. Кояловича.

Часто сетуя на скудость западнорусских общественных сил, и призывая к их пополнению за счет выходцев из Великороссии, М.О. Коялович, особенно в поздний период своего творчества, не раз высказывал сожаление по поводу малочисленности местных представителей в государственных структурах Западного края [3, с. 3]. В то же время западнорусская общественность, как считал М.О. Коялович, отнюдь не обделена талантами. Главное преимущество уроженцев Западной России – их знание местных особенностей, специфики западнорусской ментальности, обычаев и традиций народной жизни. Ярким примером личности, способной с наибольшей полнотой выражать интересы западнорусского народа, в глазах М.О. Кояловича был Иосиф Семашко [4, с. 5].

Всматриваясь в духовный портрет Иосифа Семашко, нарисованный М.О. Кояловичем, невольно проникаешься мыслью о том, что перед нашим умственным взором предстает его собственный интеллектуальный и нравственный облик.

По мнению М.О. Кояловича, самый гуманный и плодотворный путь возрождения восточнохристианского облика Западной России был начертан в плане Иосифа Семашко [5, с. 16]. Согласно взглядам литовского митрополита, движение униатов к православию должно было иметь эволюционный характер, и главной силой этого движе-

ния, вождем западнорусского народа, призвано было стать обновленное белое униатское духовенство [5, с. 32].

Однако Ноябрьское восстание 1830–1831 гг. привело к глубоким изменениям в отношении центральной власти к униатству. В умах чиновничества и многих представителей духовенства Западного края господствующее положение заняла идея скорейшего обращения униатов в православную веру [5, с. 37]. Замысел Иосифа Семашко, предполагавший долговременное нравственное и духовное преобразование унии, был похоронен, и ей было придано, «как тогда выражались в бумагах, невозвратное направление» [6, с. 432]. Дело воссоединения униатов приобрело характер формальной бюрократической процедуры, что привело к апатии и безразличию в среде бывшего униатского духовенства, к утрате доверительных отношений между ним и паствой, к протесту униатов против грубых и напористых действий администрации.

Размышления М.О. Кояловича о неудаче программы Иосифа Семашко пронизаны чувством глубокого сожаления. Как полагал историк, скороспелая метаморфоза унии внесла смятение в ряды приверженцев литовского митрополита, повергла в негодование наиболее талантливых и достойных деятелей униатства, послужила причиной роста среди них привлекательности западнохристианской конфессии [5, с. 45]. Насильственно прерванный проект плавного, постепенного видоизменения унии не позволил воплотиться мечте Иосифа Семашко о воспитании новых лидеров западнорусского народа, «православных униатов» [6, с. 432]. Об этих последствиях поспешного воссоединения униатов М.О. Коялович говорил с особой горечью. По его мысли, историческое развитие унии имело своим следствием то, что «чем больше становилось униатов и меньше православных, тем больше, крупнее чувствовалось в унии присутствие русских и православных элементов, несмотря на всю ее податливость латинству» [7, с. 389]. Возникшее в XVIII ст. в униатской церкви движение к

сближению с православием грозило уничтожить в ней все следы католицизма [7, с. 392–393]. С наличием в унии глубоких традиций восточного христианства было связано, как полагал историк, постоянное хождение в иезуитских кругах идеи об уничтожении унии и полной замене ее латинской верой [7]. Православный лик униатства позволял надеяться, что успешное осуществление плана Иосифа Семашко могло бы сформировать в Западной России духовное сообщество искренних сторонников «русского дела», послужить вдохновляющим примером и для западнорусских католиков.

#### Литература и источники

1. Записки Иосифа митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею наук по завещанию автора. – Санкт-Петербург, 1883. – Т. I.
2. Семь проповедей синодального члена митрополита Литовского и Виленского Иосифа, говоренные при важнейших случаях служения о греко-унитской церкви в Западном крае России. – Санкт-Петербург, 1889.
3. Коялович, М.О. Поездка в середину Белоруссии / М.О. Коялович. – Санкт-Петербург : Тип. Департамента уделов, 1887. – 17 с.
4. Коялович, М.О. Записки Иосифа, митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею наук по завещанию автора. Три тома / М.О. Коялович. – Санкт-Петербург, 1884. – 23 с.
5. Коялович, М.О. О почившем митрополите Литовском Иосифе / М.О. Коялович. – Санкт-Петербург : Тип. Департамента уделов, 1869. – [2], 54 с.
6. Коялович, М.О. Несколько слов о графе Димитрие Николаевиче Блудове: Западной России на память / М.О. Коялович // Коялович, М.О. Шаги к обретению России / М.О. Коялович. – Минск : Издательство Белорусского Экзархата Московского Патриархата, 2011. – С. 429–433.

7. Коялович, М.О. Заметка о проекте ксендза иезуита, напечатанном в № 17 «Дня» / М.О. Коялович // Коялович, М.О. Шаги к обретению России /и М.О. Коялович. – Минск : Издательство Белорусского Экзархата Московского Патриархата, 2011. – С. 387–393.

### ОБЩЕСЛАВЯНСКОЕ ЕДИНСТВО В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ ЭПОХИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

*Старостенко В.В.  
(Могилев, Беларусь)*

Особое место в истории белорусского народа, его самосознания, формирования идеи славянского духовного единения занимает период Киевской Руси, когда формировались социальная структура феодального общества, его государственность, культура, мировоззрение, возникли города, правовые нормы, литературный язык. Время это связало восточных славян, а на северо-западе и литовцев общностью политической, культурной, религиозной жизни, способствовало появлению и развитию понятия единства Руси [1, с. 401–404] и одновременно создавало предпосылки становлению национальных культур Украины, Беларуси, России.

Важным этно- и культуuroобразующим, консолидирующим фактором для всех восточных славян стало распространение христианства, что отчетливо отражено уже в выдающемся произведении древнерусской философской мысли – «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона. Автор повествует о том, как «Благодать (Евангелие. – В.С.) и истина всю землю исполнили, и вера на все языки простерлась, и на наш народ русский». [2, с. 29] «Русин» Иларион горд мощью и славою своей земли, своих предков, которые «мужеством и храбростью прославились в странах многих, и победами, и крепостью поминаются ныне и прославляются. Ибо не в худой и не-

ведомой земле владычествовали, но в Русской, что ведома и слыши-ма всеми четырьмя концами земли». [2, с. 73] «Слово» преисполнено веры в процветание, великую будущность «русской земли», что связывалось философом с утверждением христианства, в произведении утверждается равенство «народа русского» среди других христианско-цивилизированных народов. [2, с. 105]

Важную консолидирующую и культуросозидающую роль христианства, с которым на Русь приходит грамота, книги, новое мировоззрение, признает «Повесть временных лет». Мировоззренческую и одновременно политическую окрашенность приобретает в летописи повествование о Борисе и Глебе. Их смерть трактуется как образец христианского поведения, самопожертвование с целью искупить грехи братьев и погасить братоубийственную войну. Создается культ Бориса и Глеба, память святых строились храмы во многих русских, украинских и белорусских городах – Пскове, Ростове, Рязани, Чернигове, Гродно, Полоцке и др.

Наряду с социально-экономическими, политическими, культурными, языковыми и прочими процессами консолидации (замедлившимися в XII и утраченными в XIII в.) на территории Киевской Руси действовали и противоположные тенденции – зарождения и развития регионально-этнических особенностей и специфики. Процесс дифференциации активизировался со второй половины XI–XIII вв. Полоцкое княжество в силу более динамичного социально-экономического развития и в условиях фактического исключения династической линии полоцких князей из системы общерусского престолонаследования первым вступило на путь самостоятельности, надолго став основным политическим соперником Киева. Борьба за политическое преобладание с князьями других «русских земель» становится основным содержанием политической истории Полотчины. Такого рода поведение было свойственно и другим белорусским княжествам. Наибольший накал межкняжеской борьбы связан с именем Всесла-

ва Брячиславовича, совершавшего походы на Псков, Новгород, Смоленск (1065, 1066, 1078 гг.), в ответ на которые Ярославичи ходили на Полоцкое княжество (1067, 1069, 1078, 1085 гг.). Однако важно отметить, что межкняжеская борьба не должна абсолютизироваться. Княжеские усобицы вовсе не означали стремления к окончательному обособлению от остальной Руси. Порой они преследовали цель возглавить «общерусский (общевосточнославянский) процесс». Полоцкая земля, по мнению Л.В. Алексеева, несмотря на черты обособленности, «никогда не порывала экономических и культурных связей с Киевской Русью», а этническое самосознание населения Полотчины прочно тяготело к землям всей Руси, с которыми ее связывали общность территории, экономической жизни, языка и культуры. [3, с. 291]

Несмотря на все противоречия между князьями, землями и уделами Древнерусского государства, в этническом самосознании жила идея общности, единства Руси. Заметим в связи с этим, что упоминавшийся Всеслав Полоцкий не был чужим для киевлян, которые в 1068 г. освободили из темницы и «прославили его среди двора княжеского. [4, с. 315] Занимая киевский престол (1068–1069 гг.), он «людям суд правил, князьям города рядил» [5, с. 73], в «общерусских» целях совершил поход в Тмутаракань. [6, с. 95, 97; 5, с. 73] Ранее, в 1060 г. Всеслав с киевским, черниговским и переяславским князьями ходил на степняков – «торков». [4, с. 309]

Показателем этнического самосознания восточнославянского суперэтноса служат весьма широко употребляемые во всем дошедшем до нас комплексе древнерусской литературы понятия «Русь», «Русская земля», «русичи», «русью», «русины», «росы» и т.п. Первоначально эти понятия возникли в Среднем Поднепровье, регионе Киев-Чернигов-Переяславль, и по мере расширения владений Киевской Руси распространяются на весь восточнославянский территориально-этнический массив. Так, под 907 год «Повесть временных лет» называет «русским городом». «Полотск» [4, с. 221] «Слово о полку



Игоре» всех погибших на Немиге в 1067 г., в том числе дружину Всеслава Чародея, считает «русскими сынами». [5, с. 73]

Ситуация раздробленности, княжеских межусобиц стимулировала патриотические чувства. Патриотическим содержанием наполнена «Повесть временных лет», ярким памятником восточнославянского этнического самосознания является «Слово о полку Игоре». Переживая за будущее родной земли, автор обращается ко всем «русским князьям», и, прежде всего, к киевским и полоцким, с призывом одуматься, прекратить межусобную вражду: «Ярослава все внуки и Всеслава! Склоните стяги свои, вложите в ножны свои мечи поврежденные, ибо лишились вы славы дедов. Вы ведь своими крамолами начали наводить поганых на землю Русскую..!». [5, с. 72]

Несмотря на прогрессирующую децентрализацию Киевской Руси в XII–XIII вв., название «Русь» сохранилось почти за всеми восточнославянскими землями. В этот же период локально-территориальные земляческие, городские этники («полочане», «туровцы», «смоляне», «волыняне», «витебляне», «берестяне», «меняне» и т.п.) объединялись общим этнонимом «русы» («русичи», «руськие», «русини», «русь»). [7, с. 52–53] Осознание принадлежности к «Руси», «Русской земле», «русской вере», «русскому языку», использование этих и подобных понятий фиксируется в памятниках отечественной общественно-философской, политической, правовой мысли и на протяжении ряда последующих веков. [8, с. 106–119]

#### Литература и источники

1. Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. У 6 т. Т. 1. Эпоха Сярэднявечча / В.Б.Евароўскі [і інш.]; рэдкал.: В.Б.Евароўскі [і інш.]; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т філасофіі. – Мінск : Беларус. навука, 2008. – 574 с.

2. Иларион. Слово о Законе и Благодати / Сост., вступ. ст., пер. В.Я. Дерягина. – Москва : Столица; Скрипторий, 1994. – 146 с.

3. Алексеев, Л.В. Полоцкая земля / Л.В. Алексеев. – Москва : Наука, 1966. – 296 с.

4. Повесть временных лет. – Москва – Ленинград : Изд-во Акад. наук СССР, 1950. – Ч. 1: Текст и перевод. – 406 с.

5. Слово о полку Игоре / Вступ. статья и подготовка древнерус. текста Д.Лихачева; Сост. и коммент. Л.Дмитриева. – Москва : Худ. лит., 1985. – 222 с.

6. Рыбаков, Б.А. Древняя Русь: сказания, былины, летописи. – Москва : Изд-во Акад. наук СССР, 1963. – 361 с.

7. Этнаграфія беларусаў: гістарыяграфія, этнагенез, этнічная гісторыя / В.К.Бандарчык, І.У.Чаквін, І.Г.Углік і інш. – Мінск : Навука і тэхніка, 1985. – 215 с.

8. Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. У 6 т. Т. 2. Протарэнесанс і Адраджэнне / С.І. Санько [і інш.]; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т філасофіі. – Мінск : Беларус. навука, 2010. – 840 с.

### МИТРОПОЛИТ ИОСИФ (СЕМАШКО): ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОЕ СОДЕРЖАНИЕ «СПРАВЕДЛИВОСТИ» КАК ЦЕННОСТИ ПРАВОСЛАВИЯ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ

*Мушинский Н.И.  
(Минск, Беларусь)*

В 2018 г. исполняются две памятных даты: 220-летия со дня рождения и 150-летия со дня блаженной кончины митрополита Литовского и Виленского Иосифа (Семашко) (1798–1868). Его роль в реализации духовно-нравственного содержания справедливости как христианской ценности Православия трудно переоценить как на белорусских землях, так и в масштабе всего человечества.

В современных условиях, столкнувшись с техногенными проблемами (ухудшение экологии, глобальное потепление климата, рост

международной напряженности в борьбе за невозобновляемые природные ресурсы и т.п.), человечество вынуждено объединяться, чтобы совместными усилиями дать адекватный ответ на вызовы и угрозы технократического развития. Самые разные философы, политики, религиозные деятели озабочены поисками духовно-нравственных оснований для такого рода консолидации, опирающейся на принципы справедливости при условии пропорционального участия и осуществления равноправного взаимовыгодного сотрудничества. В этом отношении христианская конфессия Православия имеет некоторые преимущества, поскольку возникла и развивалась в условиях, настоятельно требовавших аналогичной консолидации общественной системы (хотя и несколько в ином конкретно-историческом контексте). Поэтому именно в Православии объединительный дискурс справедливости, выраженный раннехристианским принципом «возлюби ближнего как самого себя, и не только иудея, но и эллина» (т.е. любого человека, независимо от национальности и каких-либо других различий, готового аналогично «возлюбить ближнего», поступать с ним «по справедливости»), – нашел наиболее полное выражение.

Среди трех ведущих христианских конфессий именно Православная Церковь сознательно позиционировала себя в качестве хранительницы традиций раннего периода становления христианской веры. Она и в наши дни последовательно находится на этих позициях, именно с этим связано ее критическое отношение к каким-либо попыткам модернизации, что иногда без должного понимания ей ставят в упрек (к примеру, исчисление календарных дат церковных праздников по «старому» юлианскому стилю, а не по «новому» григорианскому, более точному с научной точки зрения и т.п.).

Дело в том, что именно в эпоху становления христианства его возвышенный духовно-эмоциональный объединительный ресурс справедливости в силу исторических обстоятельств оказался наиболее востребован. В это время обострился «конфликт цивилизаций»

(земледельческих с кочевыми – степной полосы), угрожавший существованию древнего мира («ойкумены») ничуть не меньше, чем техногенный кризис современности – всему человечеству в глобальном измерении. Римская империя на волне «взрыва коммуникаций» того времени (в первую очередь – средиземноморского мореплавания) за несколько веков завоеваний объединила силой оружия земледельческие народы Европы и близлежащих регионов, ее провинциями стали эллинистическая Греция, Галлия, Испания, Британия, Германия до Рейна, Иудейское царство (на пересечении торговых путей из Египта в Месопотамию), сам Египет (провинция «Африка») и другие территории. Однако подлинное духовное единение еще не сложилось, не смотря на активные идеологические поиски (культ императора; Юпитера, как олицетворения императорской власти; восточные культы – Митры, Исиды и Осириса и т.п.). Между тем, из глубин Азии на волне демографического подъема пришли племена кочевников-гуннов, оказавших давление на других «варваров» – готы, вандалов; началась эпоха «переселения народов», завершившаяся падением Западной империи. Именно в таких кризисных условиях оказался востребован объединительный импульс христианства как монотеистической религии, распространившей принцип справедливости на все человечество и наполнившей его эмоционально-гуманистическим содержанием «любви к ближнему», доступным для широких масс населения. Официально впервые принявший христианство император Константин перенес столицу на восток империи, где Византия под эгидой Православия еще тысячу лет успешно противостояла все новым нашествиям кочевых народов (арабов, турок и др.). В XV в. после падения Константинополя эстафету приняли Московское царство и Российская империя, продолжившие борьбу с татаро-монгольским иггом и миром ислама во главе с той же Турцией. Собственно, еще в X–XI вв. еках необходимость консолидации славянских племен для противостояния с «великой степью,

диким полем» – половцами, печенегами, татаро-монголами, во многом предопределила принятие христианства (причем именно Православия), в том числе на белорусских землях. «Уладзімер Сьвяты... разумеў і тыя вялікія як палітычныя, так і агульнацывілізацыйныя вартасці Хрысціянства... Добра гэта ж разумелі і беларускія князі, выладары беларускіх... княстваў: Полацкага, Смаленскага і Турава-Пінскага. Дзеля гэтых прычын і яны ахвотна ставаліся хрысціянамі і... пашыралі Хрысціянства сярод беларускіх плямёнаў у сваіх княствах» [1, с. 344]. В современных условиях в глобальном измерении вызовы и угрозы изменились (хотя все еще приходится констатировать западноевропейский «миграционный кризис» и появление практики «международного исламского терроризма»), но необходимость консолидации сохранилась (уже в масштабе всего человечества для преодоления техногенного кризиса). Поэтому православная концепция справедливости, выражающая «стержневую линию» Христианства, остается полностью востребована.

Между тем, европейские страны, возникшие после распада Западной Римской империи, избегнув непосредственного контакта с кочевниками степной полосы, всю эпоху средневековья и Нового времени могли спокойно развиваться по пути научно-технического прогресса, рыночных отношений, демократии, свободной конкуренции, повышения материального благосостояния. Христианство было вынуждено с этим считаться, поэтому католицизм превносит в религиозную веру элемент рационализма («пять доказательств» и т.п.), а протестантизм – индивидуалистическое начало (связанное с «немецкой мистикой», «этикой труда» и демократическим принципом «свободы совести»). Тем самым они предстают как некий довольно парадоксальный компромисс между религиозной верой и «критическим разумом». Униатство же XVI–XVIII вв. еков на белорусских землях – это «двойной» компромисс, обусловленный политической конъюнктурой – борьбой Руси Литовской (склоняющейся на западный путь

развития) и Руси Московской (хранительницей традиционного Православия).

Объективно принятие униатства способствовало на определенном этапе становлению белорусского языка и культуры [1, с. 130–132], однако возврат к Православию – это, по сути, возвращение на «торную дорогу» христианства. Заслуга митрополита Иосифа (Семашко) состоит в том, что этот процесс проходил мирно и постепенно, на основе гуманистических критериев справедливости: «Цар Мікалай I... схіляўся да плянаў паступовага пераходу ўсёй Уніяцкай царквы ў праваслаўе, прапанаваных у 1827 годзе Сямашкам... У 1833 г... япіскап Смарагд (Крыжаноўскі) распачаў навяртаньне ўніятаў... з дапамогай войска і паліцыі. Гэта выклікала пратэсты... Япіскап Смарагд быў зьмешчаны. З гэтага часу падрыхтоўка да аб'яднаньня праходзіла згодна са сцэнарам, распрацаваным Я.Сямашкам» [2, с. 67–68]. Церковный деятель лично внес большой вклад, используя средства образования и просвещения: «Присоединение происходило... спокойно, т.к. Семашко и его сотрудники заранее подготовили влиятельное духовенство» [3, с. 337]. Его успехи в распространении идеалов справедливости на ниве Православия могут служить образцом и в наши дни, как на территории Беларуси, так и на общечеловеческом уровне (как эффективное средство консолидации народов планеты в условиях техногенного кризиса современности).

#### Литература и источники

1. Станкевіч, А. З Богам да Беларусі: Збор твораў / Адам Станкевіч. – Вільня, 2008. – 1097 с.
2. Латышонак, А., Мірановіч, Я. Гісторыя Беларусі ад сярэдзіны XVIII ст. да пачатку XXI ст. / А. Латышонак, Я. Мірановіч. – Вільня, Беласток, 2010. – 368 с.
3. Довнар-Запольский, М.В. История Белоруссии / М.В. Довнар-Запольский. – Минск, 2003. – 680 с.

## ХРИСТИАНСКАЯ ПРАВСТВЕННОСТЬ В ДИНАМИКЕ СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

*Павловская О.А.  
(Минск, Беларусь)*

Христианство является специфическим способом освоения человеком мира и самого себя, оно дает людям не только веру, но и знания и, прежде всего, знания морально-психологического характера. В настоящее время, в условиях поиска наиболее эффективных и оптимальных путей выхода из социального и духовного кризиса, эти знания представляются чрезвычайно актуальными и востребованными. Большое значение имеет и научно-исследовательский подход, позволяющий рассмотреть этическое содержание христианства и специфику его отражения в различных культурных формах как можно более объективно, опираясь на первоисточники и реальные исторические факты.

В текстах Евангелий нашло отражение уникальной, революционной по своей сути доктрины нравственного совершенствования человека как реально осуществимого процесса. Однако в процессе истории происходили весьма значительные трансформации нравственной сути учения Иисуса Христа. В силу объективных и субъективных причин феномен веры доминировал в структурах общественного сознания, а знания о нравственной жизни человека либо доходили до людей в ограниченном виде, либо были им совсем непонятны. Как пишет Н.А. Бердяев, «развитие в христианстве было двойственно: оно было и улучшением, обогащением, творчеством – появилась подлинная новизна, – и ухудшением, искажением, приспособлением к среднему человеческому уровню, изменой истокам, уходом от изначального» [1, с. 283].

Нравственно-религиозное творчество Иисуса базируется на ветхозаветной религиозной традиции и в то же время становится закономерным ее продолжением и развитием. «Не думайте, что Я пришел

нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все» (Мф. 5.17–18) [2].

Проблема исполнения Закона Божия оставалась актуальной для всего Ветхого Завета. И только Иисус в процессе своей нравственно-религиозной деятельности осуществил качественное преобразование мировоззренческой парадигмы, перенес основную акцент с глубоко этнических на общечеловеческие ориентации, с религиозных на нравственные ценности. Творческая деятельность Иисуса направлена на то, чтобы преобразовать нормативно-долженствовательный характер Закона в добровольный, осознанный процесс его соблюдения человеком. Основным «полем» такого преобразования становится прежде всего сам Иисус как личность, глубоко и тонко чувствующая, свободно и творчески думающая, активно и самостоятельно действующая. В Иисусе осуществляется синтез Закона как объективной сущности и его личностного сознания. Как следствие этого – происходит рождение нового качества человеческой природы – нравственно позитивная целостность личности.

Анализируя процесс нравственно-религиозного творчества Иисуса, можно условно выделить несколько ключевых моментов:

1. Открытие Иисусом морально-психологического знания для людей. В Нагорной проповеди Иисус подробно раскрывает морально-психологическую суть традиционных заповедей и норм, регламентирующих жизнь людей («не убивай», «не прелюбодействуй», «око за око, зуб за зуб» и др.). В противовес фарисейскому (внешне-заданному, нормативно-долженствовательному) толкованию сути Закона Иисус обращается к внутреннему миру личности, открывая в нем источники осознанного и свободного отношения к этим установлениям, которое в конце концов должно быть направлено на утверждение идей добра и мира в человеческой жизни.

2. Личностное самоутверждение Иисуса. Этот процесс позволяет ему увидеть огромную созидательную силу человеческой души, нацеленной на утверждение добра. Это обстоятельство находит отражение в новом прочтении Иисусом сути Закона, которая концентрируется в двух главных заповедях: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим», «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22, 37,39). В этих заповедях любовь к Богу и ближнему как возвышающее действенное состояние человеческой души по отношению к ним сопряжена с любовью человека к самому себе как нравственно совершенствующейся личности.

3. Осознание Иисусом своей богочеловеческой сущности, что позволяет ему подключиться к божественному акту «со-творчества». Об этом убедительно свидетельствует Евангелие от Иоанна. Используя различные образные сравнения, Иисус стремится выразить высший уровень своего нравственного совершенства, подчеркнуть его значение для очищения духовной жизни людей: «Я хлеб жизни», «Я свет мира», «Я дверь овцам», «Я пастырь добрый», «Я воскресение и жизнь», «Я путь, истина и жизнь». Во всех этих характеристиках на первом плане находится «Я» Иисуса как квинтэссенция его нравственного совершенства. От своего имени он формулирует новую заповедь: «Любите друг друга, как Я возлюбил вас. Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15.12–13). Посредством этой заповеди, с одной стороны, через великую силу любви Иисуса к людям выражается квинтэссенция нравственной сути Закона Божия, с другой – указывается реальный источник процесса нравственного совершенствования на межличностном уровне.

4. Установление нравственных отношений Иисуса со своими учениками. Он по-отечески обеспокоен их судьбой, желает видеть в них равных себе субъектов нравственно-религиозной деятельности. Используя образы виноградаря, виноградной лозы, ее ветвей и плодов

Иисус показывает единую нравственно-психологическую природу Бога, себя самого как Сына Божьего и своих учеников.

5. Самопожертвование Иисуса во имя других людей, во имя утверждения жизни вечной. Это личный подвиг Иисуса, на который он идет добровольно для того, чтобы через сострадание людей к себе как человеку раскрепостить их сознание.

В личности Иисуса получает достойное воплощение и творческое развитие Слово Божье, и это в свою очередь наделяет эту личность такой духовной силой, что она притягивает к себе других людей, становится для них своего рода путеводной звездой. «Я победил мир» (Ин. 16.33) – таков главный итог нравственно-религиозного творчества Иисуса.

Чрезвычайную значимость приобретает вопрос об исторических и культурных путях трансляции и способах освоения людьми открытого Иисусом знания о моральной сути Закона. В этой связи можно говорить, во-первых, о персонализации морального закона, что непосредственно продемонстрировал сам Иисус как нравственно совершенная личность и что является примером для любого человека, избравшего этот путь; во-вторых, о социализации морального закона, в ходе которой решение актуальных религиозно-нравственных проблем непосредственно связывалась с деятельностью тех или иных социальных структур.

Исторически сложилось так, что социализация христианского морального закона осуществлялась в трех основных формах: 1) общинной или социально-групповой – ранние христианские общины; 2) государственной – институт Церкви в имперской или национальной формах государственности; 3) гражданской – Церковь как институт гражданского общества.

История показала, что постичь смысл учения Иисуса Христа, его гуманистическую сущность и нравственное содержание, долгое время являлось весьма нелегкой задачей, выполнение которой в значи-

тельной мере сдерживалось социально обусловленной взаимосвязью религии и политики, государственной власти и церковной организации. Объективные причины коренятся и в конкретно-историческом уровне развития массового сознания, которое находилось под тяжелейшим «прессом» консервативных догм, стереотипов традиционных верований, и было просто не в состоянии увидеть и в полном объеме освоить христианскую мораль. Первое, на что это сознание эмоционально отреагировало – были чудодейственная практика Иисуса и необычность, притягательная сила его личности. В дальнейшем с созданием христианских общин и института Церкви эмоциональное восприятие жизни и смерти Христа дополняется попытками рационального постижения его проповеди и жизненного подвига, но при этом приоритет отдается феномену религиозной веры, и ей всецело подчиняется моральная проблематика.

Сегодня, изучая христианство, нельзя ограничиваться лишь рассмотрением его с позиции религиозной идеологии и догматики, необходимо оценивать его и как социокультурный феномен, в котором раскрывается великая сила человеческой личности, вставшей на путь нравственного совершенствования. Необходимо учитывать исторический путь, который прошло христианство, роль Церкви как социального института, объективные и субъективные причины, обусловившие трансформацию учения Иисуса Христа. Важно понять, что в освоении христианских ценностей основной акцент необходимо перенести с религиозной формы на их нравственное содержание. Такой подход открывает широкие возможности для осмысления морально-психологической сути христианства на уровне массового сознания, что будет способствовать последовательному преодолению различного рода межконфессиональных, межнациональных, межличностных разногласий.

Следует отметить, что в настоящее время наше общество, как никогда ранее, реально подошло к открытию и осознанию истинной сути христианской нравственности, ее массовому освоению. В

этой связи в качестве предпосылок можно назвать: 1) явно выраженный вызов современности – значительное повышение роли личностного фактора в динамике социально-экономических, политических и культурных процессов; 2) легитимация проблемы свободы совести, что создает реальные условия для плавного перехода религии из сферы общественного сознания на уровень индивидуального сознания, расширяя тем самым возможности личности в плане свободного определения своего отношения к вопросам религиозной веры; 3) издание Библии большими тиражами и ее широкое распространение среди населения, огромный интерес в массовом сознании к раскрытию и пониманию содержания библейских текстов; 4) отражение во многочисленных произведениях искусства и художественной литературы образов и сюжетов христианской истории и культуры и неослабевающая заинтересованность людей к подобного рода тематике.

#### Литература и источники

1. Бердяев, Н.А. О назначении человека / Н.А. Бердяев – Москва : Республика, 1993. – 383 с.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Москва : Российское библейское общество, 1993. – 1370 с.

### ПАЛОМНИЧЕСТВО В СВЯТО-УСПЕНСКУЮ ПОЧАЕВСКУЮ ЛАВРУ

*Зайцев Д.М.  
(Минск, Беларусь)*

На нашей планете большое количество мест, которые Творец будто обозначил своей рукой. Такие места одарены святынями, они непрестанно притягивают к себе людей снова и снова. Что такое святыня, в частности, поясняет Иеромонах Серафим (Параманов) в своем

труде «Закон Любви. Как жить по-православному»: «Под общим понятием «святыня» подразумевается все, чему в православии принято воздавать честь почитания: святые реликвии – частицы хитона Господня или Животворящего Креста; предметы, связанные с почитанием Божией Матери; святые и чудотворные иконы; мощи святых угодников; места, относящиеся к жизни и подвигам святых, их личные вещи; святые источники; обители; могилы святых людей, почитаемых Церковью... Все многообразные предметы, имеющие отношение к святости и освященные этой принадлежностью, обладающие благодатью...» [1].

Паломник, направляясь к святыне, совершает в какой-то степени духовный подвиг подвижника, так как для достижения цели необходим труд пути, странствия. Подвиги странничества в основе своей связаны с нестяжательством, у паломника нет никаких богатств, при нем лишь посох, мешок и Евангелие. Архимандрит Киприан (Керн) пишет: «С определенного момента Русская Церковь обращается к новому подвигу – к уходу от этого мира, к странничеству. Главной чертой подвига странничества является отметание определенного места, отрицание до конца уюта. Взяв начало от подвига паломничества в святые места, подвиг странничества провозгласил святость всего мира» [2, с. 16].

Одним из желаемых мест паломничества для украинцев, белорусов и россиян была и остается древняя Свято-Успенская Почаевская лавра, самая большая святыня на Волыни и вторая после Киево-Печерской лавры на Украине. Согласно легенде, обитель основали еще в 1240 г. монахи Киево-Печерского монастыря, спасавшиеся от нашествия татар. Иноки нашли убежище в сотнях километрах от матери городов русских на покрытой густым лесом скалистой горе. Они перенесли на запад Руси суровый аскетический дух преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских, а новое место назвали в память о реке Почайне, одном из притоков Днепра, на берегу которого и находился их прежний монастырь.

Чуть позднее над Почаевской горой в огненном столбе монахам явилась Богоматерь с короной на голове и скипетром в руке, после чего на одной из скал остался отпечаток ее правой стопы, из которого начала источаться целебная вода. С тех пор это место в Западной Руси становится традиционным центром паломничества христиан [3].

Особый вклад в развитие монастыря внес его игумен, просветитель и подвижник Православия преподобный Иов Почаевский, благодаря стараниям которого обитель значительно обустроилась, здесь были открыты школа и типография. А одна из главных святынь – чудотворный образ Божией Матери, полученный в дар от местной помещицы Анны Гойской с условием хранить Православную веру и обряды восточной Церкви на вечные времена – в 1675 году чудесно спасла обитель от турецко-татарских завоевателей. Пятидесятитысячная армия агрессора была отогнана от монастыря чудесным явлением над Свято-Троицкой церковью Девы Марии с распростертым омофором в руках, с небесными ангелами и преподобным Иовом, прилежно молящимся Богородице [3].

С 1713 по 1831 г. Почаевский монастырь принадлежал греко-католической церкви, Ордену Святого Василия Великого. Именно в этот период в монастыре было возведено множество строений. В частности, был сооружен главный храм лавры – Свято-Успенский. В 1827 г. будущий православный митрополит, а на тот момент священник греко-католик Иосиф (Семашко) подал российскому императору Николаю I докладную записку с описанием бедственного положения униатской церкви и проектом воссоединения ее с Православной Церковью. Государь благожелательно отнесся к этому плану и уже в 1831 г. монастырь в Почаеве вернулся в лоно Православия. В 1833 г. обитель получила статус «лавры» с присвоением четвертого места в числе существующих в Российской империи.

Со временем в Соборном храме Успения Божией Матери были сделаны два боковых алтаря: первый в 1842 г. во имя святого Нико-

лая Чудотворца, второй в 1859 г. в честь святого Александра Невского. Над царскими воротами в звездном киоте поместили чудотворную Почаевскую икону Божией Матери. В пещерном храме Святой Троицы в серебряной раке обрели покой мощи преподобного Иова Почаевского.

Многочисленные военные конфликты на территории Западной Украины отразились и на положении лавры, которая периодически подвергалась разграблениям со стороны захватчиков: австрийцев, поляков, большевиков, фашистов и других [4].

Сегодня лавра представляет собой величественный архитектурный ансамбль, состоящий из шестнадцати церквей, резиденции архиепископа, колокольни, келий. В монастыре имеется тринадцать колоколов, самый большой из них весом в одиннадцать с половиной тонн, его звук слышен в окрестностях на расстоянии более десяти километров. Что касается самой колокольни, которая по высоте составляет около 65 метров, то по этому показателю в Украине она уступает лишь колокольням Успенского собора Киево-Печерской лавры и Софии Киевской.

За всю историю существования Свято-Успенской Почаевской лавры миллионы людей нашли здесь утешение и смогли приложиться к святыням обители. Можно назвать чудом, что ныне остаются сохраненными отпечаток ступни Божьей Матери, источник с целебной водой, чудотворная икона Матери Божьей, мощи преосвященного Иова. Историческое явление Божией Матери привлекает в лавру огромное количество христиан для молитвы. Многие из них задерживаются на горе для несения монашеского подвига. Неудивительно, что на Успение Пресвятой Богородицы (28 августа) и преподобного Иова (10 сентября) лавру посещают десятки тысяч паломников [5]. В обители особо почитают и чудотворца Волынского края преподобного Амфилохия, почаевского старца-схиигумена, немало сделавшего для лавры. При жизни святой прославился даром исцелений, поэтому нет ничего странного, что поклониться его мощам приезжают издалека.

Ежедневно в Свято-Успенской Почаевской лавре можно наблюдать череду паломников с молитвословами или Библией в руках, направляющихся к соборам, либо спускающихся в пещерную церковь преподобного Иова. Люди разных возрастов приезжают помолиться святыне и своей сосредоточенностью, молчанием напоминают сообщество древних христиан, здесь чувствуется какая-то неуловимая чистота благодати одинаково настроенных на молитвенные труды людей.

Несмотря на раздоры и напряженность в современном восточнославянском обществе, наличие границ между странами количество паломников не уменьшается, а с каждым годом возрастает и уже в дополнение к Успенскому и Троицкому строится новый храм в честь Преображения Господня. А Преображение, безусловно, – это не только личное преобразование веры, но и преобразование всех государств, и всех народов некогда Святой Руси [6].

### Литература и источники

1. Серафим (Параманов), иеромонах. Закон Любви. Как жить по православному / иеромонах Серафим (Параманов). [Электронный ресурс] – Режим доступа. – [https://azbyka.ru/zakon-lyubvi-kak-zhit-po-pravoslavnomu#o\\_palomnichestve\\_i\\_strannichestve](https://azbyka.ru/zakon-lyubvi-kak-zhit-po-pravoslavnomu#o_palomnichestve_i_strannichestve). – Дата доступа: 10.09.2018.
2. Максимов, В. Святые места Украины. Святыни / В. Максимов. – Харьков : Виват, 2015. – 256 с.
3. Свято-Успенская Почаевская Лавра. Страницы Истории. [Электронный ресурс] – Режим доступа. – <http://www.pochaev.org.ua/?pid=1382>. – Дата доступа: 10.09.2018.
4. Почаевская лавра // Википедия. – [Электронный ресурс] – Режим доступа. – [https://ru.wikipedia.org/wiki/Почаевская\\_лавра](https://ru.wikipedia.org/wiki/Почаевская_лавра). – Дата доступа: 10.09.2018.
5. Свято-Успенская Почаевская Лавра. [Электронный ресурс] – Режим доступа. – <http://7chudes.in.ua/nominaciyi/pochayivska-lavra/> – Дата доступа: 10.09.2018.



6. Герук, С. Заметки паломника / Сергей Герук. – [Электронный ресурс] – Режим доступа. – <http://www.pravoslavie.ru/put/44120.htm> – Дата доступа: 10.09.2018.

### **КОНФЕССИОНАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОГО РЕГИОНА: ЕДИНСТВО И РАЗЛИЧИЯ**

*Одиноченко В.А.  
(Гомель, Беларусь)*

Наши рассуждения имеют прежде всего философский характер. Процессы системной трансформации, которые в настоящее время происходят в Беларуси, предполагают осмысление фундаментальных вопросов. Один из них касается изменения пространственных координат, посредством которых может быть описано положение нашей страны. Раньше мы были частью огромной державы, Советского Союза, сейчас же являемся независимым государством. Поэтому возникает проблема, во-первых, выстраивания отношений с другими странами, прежде всего с ближайшими соседями, во-вторых, формирования своего пространства в его политическом, экономическом, культурном, религиозном и других измерениях.

Понятие конфессиональное пространство достаточно распространено в современной религиоведческой литературе. Имеется несколько его определений. Мы будем понимать под конфессиональным пространством совокупность религиозных организаций различного уровня, действующих на данной территории, а также их взаимоотношений с обществом и между собой.

Наиболее наглядным показателем, характеризующим конфессиональное пространство, является количество имеющихся религиозных организаций. На 1 января 2018 г. в Беларуси было зарегистриро-

вано 3358 религиозных общин, принадлежащих к 25 направлениям. Наиболее многочисленными среди них являются: православная церковь – 1687 общин, христиане веры евангельской – 521, римско-католическая церковь – 497, евангельские христиане баптисты – 281, адвентисты седьмого дня – 73 [1].

В процентном отношении самыми многочисленными в конфессиональном пространстве нашей страны являются христианские направления, их общины составляют 97,2 % от общего числа. Наибольшее количество зарегистрированных общин принадлежит к православной церкви – 50,2%, далее идут протестанты – 30,7% и католики (римско- и греко-) – 15,2 %.

В России на конец 2017 года было зарегистрировано 30193 религиозные организации, принадлежащие к 57 направлениям. Наиболее многочисленными являются: Русская православная церковь – 18191 община, ислам – 5663, христиане веры евангельской-пятидесятники – 1171, евангельские христиане-баптисты – 888, христиане веры евангельской – 671, адвентисты седьмого дня – 573, римско-католическая церковь – 235 [2].

Таким образом, в России иная конфессиональная ситуация по сравнению с Беларусью. Русская православная церковь располагает 58,5 % общин. Это сочетается с утверждениями, что православие является духовной основой русской культуры. Кроме того, второй по численности конфессией в России является ислам, что обусловлено национальным составом населения

В Украине на 1 января 2018 г. было 34637 религиозных общин, принадлежащих к 98 направлениям. Наиболее многочисленные: Украинская Православная Церковь Московского Патриархата – 12348 общин, Украинская Православная Церковь Киевского Патриархата – 5167, Украинская Автокефальная Православная Церковь – 1167, Украинская Греко-Католическая Церковь – 3433, римско-католическая церковь – 937, Всеукраинский союз объединений Евангельских хри-

стиан-баптистов – 2484, Украинская церковь христиан веры евангельской – 1621, Украинская объединенная конференция церкви адвентистов седьмого дня – 1017 [3].

Специфика современного конфессионального пространства Украины по сравнению с ее восточнославянскими соседями заключается, во-первых, в наличии большего количества религиозных общин. И если относительно Беларуси это может быть объяснено большей численностью населения, то в России по сравнению с Украиной населения больше в несколько раз. Таким образом, мы можем говорить о том, что конфессиональное пространство Украины является наиболее насыщенным.

Это соотносится с конфессиональной ситуацией в восточнославянском регионе в период позднего Советского Союза. На 1 января 1985 г. в СССР в целом было зарегистрировано 1248 религиозных объединений, в РСФСР – 3003, в Украинской ССР – 5722, в Белорусской ССР – 717 [4, с. 252].

Во-вторых, в Украине существует несколько многочисленных православных церквей, взаимоотношения между которыми в ближайшее время будут во многом определять характер конфессионального пространства страны. Более того, они уже оказывают влияние, по крайней мере, на позицию православной церкви в Беларуси, а, следовательно, и на формирование нашего конфессионального пространства.

В-третьих, в Украине относительно невысокое по сравнению с Беларусью количество римско-католических общин, зато действует весьма многочисленная греко-католическая церковь. Это важно, поскольку значительной частью исследователей Беларусь в пространственном отношении характеризуется как территория, находящаяся между Россией и Европой. При этом традиционно используется религиозный фактор различия. Исходят из того, что духовные принципы русской культуры были сформированы в рамках православия, европейской – в рамках католичества. В повседневном сознании бело-

русов до сих пор бытует схема «православный – русский, католик – поляк». В современной Украине структурирование конфессионального пространства совершается по иным схемам.

Приведенные выше статистические данные в целом показывают сходство конфессионального пространства восточнославянских стран. Наиболее многочисленной в них является православие. Источник их конфессионального единства заключается в общности крещения 988 г. Также следует учитывать общность истории, что обусловлено прежде всего территориальной близостью.

В то же время в истории каждой из трех восточнославянских стран была своя специфика. Например, Беларусь в своем развитии прошла несколько периодов: Полоцкого и Туровского княжеств, Великого княжества Литовского, Речи Посполитой, Российской империи, БССР и сейчас существует как независимое государство. Это оказало влияние на формирование ее конфессионального пространства. В ВКЛ и Речи Посполитой политика властей была направлена на поддержку католичества, в Российской империи – православия, в Советском Союзе преследовались все религиозные направления.

Также следует учитывать многомерность конфессионального пространства. Приведенные статистические данные по количеству зарегистрированных религиозных общин показывают его «плоскостную» характеристику. В дополнении к этому необходимо учитывать роль той или иной конфессии в общественной жизни страны, а также имеющиеся в ней связи с единоверцами в восточнославянском регионе и за его пределами.

Для православных в Беларуси определяющими являются связи с Россией, но также и с другими странами, в которых имеется православие. Для католиков важны связи не только не с Польшей, но и с Ватиканом. У белорусских протестантов установлены устойчивые связи с их единоверцами в США, Германии и скандинавских странах.

Следует учитывать, что конфессиональное пространство является созданным в результате деятельности религиозных организаций, а значит, будет меняться. Относительно восточнославянского региона можно с уверенностью утверждать, что в ближайшее время количество религиозных общин в них будет расти и более ощутимым станет их присутствие в обществе, таким образом, конфессиональное пространство станет более насыщенным.

Определяющее значение для формирования конфессионального пространства в восточнославянском регионе станет развитие России, Украины и Беларуси как самостоятельных государств со своей национальной спецификой.

В современной Беларуси характер конфессионального пространства будет определяться взаимодействием между существующими в стране религиозными направлениями, прежде всего, христианскими. При этом следует учитывать традицию религиозной толерантности, а также интенсивные усилия, предпринимаемые государством по обеспечению конфессионального согласия и предотвращению конфликтов на религиозной почве.

### Литература и источники

1. По данным Аппарата Уполномоченного по делам религий и национальностей Республики Беларусь
2. Число религиозных организаций, зарегистрированных в Российской Федерации на конец 2017 г / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [www.gks.ru/free\\_doc/new\\_site/gosudar/02-11.docx](http://www.gks.ru/free_doc/new_site/gosudar/02-11.docx). – Дата доступа: 24.09.2017.
3. Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 01.01.2018 р. / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr\\_2018/70440/](https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr_2018/70440/). – Дата доступа: 24.09.2017

4. Одинцов М.И. Россия строит светское государство (1985–1997 гг.) / М.И. Одинцов // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1: Антология отечественного религиоведения: сборник / сост. и общ. ред. О.Ю. Васильева, Ю.П. Зуева, В.В. Шмидта. – Ч. 4. – Москва : ИД «МедиаПром»; Изд-во РАГС, 2009. – С.248–276.

### РЕЛИГИОЗНОСТЬ РАЗЛИЧНЫХ СОЦИАЛЬНЫХ ГРУПП БЕЛАРУСИ

*Балич Н.Л.  
(Минск, Беларусь)*

В сфере духовной культуры религии принадлежит особое место. Она формирует мировоззрение, организует повседневную жизнь своих последователей, побуждает человека задуматься о смысле собственного существования.

Институт социологии НАН Беларуси регулярно проводит социологические измерения религиозности населения, располагает богатой эмпирической базой. Результаты многолетних исследований свидетельствуют, что большинство населения Республики Беларусь отождествляет себя с определенной конфессией. Динамика конфессионального самоопределения белорусов в 2003–2017 гг. характеризуется увеличением доли православных и католиков.

Особенности воспроизводства религии у различных социально-демографических групп населения имеют свои отличия. Например, у сельских жителей, религиозный фактор в повседневной жизни выражен сильнее, чем у жителей городов, несмотря на то, что доли верующего и неверующего населения на селе и в городе в последние годы уравниваются (рис. 1).

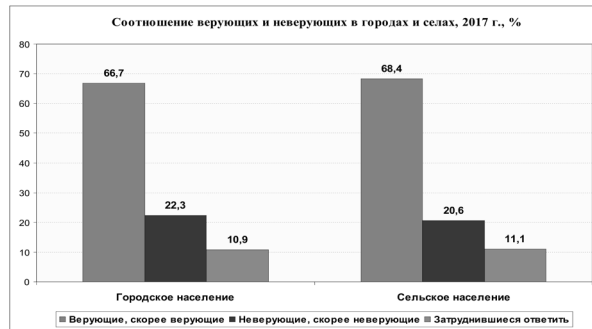


Рис. 1. Городское и сельское население по признаку «верующий-неверующий», 2017 год, %

Также имеются отличия в религиозности разных возрастных групп. Более молодые участники опроса демонстрируют наличие религиозной свободы, они чаще отвергают принадлежность к какой-либо религии. С увеличением возраста таких респондентов становится меньше.

Кроме того, молодежь реже указывает на наличие веры. Так, в возрастной группе 16–29 лет больше неверующих, а также лиц затруднившихся ответить (рис. 2).



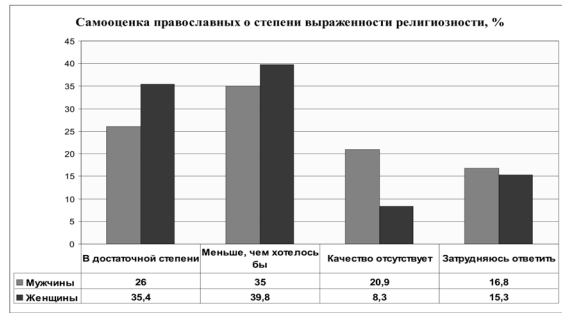
Рис. 2. Возрастные группы по признаку «верующий-неверующий», 2017 год, %

Отношение женщин к религии, как неотъемлемой части общественной жизни, является объектом изучения представителей различных гуманитарных и социальных наук. Согласно результатам исследования женщины, по сравнению с мужчинами, имеют более высокую степень религиозности. Женская религиозность более обрядна, по сравнению с мужской, наполнена внутренним содержанием, демонстрирует связь религиозной традиции и веры. Женщины больше внимания уделяют семейному воспитанию детей с учетом религиозных традиций.

Высокая религиозность женщин традиционно объясняется природными качествами, особым психоэмоциональным, физиологическим состоянием. Социологические исследования, проведенные различными структурами, также не раз подтверждали тезис о высокой религиозности и интенсивности религиозных переживаний женщин.

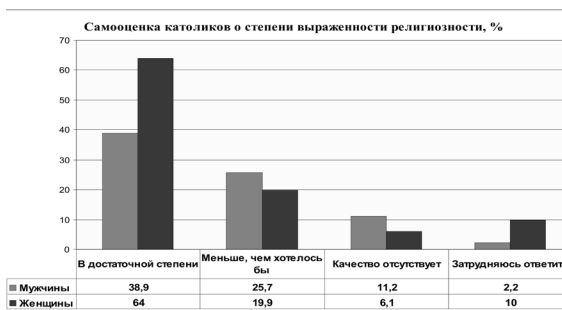
Рассмотрим воспроизводство религиозных традиций на примере представителей наиболее многочисленных религиозных конфессий в Республике Беларусь – православных и католиков. Опрос был проведен Институтом социологии НАН Беларуси в 2016 г. по репрезентативной квотной выборке<sup>1</sup>. Прежде всего выясним, насколько религиозными считают себя респонденты. Для сравнительного анализа были выделены группы православных (рис. 3) и католиков (рис. 4) с корреляцией по полу.

<sup>1</sup> Данные получены в рамках исследования "Этнокультурные практики в структуре повседневности белорусов и россиян" (договор с БРФФИ № Г15Р-032 от 04.05.2015), научн. рук. Н.Л. Балич. Выборочная совокупность репрезентативна по полу, возрасту, типу населенного пункта, уровню образования, региону проживания, конфессиональной принадлежности (1502 респондента).



**Рис. 3. Мнение православных (мужчин и женщин) о выраженности у них религиозности, 2016 год, %**

Как видно из представленных данных, как православные, так и католические женщины считают себя более религиозными, чем мужчины, реже указывают на отсутствие данного качества. Большинство женщин-католиков (64 %) утверждают, что у них качество «религиозность» присутствует в достаточной степени. Женщин-православных, указывающих на наличие данного качества, значительно меньше (35,4 %).



**Рис. 4. Мнение католиков (мужчин и женщин) о выраженности у них религиозности, 2016 год, %**

Гендерные аспекты религиозности заключаются также в том, что женщины чаще называют себя верующими, чем мужчины.

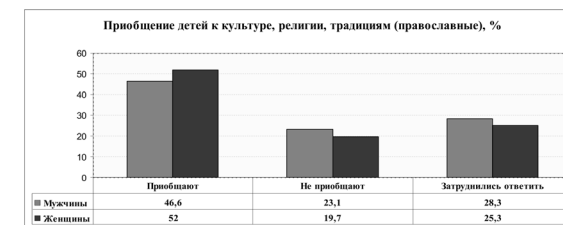
Чтобы выяснить, насколько принадлежность к православию и католичество подкреплена религиозными практиками респондентов,

были проанализированы религиозная активность и поведение женщин и мужчин на основе различных индикаторов.

Из четырех показателей воцерковленного образа жизни (посещение церкви, чтение молитв, соблюдение постов, обращение к религиозной литературе) православные и католики в большей степени отдают предпочтение молитве и посещению храма, в меньшей – чтению религиозных текстов и постам. При этом женщины, как православной, так и католической веры, демонстрируют более высокий уровень церковной дисциплины, чем мужчины: они чаще посещают церковь, читают молитвы и религиозные тексты, соблюдают посты. Православные женщины по всем индикаторам в 1,5–2 раза активнее, чем мужчины. В группе католиков схожая тенденция, однако разрыв между индикаторами религиозной активности между мужчинами и женщинами меньше.

Рассматривая ценность религии, прежде всего с точки зрения ее влияния на жизнь семьи и отношения, женщина видит реализацию своей основной задачи – воспитание детей в реальных жизненных условиях.

Контекст женского восприятия и воспроизводства религии логично задается понятиями: «семья», «дети», «воспитание», «традиция». Здесь также женщины православной (рис. 5) и католической (рис. 6) конфессий уделяют больше внимания приобщению детей к религиозным традициям и культуре, в отличие от мужчин.



**Рис. 5. Приобщение детей к религиозной культуре среди православных (мужчин и женщин), 2016 год, %**

Женщины-католики чаще заявляют о приобщении своих детей к религиозной культуре, чем женщины-православные. Среди мужчин участвуют в религиозном воспитании примерно равное количество католиков и православных.



Рис. 6. Приобщение детей к религиозной культуре среди католиков (мужчин и женщин), 2016 год, %

Таким образом, религиозность среди различных социально-демографических групп населения имеет свои отличия. Несмотря на то, что количество верующего и неверующего населения в городе и селе уравнивается, сельское население чаще обращается к религиозным практикам в повседневной жизни.

В возрастной группе 16–29 лет меньше доля верующих, больше неверующих, а также лиц, затруднившихся ответить о наличии веры. С увеличением возраста таких респондентов становится меньше.

Женщины более религиозны, чем мужчины. Они чаще посещают церковь, соблюдают посты, больше внимания уделяют семейному воспитанию детей с учетом религиозных традиций.

Религиозность, как явление, не следует сводить исключительно к региональному, гендерному либо иным аспектам. Данный феномен требует постоянного и всестороннего исследования с учетом влияния социальных, культурных, экономических факторов современного социума.

## ХРИСТИАНСТВО КАК ОДИН ИЗ ФАКТОРОВ ФОРМИРОВАНИЯ ОТНОШЕНИЯ К ДУШЕВНОБОЛЬНЫМ ЛЮДЯМ В БЕЛАРУСКОМ ОБЩЕСТВЕ

*Латышева В. А.  
(Минск, Беларусь)*

Церковь и государство имеют ряд общих задач, в частности оказание помощи самым незащищенным группам населения. Одну из таких групп составляют душевнобольные люди, те, кому нужна помощь, как медицинского работника, так и священнослужителя. Жизнь душевнобольного человека связана со спецификой ряда юридических, социально-бытовых, этических и религиозных вопросов. Именно культура отношения к данной социальной группе демонстрирует уровень открытости и гуманности любого общества.

Еще с XIX в. исследователи в области истории психиатрии признали, что отношение к душевнобольным у восточных славян является отличным от западного аналога. Действительно, в коллективном сознании белорусов издавна сложилось отношение к душе как к составляющей части внутреннего мира человека. Белорусский язык полон соответствующих фразеологизмов [13, с. 25, 27, 30, 41, 47]. Душу оберегали особым образом – вздрогнуть при испуге означало то, что «душа выскочить хотела» [2, с. 61]. Душевнобольные, болезнь которых протекала без агрессии к окружающим, как правило, считались «сделавшимися такими по воле Бога».

Стереотип социального поведения в отношении людей, страдающих психическими заболеваниями и расстройствами, складывался не одно столетие и по оценке ряда специалистов в значительной степени связан с распространением христианства на восточнославянских землях. Строительство государственного механизма здесь, как известно, шло параллельно с принятием византийских церковных канон.

Примечательно, что существование в обществе душевнобольных уже в то время не игнорировалось: случаи психиатрических расстройств и заболеваний описывались, как и люди, страдающие ими. В одном из памятников письменности XI вв. упоминаются такие душевные состояния как «струп душевный», «болезнь забытая» и др. Пожалуй, одним из первых жителей белорусских земель, душевную болезнь которого зафиксировали письменные источники, является некто «полочанин Арефа». Описание его болезни – «лютый недуг», приводится в Киево-Печерском патерике [9, с. 3, 5].

Принятие христианства давало возможность не только развивать письменность, сосредотачивать научную мысль того времени, но и проявлять гуманность не к одному нуждающемуся в ней, как это было ранее, а к представителям целой группы. Как правило, центрами подобной помощи становились церкви и монастыри, что «навсегда упрочило гуманное отношение к этого рода больным» [14, с. 11]. Такая структура помощи душевнобольным позволяла строить повседневную жизнь, руководствуясь основными заповедями.

В глазах общественности душевнобольной не нес ответственности за свою болезнь. Еще в законодательстве Великого княжества Литовского было отмечено, что душевнобольные – это «от розума отшедши, по независимым от них причинам, а за допущением Божиим» [15, с. 51].

С кон. XV в. на белорусских землях получила свое развитие так называемая «шпитальная» система призрения. В стенах шпиталей приют и помощь получали бездомные, бедные и больные люди, в их числе и те, кто страдал психическими заболеваниями. В Великом княжестве Литовском имелась специальная «шпитальная комиссия», которая руководствовалась в своих действиях собственным уставом [1, с. 21–22].

Устройством и содержанием шпиталей занимались различные социальные группы – христианские общины, братства, магистраты, цехи ремесленников и т. д. Шпитали устраивались как в сельской местности, так в городах и местечках [5, с. 81]. Таким образом забота

о требующих ее различных социальных группах охватывала практически все слои населения, а размещение шпиталей в границах населенных пунктов давало возможность поддерживать и сохранять моральные и духовные христианские ценности. За период XVI–XVIII вв. на белорусских землях упоминается более 350 шпиталей. Число призреваемых там составляло 2,2 человека на 1000 человек населения [10, с. 64–66], что сравнимо с современными показателями.

Примечательно, что первые специализированные учреждения для душевнобольных появились на территории Беларуси также благодаря институту церкви. В 1635 г. католический монашеский орден бонифратров открыл первый специализированный шпиталь для умалишенных в столице Великого княжества Литовского. В 1700 г. подобный шпиталь появляется в Минске, а в 1728 г. в Гродно, а далее и в других населенных пунктах [8, с. 145]. Деятельность специализированных шпиталей продолжалась и после вхождения белорусских земель в состав Российской империи, вплоть до 1844 г. [9, с. 5], когда в Гродно был закрыт последний из них в связи с упразднением всех монашеских орденов в белорусских губерниях.

В XIX в. происходило становление такой медицинской отрасли как психиатрия. Распространение получила светская медицинская помощь душевнобольным в больницах губернских городов. Именно в это время в белорусских губерниях закладываются основы современных центров оказания психиатрической помощи: в Витебске, Гродно, Минске и Могилеве. Идея гуманного содержания поддерживалась и там. Но, несмотря на превалирование светского характера оказания психиатрической помощи, церковь не осталась в стороне от проблем душевнобольных. Так, известно, что священнослужители входили в штатный список Витебской губернской больницы [11, л. 103].

Следует отметить и то, что некоторые из губернских больниц были образованы в зданиях монастырей. Так произошло и в истории создания современной 2-ой городской больницы Минска, открытой

в зданиях монастыря базилианок на Троицкой горе. В одном из корпусов больницы был открыт так называемый «дом скорбящих», куда помещались душевнобольные люди [3].

Известны свидетельства отношения к душевнобольным в белорусском обществе XIX в. В частности, в одном из источников отмечается: «посещение юродивым дома белорус считает, чуть ли не особую милостью божьею и всячески старается удержать его у себя подольше, уступая теплый угол на печи, меняя и переменявая белье» [12, с. 119].

В некоторых случаях в душевнобольных людях видели пророков: «... создавался культ почитания их, иногда им приписывался скрытый ум, глубокая мудрость или почитали их как пророков» [9, с. 3]. На подобный факт указывают и ряд источников XIX в. [например, см.: 6, с. 18].

Несмотря на ряд преобразований психиатрической помощи в XIX – нач. XX в., ее оказание было связано с рядом трудностей, которые усугубились Первой мировой войной. Кроме того, октябрьский переворот 1917 года привел к власти большевиков. Преследования, которые начала советская власть, одним из первых ощутил на себе институт церкви. Практически, волей государства душевнобольные были лишены ее помощи и поддержки в течение всех лет существования Советского Союза.

Советская политика по отношению к душевнобольным носила неоднозначный характер. Однако следует признать, что в душевнобольных государство скорее усматривало один из трудовых резервов страны [4, с. 17], так необходимый в тех условиях, чем обременительный груз для общества. Внешне оно не было настроено враждебно по отношению к рассматриваемой социальной группе. Такое отношение нашло поддержку и в обществе: веками заложенный механизм милосердия, несмотря ни на какие перипетии продолжал существовать, даже тогда, когда государство оставалось бессильным на долгие годы.

Уроженка д. Шипули Бешенковичского района Витебской области Р.В. Гайдук вспоминает, что в ее послевоенном детстве в конце их огорода стояла маленькая хатка, где одиноко жила странная женщина неопределенного возраста: она вела себя как ребенок, часто разговаривала сама с собой. Мать Раисы Владимировны и другие женщины часто посылали дочерей к Прасковье (так звали женщину), чтобы помочь ей по хозяйству или отнести больной женщине молока и хлеба. Только в середине 1960-х гг. правление колхоза решило отправить Прасковью в специализированную больницу [7]. Возможно, она оказалась в открывшейся 20 декабря 1945 г. Лепельской областной психиатрической больнице.

Несмотря на полулегальное существование церковного института в Советском союзе христианство было сохранено, как и выработанные благодаря ему стереотипы социального поведения в отношении такой незащищенной группы как душевнобольные. Современный этап в жизни белорусского народа, начавшийся в 1991 году с провозглашением независимости, внушает надежды на неразрывность внимания к людям, страдающим психическими заболеваниями, как со стороны государства, общества, так и церкви.

### Литература и источники

1. Андрюшис, А. Устав шпитальной комиссии Великого княжества Литовского – знаменательный документ истории медицины Литвы и Белоруссии / А. Андрюшис // 1-й съезд социал-гигиенистов, организаторов здравоохранения и историков медицины Республики Беларусь: тез. докл., г. Брест, 19 – 20 мая 1993 г. / Бел. науч. о-во социал-гигиенистов и орг. здравоохранения, Бел. науч. о-во историков медицины. – Минск, 1993. – С. 21-22.
2. Богданович, А.Е. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов / А. Е. Богданович / Репринт. изд. Минск : Изд-во «Беларусь», 1995. – 186 с.



3. Вторая городская клиническая больница. По материалам предоставлены зам. главного врача клиники, доцентом В.Ф. Зайцевым [Электронный ресурс] / Интернет-портал г. Минска. – Минск, 2007. Режим доступа: <http://www.minsk-old-new.com/minsk-3217.htm>. Дата доступа: 10.02.18.

4. Гиляровский, В.А. Психиатрия. Руководство для врачей и студентов / В. А. Гиляровский. – Л. - М. : Биомедгиз. 16 тип. треста «Полиграфкнига» в Мск., 1935. – 750 с.

5. Грицкевич, В.П. С факелом Гиппократата: из истории белорусской медицины / В. П. Грицкевич. – Минск : Наука и техника, 1987. – 271 с.

6. Гродненские губернские ведомости, 1891, № 7 // Могилёвская старина: сб. статей «Могилёвских губернских ведомостей». Вып. 1. 1898–199 гг. / под ред. Е. Р. Романова. – Могилёв: Типография Губернского правления, 1900. – С. 17–24.

7. Из интервью, проведенного автором с Гайдук Р.В. Декабрь, 2010 г.

8. Ишутин, О.С. Исторический очерк зарождения и становления военно-госпитального дела на территории Беларуси. Сообщение 1. Середина XV – конец XVIII столетия / О. С. Ишутин // Вестник Медицины. – № 4, 2012. – С. 143–148.

9. Костейко Л.А. Развитие психиатрии в Белоруссии (конец XVIII века – 1960 г.): автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата медицинских наук: специальность 767 Психиатрия / Л. А. Костейко. – Минский государственный медицинский институт, 1970.

10. Крючок, Г. Р. Очерки истории медицины Беларуси / Г.Р. Крючок. – Минск : Беларусь, 1976. – 264 с.

11. Протоколы отчётов психиатрического отделения Витебской губернской больницы. Государственный архив Витебской области (ГА ВО), Ф. 64, оп. 1, д. 502.

12. Романов, Е.Р. Очерки быта нищих Могилёвской губернии и их условный язык / Е.Р. Романов // Этнографическое обозрение. – Москва, 1890. – № 4, Кн. 7, ч. 1. – С. 117–145.

13. Слоўнік фразеалагізмаў / Пад рэд. К.А. Мурашка. – Минск : Літаратура і мастацтва, 1976. – 305 с.

14. Федотов, Д.Д. Очерки по истории отечественной психиатрии (вторая половина XVIII и первая половина XIX века). Том 1. / Д. Д. Федотов – М.: из-во научно-исследовательского института психиатрии. 1957. – 320 с.

15. Юдин, Т.И. Очерки истории отечественной психиатрии / Т.И. Юдин – Москва, государственное издательство медицинской литературы Медгиз, 1951. – 480 с.

## СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ СООТНОШЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ И МАТЕРИАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

*Савина С.Г.  
(Минск, Беларусь)*

Одной из широко обсуждаемых в современной философской литературе и публицистике стала тема возрастания симпатий к религии, изменения самого образа церкви в общественном сознании. Эти процессы, на наш взгляд, связаны с формированием нового религиозного мировоззрения современного общества, которое суммарно изменило сетку ценностей современного человека, в том числе и материальных.

И если обратиться к истории и первоначальному пониманию материального смысла этих ценностей, то в первобытном обществе они первоначально отождествлялись жизнью в многолюдном доме под защитой сильного лидера. Материальный достаток был лишь одной

из ценностей жизни, а в основном ценилось, прежде всего, здоровье, долголетие, почетное положение в общине.

Не доминировало стремление к богатству и в представлении древних греков. Для них высшее благо – это полис, т.е. ближайшее человеческое сообщество.

В христианской средневековой Европе отношения людей к материальным ценностям определялось образом Иисуса Христа. Подлинной основой средневекового гуманизма осталась человеческая природа Христа. Нравственно оправданным источником материального достатка и собственности считался труд.

Своеобразие белорусской культуры, диффузия ее культурных форм обусловлена как историческими, так и географическими факторами.

Геополитическое положение Белоруссии определило дихотомию влияния на национальную культуру, в том числе и религии, культур Запада и Востока, способствовало развитию культурных контрастов, препятствуя тем самым унификации белорусской культуры. Взаимосвязь культуры и социума предполагает взаимовлияние трех основных составляющих этой системы. Первая из них связана с мировоззрением и включает в себя религию, философию и науку. Вторую составляет искусство во всем многообразии его видов и жанров. Наконец, третья, тесно связана с социализацией и состоит из права, политики, морали, главными регуляторами которой являются соответствующие нормы. Любое культурно-историческое событие воспринимается в триединстве этих составляющих

Дальнейшее развитие социально-экономических отношений в феодальном, а затем, и в капиталистическом обществах выработали новый критерий положения человека через результаты его практической деятельности и, прежде всего, через накопление материальных благ, которое было наиболее простым и доступным способом измерения достигнутых результатов. Несомненно и то, что свое определенное разрушительное начало по отношению к моральным ценностям

во многом было обусловлено распространением учения Кальвина о предопределении, согласно которому Бог заранее предрешает кому будет дарована благодать, а кто будет обречен на вечное проклятье. Таким образом, знаком милости Божьей стал признаваться успех, а неуспех превратился в знак проклятья, и это приобрело доминирующее значение при определении успешного статуса человека в пост-современном обществе.

Основные вызовы современности обусловлены, на наш взгляд, аксиологической асимметрией духовных ценностей, исходя из которой современный человек отдает предпочтение материальным благам. Неслучайно глобальные финансовые кризисы все чаще связывают с феноменом так называемого «избыточного потребления». А это возвращает в эпицентр наших размышлений, когда материальные блага признаются в качестве основной ценности в человеческой жизни.

Однако есть надежда, что возросший интерес к церкви, к церковной истории и искусству снимут определенное чувство отчуждения и социальной напряженности, приведут сознание человека к истокам высокой христианской морали.

## ВІСНІКІ І ПЕРСПЕКТИВЫ ДАСЛЕДАВАННЯ ПІСЬМОВАЙ ПРАВАСЛАЎНАЙ СПАДЧЫНЫ

*Паляшчук Н.В., Ярмоленка Э.В.  
(Мінск, Беларусь)*

У дадзеным паведамленні асвятляецца дзейнасць супрацоўнікаў аддзела гісторыі беларускай мовы Цэнтра даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі па вывучэнні і выданні пісьмовай праваслаўнай спадчыны.

1. Тэксты рэлігійнага зместу ўтвараюць асобную стыльваю разнавіднасць старабеларускай пісьменнасці. Іх грунтоўны

лінгвістычны аналіз (незалежна ад таго, якую канфесію яны абслугоўвалі) прадстаўлены ў манаграфіі А.І. Жураўскага “Гісторыя беларускай літаратурнай мовы” (Т. 1, 1967); вынікі лексікаграфічнай апрацоўкі помнікаў – у “Гістарычным слоўніку беларускай мовы” (Вып. 1–37, 1982–2017), “Падручным гістарычным слоўніку субстантыўнай лексікі” (2013), “Рэлігійным слоўніку старабеларускай мовы” (І.У. Будзько, 2003), “Кароткім гістарычным слоўніку” (А.М. Булыка, 2015); лінгватэксталагічнага апісання – у даследаваннях І.У. Будзько, Э.В. Ярмоленка.

2. У апошняе дзесяцігоддзе даследаваны, падрыхтаваны да друку і выдадзены шэраг помнікаў на царкоўнаславянскай мове.

Вынікі даследавання Слуцкага Евангелля 1581 г., праведзенага сумесна з супрацоўнікамі НББ па благаслаўненні мітрапаліта Філарэта, рэпрэзентаваны ў манаграфіі “Святое Евангеліе. Слуцк”, якая складаецца з дзвюх частак: першая змяшчае ўзноўлены тэкст Евангелля, другая – яго кадэкалагічнае і лінгвістычнае апісання (ахарактарызаваны папера, почырк перапісчыка, мастацкае аздабленне, этапы рэстаўрацыі і стан захаванасці помніка; апісаны яго графіка-арфаграфічныя, марфалагічныя, сінтаксічныя, лексічныя рысы; пададзены слоўнік Евангелля) [1]. Манаграфіі папярэднічала электроннае выданне “Слуцкае Евангелле: беларускі рукапіс XVI ст.” [2].

Выданне “Житие блаженной Евфросинии, игумении Вседержителя Святого Спаса во граде Полоцке” [3] уключае дзве кнігі: у першай падаецца факсімільнае Жыцця (спіс з рукапіснага зборніка сярэдзіны XVI ст., што захоўваецца ў РНБ, збор Пагодзіна, № 869); у другой – яго ўзноўлены тэкст і пераклады на рускую, беларускую і англійскую мовы; у Прадмове адзначаны лінгвістычныя адметнасці спіса, звернута ўвага на яго лакальныя моўныя асаблівасці.

Чарговым крокам стала выданне Полацкага Евангелля канца XII – пач. XIII ст. – “Святое Евангеліе: воспроизведенный текст, научный комментарий” (2012) [4]. Факсімільнае і ўзноўлены тэкст Евангелля су-

праваджаюцца гісторыка-лінгвістычнымі артыкуламі, упершыню расчытанымі запісамі рэлігійнага і дэлавога зместу, змешчанымі на палях манускрыпта, табліцай евангельскіх чытанняў з пазначэннямі дня тыдня, іншымі заўвагамі.

У 2014 г. была завершана работа па перавыданні кнігі С. Собаля “Букварь сиречь, Начало учения детем, начинающим чтению извыкати” (Куцейна, 1631) [5]. Першая частка выдання ўтрымлівае факсімільнае старадрука; другая – узноўлены тэкст “Буквара”; навуковыя артыкулы, прысвечаныя гісторыі Куцейнскай друкарні, жыццю і друкарскай дзейнасці С. Собаля, зместу “Буквара”, яго афармленню і прызначэнню; слоўнік ужытых пад цітлай словы.

Адметнасцю названых выданняў з’яўляецца ўзнаўленне тэкстаў па адных і тых жа прынцыпах: радок у радок, літара ў літара з захаваннем скарачаных напісанняў пад цітлай, вынасных літар, надрадкавых знакаў; суцэльны тэкст разбіваецца на асобныя словы; радковыя знакі ўзнаўляюцца ў адпаведнасці з іх размяшчэннем у рукапісе.

3. У межах выдавецкай праграмы, якую ажыццяўляе Гістарычная камісія пры Выдавецкім савеце БПЦ, вялася работа па падрыхтоўцы да друку (адаптацыя тэкстаў з дарэформеннай арфаграфіяй да сучаснай, іх камп’ютарны набор) каштоўных гістарычных крыніц – перавыданняў брашуры П.Я. Чабодзькі “Из воспоминаний белоруса Я.А. Чебодько” (Киев, 1910) [6] і “Записок” Праасвяшчэннага Іосіфа, мітрапаліта Літоўскага [7] (перавыданне ўключае “Записки” Праасвяшчэннага Іосіфа, мітрапаліта Літоўскага, выдадзеныя ў 1883 г. Імператарскай Акадэміяй навук (Т. 1, с. V–VIII, 1–284) і яго “Новооткрытые записки”, выдадзеныя Кіпрыяновічам Р.Я. у 1897 г.). Кнігі надрукаваны ў аўтарскай рэдакцыі, у першую з іх былі ўнесены нязначныя змены (перабудаваны шэраг сказаў, абаротаў, заменена ўстарэлая лексіка, выпраўлены некаторыя паўторы), у другой цалкам захаваны стылістычныя і моўныя асаблівасці першакрыніц, выпраўлены толькі відавочныя абдрукоўкі).

4. У перспектыве плануецца 1) правядзенне навуковых даследаванняў царкоўнаславянскай пісьменнасці, канкрэтызацыя ролі царкоўнаславянскай мовы ў духоўна-культурным жыцці праваслаўнага насельніцтва на працягу стагоддзяў, вызначэнне асаблівасцей яе функцыянавання і ўдакладненне яе ролі ў распаўсюджанні кірыла-мяфодзіеўскай традыцыі на землях старажытнай Беларусі; 2) выданне помнікаў пісьменнасці на царкоўнаславянскай мове, створаных на тэрыторыі даўняй Беларусі (фармат выдання павінен вызначацца яго мэтамі і прызначэннем), і іх папулярызацыя сярод грамадства, што будзе садзейнічаць далучэнню сучаснікаў да інтэлектуальнай спадчыны праваслаўнага славянства; 3) падрыхтоўка вучэбна-метадычнай літаратуры, важнай для забеспячэння дзейнасці нядзельных школ, а таксама факультатываў і гурткоў, на якіх выкладаюцца асновы праваслаўя: а) пераклад на беларускую мову падручнікаў па вучэбных дысцыплінах, б) стварэнне беларускамоўных дапаможнікаў, рабочых сшыткаў па царкоўнаславянскай мове, перакладных і тлумачальных слоўнікаў, дзе будзе прадстаўлена лексіка праваслаўнага веравызнання. Такія выданні будуць садзейнічаць замацаванню беларускай мовы ў канфесіянальнай сферы, пашырэнню яе функцый як дзяржаўнай мовы (разам з рускай мовай) у Рэспубліцы Беларусь; 4) падрыхтоўка навукова-папулярнай літаратуры па праваслаўным крэдазнаўстве; 5) падрыхтоўка серыі кніг тыпу “Бібліятэка праваслаўнага хрысціяніна на беларускай мове”, “Калекцыя праваслаўнай літаратуры” (у яе склад мэтазгодна ўключыць перакладзеныя на беларускую мову жыцці святых, даследаванні па гісторыі рэлігіі, выданні аб з’явах рэлігійнага жыцця, царкоўных традыцыях, канонах, таінствах, асновах хрысціянскай маралі, даведнікі і энцыклапедычныя слоўнікі); 6) удзел у навукова-практычных канферэнцыях, семінарах духоўнай, царкоўна-гістарычнай і культуралагічнай тэматыкі.

### Літаратура і крыніцы

1. Паляшчук, Н.В. Святое Евангеліе. Слуцк / Н.В. Паляшчук, Т.І. Рошчына, Л.І. Станкевіч, Г.У. Федарэнка, Э.В. Ярмоленка. – Мінск : БПЦ, 2009. – Кн. 1 : Узноўлены тэкст. – 264 с. ; Кн. 2 : Даследаванне рукапісу. – 208 с.

2. Слуцкае Евангелле : беларускі рукапіс XVI ст. [электрон. рэсурс] / НББ, Ін-т мовы і літ. НАН Беларусі, БРФФД; аўт. : Н.В. Паляшчук і інш., склад. Т.І. Рошчына; адказ. за вып. Г.У. Кірэева; праграмаванне, дызайн В.В. Пшыбытка; алічбоўка рукапісу А.В. Шчукін; муз. рэд. Л.А. Густава. – Мінск : НББ, 2008. – (1 CD-ROM).

3. Житие блаженной Евфросинии, игумении Вседержителя Святого Спаса во граде Полоцке : в 2 кн. / науч. ред., предисл., воспр. ц.-слав. текста, пер. на рус. и белорус. яз., коммент. Э.В. Ермоленко; пер. на англ. яз. Т.В. Сальникова. – Минск : БПЦ, 2012. – Кн. 1 : Житие блаженной Евфросинии, игумении Вседержителя Святого Спаса во граде Полоцке [факсим. изд.] – 32 с. ; Кн. 2 : Житие блаженной Евфросинии, игумении монастыря Вседержителя Святого Спаса во граде Полоцке [пер. на ц.-слав., рус., белорус., англ. яз.].

4. Святое Евангелие : Воспроизведенный текст, научный комментарий / И.В. Будько, Н.В. Гаркович, Э.В. Ермоленко. – Минск : БПЦ (Белорусский Экзархат Московского Патриархата), 2012. – 432 с.

5. Букварь сиречь, Начало учения детем начинающим чтению извыкати : у 2-х кн. Кн. 2 : Узноўлены тэкст / І.У. Будзько, Н.В. Паляшчук, Г.У. Федарэнка, Э.В. Ярмоленка. – Мінск : Выд-ва Беларускага Экзархата, 2014. – 128 с.

6. Чебодько, П.Я. Из воспоминаний белоруса Я.А. Чебодько / П.Я. Чебодько; под ред. и предисл. свящ. Алексия Хотеева. – Минск : Братство в честь святого Архистратига Михаила в Минске, 2017. – 32 с.

7. Иосиф (Семашко), митр. Записки / митр. Иосиф (Семашко); предисл. свящ. Алексия Хотеева. – Минск : Братство в честь святого Архистратига Михаила : Издат. совет БПЦ, 2018. – 328 с. : ил., портр. + 1 DVD.

## КУЛЬТУРНО-ДУХОВНАЯ ТРАДИЦИЯ И ВЛИЯНИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В ФОРМИРОВАНИИ ЭКОЛОГИЧЕСКОГО ИМПЕРАТИВА

*Захарова Н.Е.  
(Минск, Беларусь)*

Сейчас наша общественная мысль пытается определить логику социоприродного развития, не столько опираясь на собственную систему ценностей, сколько заимствуя западноевропейские формы права и морали, находясь в рамках западноевропейских гносеологических схем трактовки экологии, политики и экономики. А следовало бы адекватно воспринимать наши собственные культурно-генетические, духовные коды и природно-исторические условия, сформировавшие собственную систему ценностей, имманентно присущую белорусскому менталитету.

Важно не только выяснить, существуют ли в нашем обществе определяющие западноевропейскую систему взаимодействия общества с природой имплицитные ей инициативность и прагматизм, уважение к праву, единичность, индивидуализм, но и к примеру, какие они занимают места в иерархии присущих нашему обществу ценностей. Если наша система ценностей не включает на первых местах такие черты как конкуренция, напор, агрессивность – то нельзя прогнозировать и развитие рынка, опираясь на них. Если подчинение и контроль не стоят в такой иерархии впереди, то апеллировать к экологическому праву как достаточной форме ответственности неверно. В таком случае должный уровень экологического мышления не будет достигнут, а собственная культурно-экологическая идентичность может быть утеряна. Дело не в том, что для белорусов не существует понятия ответственности и прагматизма, а в том, какое место эти понятия занимают в белорусской системе ценностей, и в этом смысле являются понятиями экоэтическими и гуманными. Развитие и углу-

бление человеческих культурных качеств невозможно на чуждой системе ценностей.

Говоря о базовых ценностях общерусской цивилизации, имеются в виду не столько ценности, присущие типичному ее представителю, сколько, скорее, входящие в общую систему, которая, подобно одной общей культуре или общему языку, создавалась народом на протяжении столетий и пронизывает все сферы его жизни: национальная терпимость, основанная на византийских принципах полиэтничности славянской цивилизации, веротерпимость и толерантность, духовность, совесть, сострадание. Базовыми ценностями, выражающими фундаментальные ориентиры и нормы поведения, принятые в обществах общерусской цивилизации, в том числе и в белорусском обществе, можно считать: патриотизм, любовь и одухотворение природы, семью, соборность, заботу об общем, заботу о ближних и слабых, взаимопомощь и справедливость [1, с. 467]. Содержание базовых ценностей русской цивилизации меняется под влиянием множества факторов. Еще Э. Дюркгейм, отвечая на вопрос о механизме выработки ценностей, пришел к выводу о том, что ими являются идеалы человека [2].

Одним из главных источников права у славян всегда был обычай, или устойчивые правила поведения, которые сформировались формируются уже на этапе до-государственного развития, в условиях родоплеменных отношений [3]. Когда часть обычаев превращается в норму поведения и общины или их старейшины начинают принуждать к исполнению этих норм своих нерадивых или выбывающихся каким-либо другим образом из общинной жизни сочленов, можно говорить о появлении обычного права [4, с. 15]. На Руси долго считали, что поступать по старине, значит поступать по праву. «Что старее, то правее», – говорит пословица.

Однако в середине XI в., через полвека после принятия христианства митрополит Иларион пишет свою знаменитую проповедь «Слово о законе и благодати». Оно нацелено против закона именно в за-

щиту благодати. Его «Слово» переплетается с законами Моисея, как они сформулированы в Библии, но на самом деле понятие закона толкуется намного шире, и предстает олицетворением всего, что заключает в себе внешние предписания. С рождением Иисуса Христа, утверждал Иларион, время законов прошло и наступило время благодати, ниспосылаемой человеку свыше. Закон – это что-то внешнее и гнетущее. В этом первом памятнике русской правовой (а точнее, не правовой а этической) мысли вполне ясно выразилось и пренебрежение к закону как таковому, и нетерпеливое желание в одночасье провозгласить и достигнуть божественной благодати, пренебрегая законом как необходимой стадией благодати.

И далее мы видим в исторической ретроспективе нетерпение народовольцев, желавших скачком, через террор достигнуть справедливости, либо в понимании пролетарской революции у ее создателей небрежение к праву и закону, которые всего лишь атрибуты пройденного этапа развития человечества, от которых чем скорее отказаться, тем лучше (писал В.И. Ленин в работе «Государство и революция»).

Именно национальный характер формирует экономическую и социально-экологическую структуры общества, включая присущие ему идеи и идеалы, наиболее полно отвечающие ментальным культурным кодам. Не экономика и политика создают национальный характер, а он создает экономический уклад и политическое устройство. Традиции национального характера проявляются как в поведении большинства представителей данной нации, так и в их мышлении. Причем в мышлении сходство обнаруживается не в поверхностном слое, а в глубинных структурах духа.

Говоря о русской душе, Н.О. Лосский замечал, что «не дорожа средней областью культуры» [5, с. 55] (материальной, созданной человеком – Н.З.), русское общество склонно видеть крайности во всем – и в разрушении, и в созидании. Национальный характер Н.О. Лосский называет невыработанным, незавершенным, потому приверженным

не середине, как скажем в китайской системе ценностей, а крайностям – в добре и зле, в разрушении и созидании.

Это следует учитывать, разрабатывая национальные стратегии устойчивого социоэкологического развития для обществ общерусской культуры. Видимо, не столько апелляция к праву и уважение к закону в виде ограничений, регламентов и штрафов будет решающей в формировании принципов ненарушающего социоприродного развития, а обращение к системе духовно-нравственных ценностей, категориям добра и зла – к морали в обществе.

Говоря о развитии техники и новых технологий, об их непредсказуемых последствиях и вызовах для человека и природы, православная церковь отмечает, что вовсе не отрицаются научные открытия, «ибо человеку не дано повернуть историю вспять. Их нужно не отрицать, а духовно овладеть ими, подчинить их духу. Для этого потребуется новое этическое обоснование общественного развития, дабы природные ресурсы и достижения человеческого разума использовались в соответствии с нравственными намерениями» [6, с. 32]. Православие критикует как антропоцентризм, для которого потребности человека важнее причиняемого вреда природе, так и новое язычество натуро-центризма – идею сохранения естественной природы без учета нужд человека.

Для реализации принципов нравственно и экологически обоснованного императива развития общества Русская православная церковь выдвигает ряд конкретных практических мер. Предлагается организация дней «зеленого милосердия», создание соответствующих информационных стендов, показ фильмов, озеленение и общественная уборка территории храмов, чтение проповедей по защите природы, сотрудничество с учреждениями образования и разработка общих социально-экологических программ, работа с учениками и их родителями.

Не менее важной мерой преодоления экологического кризиса представляется возрождение христианского аскетизма по отноше-

нию к природе и противодействие ценностям «общества потребления». «Новый аскетизм» выражает, прежде всего, ответственность христианина «в миру», заботу об окружающей среде как следование заповеди о господстве над природой. Ведь заповедь господства над природой дана человеку потому, что он создан по образу и подобию Бога также и в возделывании, хранении жизни. Именно в контексте повеления хранить землю должны сегодня восприниматься заветы «владычествовать» и «обладать» [7, с. 100].

### Литература и источники

1. Русская Православная Церковь и современное российское общество: XX Рождественские православно-философские чтения. – Нижний Новгород : Нижегородский государственный педагогический университет, 2011.
2. Дюркгейм, Э. Социология / Эмиль Дюркгейм. – Москва : Канон, 1995.
3. Конашев, М.Б. Эволюционная теории и эволюционная культура / М.Б. Конашев // Идея эволюции в биологии и культуре – Москва, 2011. – С. 321–330.
4. Юшков, С.В. Русская правда / С.В. Юшков. — Москва, 1950; 2-е изд. Москва, 2009.
5. Лосский, Н.О. Характер Русского народа / Н.О. Лосский. – Париж, 1957.
6. Кирилл, Митрополит Смоленский и Калининградский. К Экологии духа // Экология. Голоса Севера и Юга / Под ред. Д.Г. Холмана. – Москва, 1977. – С.20–42.
7. Кулебякин, Е.В, Замялова, Н.И. Особенности подхода современного русского православия к пониманию и преодолению экологического кризиса / Е.В. Кулебякин, Н.И. Замялова // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. – 2012. № 3. – С.96–100.

## ПАТРИОТИЧЕСКОЕ СЛУЖЕНИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ НА ТЕРРИТОРИИ ИВАЦЕВИЧСКОГО И ИВАНОВСКОГО РАЙОНОВ БРЕСТСКОЙ ОБЛАСТИ

*Савко Н.П., Милевская И.В.  
(Минск, Беларусь)*

Великая Отечественная война 1941–1945 гг. нанесла огромный ущерб социально-экономическому положению Беларуси, унесла жизни каждого третьего ее жителя. Неимоверные трудности испытывали люди на фронтах, в тылу и оккупации, но не сдавались, не падали духом. Физические и духовные силы они черпали в вере в Господа нашего, его созидательную силу. Эта вера вселялась в человека с его крещением и поддерживалась церковью, которая проповедовала людям высокие цели, идеалы и желания. Слова батюшки проникали в душу человека и закреплялись в его существе. Вера в Господа, творца нашего – это духовная основа и сила каждого. Несомненно, важнейшее место в духовной поддержке человека занимает Православная церковь. В годы войны храмы, приходы в приспособленных помещениях были одними из немногих мест, где человек мог обратиться к Господу с молитвой о тех, кто воевал на фронтах, в партизанских отрядах, чья судьба была неизвестной.

Патриотическое служение Православной церкви на Беларуси в годы войны выступает более весомо, если учитывать ее положение накануне войны. Оно было весьма сложным и противоречивым. Определялось это как политикой властей в отношении религии и церкви, так и разделением Беларуси на две части – Советскую и Западную.

В Советской Беларуси большевики считали религию «опиумом для народа» и проводили политику, направленную на разрушение

традиций религиозной жизни, на построение атеистического общества. Ими закрывались, взрывались и приспособлялись под другие цели храмы, священнослужители подвергались репрессиям. С разрушением культовых сооружений человек терял духовное начало своего бытия, то, что объединяло людей, придавало силы, вселяло веру. С борьбой против церкви в республике разворачивалась мощная атеистическая пропаганда, вводились новые советские обряды, праздники. Они преследовали цель оторвать народ от веры в Господа. Вместо крещения и венчания пропагандировались октябрины, комсомольские свадьбы и т. д. Закрытием культовых сооружений, их разрушением наносился невосполнимый урон делу воспитания человека, всему культурному наследию. Храмы как центры духовности, культуры своим величием, звоном колоколов определяли облик городов, поселений.

В Западной Беларуси, которая по Рижскому мирному договору от 3 марта 1921 г. отошла к Польше, положение Православной церкви было значительно лучше. Польские власти не разрушали храмы, не подвергали массовым репрессиям представителей духовенства и верующих. Каждый белорус имел возможность исповедовать ту религию, которую он хотел. Вместе с этим, деятельность Православной церкви здесь осложнялась преобразованием ряда православных храмов в католические. К 1936 г. в Западной Беларуси в костелы были преобразованы 1300 православных церквей [1, с. 404]. С оккупацией белорусских земель немецкими войсками произошло оживление церковной жизни в западной части республики и ее восстановление с восточной. Население в массовом порядке самостоятельно и с помощью священнослужителей восстанавливало приходскую жизнь. Многолетняя борьба с церковью не смогла уничтожить стремление людей к вере. Православие на протяжении веков было духовной опорой общества и не раз помогало пережить горе и лихолетья. Несмотря ни на что церковь выстояла и встала в очередной раз в первые

ряды защитников Отечества. Именно, в первый день войны 22 июня 1941 г. местоблюститель патриаршего престола митрополит Сергей, собственноручно написал и напечатал на машинке послание к народу о необходимости встать на защиту Веры и Отечества.

На оккупированной территории возрождению церковной жизни немецкие власти не препятствовали. Они стремились использовать церковь в интересах Германии, фашистской пропаганды, полицейского надзора за населением. В лоно церкви возвращались уцелевшие от репрессий священнослужители. В своих молитвах и проповедях они несли утешение в души верующих, молились за сохранение жизни, вселяли веру в Победу. Наглядно это проявилось в пастырском служении народу, Родине священнослужителей Ивацевичского и других районов Брестской области в годы тяжелых испытаний.



*Фото 1.  
Протоиерей  
Василий Антоник*



*Фото 2.  
Протоиерей Николай  
Демьянович*



*Фото 3.  
Протоиерей Василий  
Копычко*

Жители города Коссово помнят и не забудут протоиерея Василия Антоника (Фото 1). Терпимость, справедливость, решительность, уважение к каждому человеку характеризовали этого батюшку. Жители вспоминают о нем как о разумном человеке, говорившем и с ребенком и со взрослым ровно, спокойно [2]. Настоятель храма для коссовчан был не просто священником, а интеллигентным, очень до-



брым и умным человеком, к которому шли за советом, за помощью, с бедой и с радостью. Авторитет святого отца был непоколебим.

В июне 1942 г. гитлеровцы устроили в Коссово гетто, куда согнали и расстреляли всех евреев. После кровавой драмы еще несколько дней фашисты отыскивали по городу уцелевших евреев, которых прятали в своих домах коссовчане и расстреливали, расстреливали вместе с хозяевами.

3 августа 1942 г. партизаны разгромили коссовский немецкий гарнизон, убив 80 гитлеровцев и полицаев. В отместку за это фашисты окружили поселок и согнали всех жителей к городскому бассейну. С трех сторон на них были направлены пулеметы, с четвертой – глубокая канава. В предчувствии страшного люди молились, плакали дети. Вместе с окруженными жителями находился и отец Василий. Он был в священническом облачении, с большим крестом на груди. Когда появилась группа немецких офицеров, святой отец обратился к ним с просьбой отпустить ничем не повинных людей, говорил им, что убив людей, они совершат большой грех. Немецкий офицер же заявил, что священника необходимо расстрелять первого, как пастыря плохо воспитавшего паству. Отец Василий уверял немцев, что среди жителей поселка нет партизан, что это простые люди, жизнь которых проходит в трудах и заботах о хлебе насущном. Он предложил себя в заложники, заявив о своей готовности разделить участь паствы. «Это мой пастырский долг» – сказал он. Немецкий офицер спросил готовы ли он клятвенно подтвердить, что это мирные люди и не имеют ничего общего с большевиками. Получив утвердительный ответ, посоветовавшись, немцы отпустили людей. Жители Коссово помнят это, что своей жизнью они обязаны отцу Василию. Данный пример это только один эпизод проявления своего священного долга отца Василия перед народом. Таких деяний было тысячи.

До наших дней помнят жители деревни Гошево Ивацевичского района протоиерея Николая Демьяновича (Фото 2), который, как и

отец Василий, неоднократно вступал в защиту прихожан. Он занимался лечением больных и раненых, молитвой и просьбой уговорил немцев не сжигать согнанных в хату, за связь с партизанами жителей деревни.

Протоиерей Василий Копычко (Фото 3), настоятель храма деревни Лясковичи Ивановского района, оставаясь на оккупированной территории, был свидетелем несправедливости и издевательств над людьми. Он сопереживал человеческому горю, утешал тех, кто пострадал, помогал всем, кому чем мог. С первых дней оккупации он встал на защиту Родины, стал активно помогать партизанам, привлекал на их сторону прихожан в храме во время молитвы или на крестинах, похоронах. Он призывал прихожан встать на борьбу с врагами. Отец Василий помогал жителям, партизанам не только молитвенно, но и материально – собирал продукты, медикаменты для раненых, по возможности присылал партизанам оружие. Когда его связь с партизанами была раскрыта, немцы, придя в деревню, демонстративно сожгли храм и дом священника. Вклад протоиерея Василия Копычко в дело борьбы с немецко-фашистскими захватчиками отмечен орденом «Великой Отечественной войны» II степени, медалями «За победу над Германией в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.», «За доблестный труд в годы Великой Отечественной войны» [2].

В памяти жителей Брестской области отец Е. Мисеюк из деревни Омеленец Каменецкого района, отец Ф. Дмитриюк настоятель Александро-Невского собора г. Пружаны, отец К. Реина церкви Хойно Пинского района и многие другие, которые в годы Великой Отечественной войны встали в ряды защитников своей Родины.

После освобождения Беларуси от немецко-фашистских захватчиков в июле 1944 г. православное духовенство организовало сбор пожертвований для госпиталей, детских домов, фронта, в фонд помощи семьям бойцов Красной Армии, на строительство и нужды танковой колонны имени Дмитрия Донского и эскадрильи «Александр Невский».

Данные примеры – это яркие показатели патриотического служения Русской Православной церкви Родине, своему народу.

### Литература и источники

1. Гісторыя Беларусі: у 2 ч.; РІВШ БДУ. – Мінск : РІВШ БДУ, 2000–2002. – ч. 2. XIX–XXст. – 2002. – 656 с.
2. Данные, собраны в ходе самостоятельного исследования на территории Ивацевичского, Ивановского районов и Брестской области.

## ФЕНОМЕН СОВЕТСКОЙ АНТИРЕЛИГИОЗНОЙ ПРОПАГАНДЫ КАК СОЦИАЛЬНАЯ ТЕХНОЛОГИЯ: К ПРОБЛЕМЕ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

*Белокрылова В.А.  
(Минск, Беларусь)*

Беспрецедентный по своим масштабам и амбициям социальный эксперимент по конструированию и распространению атеистического мировоззрения на территории бывшего СССР, к сожалению, по сей день не стал предметом должного теоретического осмысления и оценки. Несмотря на то, что антирелигиозная пропаганда как часть институционально закрепленных советских идеологических практик оказалась вместе с коммунистическим прошлым за бортом истории, данный предмет заслуживает пристального изучения по целому ряду оснований. Среди них – как историко-мировоззренческие, духовно-нравственные, культурные и тому подобные гуманистические обстоятельства, так и куда более прозаичные, социально-технологические факторы, обусловившее неэффективность данного масштабного социально-технологического эксперимента. Современная востребованность концепта социальных и гуманитарных технологий, практикующих относительно мягкие «человекомерные» формы

управленческого и идеологического воздействия, актуализирует проблему (пере)осмысления информационной и технологической составляющей советского антирелигиозного проекта.

Антирелигиозная политика в СССР может быть интерпретирована как масштабная социальная технология, вовлеченными в которую оказались широкие слои населения, и не только в качестве пассивных объектов, но и в качестве активных субъектов. С одной стороны, атеистический проект проиграл сражение «за души» советских граждан. Это поражение стало очевидно еще в годы перестройки (1986–1991), которые ознаменовались массовым всплеском интереса к религии. В какой степени это обусловлено системными просчетами пропаганды и идеологии, и в какой – естественной консервативностью социокультурных практик и мировоззренческих констант?

С другой стороны, наивным было бы утверждать, что «исповедуемый» в течении столь продолжительного времени на государственном уровне антирелигиозный проект, поддерживаемый силами всего идеологического аппарата, канул в лету без каких-либо последствий. Очевидно, что столь масштабный и долгосрочный социальный эксперимент по «перевоспитанию» верующих не мог пройти бесследно, не повлияв на нравственную сферу, историческое и политическое сознание, специфику религиозности (в том числе в транспоколенческой перспективе). Бескомпромиссная борьба с религией – единственным уцелевшим идейным оппонентом в рамках социалистической системы, практически не прекращалась весь период существования Советского Союза. В этой связи, уместным будет задаться вопросом, какое опосредованное воздействие на последующие идеологические нарративы и политические дискурсы на постсоветском пространстве оказали социальные технологии и технологии аргументации, сформированные и апробированные в рамках советского антирелигиозного эксперимента. Возможно, «идеологическое бессознательное», сформированное в рамках государственного атеизма, нашло совре-

менное применение в дискурсе внешней и внутренней конфронтации на постсоветском пространстве.

Рассматривая советский атеистический проект в качестве социальной технологии, следует, с одной стороны, составить представление о характере ее содержания (контента): установках, идеях, ценностях, моделях аргументации и т. п. С другой стороны, «технологическая метафора» предполагает знание о механизмах продвижения и ретрансляции данного идейного содержания («логоса»). Технологии антирелигиозной пропаганды проектировались и воспроизводились на государственном уровне как массовые и долгосрочные политические, социальные и идеологические тренды. Способ их реализации, с одной стороны, был определенным образом отрефлексирован, унифицирован и в значительной степени алгоритмизирован, как и подобает ее прототипу – технологии промышленной. С другой стороны, имели место его различные прочтения непосредственными исполнителями «на местах». Несомненное влияние на технологии дискурса оказывает национальная и региональная специфика. Все это позволяет говорить об социальных технологиях антирелигиозной пропаганды как о достаточно сложном многоуровневом феномене. Единство содержательного (идейного) и формального (организационного) мы интерпретируем посредством понятия «социальная технология».

В лице «воинствующего атеизма», ставшего частью идеологии советского образа жизни на протяжении семи десятилетий, мы имеем дело не только с репрессивным по своей сути государственной политикой, но и с определенным образом выстроенным идеологическим нарративом и соответствующими ему массовыми социальными практиками. В целом дискурсивное пространство вокруг «научного атеизма» релевантно общему контексту советской государственной идеологии, «монотеизм» которой принципиально не допускал идеологической конкуренции. В анализе идеологического контента совет-

ского атеизма мы условно выделяем повествовательное (нарративное) и полемическое (критическое) содержание. Первый компонент диктует требуемый «символ веры», второй – «уличает» и «разоблачает» религиозные доктрины.

Политику «борьбы с религиозными пережитками» в СССР отличает ярко выраженная социально-инженерная направленность. Трактовка религии в общем контексте государственной идеологии исходит из того, что согласно классикам марксизма-ленинизма, сознание трудящихся должно автоматически освободиться от религиозных пережитков в силу специфики самого нового социалистического общественного уклада, ликвидации частной собственности и эксплуатации как социальных корней религии. При этом если по каким-то причинам отмирание религии не происходит автоматически, то ликвидация реакционного мировоззренческого наследия требует специального политтехнологического и социально-технологического вмешательства на государственном и общественном уровне.

Амбициозная задача проектирования и моделирования мировоззрения населения по замыслу политтехнологов должно обосновываться научно. В Белоруссии, как и в СССР в целом, разработан обширный комплекс литературы, посвященной проблематике истории и теории атеизма, специфике и динамике религиозности населения, дискурсивным и организационным принципам ведения пропаганды.

Материал, на основании которого нами анализируется советский атеистический проект применительно к региональной специфике БССР, можно разделить на три условные группы. В первую очередь это пособия, предназначенные для непосредственного общения пропагандистов с верующими. Как правило материал подается в вопросно-ответной форме либо в рамках соответствующих рубрик. Подобные издания отличает широкий, зачастую произвольно выбранный, тематический спектр – от статуса сакральных объектов и представлений до этических проблем в их связи с религией. Значительное

внимание уделяется вопросам исторического происхождения религиозных представлений и основных религий, подчеркивается ангажированность религии интересами враждебного капиталистического окружения.

Второй блок представляет собой методическое руководство антирелигиозной пропагандой применительно к различной аудитории и ситуациям. Если первый блок отвечает на вопрос «что?», то второй – на вопрос «как?» Во втором блоке обобщается методика и психология лекционной пропаганды, формы индивидуальной и массовой работы в различных сферах. Основаниями социально-технологических методик служат некоторые научные обобщения, в частности социологические и этнографические данные об особенностях религиозности населения. Важное место в проектировании технологий пропаганды занимает политический контекст, это прежде всего выступления государственных лидеров, решения и установки, исходящие из текущей политической конъюнктуры (решений партийных пленумов, съездов, постановлений правительства и т. п.). Задача состояла не просто в налаживании проникающей системы агитация населения, но в постоянном увеличении числа агитаторов и пропагандистов. В идеале, сам бывший верующий, с помощью пропаганды пришедший к атеистическим убеждениям, должен стать их активным проводником.

Третий блок источников – теоретическая рефлексия над антирелигиозной деятельностью и путями повышения ее эффективности со стороны гуманитарных дисциплин, в первую очередь философии. Не в этой ли причастности глубинная причина «слепого пятна», в котором оказалась значительная часть исследовательского контента антирелигиозной направленности последней трети XX в.?

Задача комплексного осмысления советского антирелигиозного проекта состоит в реконструкции содержательных и инструментальных установок как культурологического симптома и технологического инструмента одновременно.

## К ПРОБЛЕМЕ ИСТОКОВ И ЭВОЛЮЦИИ РЕЛИГИОЗНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ НИКОЛАЯ ЛОССКОГО

*Лянькевич Г.Ч. (Минск, Беларусь)*

*Высоцкий А.П. (Рига, Латвия)*

Православный (до 1840 г. униатский) священник Иван Лосский своей трагической судьбой (казнен повстанцами в 1863 г.) во многом предопределил судьбу своих детей и внуков, в том числе выдающегося белорусско-русского философа Николая Онуфриевича Лосского (1870–1965).

Судя по некоторым сведениям, в частности тем, что приводит в своих «Воспоминаниях» [1] Н.О. Лосский, его дед Иван был не только ровесником, но и единомышленником реформаторов униатской церкви. По мнению многих исследователей, наиболее значительной фигурой из реформаторов униатства был Иосиф Семашко (1798–1868) – униатский епископ Мстиславский (с 1829 г.; в Полоцкой униатской архиепархии), а затем православный архиепископ Литовский и Виленский (с 1840 года). (Кстати, многие родственники Н.О. Лосского жили и учились в Мстиславле и Полоцке, а сам знаменитый философ в Мстиславле «работал всласть» над книгами и диссертациями) [1, с. 15; 22, 23, 28; 2, с. 476].

В свою очередь, традиции богословского воспитания в семье Н.О. Лосского (наиболее ярко они проявились в деятельности старшего сына и старшего внука философа – Владимира Николаевича (1903–1958), автора книги «Боговидение» и Николая Владимировича (1929–2017) Лосских) представляют большой интерес не только для историков Русской Православной Церкви, ни и для ученых-гуманитариев. Этот интерес, во-первых, обусловлен противоречивой семейной религиозной традицией родственников Н.О. Лосского (дед философа, как уже отмечалось, был униатским и православным священником, отец и мать исповедовали православие и католицизм).

Религиозное миропонимание Н.О. Лосского, основы которого, безусловно, сформировались в детстве и юности, имея общие черты, значительно отличалось от воззрений других русских философов.

Во-вторых, эволюция религиозного мировоззрения Николая Лосского представляет научный интерес и в связи с конфессиональной политикой властей Российской империи [1, с. 15–16]. Следует подчеркнуть, что главной целью этой политики на белорусских этнических землях, где родился будущий классик русской философии, было стремление вернуть население к православию как из униатства, так и из католицизма. Судя по семье Онуфрия Ивановича Лосского (отца философа), в которой все пятнадцать детей были крещены в православных храмах, эта задача правительством и местными властями решалась достаточно успешно. Известно, что «большинство верующих довольно спокойно», хотя, как правило, неосознанно приняло в 1840–1850 годах православие. При этом многие из этих прихожан православных храмов, значительная часть которых была создана на базе униатских, католических и т. н. единоверческих церквей, десятилетиями сохраняли некоторые униатские и католические традиции.

Стоящие перед властями Российской империи задачи конфессиональной политики, наиболее образно сформулировал министр внутренних дел Д. Блудов: «необходимо униатов преобразовать из полуполяков – римских католиков в верных сынов нашей церкви и России». Таких «сынов» по Белорусской и Литовской униатским епархиям оказалось более 1,5 миллиона человек [3, с. 809].

Как известно, в ходе подготовки к восстанию 1863–1864 гг. его руководителями делалась ставка на то, что «идеи униатства еще не угасли в душах былых униатов и их священников». Одним из таких священников, на которых повстанцы, вероятно, возлагали надежды и которым посылали рукописные письма с возванием «Бывшему униатскому духовенству», был и дед будущего философа, казненный ими в 1863 г. По мнению Н.О. Лосского, его дед Иван был распят на

кресте за то, что «хорошо объяснял крестьянам значение манифеста об уничтожении крепостного права» [1, с. 15; 4, с. 124]. Вероятнее же, – в связи с тем, что не поддержал повстанцев, в том числе в их стремлении включить земли Беларуси в состав новой Речи Посполитой. В те годы казням и истязаниям были подвергнуты сотни православных (бывших униатских) священников [5, с. 72–78].

После восстания 1863–1864 гг. царское правительство стремилось не только окончательно решить проблему с униатством, но и вело решительную борьбу за «располячивание костела» (заккрытие монастырей, высылка священников-католиков, ужесточение условий строительства и работы костелов и др.). Вместе с тем активно проводилась государственная «политика на дальнейшее укрепление в белорусско-литовских губерниях» позиций Православной церкви. В это время быстрыми темпами стало расти количество православных церквей, в строительстве которых принимало участие и государство [3, с. 811]. (В одном из них крестили детей О.И. Лосского, отца философа).

В-третьих, эволюцию религиозных воззрений Николая Лосского и членов его семьи интересно проследить и в связи с политикой самой Православной церкви, которая боролась с католичеством и униатством и стремилась преобразовать храмы других конфессий в православные, а также построить (перестроить) новые церкви. Характерным примером этого может служить и Покровский православный храм в местечке Креславка (в н. в. город Краслава; Латвия), сыгравший большую роль в судьбе Николая Лосского и членов его семьи (таких храмов в Краславе было несколько).

В-четвертых, в формировании мировоззрения Николая Лосского большое значение имел фактор личного общения с близкими семье священниками. В частности, общение с культурными, образованными ксендзами доставляло Николаю Лосскому «большое удовольствие». Для него весьма привлекательным было их умение вести

себя в обществе, а также остроумие и веселый нрав некоторых из них. Будущему философу также очень нравился «благочестивый и кроткий» креславский православный священник отец Иоанн Гнедовский, к которому все члены семьи питали глубокое уважение и любовь [1, с. 20]. И хотя Лосский подчеркивал, что в православном храме он «впервые побывал сознательно в возрасте десяти лет», нельзя забывать того, что в креславских храмах не только крестили Николая и его многочисленных братьев и сестер, но и отпевали родственников и друзей семьи, провожая их в последний земной путь [1, с. 15–19]. Сознательно или подсознательно, но все эти события оказывали влияние на весьма впечатлительного ребенка, которым являлся Николай Лосский.

Путь к юношескому атеизму, ставшему одной из причин последующего отчисления Николая Лосского из витебской гимназии, как это не странно на первый взгляд, был связан с глубокой религиозной убежденностью, возникшей в детстве, в том числе при посещении католического и православного храмов.

Юноша, принявший в 15-летнем возрасте решение не читать романы (самозапрет действовал около двух лет), был крайне обижен отцом Терпиловским – человеком грубым, заносчивым, бескомпромиссным. Важным событием, запустившим механизм возникновения атеистического мировоззрения, стала так называемая эпитимия (церковное наказание), связанное с признанием в чтении романов. Эту обиду усиливали и насмешки товарищей, увлекавшихся романами, но не делавших по принуждению священника «сто поклонов во время вечерней молитвы» [1, с. 39]. Начав с размышлений о «несправедливостях нашего политического строя», которых «было много у нас в Белоруссии», Николай Лосский вскоре начал читать уже не романы, а «запрещенные» книги. Эти книги, изъятые из общественных библиотек (сочинения Писарева, Добролюбова, Михайловского и др.), произвели на юношу большое впечатление и увлекли идеями соци-

ализма. От размышлений о теориях социализма и материализма до атеизма оставался один шаг. И он был сделан после жестокого наказания, наложенного на Николая священником гимназии. Не прошло и месяца после этого события, как Лосский «отверг не только церковь, но и Бога» [1, с. 39], возвратившись к ним только спустя десятилетие, в «годы лихолетия» (Б.Н. Лосский).

Таким образом, за первые семнадцать лет своей жизни Николай Лосский прошел путь от глубокой детской религиозности к юношескому максимализму, проявившемуся в материализме, а затем и в атеизме. И этот путь был типичный для русского (белорусского) юноши, жившего на рубеже веков, когда атеистами становились не только внуки рядовых священников (таким был Николай Лосский), но и дети высоких иерархов Церкви, государственных чиновников. Впереди была эпоха революций, разрушивших Россию и выбросивших за рубеж, а часто и из жизни, не только миллионы идеалистов (к таким большевики позднее причислили профессора Николая Лосского), но и десятки тысяч самых убежденных материалистов и атеистов.

### Выводы:

1. Пережив тяжелые «годы лихолетия», Н.О. Лосский и почти все наследники философской династии пришли к Богу, а многие из них, как и Иван Лосский, стали священниками Православной Церкви;
2. Всю свою сознательную жизнь в России и за рубежом Н.О. Лосский посвятил философскому творчеству, в котором важное место занимали проблемы богословия (несколько книг Н.О. Лосского и В.Н. Лосского изданы по благословению Почетного Патриаршего Экзарха всея Беларуси Филарета) [7];
3. Пройдя через испытания «лихолетия», Н.О. Лосский до конца жизни боролся против расколов в Православии и в восточноевропейской цивилизации, а его идейное наследие не потеряло актуальности для современности;

4. Необходимо поддержать инициативу белорусских и латвийских ученых о проведении в 2020 году научно-практической конференции, посвященной 150-летию со дня рождения Н.О. Лосского (в Полоцке и Краславе, где Николай Лосский и его родственники жили, учились, работали, страдали и прониклись идеями Православия!!!) [8, с. 6–11].

#### Литература и источники

1. Лосский, Н.О. Жизнь и философский путь / Институт философии НАН Беларуси; предисл. Б.Н. Лосский; вступ. статья А.А. Лазаревич. – Минск : Право и экономика, 2012.
2. Кірэеў, В. Сямашка Іосіф / В. Кірэеў // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі: У 6 т. Т. 6. – Мінск : БелЭн., 2006. – С. 476.
3. Беларусь: Народ. Государство. Время / Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т истории, редкол.: А.А. Коваленя [и др.]. – Минск : Беларуская навука, 2009.
4. Грыгор’ева, В., Навіцкі, Ул., Філатава, А. Уніяцтва ў Беларусі: Ад полацкага Сабора 1839 г. і да нашых дзён // 3 гісторыі ўніяцтва ў Беларусі (да 400-годдзя Брэсцкай уніі (С. Марозава [і інш.]; Пад рэд. М.В. Біча і П.А. Лойкі. – Минск : НКФ «Экаперспектыва», 1996.
5. Щеглов, Г.Э. Мученики и мучители. Страдания православного духовенства во время польского восстания 1863–1864 годов / Г.Э. Щеглов // Беларуская думка. – 2013. – №5. – С. 72–78.
6. Сахаровъ, С.П. Православныя церкви въ Латгаліи (Историко-статистическое описание). Рига, 1939. – С. 74–77.
7. Лосский, Н.О. Условия абсолютного добра / Н.О. Лосский. – Минск : Белорусский Экзархат, 2011; Лосский, В.Н. Боговидение / В.Н. Лосский. – Минск : Белорусский Экзархат, 2007.
8. Философы Лосские – летописцы малой и большой родины / Сост. Г.Ч. Лянькевич, В.И. Павлов. – Минск : Право и экономика, 2018.

## ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ПРАВОСЛАВНОГО ХРИСТИАНСТВА И ПУТИ ЕГО РЕАЛИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

*Куши А.Л.  
(Минск, Беларусь)*

Роль религии в современном белорусском обществе является очень важной. Деструктивные процессы, касающиеся практически всех сфер жизни общества, которые стали активно нарастать, начиная с конца 80-х гг. прошлого столетия, привели к разрушению сложившейся в советские времена системы ценностей и формирующей ее идеологии. В духовно-нравственной сфере образовался вакуум. В сложившейся сложной ситуации религия предложила собственную альтернативу, которая была принята основной частью общества. Распространение религии приняло масштабный характер, и это позволило стабилизировать сложную ситуацию в обществе.

Ведущая роль среди функционирующих в нашей стране религий принадлежит православию. Это не случайно. Система православных ценностей оказалась близка культуре нашего народа, и поэтому именно она оказалась востребованной обществом, была институционализирована и прошла через все перипетии сложного исторического пути белорусов. В чем особенности этой системы ценностей и сложившейся на ее основе православной культуры?

К такого рода ценностям принадлежат соборность православия, которая хорошо согласуется с традиционной общинностью (талакой) белорусского народа. Православие, по сути, не является авторитарной религией. Роль священства в нем не в том, чтобы через себя нести миру свет божественной истины, а чтобы помогать православному христианину двигаться по предназначенному Богом пути, чтобы являть собою пример такого служения, чтобы организовать в обществе

жизнь в соответствии с принципами христианской религии. Наличие большого количества автокефальных православных церквей отражает способность православия к адаптации к той или иной культурной национальной среде, является проявлением его демократичности, уважения к свободе выбора каждого народа. Тем печальнее воспринимается факт отхождения Русской православной церкви от этих принципов и, как результат, превращение ее из одной из самых влиятельных мировых конфессий в обособленную, одержимую гордыней превосходства, противопоставляющую себе остальному православному миру, потерявшую свой прежний статус и авторитет, организацию.

Важное место в системе ценностей этой религии отводится свободе личности. Православная личность на своем христианском пути не сковывается жесткой системой конкретных социальных, бытовых, да и просто житейских ограничений. Да, ограничения существуют, они обязаны существовать, чтобы организовывать жизнь человека, в то время как сама жизнь должна быть подчинена высшей цели – сохранению, развитию, совершенствованию, спасению его бессмертной души, ибо Господь, согласно православному вероучению, судить будет человека по ее чистоте, красоте, высоте. Человеку, согласно этому вероучению, дается свобода, прежде всего, из-за уважения Всевышнего к его личности, как к своему творению, а вместе с ней, ему дается и право выбора и решения всевозможных проблем своей жизни. При этом Богом лишь указывается направление, которого человек должен придерживаться и основные предписания, которым он должен следовать, чтобы не совершить роковых ошибок.

Одной из ключевых ценностей православия является приверженность христианской традиции, верность канонам первохристианства, заложенных на первых Вселенских соборах. Это позволяет блюсти чистоту православного вероучения, сохранять его преемственность с учениями отцов церкви, не позволять клиру и прихожанам далеко отходить от исконных христианских традиций. Признание христиан-

ской истории одним из ключевых факторов, функционирования православия, определяет его консерватизм, но вместе с тем и его консерватизм, столь необходимый в современную эпоху. Можно и еще приводить примеры особенностей православной культуры, которые формируют жизнь православного сообщества, оказывают влияние на жизнь нашей страны. Все они составляют потенциал православной веры, дают ей устойчивость в социальной среде, обеспечивают ее функционирование и развитие.

Вместе с тем, нельзя не признать, что современное общество существенно изменилось даже по сравнению, с еще пока, недавним прошлым, отстоящим от нас на несколько десятков лет. Развитие науки и техники, и связанные с ним рост материального благосостояния людей, активное развитие коммуникаций, информационных технологий существенно преобразили жизнь общества. Человек стал более независимым, самостоятельным в своей жизни. Приобретая материальную свободу, он одновременно приобретал и свободу духовную, – свободу выбора взглядов, убеждений, действий.

В современном постиндустриальном обществе статус человека существенно иной, нежели в традиционном. Опосредуются социальные связи, становятся функциональными человеческие отношения, формируется игровое отношение человека к миру и к людям, возникает феномен отчуждения человека и его одиночества. К этим особенностям следует добавить и специфические социальные проблемы, например, что вследствие происшедших в нашем обществе деструктивных процессов, произошло значительное расслоение общества, причем на основе отнюдь не справедливого распределения материальных благ, изменились социальные приоритеты, традиции, нравы, появились и развились такие социальные пороки как пьянство и наркомания.

Преобразования, которые произошли в обществе, серьезно подорвали основы традиционной культуры нашего народа. Новая кон-



структивная культура не сформировалась, и мы живем в конгломерате культур, или в эклектичной культуре, многие из свойств и проявлений которой обладают поверхностностью, направлены на культ потребления, легкого жизнепрживания, на удовлетворение своего эго. Значительно выросло количество искушений для современного человека и, что самое худшее, существенно повысилась возможность их реализации. Происходит автономизация общества от православной культуры.

В связи с этим, нынешнее время ставит серию вызовов православию, философия и идеология которого направлена в большей степени на традиционализм, на верность долгу перед Богом, ближними, потомками, обществом, на развитие и спасение души. Это время ставит его в условия конкурентной среды, где надо активно бороться за души людей. В связи с этим православная церковь, должна менять тактику своей деятельности, при этом оставаясь на позициях своего вероучения.

Мы подходим к мысли о том, что необходимо вносить изменения в некоторые аспекты деятельности церкви, чтобы полнее отвечать требованиям времени, быть ближе к современному человеку, и самого его приблизить к Богу, эффективнее воздействовать на общество в плане совершенствования его жизни в направлении христианских ценностей.

Как было уже сказано, потенциал для этого в православии имеется. Его доктрина в своей основе верна и проверена временем. Однако на практике существует серия моментов, указывающих на то, что церковь не всегда учитывает особенности сложившейся ситуации и в малой степени меняет тактику своей деятельности. На какие направления, с нашей точки зрения, следует сосредотачивать усилия?

Формы взаимодействия священнослужителей с верующими нуждаются в совершенствовании. Учет актуальных событий нашей жизни, событий в мире нуждаются в интерпретации с позиций христиан-

ства. Необходима углубленная работа в этом направлении богословов, для того чтобы в понятной интерпретации их передавать священнослужителям, чтобы они в доступной форме их доносили до паствы во время просвещения и образования верующих, бесед с ними, проповедей и т. п.

Следует развивать средства массовой информации и совершенствовать методы их работы. Деятельность их должна быть скоординирована и адаптирована под современные условия. Следует анализировать и освещать в практическом плане самые разные аспекты социальной жизни и проблемы современного человека с позиций христианских ценностей, духовности и нравственности.

Православные богослужения торжественны и величественны и следует сохранять эту традицию. Однако в целях приближения их в нынешней жизни, большего понимания верующими их смысла следует создать богослужения на русском и белорусском языках, не потеряв при этом их достоинств. Необходимо, там, где это уместно, их сокращать. Это, прежде всего, касается литургии. Есть определенное, подтвержденное наукой, время активного восприятия человеком тех или иных событий, после которого эта активность существенно снижается, и этот фактор необходимо учитывать.

Образование священников должно быть направлено на решение конкретных духовно-нравственных и жизненных проблем верующих, укрепление их в вере и освоении христианского жизненного пути, умение интерпретации Священного писания и Священного предания, современных документов церкви в контексте современных условий.

Важный аспект – формирование положительного имиджа церкви в глазах верующих и общества, сохранение чистоты клира. Это особенно актуально в нынешнее время, когда при росте благосостояния общества и священства, начинают появляться примеры, в которых фигурируют излишние материальные интересы некоторых священ-

ников. Это, конечно, идет вразрез с принципами христианства, одной из основ которого является, принцип нестяжания. Священство должно стремиться быть подобным образу Христа, воплощать христианство на Земле. Только тогда, будучи честными перед Богом и людьми они наследуют благословение первого и уважение последних.

Хотелось бы вспомнить и об опыте других церквей. Приходится иногда слышать сетования православных священников на активную позицию католиков и протестантов в области продвижения своей веры и ценностей в нашем обществе. Да, это так. Можно не соглашаться с их способом верования, но то, что они их активно и, надо сказать, умело его продвигают – в этом им не откажешь. В каждом деле есть свои методы и способы деятельности и надо учиться православной церкви перенимать положительный опыт.

Условиями успешной реализации высказанных идей являются конструктивность, творческий подход, постоянство по отношению к основам верования, использование достижений науки, философии и искусства, последовательность, следование базовым принципам организации церковной жизни со стороны представителей церкви, смирение и труд.

Православие может и должно занять более прочное место в жизни современного человека и общества, но оно должно идти в ногу со временем, строго придерживаться основ верования. Пришло время активной, конструктивной и умелой деятельности православия на поприще утверждения православных ценностей, привлечения в свои ряды верующих, активного сближения с человеком нашего времени, тесного взаимодействия с современным обществом и миром во имя светлых целей совершенствования современного общества и человека.

## ПРАВОСЛАВИЕ В ФИЛОСОФСКОМ ОСМЫСЛЕНИИ: ОТ ЦАРСТВА НЕБЕСНОГО К ЦАРСТВУ БОЖИЮ

*Зайковская Т.В.  
(Минск, Беларусь)*

В современных церковных вероучениях широко распространен тезис о Царствии Божием, как некоей отдаленной перспективе, посмертном пакибытии, которое достигается в итоге следования «путем тернистым» через «многие скорби». Отраднo, что Православие переросло подобное ограниченное видение, о чем свидетельствует ряд высказываний православных теологов, таких как митрополит Иларион (Алфеев), митрополит Сурожский Антоний, иеромонах Иов (Гумеров) и многих других. С точки зрения философии данная проблема всесторонне исследована в работах Семена Людвиговича Франка – выдающегося русского (православного) философа первой половины XX в.

Вслед за С.Л. Франком зададимся вопросом, о каком царствии говорил Иисус, в чем собственно состояло его послание миру? Свою проповедь он называл благой (доброй) вестью. Значит, она и была реально «доброй» и настолько привлекательной, что за Иисусом ходили толпы народа (иногда по пять тысяч мужчин, не считая женщин и детей). И это были евреи. Для какого же еврея могла бы показаться «доброй» весть о жизни полной лишений и страданий, за что обещаны райские кущи? Да никому! Значит, ничего подобного Иисус и не утверждал. А вот о чем он точно возвестил, так это о Царствии Божием, в которое приглашал входить всех уверовавших: «И ходил Иисус по всей Галилее, уча в синагогах их и проповедуя благовую весть царствия» (Мф. 4.23).

Нет ни малейшего сомнения, «что “благая весть”, принесенная Христом, сознавалась, как подлинная весть о некоем совершенно реальном жизненном благе» [1, с. 104]. Таким же, разумеется, должен

быть смысл «царствия» и для нас, подлинно верующих. Послание Иисуса миру впервые за всю историю заявило о том, что «наше бытие – бытие каждой человеческой души – не есть томление в одиночном заключении и не есть бытие, обреченное на гибель, а есть радостное, нерушимо прочное и блаженное бытие с Богом» уже здесь и сейчас [1, с. 120]. В процессе своей проповеди Иисус раскрыл ученикам многие «тайны царствия», но увидеть его (прочувствовать) может только тот, кто родится свыше от Духа (Ин. 3.8).

Почему же еврейский народ в большинстве своем не принял послание Иисуса, не увидел в нем Помазанника-Мессию? Может Иисус недостаточно четко все объяснил? Нет. Дело в том, что в ту пору иудеи ожидали избавителя не от духовных, а от физических проблем, что и должен был осуществить земной царь-Помазанник (Мессия или по-гречески – Христос). Им представлялось, что Мессия низложит и упразднит все тогдашние царства на земле и составит из всего рода человеческого единую державу, в коей евреи займут первое место. Это стало самым главным пунктом расхождения между учением Иисусом и еврейскими ожиданиями, на что Иисус недвусмысленно ответил: «Царство Мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан Иудеям; но ныне Царство Мое не отсюда» (Ин. 18.36).

Следовательно, наступление Царства Божия не является чудесным внешним переворотом, который устанавливается благодаря вмешательству благой воли Божией. В своей основе оно «есть некий вечный внутренний строй бытия» [1, с. 111]. Царство Божие, по словам Иисуса, уготовано людям «от создания мира» (Мф. 25.34). Оно не возникло с приходом Иисуса, он только возвестил о нем, как и сказано в книге Псалмов: «Царство Твое – царство всех веков, и владычество Твое во все роды» (Пс. 144.13).

Царствие Божие – это не то, что в прекрасном будущем должно чудесным образом вторгнуться в жизнь человека. Его зачатки

как маленькое горчичное зернышко засеивается в сердце человека (Мф. 13.31), когда он присоединяется к семье Божьих детей, а рост семечка – возрастание царствия – зависит от нашей воли. «Царство Божие как бы завоевывается нами, достигается силой, “и употребляющие усилие восхищают его”. От нас самих зависит вступить в это царство, увидеть его, воспользоваться его благами» [1, с. 109] или нет.

Весть о Царствии Божием очень важна для нас. Во-первых, потому, что это реальность, которую можно проверить в своей личной жизни. А во-вторых, это есть самое важное послание Иисуса, он говорит своим ученикам: «благовествовать Я должен Царствие Божие, ибо на то я послан» (Лк. 4.43). Какие сильные слова! Именно для того Иисус послан! Это свидетельствует об огромной важности Царства Божьего – в возвещении его Иисус видел свою миссию. В-третьих, хотя и не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут люди: вот, оно здесь, или: вот, там. Так как Царствие Божие внутри нас (Лк. 16.17), однако именно в этом невидимом, но таком реальном для верующего Царстве, человек не только «консолидируется» с людьми, близкими ему по духу; но и вступает в диалог с Богом.

Для христианского мироощущения важно, понимание личностной соотнесенности с Богом: человек есть некогда отпавшее, но ныне вновь возвышенное до уровня собеседника, божье любимое творение. «Все наши мысли, решения и поступки это то, что мы говорим Богу; все, происходящее же с нами – это Его ответы. Таким образом, жизнь есть Диалог между двумя личностями – между человеком и Богом» [2, с. 19]. Кроме того, вступая в диалог с Богом, человек реализует Новый завет, о котором Господь предвозвестил через пророка Иеремию: «вложу закон Мой во внутренность их, и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом. И уже не будут учить друг друга, брат – брата и говорить: «познайте Господа», ибо все сами будут знать меня» (Иерем. 31.34).

### Литература и источники

1. Франк, С.Л. Свет во тьме / С.Л. Франк. – Минск : Издательство Белорусского Экзархата, 2011. – 832 с.
2. Полонский П. Еврейский взгляд на христианство. Две тысячи лет вместе. – OROT YERUSHALAIM, 2014.

### ХРИСТИАНСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

*Степаненко Н.А.  
(Минск, Беларусь)*

Современная психология представляет собой единство многих отраслей, среди которых достойное место занимает христианская психология. Если фундаментальные отрасли психологии изучают общие психические явления (процессы познания, психические свойства и состояния человека), то христианская психология преимущественно ориентирована на конструктивный путь изучения духовности человека.

Христианская психология указывает нам, что наряду с естественными душевными явлениями бытия человека, которые выступают объектами изучения классической психологии, есть область духовных исканий, терзаний, переживаний и прозрений, являющих присутствие Бога в экзистенциальном бытии этого человека и жизни в целом.

История христианской психологии насчитывает уже более трех столетий, хотя сам термин «христианская психология» появился в середине XIX в. в сочинениях святителей Игнатия Брянчанинова, Феофана Затворника, датского философа и религиозного писателя Серёна Кьеркегора и других.

Наиболее выдающийся современный российский психолог Братусь Б.С., отмечает, что диалог Церкви и психологии начался много

раньше: «Достаточно сказать, что первые исторически зафиксированные курсы по психологии читались с XVIII в. в Киево-Могилянской Академии. Особую интенсивность этот диалог приобрел к кон. XIX – нач. XX вв., когда темы психологии веры, религии, роли предельных человеческих ценностей становятся все более центральными в работах таких психологов и философов как С.Л. Франк, В.И. Несмелов, Н.А. Бердяев, П.П. Соколов, В.В. Зеньковский и др.

После октябрьского переворота 1917 г. исследования этого направления прекращаются и они оказываются под жестким запретом вплоть до начала 1990-х гг. Между тем как на Западе интерес к собственно психологическим вопросам веры и религиозного сознания человека никогда не исчезал и нет, вероятно, почти ни одного крупного зарубежного психолога, который бы так или иначе не обращался в своем творчестве к этой тематике (достаточно назвать У. Джеймса, З. Фрейда, К.-Г. Юнга, Э. Фромма, Г. Олпорта, В. Франкла и др.). Если же учесть, что развитие науки предполагает непрерывность, воспитание смены, передачу знаний и навыков, культуры исследований буквально «из рук в руки», то такой разрыв в целых три поколения следует признать катастрофическим» [1].

Достойных примеров эффективного образования и воспитания с позиций христианской психологии в истории множество, одним из которых является вся архипастырская деятельность виднейшего церковного деятеля XIX ст. митрополита Иосифа (Семашко). Работая над устройством церкви, он проявлял много такта при устранении недоразумений и недоброжелательств во взаимоотношениях между представителями его паствы: «Прибыв... , епископ вступал в разговоры с духовенством, беседовал с каждым из них, узнавал его нужды, преподавал, и не без успеха, нужные внушения и наставления, провинившимся делал меткие строгие выговоры, так что его и любили, и боялись» [2, с. 12].

Христианский психолог, также как и духовный наставник, помогает задуматься о чем-то важном для человека, направляет. От каждо-

го участника диалога (между психологом и человеком, нуждающимся в его помощи) требуется не набор точных знаний и действенных техник, а «живое» присутствие, аутентичность, понимание и мудрое духовное наставление.

Учитывая наработки многих классических и современных направлений психологии, христианская психология, тем не менее, определяет границы компетенций между психологическим консультированием, с одной стороны, и церковным душепопечительством, с другой.

Следует подчеркнуть, что теоретико-методологическое пространство христианской психологии только формируется, но общий анализ соотношения психологического и духовного опытов, дает основание выделить направления таких исследований. Среди них есть:

- вопросы интерпретации понятий «монолога» и «диалога» в современной психологии и психотерапии;
- исследование различия субъекта и объекта в практической христианской психологии;
- размышления о психологии молитвы и экзистенциального переживания;
- рассмотрение вопросов аскетизма и психологии самоограничения;
- описываются различные по психологическому содержанию формы веры;
- выявляются варианты духовного самообладания и совладания в экстремальных жизненных ситуациях;
- исследуются различные аспекты и пропагандируются психологические подходы укрепления духовно-психологического здоровья человека;
- описываются нравственно-психологические особенности личности педагога в их связи с эффективностью образования и воспитания с позиций христианства.

Нынешняя ситуация позволяет учесть все то ценное, оправдавшее себя в жизни и приемлемое для нашей действительности, что накоплено к настоящему времени в психологии. При познании психической жизни психологи применяют научные подходы, ставят строгие эксперименты, используют статистические приемы, выявляют те или иные однозначные зависимости и закономерности. Становление христианской психологии ориентировано на экспликацию таких позиций и принципов, которые связаны с познанием особой психологической реальности – наиболее интимной, очень сложной и тонкой, сферой сугубо личных душевных поисков.

#### Литература и источники

1. Презентация коллективной монографии. «Христианская психология в контексте научного мировоззрения». Режим доступа – <https://www.youtube.com/watch?v=kHPuhRtAs8A>. – Дата доступа: 09.10.2018.
2. Кедров, Н.И. Литовский митрополит Иосиф Семашко и его деятельность по воссоединению униатов / Н.И. Кедров. – Москва: Университетская типография, 1887. – С. 67.

#### ПРИНЯТИЕ ПРАВОСЛАВИЯ В 9 ВЕКЕ В «ПОЛОТЬСКОЙ ЗЕМЛЕ» ВО ВРЕМЕНА «АСКОЛЬДА И ДИРА» В 862–863 ГОДАХ

*Роцин А.В.  
(Минск, Беларусь)*

Практически все русские летописи начинают описание событий на территориях так называемой «Древней Руси» с «призвания» «Рюрика на Русь» в 852 г. и похода «скифов» под предводительством Аскольда на Константинополь в 862 г. [1, с. 7]. Известно, что во время этого похода Аскольд и его воинство приняли Христианство, а свя-

щенником, который выполнил обряд крещения в отношении вновь обращенных христиан, был сам Патриарх Фотий.

Данное событие принято называть «Первое Аскольдово Крещение Руси при Патриархе Фотии» или «Фотиево Крещение Руси» [2, с. 59] Известно и о том, что этому предшествовала внезапная страшная буря, потопившая и разметавшая по морю корабли «скифов Аскольда». В истории Русской Православной Церкви это событие названо «Чудом при Церкви Успения Богородицы во Влахерне». Небесная Заступница и покровительница Константинополя Пресвятая Богородица защитила город и явила знак Аскольду и его воинству. В одном порыве они приняли Крещение по восточному Православному Константинопольскому обряду.

Хорошо известно, где поселились Аскольд и Дир. Это «град Кия». Почти все русские летописи, рассказывающие об Аскольде и Дире, извещают о Киеве на Днепре, затем идет рассказ о плавании «Аскольда и Дира», которые приплыли к неизвестному им городку на горе. Послали спросить, чей это городок. Им ответили, что это гора, на которой когда-то поселился Кий и род его. Далее почти все летописи сообщают, что Аскольд и Дир поселились «в граде сем». Однако, если поставить вопрос о том, где именно находился этот «городок Кия», то при анализе всех списков ПВЛ обнаруживается следующее:

1. В Лаврентьевской летописи, – «городок Кия» расположен в «Польской Земле, земле Полян» [3, с. 9].
2. «Владимирский Летописец, сообщает, что «Аскольд и Дир» поселились в «граде сем...в...Полтеской земле» [4, с. 14].
3. В «Троицкой Летописи», – «Аскольд и Дир» остановились «в граде своем» «и начаста владети Полотьской землею» [5, с. 58].
4. Радзивилловская Летопись содержит словосочетание «Польская Земля», но не содержит такого, же уточнения, как Лаврентьевская и Ипатьевская летописи о том, что «Польская» земля, это «Земля Полян». Кроме того, если обратить внимание на оригинал «Радзивил-

ловской летописи», то можно заметить следы неумелой правки. При этом из под букв «Б» и «С» в слове «Польская» в тексте «Радзивилловской летописи», проступают буквы «О» и «Ч». Если провести реконструкцию первичной записи, то можно получить словосочетание «ПолОЧкаяЗемл» [6, с. 9].

Таким образом, имеем две версии:

По одной из них «городок Кия», мог находиться в «Польской» Земле, «Земле Полян».

А, по второй в «Полотьской, Полочкой, Полотеской Земле». Три данных варианта соответствуют трем разным диалектным особенностям тех мест, где были записаны тексты этих летописей.

Первый вариант, а именно «городок Кия» в «Польской Земле, земле Полян» считается общепризнанным. Однако, объяснить его происхождение не смог даже Макс Фарсмер, автор знаменитого «Этимологического словаря Русского языка». В своем первом издании он посчитал, что «Польская Земля» не может происходить от «Земли Полян».

На второй вариант стараются не обращать внимания. Его не замечают и не обсуждают. Меж тем в нем скрыта история принятия православия, по крайней мере, в «Полотьской Земле» древней Беларуси.

Академик Приселков М.Д. [6], провел реконструкцию «Троицкой Летописи» по выпискам Карамзина Н.М., помещенных в примечаниях к «Истории государства Российского».

Однако, Приселков М.Д. никак не прокомментировал известие «Полотьская Земля» в «Троицкой летописи» как место расположения городка «Кия», по-видимому, не считая его опиской.

#### **Постановка задачи на проведение научно-исследовательской работы (НИР).**

Необходимо провести междисциплинарный анализ сведений из ряда русских летописей с целью установить, какой из двух вариан-

тов, приведенных выше, появился раньше. Каким городом, и на каких основаниях владел Аскольд.

Необходимо также установить частоту использования прилагательных «Польская», «польский», «польские» и сравнить с частотой использования слов «Полотская», «Полочкая», «Полотеская» и форм, образованных от них.

Как следует из ПВЛ, поселение Аскольда и Диры в «городке Кия» состоялось в промежутке между 852 и 862 гг.

### «Овому – Полотеск»

Первое упоминание Полотеска( Полотьска) в ПВЛ мы находим под 852 г. Согласно ему некие «овые» получили от «Рюрика» этот город. Кто такие эти самые «овые» в записях, относящихся к периоду 852–862 гг. узнать невозможно.

Однако, к этому периоду относится запись в Никоновской (Патриаршей) летописи, которая соединяет в одной фразе «Того же лета воеваша Аскольд и Дир Полочан (и) много зла (им) сотвориша» [1, с. 9]. При этом не сообщается, что «Аскольд и Дир» изгнали неких «овых» из Полотеска.

Предположим в качестве рабочей гипотезы, что «овые», которым достался Полотеск, это и есть Аскольд и Дир.

Обратимся к тексту «Троицкой Летописи» о поселении «Аскольда и Диры» в «граде сем» в «Полотьской Земле» в 852 г. Важной особенностью данной записи является сама формула «начаста владети Полотьской Землею» ,а «Рюрик в Новгороде» [4, с. 58].

Посмотрим, повторяется ли эта формула в записях, относящихся к описанию событий в другие годы. Оказалось, что есть еще одна аналогичная запись.

Так, при описании событий 1128 г. в Троицкой летописи имеется ссылка на Рогволода: «яко Рогволодову держащу и владеющю и княжущю Полотьскую Землю, а Володимерю сущю в Новгороде» [4].

Посмотрим, какие записи имеются в Лаврентьевской летописи в тех же местах. В записях за 862–869 мы встречаем «формулу власти», относящуюся к Аскольду «и начаста владети Польскою землею. Рюрику же княжашу в Новгороде» [3, с. 9].

При описании событий 1119–1130 гг. имеется точно такая же вставка про Рогволода, как и в Троицкой Летописи (скорее всего именно оттуда она и взята «яко Рогволодову держащу и владеющю и княжущю Полотьскую Землю, а Володимерю сущю в Новгороде» [3, с. 157].

Таким образом, упоминание «Полотьской Земли» в Троицкой летописи в записи, рассказывающей об Рогволоде в этих двух русских летописях одинаково. Имеем четыре упоминания в двух русских летописях формулы «владети» некоторой (Польской или Полотьской) «землей». Три из них утверждают, что данная формула используется исключительно в связи с «Полотьской землею» в соотношении три к одному. При увеличении числа исследуемых по этому маркеру летописей, данная пропорция будет планомерно увеличиваться в пользу «Полотьской Земли».

Если мы проверим частоту использования прилагательного «Польская», использованного в словосочетании «Польская Земля», и попробуем найти хотя бы одно прилагательное родственное этому слову, то нас ждет неудача.

В период с X по XV в. ни в одной русской летописи невозможно встретить ни одного «Польского князя», ни одного упоминания «Польской Земли». Только в кон. XVI – нач. XVII в. на страницах поздних летописей начинают встречаться «полские люди». Нет в русских летописях также ни одного «Полянского князя» или «князя Полян».

Совсем по-иному дело обстоит в случае с «Полотьскою», «Полотескою» и «Полочкой» землею. Присутствуют на страницах летописей «полочкые князья», «полотьские» и «полотеские».

### «Польская Земля»

Данное словосочетание, скорее всего, появилось значительно позднее времен летописца Нестора. В его время слово «Польская», еще просто не возникло. Тем более, что вопреки тексту Лаврентьевской, и некоторых других летописей, – «Польская земля, земля полян», это словосочетание невозможно произвести ни от слова «Поляне», ни от слова «Поле». Нет на земле такого языка, законы словообразования которого позволяли бы это сделать. Скорее всего это искусственная вставка сделанная не ранее начала 17 века с целью искусственно сделать более древним время принятия православия на некоторых территориях.

### Крещение Полотьской Земли при Аскольде

Нет сомнения в том, что, вернувшись в «град свой» в «Полотьской земле» Аскольд и его братья по вере попытались ввести свою христианскую веру в этих землях. Тем более, что находясь в Константинополе Аскольд заключил с Византийским Императором «Договор о Любви и Мире» [7]. В соответствии с этим договором Аскольд от лица государства, которое он представлял, принял на себя обязательство ежегодно присылать отряд воинов для службы в императорской гвардии. Само собой разумеется, что это в свою очередь служило хорошей гарантией безопасности купцам из «Полотьской Земли» в которой княжил Аскольд, приезжавшим в Константинополь

Конечно, не сразу «полочане», жители «Полочкой Земли» и «новгородчане», Жители «Новгородской Земли» поняли практическую выгоду от принятия православия. Упирались. Много «полочане» «зла претерпели» от «Аскольда и Дира» [1, с. 9]. Вполне очевидно, что Аскольд имел веские основания соблюдать «Договор о Любви и Мире». Поэтому иногда приходилось действовать жестко.

Однако, молодежь, молодые воины, желавшие повидать мир, охотно принимали Православие. Православный крест на груди и пра-

вославное имя служили своеобразным пропуском-«паспортом» для поездки в Константинополь на заработки: службу в императорской гвардии или на торговлю с купеческими караванами.

Вояры же из «Навагарадчан» построили в своем городе на Торгу «Варяжскую Церковь», которая для гостей из Константинополя служила надежным подтверждением того, что процесс принятия православия идет хорошими темпами.

Отдельно стоит отметить, что византийские источники донесли до нас сведения об особой форме власти, в соответствие с которой действовали «овые» – Аскольд и Дир. Лаоник Халкокондил, византийский историк и географ назвал ее «ОУ-кратия» [8, с. 54–85]. Однако не объяснил, в чем она состоит.

В свете указанных сообщений Русских летописей исчезает проблема отсутствия сведений о времени принятия христианства по православному обряду в «Полтеской земле». Становится очевидным, что это произошло для Полтеска в 860–862 годах, как это следует из писем Патриарха Фотия [2, с. 60].

Международное признание Государства, на службе у которой находился Аскольд, позволило его гражданам беспошлинно торговать с византийской империей, однако для этого требовалось принять православие.

Митрополит Московский и Коломенский Макарий, автор «Истории Русской Церкви», на основе анализа первоисточников также сделал вывод о том, что Аскольд заключил с Византийской империей мирный договор «О Мире и Любви» [7]. При этом русские летописи сообщают, что Аскольд с войском каждый год раз ходил в Константинополь. Вполне возможно, что это были походы, связанные с исполнением Аскольдом условий мирного договора. Одновременно это были и торговые экспедиции. Попутно происходило знакомство с культурой православных и других народов, живших в Византийской Империи.



**Выводы:**

1. Открытие, сделанное при выполнении данной НИР, позволяет назвать время, когда жители «Полотской Земли» приняли Православие.

2. Это, в свою очередь, позволяет приступить к проведению культурологического анализа взаимодействия византийской православной культуры и культуры этносов, проживавших на территории Древней Беларуси.

3. Данное открытие позволяет поставить вопрос о том, что правители «Полотеской Земли» не были «удельными князьями» под началом других князей из других древнерусских земель.

4. Оказавшись благодаря деятельности Аскольда и его воинства первой среди остальных Древнерусских Земель, принявшей православие «Полотская Земля» получила международные гарантии своей относительной независимости со стороны Византийской Империи.

**Литература и источники**

1. Никоновская (Патриаршая) Летопись // Полное собрание русских летописей. – Москва, 1962. – Т. 9.
2. Брайчевский, М.Ю. Утверждение христианства на Руси / М.Ю. Брайчевский. – Киев, 1989.
3. Лаврентьевская Летопись // Полное Собрание Русских Летописей. – Санкт-Петербург, 1846. – Т. 1.
4. Владимирский Летописец // Полное Собрание Русских Летописей. – Москва, 1965. – Т. 30.
5. Приселков, М.Д. Троицкая Летопись. Реконструкция текста / М.Д. Приселков. – Москва, 1950.
6. Радзивиловская летопись: Текст. Исследование. Описание миниатюр / Отв. Ред. Кукушкина М.В. – Москва : Искусство, 1994. – Кн. 1.
7. Сахаров, А.Н. Дипломатия Древней Руси / А.Н. Сахаров. – Москва : Мысль, 1980.

8. Диттен, Г. Известия Лаоника Халкокондила о России / Г. Диттен // Византийский Временник. – 1961. – Выпуск 21. – С. 54–85.

9. Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви / митрополит Макарий (Булгаков). – Москва, 1994.

**ПРИЗВАНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ  
В КОНТЕКСТЕ ИДЕОЛОГИЧЕСКОГО  
САМООПРЕДЕЛЕНИЯ  
БЕЛОРУССКОГО ГОСУДАРСТВА**

*Куницкий Д.В.  
(Минск, РБ)*

Огромная значимость идеологического взаимодействия Православной Церкви и белорусского государства еще должным образом не осознана, хотя его исследование и осуществление являются не просто важным текущим вопросом, но, вероятно, вопросом жизни и смерти белорусского народа и самого государства.

Приведем два ключевых основания, помогающих такому осознанию. Во-первых, это – катастрофические события на Украине. Вопреки грубым и поверхностным истолкованиям происходящих в ней событий, обусловленных материалистическим мировоззрением и образом мысли не только обывателей, но и большинства ученых и общественно-политических аналитиков, украинские события, включая противостояние на Майдане и последовавшую войну на Донбассе, являются преимущественно религиозными (и лишь потом гражданскими, социально-экономическими и этноязыковыми, свойства которых послужили и служат лишь катализаторами противостояния). Без религиозной основы происшедшая и происходящая катастрофа не имела бы место, несмотря ни на безмерную коррупцию, ни на все усилия западных спецслужб. Напротив, и свободная деятельность западных

спецслужб, и даже коррупция, как раз и концентрировались вокруг религиозной войны против неотъемлемой части исконной украинской ветви русского народа. Против нее и ее православной души объединились многочисленные исторически враждебные Православию религиозные силы, сочетавшиеся с внутренним постсоветским атеистическим наследием и проистекающим из него стремлением к мнимому благоденствию в составе западной цивилизации, основанной на религии либерального гуманизма – гордости и самоугождения.

Вторым ключевым основанием служит сама идеология белорусского государства. Не является секретом, что белорусская государственная идеология как таковая не состоялась. Ныне она представляет собой во многом размытый и несвязанный набор идей и относительно благовидных (часто вредных в своей сущности) пожеланий, сводящихся к ценностям комфортной земной жизни («хлеба и зрелищ», а также безопасности). Едва ли не более всех в полный голос об этой несостоятельности неоднократно заявлял сам глава белорусского государства. Что, помимо прочего, ставит вопрос и о смысле существования целого аппарата идеологической вертикали, а также выдвигает заслуженные претензии к ученым социально-гуманитарного профиля» (опять же открыто озвученные А.Г. Лукашенко), которым не удастся предложить государству и народу полноценную идеологию и лежащую в ее основе заветную национальную идею.

Отсутствие же полноценной государственной идеологии, опирающейся на глубинные чаяния и представления (часто даже не осознаваемые большинством) белорусов, ощущается крайне остро: многие общественные проблемы, начиная с экономических (от производительности труда до доверия к руководству предприятий и учреждений), связаны с откровенным упадком духа людей, с ростом безразличия ко всему происходящему (помимо личного благополучия), с брожением умов, что особенно ощущается у молодежи. Одной из самых острых проблем в этой области является резкое падение патри-

отизма у чиновников, что не только подрывает жизнеспособность белорусского государства, в котором (в частности, в социально-экономическом устройстве) сильной властной вертикали отводится особое место и особые полномочия, но и напрямую угрожает государственному строю – в том числе и в качестве почвы для вызревания компрадоров внутри власти.

Между тем, в то время, как в окружающих государствах установилось резко отрицательное отношение к государственной идеологии как таковой вплоть до ее конституционного запрета (прикрывающего господство идеологии рыночного либерализма, как в той же Российской Федерации), именно в Белоруссии, как нигде, существует признание необходимости и полезности государственной идеологии и даже запрос на нее со стороны самой власти и лично главы государства.

Здесь следует указать на главную внутреннюю причину неудач в поисках идеологии (помимо естественного противодействия сознательных противников ее как таковой и сторонников ослабления государства с подчинением его интересам частных лиц и структур): попытка найти эту идеологию в материальных условиях жизни народа – то есть, в надежде на светскую материалистическую идеологию.

История и наука знает три основные светские идеологии, каждая из которых сформировалась на Западе и именно в рамках отказа им от своих христианских корней и, более того, в борьбе с Христианством: либерализм, национализм и коммунизм. Каждая из этих идеологий объявляет материальное процветание и психофизиологическое наслаждение – смыслом и целью жизни как таковой вообще и существования и политики государства, в частности. Иными словами, три данные идеологии основаны на антихристианском антропоцентризме, объявляя человека центром бытия и высшим критерием всякой истины. Как показала и показывает история, реализация этих трех идеологий ведет к страшным катастрофам: духовно-нравственной деградации людей, разрушению государств, захвату власти в го-

сударствах (а потом и на их развалинах) самыми великими негодьями и злодеями. Следует заметить, что и все революции, направленные на свержение государственного строя, основаны на этих трех идеологиях – по отдельности или даже в совокупности одновременно. Собственно, нынешний Запад как таковой – его государства по отдельности и в совокупности в составе Евросоюза и под жезлом США – возник именно в результате либерально-социалистическо-националистических революций, направленных на уничтожение Церкви, сильных держав с полновластными правителями и института семьи.

Истинной же идеологией, на основе которой может быть основано и многие века основывались крепкая, устойчивая и гармоничная государственность и народное единство, – это религиозная идеология. Укажем, что и так называемые светские идеологии, указанные выше, отличаются от религиозной отнюдь не тем, что основаны на разуме и науке, а не на вере. Напротив, в их основании лежит антропоцентрическая квазирелигия, состоящая из ряда аксиом, основанных на вере, – причем на вере крайне грубой и поверхностной, слепой вере в наиболее поверхностные данные органов чувств как источник достоверного знания и притом единственный; в то, что человек суть не более как животное, и никого и ничего выше его не существует; наконец, в ограниченность человеческого существования земной жизнью.

Идеологии, основанные на данной примитивно-бездуховной, слепой и ложной вере, естественным образом сводят смысл жизни для каждого человека к устройению своего житейского благополучия (материального и психического). При этом достижение максимальных удовольствий и личного благополучия как суммы этих удовольствий (и минимизации неудовольствий, неудобств, страданий) – гедонизм – неотвратимо становится высшим критерием принятия решений и выстраивания жизни (прагматизм) всех, принимающих светскую идеологию. Всё остальное для такого человека (включая усердный труд,

законопослушность, создание семьи) сохраняет смысл только постольку и настолько, насколько оно приносит ему удовольствие и не доставляет неудобств (утилитаризм). В государстве с такой идеологией большинство людей постепенно становятся неспособными ни к созданию семьи, ни к упорному труду, ни к службе в армии, ни даже к маленьким жертвам для Отечества. Напротив, они готовы в любой момент предать, продать, оставить семью, обвинить во всем власть (в том числе находясь внутри самой этой власти), устроить и принять участие в революции и, наконец, просто эмигрировать (или хотя бы мечтать об этом).

Характерно, несмотря на беспрестанное повторение представителями светской интеллигенции (особенно прозападной) тезиса о том, что «нам нужно светское государство» (как одно из завоеваний «прогрессивной» западной цивилизации), «религия суть нечто архаичное и неактуальное», «религия суть дело сугубо индивидуальное и не должна никому навязываться», глава государства Александр Лукашенко неоднократно и настойчиво заявлял об обратном. Приведем несколько выдержек из его выступлений в разные годы. «Мы всегда опирались на идеи Церкви и, по сути, выбрали Ее главным идеологом белорусской государственности, и мы в этом не ошиблись. Мы никогда не отделяли себя от Церкви, ведь государство и Церковь решают одну и ту же задачу» (2008). «Мы не совсем понимали и до сих пор не понимаем, как можно такой огромный институт, как Церковь, “отделить” от государства? Мне кажется, что без Церкви сегодня вообще государству сложно существовать... Когда у нас встал вопрос идеологический, – помню, совсем молодым еще был – я предложил: давайте возьмем христианские ценности!» (2009). «Православие сыграло выдающуюся роль в судьбе белорусского народа, формировании нашей государственности, развитии нашей культуры... Для государства важны мнение и взгляды Церкви на многие процессы современности» (2011). «В нашей стране отношения светской и духовной власти строятся по принципу симфо-

нии, то есть гармоничного союза и совместной работы на благо Отечества. Православие для нас – фундаментальный камень, заложенный в основу нашей духовности и нашего народа» (2012). «Церковь фактически не отстранена от государственных вопросов. Вы знаете мою точку зрения. Я не считаю, что Церковь – вне государства. Я, наоборот, хочу, чтобы Церковь активно принимала участие в государственных делах... После распада Советского Союза мы до сих пор пытаемся как-то выстроиться идеологически. Ничего путного практически не получается. Я это признаю» (2014). «Сегодня Церковь в Беларуси превратилась в один из оплотов нашего государства» (2016).

Говоря по существу, в этих выступлениях главы государства безупречно отражены вековые чаяния белорусов, указан истинный источник белорусской государственной идеологии и истинный способ выстраивания отношений Церкви и государства. Далее требуется лишь уточнение и раскрытие частных подробностей, разрешение кажущихся противоречий и претворение слов в жизнь. Отметим, что естественность положения православно-христианского учения в основу религиозной идеологии белорусского государства обусловлена далеко не только тем, что большинство белорусов крещены в православной вере и тем, что православными были наши предки со времен Крещения Руси. Самое главное: именно Православие сохранило неизменным само верование Богочеловека Христа, апостолов и святых Отцов, в то время как грубо исказивший их Запад прочно стал на гибельный путь апостасии. Посему Православная Церковь является источником и главным хранителем подлинных и вековечных христианских ценностей и идеалов (вплоть до экономической нравственно-идеологической доктрины), которые решительно отличаются от норм давным-давно отошедшей от Христианства эгоистической западноевропейской цивилизации.

По какому же пути должна пойти указанная симфония, чтобы родить из себя соответствующую государственную идеологию, мощ-

но и благотворно воздействующую на народ, спасая его от падения в пропасть и направляя к подлинному духовному и обыденному процветанию? Здесь необходимо двухстороннее усилие со стороны Церкви и государства. Церковь является не созданным по человеческой воле общественным институтом, но священным богоустановленным союзом, через который Бог спасает грешного и смертного человека. Соответственно, у Православной Церкви нет никакой иной цели, кроме спасения человека. Последнее же предполагает преобразование всего внутреннего мира человека и всей внешней (в том числе общественной) жизнедеятельности на основе божественных заповедей – добродетелей, существенно превосходящих и зачастую отличающихся от «общечеловеческих морали и ценностей».

Вместе с тем, государству в самом христианском учении (значит, в глазах Церкви) отводится весьма значимое место в спасении и духовном возвышении человека: наряду с решением вопросов бытового устройства жизни своих граждан (материального обеспечения, безопасности и подобных), государство силой власти и закона призвано утверждать всякое добро, правду и мир, противодействовать всякому внешнему и внутригосударственному злу, ограждая от него народ, и содействовать Церкви в утверждении нравственной добродетели, в идеале – распространению христианской веры (как это делали почти все великие отечественные правители). На этой основе между церковной и государственной властью, разделяющей христианские ценности, и устанавливаются отношения симфонии, о которой писали великие святые Отцы и расположенность к которой выражает в заявлениях глава государства.

Ведущее место в этой симфонии (в плане ответственности) принадлежит именно Церкви, имеющей благодатное ведение и духовную силу. С учетом указанной цели и в рамках желанной симфонии Церковь стремится призвать и привести личность и целый народ (или семью народов) к святости, которая вмещает в себя все добродетели.

тели и столетиями полагалась главной национальной идеей русского народа, а, соответственно, и должна быть осознана как основа национальной идеи и для народа Белой Руси.

Руководство народа на пути к святости, проповедуемое Церковью и осуществляемое разными по характеру методами служения Церкви и государственной политики, и составляет собой искомую государственную идеологию, альтернативу которой составляют упомянутые выше различные антропоцентрические суррогаты. Методология этого руководства со стороны Церкви представляет собой двуединую стратегию.

Первая часть стратегии предполагает просвещение граждан истинным христианским вероучением с раскрытием перед ними христианских истин (о Боге, происхождении бытия, природе и призвании человека, смысле жизни) и его практическое воплощение, что включает в себя насаждение и воспитание в людях всех духовно-нравственных добродетелей, которые пронизывают собой все без исключения области жизнедеятельности человека и сферы общественно-государственного бытия. В цельном единстве этих добродетелей выстраивается благочестивый уклад личной, семейной и гражданской жизни, составляющий главное богатство государства, к которому должны быть устремлены все остальные его виды (начиная с экономического). Вторая часть стратегии заключается в нелицеприятном обличении Церковью многообразного зла (которое в современном обществе разрастается вширь и вглубь), противостоянии словом этому злу и различным видам явного и скрытого растления, которое всегда несет собою зло. Соединяясь друг с другом, эти две составные части стратегии образуют особую, третью составляющую церковной стратегии (подобную совести в отдельном человеке): оценивание государственной политики в свете христианских добродетелей и призывание государственной власти в союзном Церкви государстве к приведению своих законов и политики в соответствие с христианской нравственностью и правдой.

## ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ КАЧЕСТВО ЛИЧНОСТИ

*Сташкевич О.Л.  
(Минск, Беларусь)*

Республика Беларусь – многонациональное и многоконфессиональное государство, поэтому одной из задач современного образования является подготовка личности к диалогу с другими культурами, к мультикультурному пространству XXI в. Особого внимания в процессе формирования гражданской позиции личности заслуживает вопрос о национальном воспитании и развитии чувства любви к своей родине, возвращении духовности и нравственности.

Духовность считается важнейшей, базисной характеристикой личности. Она определяется как высшее состояние сознания человека, характеризующееся ориентацией на общезначимые ценности. В ней интегрируются нравственные и психологические начала (чувства, эмоции) и волевые устремления (идеи, идеалы).

Известно, что для духовного и физического здоровья детей и молодежи необходим высокий нравственный идеал, образец для подражания. По мнению С.Т. Погорелова, «самое важное заключается в том, что противостоять идеологии общества потребления светские идеалы недавнего прошлого, обыденные нравственные нормы оказываются не в состоянии» [1]. Им на помощь должны прийти духовные идеалы, назрела необходимость вернуть в воспитательную практику положительный образ героя.

Для сохранения национального самосознания, национальной гордости подрастающее поколение необходимо воспитывать на образцах подлинных героев. Преподобная Евфросиния Полоцкая, Благоверный князь Борис Юрьевич, Туровский и Пинский, Святитель Кирилл, епископ Туровский, Святитель Симеон, епископ Полоцкий, Праведная София, княгиня Слуцкая – это яркая часть святых нашей земли, жиз-

ненный путь которых стал подлинным подвигом. Естественным является в образовании выдвижение национального начала на первый план посредством изучения истории, литературы, географии.

В национальном воспитании главная роль отводится педагогу. Критическое отношение преподавателя к историческому прошлому родины или к явлениям современной жизни передается и обучаемому, который в силу личностной незрелости не способен делать самостоятельные умозаключения. «Такой характер преподавания может лишить школьные занятия столь необходимого для обучающихся вольнодумия, склонности к рассуждениям и соответствующего воспитательного значения» [2]. В результате такого педагогического взаимодействия у обучающегося могут сформироваться псевдоценности или же проявится девиантное или делинквентное поведение, патриотизм может очень быстро трансформироваться в национализм, и в силу юношеского максимализма перерасти в экстремизм.

Но из вышесказанного совершенно не следует, что школа должна чуждаться всякого мировоззрения, не принимать участия в формировании определенной гражданской позиции. Потому что и механическая пропаганда, и уклонение от гражданского позиционирования приводят к тому, что общение между педагогом и обучающимся становится фальшивым, и сам педагог перестает восприниматься как личность: «юношеству свойственен максимализм, оно оценивает своих учителей по строгим меркам и ожидает, чтобы помыслы и слова педагогов соответствовали их поступкам» [3].

Гессен С.И. полагает, что ключевое значение для обучающихся имеют не сами по себе теоретические выкладки и эмпирические доказательства, но то, как в этих доводах и аргументации проявляет себя взрослый человек, пользующийся ими. Для юношества важно, как все эти слова (идеи, призывы и пр.), с которыми он обращается к ним, формируют его жизненное пространство и организуют его реальное поведение в повседневности [4].

На наш взгляд, для педагога важным становится не занять нейтралитет, а проявить терпимость, то есть возвысится над собственным мировоззрением, не позволить ему превратиться в навязчивую или агрессивную пропаганду. Потому что в системе образования нет места нетерпимости к иному. Патриот может быть деятельным, самоотверженным, но не должен быть нетерпимым.

Одной из задач современного образования является воспитание толерантности как нравственного качества личности, добродетели, «которая делает возможным достижение мира и способствует замене культуры войны культурой мира» [5]. Это значит, что необходимо толерантно, уважительно относиться к другим национальностям, расам, религии, политическому мнению и т.п. Но, в то же время, это не означает «терпимого отношения к социальной несправедливости», отказа от своих прав или убеждений. Наиболее эффективным механизмом воспитания толерантности является обучение людей тому, в чем заключаются их общие права и свободы.

Как нравственное качество личности толерантность характеризуется уважительным отношением к другой личности, которая может иметь определенные отличия (расовую или этническую принадлежность, пол, цвет кожи, вероисповедание). Толерантность предполагает активность жизненной позиции, развитое самосознание, ответственность, свободный мировоззренческий выбор, определение личностного отношения к любой идеологии, религии, то есть требует усилий и самодисциплины со стороны личности. Толерантность способствует не только прогрессу, но и гражданскому миру и согласию.

По мнению У. Эко, нетерпимость основана на эмоциональных импульсах и возникает в сфере восприятия, а именно непереносимости тех, кто отличается от нас зачастую по поверхностным признакам. Толерантность остается вечной лакуной образования, как детей, так и взрослых, потому что в повседневной жизни люди всегда трав-

мируются инакостью. Опасность нетерпимости, рожденной как результат элементарных импульсов в отсутствие, какой бы то ни было, доктрины, заключается в том, что она не может ни критиковаться, ни сдерживается рациональными аргументами [6]. Образовательная среда должна учесть противостоянию националистической и другим формам нетерпимости.

Воспитание толерантности способствует у личности навыков независимого мышления, критического осмысления и выработки воззрений, основанных на духовно-нравственных ценностях. Результатом планомерного воспитания будет формирование ответственных граждан, открытых восприятию других культур, ценящих свободу и права других людей, уважающих человеческое достоинство и индивидуальность.

#### Литература и источники

1. Погорелов, С.Т. Образы святых в духовно-нравственном воспитании современных школьников / С.Т. Погорелов // III Симеоновские образовательные чтения [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.prosvetcentr.ru/Ask\\_to/article/articl.php?id\\_site=1&id\\_article=110&id\\_page=30](http://www.prosvetcentr.ru/Ask_to/article/articl.php?id_site=1&id_article=110&id_page=30). Дата доступа: 10.04.2018.
2. Долгоуков, П.Д. Чувство родины у детей // Хрестоматия. Педагогика российского зарубежья. – Москва, 1996.
3. Шнейдер, Л.Б. Аттитюды патриотизма в пространстве образования и воспитания / Л.Б. Шнейдер, О.Л. Сташкевич // Вестник ПСТГУ, Серия IV.: Педагогика. Психология. – 2018. Вып. 50. С. 11–21.
4. Гессен, С.И. Мировоззрение и образование // Хрестоматия. Педагогика российского зарубежья. – Москва, 1996.
5. Декларация принципов терпимости, утвержденная конференцией ЮНЕСКО 16 ноября 1995 года [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.un.org/russian/document/declarat/toleranc.htm>. Дата доступа: 04.05.2018.

6. Эко, У. Миграция, терпимость и нестерпимое / У. Эко // Пять эссе на темы этики. – Санкт-Петербург : Издательство «Симпозиум», 2000. – С. 143–145.

#### ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ

*Круподеря Е.А.  
(Минск, Беларусь)*

В условиях энтропии и стохастичности, вызванных инновациями информационного общества, постмодерном и духовным кризисом, происходит актуализация роли религии в ее широком функциональном диапазоне – коммуникационном, компенсационном, консолидирующем, регулятивно-легитимирующем. В то же время разнообразные модификации и трансформации наблюдаются и в поле самого религиозного сознания, религиозных структур и феноменов.

В эпоху постмодерного плюрализма, когда традиционные религии многими воспринимаются как консервативные, их позиции относительно актуальных социальных проблем - абортов, эвтаназии, семейно-брачных отношений, гендерной идентификации, трансгуманизма и т.д. – кажутся устаревшими и неактуальными и авторитет церковных организаций понижается, формируется новый способ конструирования индивидуальных религиозных взглядов в процессе духовного поиска. В религиозоведческом дискурсе он дефинируется как «религиозный бриколаж», или «лоскутное верование» (patchwork belief), «микс-религиозность», «вернакулярная религия», и описывается симптомами «веры без принадлежности» – когда верующие заявляют о своей духовной близости к какой-либо религиозной системе, но не идентифицируют себя с конкретной церковью, и «эффекта

конструктора» - когда люди самостоятельно выстраивают системы значений (meaning systems), используя для конструирования смыслов и ценностей как различные религиозные традиции, так и контент, предоставляемый медиа-ресурсами и масс-культурной продукцией информационного общества.

Процесс реинтерпретации ценностей в прагматической и плюралистической парадигме постмодерна вызывает появление разнообразных инновационных форм в религиозно-мировоззренческой сфере – от фундаментализма, неопротестантизма до течений «New Age» и нового витка популярности эзотерики. Это не означает, что такие инновации замещают традиционные формы религии, но они конструируют «альтернативную» религиозность, которой свойственно обращение к субъективному опыту, формируемому варибельным компилированием из западных и восточных религиозных систем и квазирелигиозных источников (окультизм, спиритизм, паранаука и т.п.).

Мировоззренческое реконструирование затрагивает и ценностную систему традиционных религий; в наиболее радикальном симптоматичном проявлении этот процесс отразился через феномен новых религиозных движений (НРД), многие из которых представляют собой эклектичные учения, соединяющие идеи христианства и восточных религиозных систем, с особым акцентом на эсхатологических и сотериологических вариациях. Большинство НРД, классифицируемых исследователями как «псевдохристианские», спекулируют на интерпретировании хилиастических идей, мессианства и концепции «богоподобия», с неременным самообожествлением основателя учения, и оппонировать классическим церквям не только в вероучительной, но и в аксиологической сфере, предлагая собственные модификации традиционных нравственных и социальных ценностей или вообще аннулируя их, заменяя на альтернативные этические модели, вследствие чего формируются специфические механизмы внутригруппового и межгруппового взаимодействия и характер

ингрупповых и аутгрупповых установок (гуруизм, авторитаризм, иерархизм, психотехническое манипулирование, эзотеризм, эксклюзивизм, интолерантность).

Специфика нравственно-аксиологического реконструирования в новых религиозных движениях заключается в его субъективированной детерминации: система этических и мировоззренческих ориентиров, ингрупповых и аутгрупповых установок, кодификаторов социальной, религиозной и национально-культурной идентичности выстраивается в предельно ригористичных и догматичных рамках, сквозь призму учения конкретного духовного лидера, любому слову и действию которого придается сакральный статус и наивысший авторитет. Из формирующегося культа харизматического лидерства следует субъективизация моральных установок на конкретных людях, все речи которых считаются божественным откровением, непреложной истиной и высшим нравственным императивом (при этом реальные биографии основателей многих неокультов нередко включают инциденты привлечения к ответственности за делинквентные и антисоциальные действия).

Социологические исследования показывают, что, несмотря на постмодернизацию морали, религиозные ценности, нормы и установки не становятся социокультурной архаикой, а, напротив, восстанавливают свою традиционную значимость в мотивации и оценке поведения человека, прежде всего в нравственной жизни [1, с. 159–160]. Духовно-нравственная значимость ценностной системы христианства заключается в том, что она предоставляет «не только веру, но и знания морально-психологического характера» [2, с. 244]. Базис мировоззренческой парадигмы христианства составляет идея личного развития человека, призыв к совершенствованию с ориентацией на подвижничество Христа и руководство гуманистической этикой «Нагорной проповеди». Концепция «Царства Небесного» коррелирует такое совершенствование с обретением счастья. Достижение счастья – блаженства («девять блаженств») – сопряжено с катарсической



ролью страданий и самоосознанием при их преодолении, практическим примером чего представляется жизнь Христа, воплощающего идеал совершенного человека. В основу механизма нравственного совершенствования личности полагается «тайный» уровень общения с Богом как нравственным идеалом, но личность Христа «переводит трансцендентную природу морального закона в план имманентности» [2, с. 251]. Акцент в нравственно-созидающей деятельности ставится на развитии души – приоритете духовных ценностей над материальными, самотворчестве, осознанном личностном освоении моральных императивов, в результате чего раскрывается в человеке его «истинная человеческая природа».

В противоположность этому, в «псевдохристианских» НРД традиционная система христианских ценностей получает искаженную интерпретацию, где природа человека и мира сатанизируется, а духовно-нравственное развитие человека, во-первых, детерминировано мессианством лидеров, якобы представляющих не просто идеал совершенного человека, но «Бога во плоти» и, соответственно, – абсолютный эталон нравственности; во-вторых, реализуется лишь при следовании их идеям, безукоснительном исполнении религиозных предписаний, культовых действий и сакрализуемых форм внекультовой практики (миссионерство, фандрейзинг, семейные и социальные интеракции). Соответственно, в такой модели все усилия человека по личностному совершенствованию, личная нравственно-созидающая деятельность обесцениваются без их религиозной координации; а религиозная конституента в неокультовых движениях имеет свою специфику. Ее характерные черты: сфокусированность на учении и личности харизматических лидеров; максимизация эксклюзивизма и ингрупповой/аутгрупповой дифференциации по религиозно-этическому принципу; антагонизм к традиционным религиозным учениям и церквям, особенно христианской; противоречие декларируемой идеологии и этики с социальной практикой или ам-

бивалентность собственных аксиологических установок (например, нередко прокламация экуменизма, мондиализма и космополитизма сочетается с сакрализацией аутентичных для данного НРД национальных идентификаторов, что в двойной мере дезавуирует национально-культурные ценности аутгрупп), – обуславливают деструктивный потенциал новой религиозности для личности, общества и традиционных систем ценностей.

Таким образом, поскольку ценностный отбор есть обязательное свойство традиции, можно говорить об актуализации потенциала традиционных религий в реморализации общества и резистентности к деструктивным инновациям в социальном и мировоззренческом поле постмодерна. Инновации, в своем предельном целеполагании стремящиеся стать нормой, зачастую предполагают элиминацию прежней традиции, что вносит диссонанс в область социальных взаимосвязей и нравственных устоев и вызывает конфликты ценностей и мировоззрений. В этом плане христианская религиозная традиция в современном белорусском обществе функциональна, значима и востребованна, поскольку является архитектором нравственных норм и ценностей, служащих целям усиления национально-культурной идентичности, стабилизации и консолидации социума, источником оснований легитимации этого ценностно-нормативного порядка, исходящих из трансцендентной абсолютности моральных императивов, и идеалов гармоничной интеракции что, в свою очередь, способствует продвижению духовных ценностей и этических максим в культуру общества и социальную политику государства.

### Литература и источники

1. Ценностный мир современного человека: Беларусь в проекте «Исследование европейских ценностей» / Д.Г. Ротман [и др.]; под ред. Д.М. Булышко, А.Н. Данилова, Д.Г. Ротмана. – Минск : БГУ, 2009. –231 с.

2. Павловская, О.А. Христианские нравственные ценности в жизни современного человека / О.А. Павловская // Безопасность Беларуси в гуманитарной сфере: социокультурные и духовно-нравственные проблемы / под ред. О.А. Павловской ; Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии. – Минск : Беларус. Навука, 2010. – С. 244–256.

**ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ПРОЕКТ  
«ЖИВЫЕ ИСТОКИ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ  
ХРАМА РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА»**

*Павлович А.А., Вронская М.А., Решетняк Т.В.  
(Борисов, Беларусь)*

Присутствие Бога ощущается нами только в тишине. Казалось бы, в растерзанном дикими звуками окружающем нас пространстве ее невозможно найти. Но люди ищут – и находят. Находят то самое, тихое место, где они могут побыть наедине с собой, послушать себя и помолиться. В нашем родном городе среди шумных улиц можно отыскать то самое, тихое место. Оно единственное и вы, прогуливаясь по городу, не найдете места лучше. Оно похоже на детство, где царит только добро, радость и любовь. Посетив его, обязательно захочется возвращаться сюда снова и снова. Предлагаем совершить увлекательное путешествие в наш родной город Борисов и посетить Храм Рождества Христова. Борисов – один из древнейших белорусских городов. Назван он в честь своего основателя – Полоцкого князя Бориса Всеславича. Это удивительный город с историей в девять веков, с неповторимой архитектурой и непростой историей. Удивительно, но в Беларуси есть два Борисова – Старый и Новый. Находятся они рядом: на правом и левом берегу реки Березина. Один основан почти тысячу лет назад, а второй вырос всего за полвека. Его строить начали сразу же после Великой Отечественной войны. В Борисове много памятни-

ков архитектуры. «Жемчужина» города – Свято-Воскресенский собор. В старой части города сохранились торговые ряды, построенные в 1908 г. Благодаря географическому положению уже к сер. XIII в. Борисов входил в число известных торгово-ремесленных центров. В 1563 г. город получил Магдебургское право. В новой части города стоит и призывает всех людей первый храм, построенный и освященный после периода советского гонения на церковь – Храм Рождества Христова. Сама дорога к храму будто ведет в необычное место, ступаешь на нее – и все вокруг затихает. Нет шума машин, людской суеты. Только пение птиц и звон колоколов... Уже возле храма человек может сосредоточиться и послушать себя, насладиться его красотой и величием! Однокупольная двухэтажная церковь Рождества Христова построена из красного кирпича в виде креста со встроенной колокольней. В ней два предела: Верхний (главный) в честь Рождества Христова и нижний (криптовый) в честь святой мученицы Ииулии Карфагенской. В нижнем храме церкви находится баптистерий и библиотека. А Верхний придел храма славится своим необыкновенным резным иконостасом и чудотворной иконой Божией Матери «Всецарица». Сейчас храм живет полной жизнью! Но окунаясь глубоко в судьбу и историю этого места, удивляешься, насколько сильна воля Божья и вера православная. Рождение и история храма начались с его нижнего предела, освещенного в честь святой мученицы Ииулии Карфагенской. История рассказывает нам о том, как истинная вера и любовь к Богу побеждает невозможное!

Выбор темы исследования обусловлен тем, что православная культура является стержнем духовного и материального существования нации. Поэтому в последнее время в Беларуси возрос интерес к православному прошлому, к его историческим корням. Все больше людей обращается к вере, в стране возрождаются храмы, большое внимание уделяется духовно-нравственному воспитанию молодежи. В своем исследовании мы хотим рассказать об истории Храма Рождества Христова, обо всех сто-

ронах его жизни. Без прошлого нет будущего. Изучив некоторые источники, побеседовав с настоятелем Храма Рождества Христова протоиреем Александром Вербило, мы пришли к выводу, что для возрождения духовности подрастающего поколения необходимо, чтобы молодежь лучше знала историю своего народа. Мы должны уважительно относиться к вере своих предков, к историческим памятникам.

*Цель проекта:* показать современные тенденции развития Храма Рождества Христова Борисовского благочиния.

*Задачи:*

- изучить историю возникновения храма;
- изучить различные стороны жизни прихода;
- изучить формы работы с молодежью;
- систематизировать материалы и создать информационный

путеводитель по храму.

*Предмет:* храм Рождества Христова города Борисова.

*Объект:* изучение истории и современных тенденций развития Храма Рождества Христова.

*Гипотеза:* изучение православной истории и культуры родного храма послужит повышению уровня православной культуры современной молодежи.

При выполнении данной работы использовались следующие методы: анализ психолого-педагогической, православной литературы; эмпирические: интервьюирование, социологический опрос.

Результатом исследовательского проекта является создание видео – презентации об истории Храма и его современной жизни, разработка информационного баннера с использованием QR-кодов.

Планируется использовать презентации при защите проекта, на учебных занятиях, во внеурочной деятельности, на факультативных занятиях, а также на учебной практике в школах города Борисова, на занятиях с детьми в Воскресной школе Храма Рождества Христова. Следует организовать показ презентаций прихожанам храма Рож-

дства Христова. Есть твердая уверенность, что проделанная работа послужит повышению интереса к духовному наследию и истории Беларуси, поможет повысить православную культуру молодежи. Это один из способов повышения грамотности человека, расширения его кругозора, воспитания нравственно здорового законопослушного гражданина. *Этапы работы над проектом:* подготовительный, аналитический, итоговый, подготовка к защите и защита проекта.

*Необходимое оборудование:* ноутбук, электронный носитель, экран, проектор. Видеоролик выполнен в программе ProShow Producer.

Программа по реализации проекта:

- Знакомство с историей создания Храма Рождества Христова;
- Изучение культовой архитектурной стилистики, традиций храма;
- Изучение различных сторон жизни прихода;
- Изучение форм работы с молодежью;
- Систематизация материалов исследования и создание наглядного информационного путеводителя по храму.

Весь материал распределен на пять частей:

1. История создания Храма Рождества Христова.
2. Воспитание по глаголу Бога — источник счастливой жизни его детей.
3. Православное молодежное братство.
4. Пойте Богу нашему, пойте!
5. Сотрудничество Храма Рождества Христова с учреждениями культуры и образования города Борисова.

1. История создания Храма Рождества Христова. История храма начинается в новой части города Борисова и относится к концу XIX в. Принято считать, что первым православным храмом в Ново-Борисове была Свято-Юльевская церковь-школа, построенная в 1896 г. в Ново-Борисовском посаде, точнее, школа-церковь, названная в честь

святой мученицы Иулии Карфагенской. Возведение Свято-Юльевской церкви-школы стало важным этапом в духовной, православной жизни Борисова. Она вмещала более 300 человек. Богослужения совершались в соборе в каждый воскресный и праздничный день. Первоначально она являлась приписной к Воскресенскому собору, но затем при ней был образован самостоятельный приход. Несколько лет после революции она еще действовала. Но 29 апреля 1922 г. Свято-Юльевская церковь, подверглась разграблению. Были сняты серебряные ризы с нескольких икон, украшавших эту церковь, а именно, с иконы Божией Матери, святителя Николая Чудотворца, святого Иоанна Крестителя. Вскоре и сам храм был закрыт, здесь разместили клуб железнодорожников. А школа при церкви была закрыта еще ранее по известному Декрету об отделении Церкви от государства и школы от Церкви. Свою деятельность Свято-Юльевский храм возобновил только в годы войны. В 1944 г. во время боев за освобождение города церковь сгорела. 24 июля 1944 г. прихожане обратились с заявлением к председателю исполкома города Борисова с просьбой восстановить Святыню. Когда начали разбирать завалы разрушенной церкви, никто не препятствовал. Но когда стали укладывать первые бревна, подошел милиционер и запретил дальнейшие работы. Но, несмотря на это, в январе 1945 г. церковь была восстановлена в другом здании, на углу улиц Энгельса и Почтовой [2]. В 1950 г. церковь вновь закрывают и передают в ведение коммунального хозяйства. С тех пор службы духовенством Юльевской церкви стали осуществляться в Андреевской церкви. Продолжались они там до 1957 г. и затем были прекращены в связи с малочисленностью прихода, большой отдаленностью места жительства прихожан от церкви, плохим транспортным сообщением. После описанных событий прошло более 40 лет.

В середине 1990-х гг. по инициативе борисовчанина Михаила Мартиновича Волосача храм был возрожден. К сожалению, он не

смог увидеть ее во всей красоте. Дело М.М. Волосача продолжил молодой священник – отец Александр, который в 1996 г. приехал в Храм. Он по архивным данным уточнил первоначальное имя храма. Выяснилось, что он должен быть освящен в честь Святой мученицы Иулии. И уже в 1999 г., буквально за день до Рождества Христова, был обустроен и подготовлен к богослужению главный верхний придел. И по благословению священноначалия было решено освятить его в честь этого великого праздника, что и свершилось 13 января 2000 г. [2].

Изучая историю, проникаешь во всю суть рождения храма и понимаешь, что все это и был промысел Божий.

2. Воспитание по глаголу Бога – источник счастливой жизни его детей.

По мнению настоятеля очень важно, образовывать в первую очередь взрослых, чтобы они достойно воспитали своих детей. Для этого три раза в неделю в церкви проводятся лектории, где пастыри не просто зачитывают доклад на заданную тему, а в открытой, доверительной беседе отвечают на вопросы. Это живое общение, дискуссия. После – совместное чаепитие и снова разговор о духовном. Кроме того, в Центральной городской библиотеке им. И. Колодеева действует видеолекторий под названием «Узнаем о Православии», куда может прийти каждый желающий. Там же создан отдел православной литературы. Да и в самом храме, в приходской библиотеке можно взять почитать книги духовного содержания. Летом в приходе практикуются выездные лектории. Когда батюшки и прихожане собираются на природе и там, можно сказать, совмещают приятное с полезным – духовную беседу и отдых [2]. По субботам в нашем храме организованы занятия с детьми 7–10 лет (начальная ступень) в детском православном объединении «Свечечка». Большое внимание в нашей школе уделяется подготовке и проведению праздников: Пасхи, Рождества, Покрова Пресвятой Богородицы, началу и окончанию

учебного года, Дня православной книги и др. Мы готовим концертные программы, утренники, устраиваем тематические выставки – ярмарки детских творческих работ, другие праздничные встречи и мероприятия. Это важно не только для наших воспитанников, но и для других людей, т. к. с этими программами мы выступаем в различных учреждениях образования города, в центральной городской библиотеке перед различной аудиторией.

3. Православное молодежное братство. Сегодня в храме, можно встретить не только пожилых людей, но и на удивление и огромную радость молодежь разного возраста. И в этой главе речь пойдет именно о молодежи, молодежном православном братстве. «Пути Господни неисповедимы», – говорим мы. И каждого молодого человека Господь привел в Храм. Основная цель деятельности молодежного братства Храма Рождества Христова – объединение молодежи вокруг Церкви с целью дальнейшего воцерковления. Определены и задачи братства. Например, активное участие в жизни прихода предполагает: участие в богослужениях, поддержание порядка в Храме, оказание помощи в реализации книг, икон, свечей. По работе с учащимися Воскресной школы молодежь имеет право: преподавать в младших возрастных группах, проводить беседы с учениками и родителями, организовывать объединения по интересам, оказывать помощь в подготовке и проведении праздничных мероприятий, организовывать летние походы по приходам Минской области. Наше молодежное братство имеет право установления и поддержания контактов с молодежными православными братствами и общинами, как в Республике Беларусь, так и за рубежом. А также принимать активное участие в съездах и мероприятиях, проводимых Объединением православной молодежи Беларуси и Syndesmos. Проведение бесед и лекций на христианскую тематику, организация просмотров видеофильмов духовного содержания, паломнических поездок – все это молодежь делает с превеликим удовольствием и усердием.

Осуществляет привлечение к работе в братстве выпускников воскресной школы. При храме организовано «Bible safe». Это не обычное место! Здесь каждый субботний вечер собирается наше братство, молодежь!

4. Пойте Богу нашему, пойте! Церковный хор – неотъемлемая часть любого храма! И там можно увидеть, как много молодых людей учиться петь и принимать клиросное послушание, те, кто освоился, допускается к чтению молитв – все это регулирует регент православного хора матушка Елена Вербило. В 2002 г. составилась еще один клиросный хор, который изначально пел только молебны и акафисты, а потому получил название «Акафистный». Позже он стал петь и Божественную литургию. [3].

5. Сотрудничество Храма Рождества Христова с учреждениями культуры и образования города Борисова. Деятельность Храма Рождества Христова выходит за его пределы, и стремиться внести красоту, добро и радость в наш мир. Но согласитесь, одному всегда трудно сделать что-то большее, важное? Наш храм тесно сотрудничает с предприятиями, учреждениями образования и культуры, здравоохранения города Борисова – Борисовский районный исполнительный комитет, управление образования спорта и туризма Борисовского райсполкома, ОАО «БАТЭ», УЗ «Борисовская центральная районная больница», УЗ «Борисовский родильный дом», 60-й отдельный полк связи города Борисова; УО «Борисовский государственный медицинский колледж», УО «Борисовская детская музыкальная школа искусств», ГУК «Городской дом культуры и досуга», ГУО «Средняя школа № 24 города Борисова», ГУО «Средняя школа № 16 города Борисова», «Борисовская центральная районная библиотека имени И.Х.Колодеева». И это далеко не все организации и учреждения. Впереди у Храма большая сотрудничество история.

### Социологический опрос «Религия в моей жизни».

В последнее время большую популярность для анализа социокультурного состояния различных категорий общества приобрели социологические опросы. По их результатам определяются наиболее ярко выраженные тенденции в духовно-нравственном состоянии общества.

Для изучения религиозно – мировоззренческого отношения к жизни современной молодежи был проведен анонимный социологический опрос на тему: «Религия в моей жизни».

Цель – понять, каковы религиозные взгляды, убеждения молодежи, знания о православной культуре, традициях белорусского народа.

Социологический опрос проводился среди учащихся колледжа и молодежи, посещающих молодежное братство Храма Рождества, в количестве 20 человек. Также в опросе приняли участие учащиеся 1, 2, 3 курсов педагогического отделения учреждения образования «Борисовский государственный колледж», в количестве 55 человек.

Сравнительный анализ результатов социологического опроса и общения с подростками определил, что учащиеся и молодежь, посещающие молодежное братство, отличаются толерантностью, чуткостью, спокойствием, уверенностью в завтрашнем дне, понимают, чего они хотят в жизни, определяют свое место в социуме, более уверены и последовательны в выборе жизненного предназначения. Им помогают вера в Бога, знания, приобретенные в храме, труд и молитва.

Очень важно, чтобы ребята из молодежного братства общались с учащимися колледжа, особенно с учащимися педагогического отделения, так как педагогу доверена важнейшая миссия – воспитание гражданина своей страны

Как знать, может, впервые войдя в храм, сердце молодых людей наполнится любовью к Богу и станет для них светом дальнейшей жизни.

Святые Храмы всегда были объединяющим, организующим и развивающим элементом жизни населения. Этот фактор в определенной мере является значимым для поддержания духовно-нравствен-

ной культуры народа. Каждый Храм, является практическим воплощением белорусской национальной идеи.

Рассмотрев все аспекты деятельности Храма Рождества Христова, мы пришли к выводам:

Наш Храм считает своей задачей восстановление культурной традиции и исторической роли православия, возрождение духовного образования и воспитания народа. Благодаря трагическому опыту прошлого невозможно не ценить сложившиеся благоприятные условия сегодня. Церковь опирается на заповеди Христовы, на учение апостолов, на святые каноны, на двухтысячелетний исторический опыт и в любых условиях должна находить возможность для исполнения своих богозаповеданных целей, обнаруживая тем свое небесное, Божественное происхождение.

Сейчас же главный вопрос – как показать современной молодежи, подросткам, что мир отходит от христианских принципов, но дорогу спасения и путь развития в себе личности как образа Божия по-прежнему можно обрести в Церкви. Братство предлагает молодежи использовать и развивать свои таланты, организаторские способности на благо Церкви и своего народа. И самое главное – это преемственность поколений. Наша молодежная организация создавалась для того, чтобы объединить и сплотить православную молодежь. Спустя некоторое время цель стала более широкой: объединить не только православную молодежь, но и светскую, а также дать альтернативу пустому и бестолковому времяпрепровождению, безнравственному и аморальному образу жизни [3].

Труд и молитва лучше всего сближают молодых людей. Это могут подтвердить члены любых православных братств. Стоя на совместной молитве «плечом к плечу» «душа в душу», как никогда ощущаешь себя воином Христовым, призванным Богом на служение в этом мире, а рядом же с тобой «братья по оружию». Самой главной целью всех православных сообществ является заповедь Господа Нашего Иисуса

Христа «...Возлюби ближнего твоего, как самого себя [от Мф. 22.39]». Делами милосердия православное молодежное братство общины прихода Рождества Христова отвечают Господу на Его заповедь.

Мы убеждены, что сегодня главным методом христианского воспитания является вдохновение. Надо вдохнуть силы Церкви в ребенка, поднять его с одра «расслабленного возбуждения», к которому он прикован сегодняшней массовой культурой, вдохновить на жизнь, терпение, труд, радость. Если ребенок, придя в воскресную школу, почувствует, что такое духовная любовь, теплота веры, искренность сердечных ощущений; увидит этому примеры, и сам многое переживет – это останется с ним уже навсегда, поможет самостоятельно пополнять свои знания о христианском вероучении. Педагогическое общение и воспитание в нашей Воскресной школе наполнено живым опытом Богообщения, памятуя, что всякий вмещает его «якоже можаху». Истинно бережное, чуткое и внимательное отношение к делу образования может принести благие плоды в долгосрочной перспективе.

Сегодня Храм Рождества Христова – источник рождения истинной веры, формирование духовно-нравственной личности как молодого, так и пожилого поколения. Идея работы храма заключается в том, чтобы не делать показную работу о том, что храм воспитывает прихожан его, а в том, чтобы человек сам пришел к вере и выбрал для себя свой путь...

#### Литература и источники

1. Бражникова, А.Н. Отношение современной молодежи к религии / А.Н. Бражникова. – Ученые записки университета имени П.Ф. Лесгафта. – Выпуск 9 (79). – 2011.
2. «Дом Мой домом молитвы наречется» / под ред. протоиерея Александра Вербило / А.Ф. Медельцов.
3. Режим доступа: URL: <http://www/.blagobor.by>. Храм Рождества Христова г. Борисов Борисовское благочиние. Минская епархия.

### СЕКЦИЯ 3 ЦЕРКОВНЫЕ УНИИ В ИСТОРИЧЕСКИХ СУДЬБАХ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ

#### ЛИОНСКАЯ УНИЯ И «УЧЕНИЕ О ДВОЙСТВЕННОЙ ИСТИНЕ» КАК БОГОСЛОВСКИЙ СИНТЕЗ ФОМЫ АКВИНСКОГО

*Усовский В.Н.  
(Минск, Беларусь)*

Фома Аквинский (1225–1274), прозванный ангельским доктором («*doctor angelicus*») спешил на Лионский собор 1274 г., на котором католическая церковь готовила православным первую унию, продержавшуюся восемь лет. Фома не доехал до Лиона и умер. Это печальный факт. Однако, если бы он прибыл на собор и выступил на нем, чтобы он мог сказать православным от лица латинской церкви? Фома Аквинский – автор схоластического синтеза, названного «учением о двойственной истине», корни которого лежат в католическом символе веры *Filioque* («и от Сына»). В 1323 г. Фома Аквинский был канонизирован.

Схоластика стремилась рационалистически обосновать Богооткровенные догматы, однако это вело к отклонению от христианской истины. Тайны Господни рационально не объяснимы. Схоластика видела в диалектике науку, независимую от христианского богословия. Для схоластической диалектики Священное Писание и Предание отступали на второй план, становясь менее значимыми, а она становилась самодостаточным инструментом рационалистического познания, приобретая самодовлеющее содержание, которое отдаляла человека от духовной жизни и вечных проблем спасения души. Истины христианского Откровения подменялись категориями греховного человеческого естества, что стимулировало развитие автоном-

ного самосознания человека бюргерской культуры средневековых городов. Запад породил амбивалентный тип христианского неоплатонизма, который А.Ф. Лосев определил как пралогизм – безразличие к противоречиям [1, с. 633].

Из «учения о двойственной истине» следовало, что истинное в философии не является истинным в богословии и наоборот. Предметом католического богословия являлось трансцендентное начало Бога-Творца, а предметом философии стало имманентное безличное начало Космоса. Западное католическое учение было пронизано дуализмом своих исходных начал, став безуспешной попыткой объединения того, что не подлежало объединению. Абсолютная Личность Бога-Творца и безличная стихия тварного Космоса исключали друг друга. Это противоречие разрешалось тем, что нетварные энергии Бога-Творца православного вероучения католицизм представил как Его тварные энергии, редуцировав Бога-Творца до твари. Произошло неизбежное ослабление трансценденции Бога-Троицы и Его имманентизация, что породило *Filioque*, приведя к умалению Святого Духа. Католицизм неверно отождествил нетварную сущность Бога с Его нетварными энергиями, максимально отделив Бога от человека. Родилось амбивалентное учение, в котором *Filioque* развалило единство нетварной природы Бога-Троицы, которая была противопоставлена тварному Космосу и крепнущей автономии Мира греховного человека. Мир по Исааку Сирину – есть совокупность греховных страстей человека. «Учение о двойственной истине» стало следствием дуализма западной ветви христианства, отошедшего в католическом символе веры *Filioque* от вероучительских истин древней православной Вселенской Церкви. Византия сохранила в чистоте монизм креационизма, остановив проникновение в христианство языческих идей гилозоизма вечно юного Космоса. На Западе языческое начало проникло в трансценденцию нетварной природы Бога-Творца через *Filioque*. Лосев А.Ф. пишет о различиях между православием и като-

лицизмом: «Но можно объединить то и другое, т.е. в христианский опыт бесконечной личностной стихии (с ее антитезами человека и богочеловека, обряда и таинства и т.д.) внести безбожно-тварный момент, а безбожную тварь понимать как божественную духовно-идеальную стихию. Чистого язычества тут не получится, ибо язычество не знает опыта личности, но и чистого византийско-московского православия также тут не может быть, ввиду явной и принципиальной прельщенности этого опыта тварью. Получится католическое христианство» [2, с. 874].

Философия, отпочковавшись от богословия, сформулировала самостоятельный предмет созерцания – Мир греховного человека как совокупность его страстей. Запад эволюционировал в сторону фундаментальных изменений, влекущих человека к автономии его греховного Мира от Бога-Творца. Философия приступила к самостоятельному анализу истин Мира, используя инструментарий языческой мудрости Аристотеля, который определялся имманентностью безличного Божества, растворенного в Космосе и порождающего человека как его гилозоистическую эманацию. Человек как совокупность тварных стихий Космоса занимается созерцанием постоянной интеллигибельной природы вечного самотождественного Космоса. Библейское линейное видение Священной истории начинается с творящей воли Божьей «Да будет» (*fiat* – лат.) в определенный момент времени, завершаясь концом времени греховного Мира. Именно это было поставлено философией под сомнение. Христианин верит в единственность истины креационизма, которую он духовно созерцает как тайну творения мира Богом-Троицей. Сотворение мира – есть акт воли Бога, а воля Творца онтологически отлична от вечной природы языческого Космоса.

Не ставя под сомнение Откровение Бога-Творца о творении мира, латинская философия параллельно Истине Откровения стала учить о самодостаточности вечного Космоса, что является противоречи-



ем. Это стало возможным потому, что католицизм, изменив древний символ веры в *Filioque* и проводя идею непогрешимости римского папы, ввел идею догматического развития (прогресса) в христианстве. Языческой интуицией является то, что Космос единосущен безличному Божеству, т.е. имеет с Богом-Творцом разные природы. Безличное Божество спонтанно самопорождает из сущности Единого ниспадающие ступени эманации космических стихий (числа, Ум, Душа, материя) не по воле Бога, а по необходимости. Термин «природа» в языческой философии и христианской теологии носят диаметрально противоположный смысл. Католицизм отождествив нетварную сущность Бога-Творца и Его нетварные энергии сделали из Него абсолютно удаленную от человека трансценденцию, что привело к сдвигу смысла «природа Бога» к холодному безразличию к человеку. Объективно это вело к изменениям в трактовке всех христианских понятий (благодать, сущность, субстанция и т.д.).

Дискуссия между пантеистической и христианской картиной мира привела к такой поляризации точек зрения внутри католицизма, что возник дуализм двух несовместимых истин (Богооткровенной и пантеистической). Дуализм противоположных исходных интуиций вытекал из распавшегося единства Бога-Творца, начало которому онтологически положило *Filioque*. Латинское христианство сняло преграды с использования категорий языческой философии, описывающей субординационизм космических стихий, которые проявляются в последовательной эманации Единого через числа, Ум, Душу до своего полного распада в первоматерии, тождественной ничто. Это позволило тварному безличному началу прочно войти в западное христианское вероучение, придавая католицизму свойственную ему амбивалентность. Тем самым был дан толчок к процессу эмансипации светской философии от христианского богословия. Философия пестовала автономию разума естественного человека, обладающего личным и первородным грехом, стала исследовать Божьи исти-

ны, претендуя на их адекватную интерпретацию с помощью ограниченного человеческого разума. Начало философскому взгляду на мир предпринимало западное богословие, начиная с Августина. Латинское богословие построено на интенции рационалистической дедукции Истин Откровения, применяя рассудочную схоластическую диалектику для получения интеллигибельных истин человеческого рассудка. Рационализм укрепляет силу самосознания автономного человека, который в своем уме и душе, а не в Боге-Творце ищет самодостаточные человеческие критерии понимания истины и способы оправдания своего поведения.

После принятия *Filioque* Запад закономерно пришел к амбивалентному «учению о двойственной истине», которое сформулировал в своем богословско-философском синтезе Фома Аквинский. Тем самым он уравнивал в сознании католика две несовместимые истины – «Огнем природа обновляется», т.е. циклическое кругообращение космических стихий с духовным подвигом христианина «Падший ветхий человек обновляется, идя по пути, который предначертал нам крестный духовный подвиг Христа, обоживаясь во второго Адама».

#### Литература и источники

1. Лосев, А.Ф. Из ранних произведений / А.Ф. Лосев. – Москва : Правда, 1990. – 656 с.
2. Лосев, А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А.Ф. Лосев / Сост. А.А. Тахо-Годи; Общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Миханькова. – Москва : Мысль, 1993. – 959 с.

**ПРАКТИЧЕСКАЯ РЕАЛИЗАЦИЯ  
БОГОСЛОВИЯ УНИИ НА ПРИМЕРЕ  
АПОСТОЛЬСКОЙ КОНСТИТУЦИИ  
ANGLICANORUM COETIBUS**

*Священник Антоний Борисов  
(Москва, Россия)*

Большая часть людей, называющих себя христианами, с искренним почтением относятся к Никео-Константинопольскому Символу веры, считая его образцовым выражением христианского вероучения. Символ веры – уникальный вероучительный источник, в котором сжато и одновременно ёмко изложены основы христианской веры. В том числе и учение о Церкви. В тексте Символа веры она наряду с прочим именуется «единой». Для стороннего наблюдателя такое именование может показаться странным, так как в мире проживает более двух миллиардов христиан. При этом они не составляют какой-то единой общности, а разделены на группы, каждая из которых (за редким исключением) называет себя «церковью». Напрашивается вопрос – как фактическое наличие множества «церквей» может сочетаться с верой в Единую Церковь Символа веры? Разные христианские конфессии дают на этот вопрос разные ответы, но все они признают, что христианство существует в разделенном состоянии<sup>1</sup>. И оно (это состояние) прямо противоречит словам Иисуса Христа – «да будут все едино» (Ин. 17,20).

<sup>1</sup> Позиция Русской Православной Церкви по вопросу христианской раздробленности изложена в документе «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию» (2000 г.). п. 1.14.: «Заблуждения и ереси являются следствием эгоистического самоутверждения и обособления. Всякий раскол или схизма приводят к той или иной мере отпадения от Полноты церковной. Разделение, даже если оно происходит по причинам не вероучительного характера, есть нарушение учения о Церкви и в конечном итоге приводит к искажениям в вере». [Электронный ресурс] URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840>

Стремление к единству. Краткая история унии. В течение истории христианские сообщества предлагали собственные варианты достижения утраченного единства. Православной Церковью восстановление церковного общения воспринимается, как восстановление общения в таинствах – прежде всего, возможность совместного служения Литургии и Причащения из одной Чаши. Что является невозможным без преодоления вероучительных разногласий. Причем не путем компромисса, а через возвращение к апостольской чистоте веры. Поиск единства осуществляется православными христианами не для достижения каких-либо политических целей или получения репутационных дивидендов, а для исполнения упомянутого уже завета Христа. Наиболее ясно о причинах, побуждающих Православную Церковь к общению с отделенными сообществами, выразился авторитетный богослов древности святитель Григорий Назианзин (Богослов): «Мы добиваемся не победы, а возвращения братьев, разлука с которыми терзает нас»<sup>2</sup>.

Римско-Католической Церковью (РКЦ) был предложен собственный (отличный от православного) способ достижения церковного единства. Он традиционно называется «унией». Согласно определению, которое дается в Католической энциклопедии, уния представляет собой акт объединения какой-либо Восточной Церкви с Церковью Римско-Католической «на условиях признания Восточную церковь главенства римского папы, но при сохранении ею ... обряда и богослужения на традиционном языке»<sup>3</sup>. Иными словами, уния, как способ достижения единства, имеет скорее административно-канонический характер. Вероучительные аспекты приобретают в данном случае второстепенное значение и могут сводиться к компромиссу.

<sup>2</sup> Григорий Назианзин, свят. Слово 41 на Святую Пятидесятницу. [Электронный ресурс] URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy\\_Bogoslov/slovo/41](https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Bogoslov/slovo/41)

<sup>3</sup> Католическая энциклопедия. [Электронный ресурс] URL: <http://catholic.ru/modules.php?name=Encyclopedia&op=content&tid=1174>

На протяжении истории Католическая Церковь заключила униональные союзы с несколькими христианскими Церквями, что привело к появлению так называемых Восточно-католических церквей. Наиболее известными из них на сегодняшний день являются: Халдейская католическая церковь (уния – с 1553 г.), Коптская католическая церковь (с 1741 г.), Армянская католическая церковь (1742 г.), а также Украинская греко-католическая церковь, появившаяся в результате Брестской унии 1596 г. Стоит также упомянуть о неудавшихся попытках заключения униатского союза с полнотой Православной Церкви – в рамках II Лионского (1274 г.) и Ферраро-Флорентийского (1438-1445 гг.) соборов.

Уния как способ достижения церковного единства имела в РКЦ безальтернативный статус и в новое время. Это хорошо видно на примере энциклик «сильных пап» первой половины XX в. – «*Regum orientalium*» и «*Mortalium animos*» Папы Пия XI, «*Mystici Corporis*» Папы Пия XII. В указанных документах прямо утверждается, что какое-либо христианское сообщество может достичь экклезиологической полноты только в общении с Римским понтификом<sup>4</sup>. II Ватиканский собор, безусловно, привел к «обновлению» (*aggiornamento*) католического богословия по многим направлениям, но не в области экклезиологии. Конституция «*Lumen gentium*» утверждает, что Христова «Церковь, установленная и устроенная в мире сем как общество, пребывает в католической Церкви, управляемой преемником Петра и епископами в общении с ним»<sup>5</sup>. Еще два документа II Ватиканского собора («Декрет о Восточных Католических Церк-

<sup>4</sup> «Если можно, впрочем, встретить многих не католиков, которые прекрасными словами провозглашают братскую общность во Христе, то, все же, нет ни одного, которому бы пришлось в голову послушно подчиниться учению и власти Викария Иисуса Христа». Энциклика «*Mortalium animos*». [Электронный ресурс]. URL: [http://unavoce.ru/library/mortalium\\_animos.html](http://unavoce.ru/library/mortalium_animos.html)

<sup>5</sup> Догматическая конституция *Lumen gentium*. [Электронный ресурс]. URL: <http://yakov.works/acts/20/2vatican/dcmnt063.html>

вах» (*Orientalium Ecclesiarum*) и «Декрет об экуменизме» (*Unitatis redintegratio*)) говорят о папском главенстве как о базисе для заключения межцерковных союзов.

Могло показаться, что коренные изменения в экклезиологическом сознании РКЦ произошли в начале 90-х гг. XX в., когда было подписано так называемое «Баламандское соглашение» (1993 г.) Данный документ известен не только тем, что в нем православные и католические Церкви были провозглашены «Церквями-сестрами» (пп. 12, 14, 27), но и тем, что униатство получило здесь резко-отрицательную оценку: «Мы отрицаем его в качестве способа поиска единства, потому что он противоречит общему преданию наших Церквей» (п.2). После подобного заявления следовало ожидать, что уния как способ достижения церковного единства уйдет в прошлое. Однако на практике восточное униатство не только не исчезло, но и продолжило свое развитие. Это хорошо видно на примере Украинской греко-католической церкви – 29 августа 2005 г. первенствующая кафедра УГКЦ была перенесена из Львова в Киев, а предстоятелю УГКЦ был присвоен новый титул – «Блаженнейший Верховный Архиепископ Киево-Галицкий». 2009 г. и вовсе был ознаменован появлением унии нового формата – внутри западной христианской традиции.

Англиканский кризис. В 2009 г. РКЦ заключила унию с консервативно настроенными англиканами. Римом была опубликована апостольская конституция «*Anglicanorum coetibus*» («Англиканским общинам»), согласно которой англикане теперь могут переходить в католицизм на особых правах - в частности, с сохранением собственного богослужебного обряда и ряда канонов. Предыстория появления указанного документа связана с Ламбетской конференцией 2008 г., которая вместо того, чтобы разрешить кризис современного англиканизма, лишь усугубила его. К моменту открытия Ламбетской конференции от участия в ней отказались 230 англиканских

епископов<sup>6</sup>. Консервативные англикане фактически ушли в раскол по причине того, что архиепископ Кентерберийский Роуэн Уильямс фактически поддержал Епископальную церковь США в ее решении посвятить в епископский сан открытого гомосексуалиста Джина Робинсона. Обостряло ситуацию еще и то, что предыдущая Ламбетская конференция 1998 г., резолюцией 1.10 декларировала, что гомосексуальность несовместима с библейским учением<sup>7</sup>, а однополые браки не могут быть благословлены Церковью<sup>8</sup>. Сложившаяся у англикан ситуация привлекла внимание католиков – в Англию прибыла крупнейшая делегация Римско-Католической Церкви, когда-либо посещавшая Ламбетскую конференцию. Католики не стали сторонними наблюдателями, а приняли активное участие в работе форума. В результате их вмешательства был принят единый свод правил «Англиканского соглашения» («Ковенант»). Данный документ обязывал все 38 англиканских церквей, не принимать серьезных решений (в особенности решений по посвящению гомосексуалистов) без консультаций с другими церквями Англиканского содружества<sup>9</sup>. Нельзя утверждать, что католики, приехав в Ламбет, решили подорвать основы существования англиканизма. Ватикан действовал в Англии просто в свойственной ему манере. Но при этом католики показали, что ситуация внутри РКЦ, несмотря на все недостатки, намного здоровее, чем в англиканизме. Следующим шагом со стороны Ватикана стало предложить консервативным англиканам вступить в РКЦ.

Апостольская конституция «*Anglicanorum Coetibus*» была опубликована Папой Бенедиктом XVI 4 ноября 2009 г. Появление дан-

<sup>7</sup> Victoria Combe. Rise of the Roman umpire. Lambeth Conference. // The Tablet [Электронный ресурс]. URL: <http://www.thetablet.co.uk/article/11791>

<sup>8</sup> Lambeth conference 1998. Resolution 1.10. URL: <http://www.lambethconference.org/resolutions/1998/1998-1-10.cfm>

<sup>9</sup> Там же.

<sup>9</sup> Victoria Combe. Rise of the Roman umpire...

ного документа, хотя и было ожидаемым<sup>10</sup>, однако произвело фурор в англиканской среде. Конституция давала англиканам право переходить в католичество не единолично, а целыми группами. Для перешедших в РКЦ англикан документ создавал уникальный формат существования – бывшие англикане получили возможность образовать особый «ординариат», сохранить некоторые свои литургические и канонические традиции. Рим обуславливал появление конституции запросом от самих англикан-консерваторов: «в последнее время Святой Дух побуждал группы англикан неоднократно и настойчиво ходатайствовать, в том числе и массово, о принятии их в полное католическое общение»<sup>11</sup>. «Апостольский престол принял их просьбу благосклонно»<sup>12</sup> и обеспечил наиболее комфортные условия для осуществления перехода. Оставляя в стороне правовые тонкости, следует вычлнить следующие аспекты вновь образованной структуры внутри РКЦ: 1. ординариат имеет юридические права диоцеза и действует внутри территориальных границ определенной епископской конференций РКЦ; 2. членами ординариата могут стать миряне, клирики и члены монашеских объединений, «исначально принадлежащих к Англиканской общине и состоящих ныне в полном общении с Католической Церковью, либо принявшие Таинства Посвящения в юрисдикции самого Ординариата»<sup>13</sup>; 3. доктринальная сторона жизни членов ординариата должна соответствовать Катехизису Католической Церкви; 4. ординарий, т.е. глава ординариата, подчиняется непосредственно Римскому епископу; 5. «ординариат имеет право совершать Евхаристию и другие Таинства, Литур-

<sup>10</sup> О подготовке данного документа в ходе переговоров между РКЦ и Церковью Англии сообщил префект Конгрегации доктрины веры кардинал Уильям Левада.

<sup>11</sup> Бенедикт XVI. Апостольская конституция «*Anglicanorum Coetibus*». [Электронный ресурс]. URL: [http://www.benediktvi.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=2501&Itemid=50](http://www.benediktvi.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=2501&Itemid=50)

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Там же.

гию часов и иные литургические действия согласно богослужбным книгам, принадлежащим англиканской традиции и одобренным Святым престолом»<sup>14</sup>.

Касательно англиканских клириков, переходящих в католицизм и становящихся членами ординариата, апостольская конституция предполагает следующие меры: 1. англиканские епископы, пресвитеры и диаконы при отсутствии препятствий канонического плана (для епископов это нахождение в браке, для пресвитеров и диаконов – нахождение во втором браке) должны быть вновь рукоположены; те из них, кто находился в неженатом состоянии обязаны соблюдать целибат; 2. мужчины-миряне, члены ординариата, могут быть допущены до рукоположения как в неженатом, так и в женатом состоянии.

Практическая реализация постановлений «*Anglicanorum Coetibus*». В мире сейчас существуют три объединения, созданные по нормам, предложенным в рассматриваемой апостольской конституции. Это ординариат Нашей Госпожи в Уэльсингхеме (Personal Ordinariate of Our Lady in Walsingham) в Великобритании, ординариат Престола св. ап. Петра (Personal Ordinariate of The Chair of Saint Peter) в Соединенных Штатах Америки, ординариат Нашей Госпожи Южного Креста (Personal Ordinariate of Our Lady of the Southern Cross) в Австралии. Все они были созданы в 2011-2012 гг. В 2013 г. папа Франциск позволил становиться членами ординариата тем верующим, кто принял крещение в лоне Римско-Католической Церкви, но не проходил полной конфирмации, «если их приход к вере есть «результат миссионерской деятельности ординариатов»<sup>15</sup>. Важным событием стало также принятие исправленного литургического сборника «*Ordinariate Use*», содержащего среди прочего мессу по англиканскому обряду из

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> The Personal Ordinariate of Our Lady of Walsingham – History. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ordinariate.org.uk/about/history.php>

«Книги общих молитв», но приведенную в соответствие католическому восприятию Евхаристии.

Все указанные особенности перехода и существования бывших англикан в рамках вновь образованной структуры РКЦ под названием «персональный ординариат» позволяют говорить о том, что формат существования бывших англикан внутри РКЦ имеет ярко выраженные униональные черты: – бывшие англикане образуют в рамках РКЦ автономные структуры, которые подчиняются только Папе, и их жизнь регламентируется особым документом – налицо особое положение англикан, сравнимое с положением Восточных униатских Церквей; – наряду с признанием доктринальной стороны жизни РКЦ члены ординариата живут собственной литургической и канонической жизнью: богослужение совершается в рамках англиканской традиции, к рукоположению допускаются женатые мужчины, – данные особенности являются наиболее характерной чертой униональной структуры.

Итоговый вывод таков: несмотря на решения, принятые в рамках Второго Ватиканского собора, а также заявления, сделанные в ходе Баламандского соглашения, – уния «более не может быть принята ни в качестве метода, которому можно было бы следовать, ни в качестве образца для объединения»<sup>16</sup> христиан – католики по-прежнему настаивают на присоединении к Риму всех прочих христиан. По сути, единственным условием восстановления общения с Римом сегодня для всех христиан остается признание папского главенства в Церкви. Следовательно, единственным методом реализации межхристианского общения для РКЦ, как и прежде, является уния.

<sup>16</sup> Баламандское соглашение. [Электронный ресурс]. URL: <http://krotov.info/acts/20/1990/19930623.html>

**Статистическая информация о численности лиц,  
входящих в ординариаты<sup>17</sup>**

**Ординариат в Великобритании**

Год	Прихожане	Священнослужители	Приходы
2012	1500	57	31
2013	2500	81	40
2015	3500	86	40
2016	3500	91	35

**Ординариат в Соединенных Штатах**

Год	Прихожане	Священнослужители	Приходы
2012	2550	23	12
2013	4550	23	12
2015	6000	40	25
2016	6000	67	42

**Ординариат в Австралии**

Год	Прихожане	Священнослужители	Приходы
2012	300	7	4
2013	1000	8	4
2015	2000	14	11
2016	2031	19	12

<sup>17</sup> Данные представлены в соответствии с ВКР - Савин С. «Проблемы присоединения англикан к Римско-Католической церкви в XXI веке в связи с изданием Апостольской конституции «Anglicanorum Coetibus». - машинопись. ПСТГУ, 2018 г.

**Источники и литература**

1. «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию». М., 2000 г. [Электронный ресурс] URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840>
2. Григорий Назианзин, свят. Слово 41 на Святую Пятидесятницу. [Электронный ресурс] URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij\\_Bogoslov/slovo/41](https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Bogoslov/slovo/41)
3. Католическая энциклопедия. [Электронный ресурс] URL: <http://catholic.ru/modules.php?name=Encyclopedia&op=content&id=1174>
4. Папа Пий XI. Энциклика «Mortalium animos». [Электронный ресурс]. URL: [http://unavoce.ru/library/mortalium\\_animos.html](http://unavoce.ru/library/mortalium_animos.html)
5. Догматическая конституция Lumen gentium. [Электронный ресурс]. URL: <http://yakov.works/acts/20/2vatican/dcmnt063.html>
6. Victoria Combe. Rise of the Roman umpire. Lambeth Conference. // The Tablet [Электронный ресурс]. URL: <http://www.thetablet.co.uk/article/11791>
7. Lambeth conference 1998. Resolution 1.10. URL: <http://www.lambethconference.org/resolutions/1998/1998-1-10.cfm>
8. Бенедикт XVI. Апостольская конституция «Anglicanorum Coetibus». [Электронный ресурс]. URL: [http://www.benediktvi.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=2501&Itemid=50](http://www.benediktvi.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=2501&Itemid=50)
9. The Personal Ordinariate of Our Lady of Walsingham – History. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ordinariate.org.uk/about/history.php>
10. Баламандское соглашение. [Электронный ресурс]. URL: <http://krotov.info/acts/20/1990/19930623.html>
11. Савин С. «Проблемы присоединения англикан к Римско-Католической церкви в XXI веке в связи с изданием Апостольской конституции «Anglicanorum Coetibus». - машинопись. ПСТГУ, 2018 г.

**ВЛИЯНИЕ УНИАТСТВА  
НА СТРУКТУРУ ИДЕНТИЧНОСТИ  
ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН (ПО МАТЕРИАЛАМ  
ПОЛЕМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ XVII ВЕКА)**

*Неменский О.Б.  
(Москва, Россия)*

Брестская церковная уния 1596 г. спровоцировала идейный раскол в восточнославянском обществе Речи Посполитой, выразившийся и в подлинном кризисе старых систем идентичности. Впервые появилось одновременно две конфессионально-церковные группы в обществе, которые отстаивали приоритетное право называть себя «русью», «русским народом». Развернувшаяся тогда «борьба за русскость» [1] была важна не только в общекультурном, но и в конкретно правовом смысле – это борьба за права, утвержденные королевскими привилегиями для руси и Киевской митрополии, борьба за легальный статус в государстве. Принципиальным оказывался вопрос, кого именно законодательство страны понимает под «русским народом», под «людьми греческой веры». Кому принадлежат старые русские права – православным или униатам, кому принадлежит и вся русская история, а кто оказался новой силой, разрушающей бывшее единство.

Раскол этот не был ожидаем ни той, ни другой стороной. В категориях старой культуры не было адекватного терминологического и логического инструментария, чтобы дать приемлемое описание новых реалий. Униаты и православные совпадали друг с другом в их мире имен, но очень по-разному видели те общности, которые за этими именами стояли. И те и другие, как уже было сказано, настаивали на своей принадлежности к «руси», к «русскому», или же «российскому» народу. Одновременно с этим и те и другие считали себя членами Восточной Церкви. Вот эта связь: Русь и Восточная Церковь, как и ее обязательность, – тогда сомнению не была подвергнута ни

той, ни другой стороной. Однако в остальном обозначились расхождения весьма принципиального характера.

Для православной полемической мысли тех лет большой проблемой являлось само то, что основной предмет критики – униатство – не вписывался в традиционную номинационную систему и составить цельное мнение о том, кто же такие униаты, было очень трудно. Вот, например, в сочинении «Защита Верификации» еще православный М.Смотрицкий так говорит об оппоненте-униате: «какой же Редаргатор (так называет он оппонента – *О.Н.*) есть русин, если он Восточной церкви права и обычаи топчет и знать о них не хочет ...?» [2, с. 347]. Здесь находит свое выражение постоянно проявляющаяся черта именно православных сочинений – представление об униатах как стоящих вне руси, более того – как врагов Руси.

Причиной нежелания православных признавать униатов такой же русью, как и сами они, но только другой конфессии, являлась свойственная православным убежденность, что вне Православия – нет и русскости. Униаты понимались как ушедшие из Восточной Церкви в Западную, отпавшую. Очень четко эта мысль сформулирована в соч. «Supplementum Synopsis» (1632), где говорится о «transitus господ униатов с Востока на Запад, от надлежащего им пастыря к ненадлежащему» [3, с. 633]. Большую систему исторических и правовых доказательств принадлежности Руси Константинопольскому патриархату изложил в своем сочинении «Палинодия» Захария Копыстенский. И все же униаты не начинают восприниматься просто как католики и про униатство часто говорится как о «новой вере».

Однако униаты все же осознаются православными не как сторонний народ, а как часть, отпавшая от русского народа, и в этом смысле они как бы от руси. Известный православный полемист того времени Иоанн Вышенский обращается к униату так: «русине бывший» [4, с. 390]. Хотя нельзя не заметить и большое число случаев проявления у православных взгляда на русь как на двусоставную (православ-

ную и униатскую). Например, такие довольно частые эпитеты как «вы новая русь» [2, с. 379] «между нами, древней греческой религии русью, и между вами, русью отступною, то есть апостатами нашими» [5, с. 612], и т.д. Кем считать униатов – на этот счет ясного мнения не было ни у кого. Хотя общим было осознание их как стороны «латынников», «римлян».

В отличие от православных, униатам было свойственно вполне определенное утверждение о двусоставности руси. «Раздвоенный народ наш русский» характеризуется тем, что две части его враждуют, и сочинения посвящаются «обеим сторонам народа русского», [6] или конкретно «всей той стороне народа русского» [7]. Говоря о «печально разорванном народе русском» [7, с.1], «доме народа нашего русского, ... на две части печально разваленного и в одной части против другой недружественно стоящего» [8, Przedmowa, s. 1] униаты подчеркивают русскость и униатской, и «схизматической руси». К не-униату, схизматику и еретику, Лев Кревза считает возможным обратиться: «К вам, милый брат мой, того же древнего российского народа, хоть со мной умом и различный, речь свою обращаю» [9, с. 289]. Этничность у униатов лишена своего сакрально-духовного значения, однако все же не лишена своих конфессиональных характеристик.

Униатам было свойственно утверждение себя как членов именно Восточной церкви и даже как послушных Константинополю, при том только условии, что патриарх – не схизматик. При этом они довольно четко противопоставляли себя «латынникам»: в их восприятии очень четко прослеживается противопоставление «мы – они». В этом плане униатам свойственно было осознавать себя не «латынниками», а «греками», то есть представителями восточного христианства.

Характерно при этом, что «латинство», так же как и у православных, воспринимается как несовместимое с «русскостью». При этом схизматики, хотя и признаются Русью, но уже не считаются частью Восточной церкви. Вот униат Смотрицкий говорит: «Я от Церк-

ви Восточной не отступил, и поменял не веру на ересь, но ересь на веру» [7, s.27], «заявляю, что я истинный истинной той Церкви Восточной сын, которая от Западной церкви не отделялась, и в ней я епископ и архиепископ» [8, s. 104].

Таким образом, мы можем выстроить своеобразные схемки идентичности двух лагерей, и они окажутся очень различными. Для православных это три блока: во-первых русь, во-вторых Константинопольский патриархат, и в третьих Восточная церковь. При этом русь вся как цельный народ и как вся земля Русская, представленная Русской митрополией, послушна Константинопольскому патриархату и вне него не мыслима, Константинопольский же патриархат – необходимая и «переднейшая» (Копыстенский) часть Восточной церкви, которая после отпадения Западной и есть Церковь Христова в своей полноте. Все связи в такой системе очень прочны и полнообъемны.

У униатов такая схема выглядит иначе. Правовверные русские (уже не целый народ, а каждый по отдельности) представлены Русской митрополией, но только тогда, когда она послушна Риму или находящемуся в единстве с Римом Константинополю. Как таковые они составляют часть Восточной церкви, которая находится в единстве с Римом, но часто от него отпадает. Как мы видим, в этой схеме все связи необязательны, не полны, зато определены только личным усилием каждого человека, желающего не быть в схизме. Русь не вся представлена Русской митрополией, митрополия эта далеко не всегда в Восточной церкви, часто отпадая, а сама Восточная церковь склонна к отпадению еще гораздо больше, чем Русская митрополия.

Впрочем, такие схемы вынужденно грубы. До целостной и внутренне-логичной системы мира имен православных и униатов в первой половине XVII в. было еще далеко – мы имеем дело с эпохой кризиса идентичности и с естественно характерной для такой эпохи путаницей и крайней противоречивостью идентификаций. В связи с этим мы можем выделять только преобладающие характери-



ки униатского и православного мышления в аспекте идентичности. И униатской, и православной идентичности того времени было свойственно сильное осознание нарушенности связей, осознание несоответствия действительности ее желательному состоянию. Это идентичность людей, живущих в эпоху больших перемен, фиксирующих большие изменения в обществе и стремящихся переосмыслить и упорядочить эти изменения, приспособив факты реальности под более цельные системы сознания.

### Литература и источники

1. Слово «русский» употребляется здесь как форма прилагательного ко слову «Русь» (в том числе и в этнонимическом смысле) без ассоциаций с его значениями в русском литературном языке советского и постсоветского времени.
2. (Смотрицкий М.) *Obrona Verificaciey (Wilno, 1621)* // Архив Юго-Западной России, часть 1, том 7. Киев, 1887.
3. *Supplementum Synopsis* // Архив Юго-Западной Руси, ч.1, том 7. Киев, 1887.
4. Вишенский, И. Книжица // Вишенский, И. Сочинения / И. Вишневецкий. Москва, 1955.
5. (Смотрицкий М.) *Elenchus pism vszczypliwych. Wilno, 1622. С.612.* // Архив Юго-Западной России, ч.1, том 8, вып.1. Киев, 1914.
6. *Smotrzycki M. Exęthesis abo Expostulatia... Dermań, 1629.*
7. *Smotrzycki M. Paraenisis abo napomnienie... Kraków, 1628.*
8. *Smotrzycki M. Apologia peregrinatiey do Kraiow Wschodnych. Lwów, 1628.*
9. *Kreuzer L. Obrona iedności cerkiewney. Wilno, 1617.*

## ЦЕРКОВНАЯ УНИЯ 1596 ГОДА КАК ПОЛЬСКО-ИЕЗУИТСКИЙ ПРОЕКТ ЭТНОЦИДА (ЗАПАДНОРУССКОГО) БЕЛОРУССКОГО НАРОДА: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

*Криштанович Л.Е.  
(Минск, Беларусь)*

Формально церковная уния была союзом или объединением православной церкви на территории Беларуси, Украины и Литвы с католической на условиях подчинения православного духовенства Римскому Папе и признания основных догматов католицизма при сохранении православной обрядности. Объединение православия с католичеством привело к образованию так называемой униатской церкви или, другими словами, греко-католической.

Церковной унии предшествовала идеологическая подготовка со стороны католического духовенства и правительства Речи Посполитой. Еще в 1577 г. иезуит Петр Скарга издал книгу «О единстве церкви Божьей», в которой обосновывал верховенство римского бискупа<sup>1</sup> над всем христианским светом, в том числе и над восточными патриархами. Отсюда Петр Скарга выводил идею объединения русской и католической церковью под главенством Римского Папы. В третьей части своей книги он убеждал, что уния необходима в интересах самих православных христиан, что никакой опасности от унии нет, что спасение только в ней одной. Это издание польского иезуита было посвящено русскому православному князю Константину Константиновичу Острожскому. Скарговские идеи о церковной унии полностью воспроизводили все последующие сторонники униатства.

Князь Константин Константинович Острожский первоначально и сам склонялся к унии, считая ее главным фактором консолидации го-

<sup>1</sup> Бискуп – название католического епископа для славянских народов.

сподствующего класса и прекращения внутренних трений в самой православной церкви (намек на существующие раздоры между братствами и владыками).

Правда, князь оговаривал возможность введения унии рядом условий, наиболее важные из них заключались в требованиях ограждения имущественных прав православной церкви, в согласии самих восточных патриархов на унию как духовных пастырей русской церкви в Речи Посполитой, в присоединении к унии народа московского и волошского, об учреждении школ и наук вольных для «народа тутошнего Русского».

Желали унии и православные владыки, которые никак не могли смириться с контролем их духовной власти со стороны братств. Православные владыки, завидовавшие положению католических бискупов, мечтали через унию освободиться от вмешательства мирян в церковные дела. Показателен в этом плане аргументация луцкого епископа Кирилла Терлецкого Ипатию Потею. Смысл ее таков: «Патриархи открыли дорогу в Москву, будут часто туда наезжать для получения подарков от московского государя, а значит, и нас не минуют и будут хозяйничать в наших епархиях, вот уже и братства устраивают. Польский король дает уряды до живота, а патриарх за мелкие проступки нас этого может лишить. Не лучше ли отступить от патриархов и до послушенства папежского приступить, возможно, мы даже станем сенаторами» [1, с. 211–212].

Стремилась к унии и польско-литовские феодалы, которые, видя оживленные отношения восточных патриархов с Москвой, побаивались установления тесных национально-религиозных связей между белорусскими православными братствами и Московской патриархией. Польско-литовским правительством уния рассматривалась в качестве барьера на пути воссоединения Беларуси и Украины с Россией. Разумеется, самую широкую поддержку униатским замыслам оказывала римская курия.

Практическое осуществление церковной унии оказалось значительно более трудным делом, чем это задумывалось иезуитами и правительством Речи Посполитой. Тот же Петр Скарга во втором издании своей книги «О единстве церкви Божьей» (1590), посвященной уже не князю Константину Острожскому, а королю Сигизмунду III, вынужден был признать, что трудно обратить русских в другую веру, поскольку свою религию они основывают на предках и старине. Становилось ясным, что и условия, выдвинутые Константином Острожским, не могли быть приняты ни одной из сторон. Католическое духовенство вряд ли соблюдало бы нейтралитет в вопросе о православном церковном имуществе и стремилось бы прихватить его в свои руки.

Но, как бы то ни было, большинство православных владык во главе с митрополитом Михаилом Рагозой, желая полностью освободить себя от опеки православных братств и духовной власти восточных патриархов, в союзе с правительством и королем Речи Посполитой тайно вели дело к принятию унии. В письме Киевского митрополита Михаила Рагозы польскому гетману Замойскому и в наказе православных епископов королю Сигизмунду III в декабре 1594 г. излагаются условия, на основании которых высшая православная иерархия согласна перейти под верховенство Римского Папы. «Первое. Все церкви и епископии греческой религии навеки сохраняют свои обряды и церемонии. Второе. Место в сенате и почет в сейме. Третье. Духовная власть восточных патриархов не распространяется на митрополита и владык. Четвертое. Монахи из Греции, т.е. посланники патриархов, не допускаются в Речь Посполитую и не пропускаются в Московскую землю. Пятое. Отмена патриарших постановлений о православных братствах. Шестое. Указанные условия подтверждаются грамотой короля Сигизмунда III, написанной латинским и русским письмом» [1, с. 79–80].

Догадываясь о тайных происках православных епископов, князь Константин Острожский 24 июня 1595 г. издает окружное посла-

ние для православных в Королевстве Польском и Великом Княжестве Литовском, в котором убеждает твердо стоять в православной вере и предупреждает митрополита с епископами о недопустимости введения новомышленной унии. Вскоре от сторонников унии отпал один из ее главных инициаторов львовский владыка Гедеон Балабан. Он заявил, что проект унии составлен в нарушение всех правил православной веры, прав и вольностей русского народа, без воли самого православного населения и без ведома и дозволения патриархов и духовного собора. А поэтому уния не имеет законной силы. Затем к противникам унии перешел владыка перемышльский Михаил Копыстенский. Но наиболее деятельные сторонники церковной унии во главе с владимирским владыкой Ипатием Потеем и луцким владыкой Кириллом Терлецким при поддержке короля Сигизмунда III ведут дело к подчинению православной церкви Римскому Папе. Механизм введения унии был прост: православные владыки должны были признать верховенство Римского Папы, иначе они не допускались до управления своими епархиями. В жалованной грамоте короля Сигизмунда III архимандриту Кобринского монастыря Ионе Гоголю на Пинскую и Туровскую епископию и протонотарию Киевского митрополита Григорию Загорскому на Полоцкую архиепископию прямо указывалось, что они должны принять верховенство «папежа Римского и ему послушенство отдать, которое до того часу патриарсе Константинопольскому признавали и отдавали» [1, с. 119].

24 сентября 1595 г. король Сигизмунд III публично объявил о соединении православной и католической церквей и об отправлении епископов-униатов, т.е. Ипатия Потей и Кирилла Терлецкого в Рим. Ипатий Потей и Кирилл Терлецкий в ноябре 1595 г. прибыли в Рим, где были официально приняты Папой Климентом VIII. Была зачитана грамота по-латински и по-русски о воссоединении русской церкви с римским костелом. В ознаменование этого события была выбита памятная медаль с надписью Ruthenis receptis в знак присоединения

русской церкви к Риму. Как же реагировал русский народ (нынешние белорусы и украинцы) на этот акт церковного объединения?

Православное население, включая и духовенство, заявило о предательстве митрополита и епископов и через своих депутатов подало протест на Варшавский сейм в начале 1596 г., требуя, чтобы Ипатий Потей и Кирилл Терлецкий, которые отступили от Православной веры, были лишены церковного сана, а всем обывателям земли волынской, киевской, брацлавской, русской король дал новых православных епископов. Сигизмунд III не принял протеста депутатов русского народа, тогда князь Константин Острожский от имени депутатов заявил, что православные не будут признавать Потей и Терлецкого своими епископами.

14 июня 1596 г. король Сигизмунд III издал окружную грамоту литовско-русскому православному духовенству и мирянам, в которой разрешил митрополиту Михаилу Рагозе созвать Церковный собор в Бресте для окончательного суждения об унии. На соборе разрешалось присутствовать православным и католикам, а «иные люди розное веры на тот синод не были припущаны» [1, с. 135].

И вот 6 октября 1596 г. собрался в Бресте высший цвет духовной и светской знати. С самого начала возникли два враждебных стана. Православные собрались в большом частном доме, так как брестский староста<sup>2\*</sup> Дмитрий Халецкий велел запечатать соборную церковь святого Николая. Со стороны православных присутствовали: Никифор Фока, экзарх<sup>3\*</sup>

Константинопольского патриарха; владыки львовский и перемышльский Гедеон Балабан и Михаил Копыстенский; князь Константин Острожский, воевода киевский, староста владимирский и маршалок<sup>4\*</sup> земли волынской; его сын Александр Острожский, воево-

<sup>2\*</sup> Староста – глава местной администрации.

<sup>3\*</sup> Экзарх – церковная должность, означавшая наместника высшего церковного начальника.

<sup>4\*</sup> Маршалок – высшая гражданская должность.

да волынский и староста переяславский; православное духовенство и множество православной шляхты. Сторонники унии были представлены митрополитом Киевским и пятью владыками. Кроме них, были послы Римского Папы Климента VIII: Ян Дмитрий Соликовский, арцыбискуп (архиепископ) львовский; Бернард Мацеевский, бискуп луцкий; послы королевские: князь Николай Криштоф Радзивилл, воевода Троцкий; Лев Сапега, канцлер литовский; Дмитрий Халецкий, подскарбий<sup>5\*</sup> литовский. Все попытки обеих сторон достичь компромисса не увенчались успехом.

8 октября 1596 г. в соборной церкви святого Николая униаты объявили свое решение о вступлении их в союз с римской церковью и признании над собой верховной власти Папы Климента VIII и его преемников. Архиепископ полоцкий Герман (Гермоген) на пергаментном листе зачитал текст унии. В этом документе кратко излагалась церковная история, свидетельствующая, по мнению униатов, что Римский Папа является главой всего христианского мира, а константинопольские патриархи, от которых произошла русская вера, верховенству столицы Римской церкви подчинялись и от нее благословение брали. Далее говорилось, что, несмотря на отступничество восточных патриархов от Римской церкви, всегда к последней возвращались, как это и произошло на Флорентийском соборе в 1439 г., когда Константинопольский патриарх Иосиф и византийский император Иоанн Палеолог приняли решение о церковном соединении. Особенно отмечалось, что именно на этом Флорентийском соборе присутствовал наш Киевский и всея Руси митрополит Исидор, который все церкви в крае русском в послушание и верховенство римского костела привел. Далее шло обвинение патриархов в отступничестве от Римского Папы и в потворстве ересям, которые «всю Русь опановали». В заключении указывалось, что униаты, не желая быть участниками греха константинопольских патриархов и невольства поганского и не желая

<sup>5\*</sup> Подскарбий – казначей, заведующий финансовым и государственным имуществом.

церковного разъединения, отправили в прошлом году своих послов к Римскому Папе Клименту VIII, чтобы он принял их под свою руку и от верховенства патриархов константинопольских освободил, сохраняя в униатской церкви обряды и церемонии православной веры [1, с. 139–141]. Подписали унию митрополит Киевский Михаил Рагоза, владыка владимирский и брестский Ипатий Потей, владыка луцкий и острожский Кирилл Терлецкий, архиепископ полоцкий, витебский и мстиславский Герман, владыка пинский и туровский Иона Гоголь, владыка холмский и бельский Дионисий Збируйский.

Узнав о происшедшем событии, православное собрание (коло), заседавшее в частном доме, со своей стороны издало соборную грамоту, в которой объявило о низложении святительского сана с Киевского митрополита Михаила Рагозы и владык, принявших унию. Со своей стороны, митрополит и епископы-униаты также издали грамоту о низложении сана с перемышльского и львовского владык и тех архимандритов и игуменов, протопопов и попов, которые отреклись присягнуть унии [1, с. 149].

Каковы же последствия церковной унии? Привела ли она к тому согласию (згоде) между различными вероисповеданиями, как об этом говорил Петр Скарга? Оказывается, нет. Напротив, церковная уния вызвала еще большее ожесточение между православием и католичеством, чем это было до унии. Прав был автор «Апокрисиса», отметивший, что, судя по первым шагам унии, вместо церковного соединения положено начало раздорам и мятежам, которые могут привести к гибели или, по крайней мере, к смятению в Речи Посполитой [2, с. 296].

Следует заметить, что введение унии нисколько не затрагивало существующего положения католической церкви. Фактически объединялось не православие и католичество, а происходил перевод части православной церкви в разряд униатской. Уния не объединила христиан, а разделила русскую церковь на православную и униатскую. Сама же униатская церковь была не самостоятельной церков-

ной организацией, а промежуточной ступенью на пути перехода от православия к католицизму. Униаты, как всякие ренегаты, были большими католиками и злейшими преследователями православных, чем Римский Папа и его иезуиты. Уния имела определенную установку: сделать в Речи Посполитой всех латинянами-католиками. Статус-кво для католической церкви и нарушение этого принципа для православной – что могло быть более несправедливым в глазах человека русской веры. В супликации (жалоба, просьба) православной шляхты и мещан в 1624 г. на имя польского сената по поводу насильственного насаждения церковной унии говорилось следующее: «Никто не хочет знать, что отступники наши (униаты. – Л.К.) стоят на том, чтобы русские не оставались в Руси, чтобы, говорим, русская святая вера, чудотворно пришедшая по Божьему велению с Востока, не была в русской церкви; она же не может быть уничтожена раньше, чем будет уничтожен русский народ. Следовательно, пытаться изменить веру русского народа является стремлением уничтожить русский народ, а стремиться уничтожить русский народ, кто этого не видит, является безумным стремлением истребить немалую часть нашей отчизны...» [3, с. 179]. Фактически церковная уния была направлена на денационализацию самосознания западнорусского народа (современных белорусов и украинцев), то есть на его ментальное уничтожение и превращение в бессловесных рабов. В своей речи в Сенате князь Константин Острожский прямо обвинил короля Сигизмунда III в насильственном насаждении унии. «За веру православную наступаешь на права наше, ломаешь вольности наше, и наконец на сумнение наше налегаешь: чим присягу свою ломаешь, и то што – кольвек еси для меня учинил, в нивошто остатнею ласкою своею оборочаешь... Але вижу, иж то к остатней згубе всее короны Польское идет...» [1, с. 219].

Несправедливый и незаконный характер унии в отношении православной религии был очевидным не только для православного на-

селения, но и для виднейших государственных деятелей того времени. Напрасно Петр Скарга, защищая униатов, доказывал, что решение православного собрания в Бресте о низложении епископов-униатов незаконно, потому что ваша (православных) сходка (схажка) не только собором не может называться, но даже и сеймиком шляхетским. В церковный вопрос активно включился король Сигизмунд III. В окружной грамоте к русскому народу 15 декабря 1596 г. говорилось: «... вам воеводам, старостам, державцам, тивуном, самым и наместником и врядником их, также войтом, бурмистром, райцом, лавником приказуем, штобы есте и сами тому постановленью синоду Берестейского ни в чом противны не были, и других подданных наших, которые бы тому сопротивлялися, карали...» [1, с. 157]. Насильственное вмешательство королевской власти в церковные дела, разумеется, ничего доброго не могло обещать самому государству. «Ничто не причиняет так скоро ослабления и падения государства, – говорил король Стефан Баторий, – как насилие, преследование веры» [4, с. 268].

Со всей определенностью можно утверждать, что церковная уния, как она замышлялась иезуитами и польско-литовским правительством, не достигла своей цели. Поскольку с православными было велено поступать как с преступниками, то уния не потушила религиозные распри, а послужила той искрой, от которой разгорелось пламя национально-освободительной войны белорусского и украинского народов под предводительством Богдана Хмельницкого. Таким образом, церковная уния представляла собой польско-иезуитский проект этноцида западнорусского (белорусского) народа. Что подобный вывод не плод досужей мысли, а отражение реальной социально-политической и национально-религиозной ситуации, которая сложилась на белорусских и украинских землях после введения унии, доказывает красноречивое письмо литовского канцлера Льва Сапеги к полоцкому униатскому архиепископу Иосафату Кунцевичу, написанное 12 марта 1622 г.. Приведем наиболее характерные вы-

держки из него. «Это правда, – писал Лев Сапега, – что я сам являюсь автором унии, но я не мог предполагать, что Ваша милость будет обращать людей в унию насильственными действиями... Ты, Ваша милость, пишешь, что политикой не интересуешься, а я добавлю и Речью Посполитой, ибо от их (православных. – Л.К.) повиновения в Речи Посполитой зависит больше, чем от унии Вашей милости... Укажи, Ваша милость, кого привлек, кого поймал ты своей суровостью, резкостью, запечатыванием, закрытием церквей. Напротив, тех, которые уже были в послушании Вашей милости в Полоцке, оттолкнул от себя, из овечек сделал козлищами, ввергая тем самым общество и государство в опасность, обрекая нас, католиков, на погибель. Ваша уния нам только навредила, и лучше бы нам было без нее, из-за нее у нас постоянные хлопоты, заботы, трудности. Поистине прекрасная уния, которая возбуждает в людях и в государстве постоянные замешательства... Что касается полочан и других бунтующих против Вашей милости, то скажу: возможно, они и бунтовщики. Но Ваша милость сама дала им повод для бунта и сделала бунтовщиками... Вот почему мы не желаем, чтобы эта бесполезная уния принесла и чинила вред обществу и государству» [5, с. 76–80]. Комментировать этот ценнейший исторический источник, ярко освещающий антибелорусскую сущность польско-иезуитской церковной унии, не приходится.

Сегодняшняя социально-политическая и духовно-культурная ситуация в Беларуси во многом напоминает, разумеется, понимая историческую относительность подобной аналогии, время польско-иезуитской церковной унии. В этом аспекте совсем неумно выглядит попытка «белорусизаторов» (этих современных скаргианцев) связать возрождение белорусской культуры с такой формой «национальной церкви» как униатство [6, с. 6]. Куда бы ни шло еще православие, которое в Беларуси в определенное время, начиная от возникновения Великого княжества Литовского и кончая примерно второй половиной XIX в., играло прогрессивную роль в деле защиты национального

развития белорусского народа. Но выдавать униатство в качестве национальной религии белорусов – значит становиться на точку зрения, какой хотите идеи, но только не белорусской. «Белорусизаторская» интеллигенция и прозападные партии не прочь разыграть в своей антинародной игре не только политическую, но и религиозную карту. Современные скаргианцы, выставяющие яркого противника русской православной веры и белорусского народа униата Иосафата Кунцевича великим святым Беларуси, а униатство «национальной религией» белорусов, заботятся на самом деле не о возрождении белорусской национальной культуры, а ставят своей целью осуществить латинофикацию и иезуитизацию общественного сознания, что неминуемо приведет к денационализации нашего народа. Вместо действительного свободомыслия и светского мировоззрения белорусскому народу навязываются клерикальные рецепты иезуита Петра Скарги и религиозное насилие униата Иосафата Кунцевича, ведущие к национальной и гражданской конфронтации в белорусском обществе. Подобная антинациональная политика чревата огромными социальными потрясениями в нашем государстве и, в конечном итоге, лишает белорусский народ подлинной перспективы национального развития.

#### Литература и источники

1. Акты Западной России. – Санкт-Петербург, 1851. – Т. 4.
2. Апокрисис Христофора Филалета. – Киев, 1870.
3. Уния в документах: Сборник / сост. В.А. Теплова, З.И. Зуева. – Минск, 1997.
4. Коялович, М. Лекции по истории Западной России / М. Коялович. – Москва, 1864.
5. Памятники философской мысли Беларуси XVII – первой половины XVIII в. – Минск., 1991.
6. Міжнародны Кангрэс у абарону дэмакратыі і культуры. / Посттаталітарнае грамадства: асоба і нацыя». – Мінск., 1994.

**ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ  
И КАТОЛИКОВ НА ТЕРРИТОРИИ СОВРЕМЕННОЙ  
РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ В 1905–1907 ГГ.  
(ПО МАТЕРИАЛАМ ГОДОВЫХ ОТЧЕТОВ  
АРХИЕРЕЕВ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ)**

*Карпук Д.А.  
(Санкт-Петербург, Россия)*

Годовые отчеты о состоянии епархий, направлявшиеся правящими архиереями Русской Православной Церкви в Святейший Синод с середины XIX в. и вплоть до 1917 г., в настоящее время хранятся в фонде Святейшего Синода в Российском государственном историческом архиве (РГИА. Ф. 796. Оп. 442). Для раскрытия заявленной темы были рассмотрены отчеты за 1905–1907 гг. епископа Гродненского Михаила (Ермакова) (1862–1929) [1; 2], епископа Минского Михаила (Темнорусова) (1854–1912) [3; 4; 5] и епископа Полоцкого Серафима (Мещерякова) (1860–1933) [6; 7; 8].

Епархиальные отчеты как исторический источник имеет свои особенности. В отчетах содержалась статистическая информация о духовной консистории, состоянии монастырей и монашества, храмов и духовенства, отдельное внимание уделялось старообрядчеству и сектантству, а также церковно-просветительской и миссионерской деятельности на территории каждой конкретной епархии. И если одни отчеты были довольно лаконичными, то в других можно встретить подробное описание того или иного явления, иногда даже с яркими и эмоциональными характеристиками. В данном случае многое зависело от личности архиерея, а также от особенностей его взаимоотношений с представителями высшей церковной власти – столичным митрополитом, обер-прокурором Святейшего Синода и др.

Отчеты епископа Полоцкого Серафима за указанные годы были довольно краткими. Едва ли не единственные характеристики, и то

довольно сухие, касаются взаимоотношений православных с католиками, а также ситуации, связанной с усилением старообрядчества и сектантства. Отчеты епископа Минского Михаила более развернутые. Владыка не только описывает то или иное явление (например, усиление католической проповеди), но и дает ему свое объяснение. Самыми обширными и довольно эмоциональными отчетами с приведением многочисленных примеров являются сообщения епископа Гродненского Михаила.

Все три архиерея отмечали, что после издания 17 апреля 1905 г. Манифеста о веротерпимости ситуация в сфере взаимоотношений православных и католиков резко обострилась. В каждой из епархий наблюдался переход православных в католицизм, хотя данные официальной статистики были не такими пугающими: в Гродненской епархии в 1905–1906 гг. в католицизм перешло 411 человек [1, л. 21]; в Полоцкой в 1905 г. – 1.575 человек (450 мужчин, 510 женщин, 615 детей до 14 лет) [6, л. 24], в 1906 г. – 218 человек [7, л. 10], в 1907 г. – 227 человек (из них 156 женщин) [8, л. 11]. Больше всего отпадений официальная статистика зафиксировала в Минской епархии, где в 1905–1906 гг. из католицизма в православие перешло 12.901 человек [4, л. 12].

Причин массовых отпадений по мнению архиереев было несколько.

Во-первых, сразу после издания Манифеста 17 апреля в католицизм перешли так называемые «упорствующие», т. е. бывшие униаты или католики, которые по тем или иным причинам в свое время вынуждены были принять православие [1, л. 20об.; 3, л. 10; 4, л. 11; 6, л. 24]. Епископ Минский Михаил прямо говорил, что среди «упорствующих» было много тех, кого заставили принять православие в 1860-х гг.: «В период времени 1863–1866 гг., проживавшие в Минской губернии католики, под влиянием разных обстоятельств, присоединялись целыми семействами, в числе коих были малолетние и

взрослые дети, к православию, причем от них отбираемы были подписи как о неизменном пребывании в православии, так и о воспитании в духе православной церкви своих детей. В действительности же как сами присоединившиеся, так в особенности подростки впоследствии их дети, не были православными, ибо продолжали тяготеть к католицизму» [4, л. 11].

Во-вторых, католические священнослужители стали активно распространять свою веру через смешанные семьи. Все архиереи в своих отчетах свидетельствовали, что ксендзы под угрозой запрета причащаться и исповедоваться, требовали от своих пасомых, чтобы они, в случае если жена или муж исповедовали православие, принимали католицизм. Епископ Минский Михаил говорил, что в смешанные семьи ксендзы «внесли настоящий ад» [5, л. 22]. Гродненский епископ Михаил также утверждал, что положение православных членов смешанных семей стало нестерпимым [1, л. 21]. Кроме того, Гродненский владыка, ссылаясь на отчеты благочинных, посчитал нужным сообщить в Синод «ужасающие слухи», согласно которым «католички девушки под воздействием ксендзов увлекают православных холостых крестьян даже падением с ними, чтобы сделать их нравственно обязанными вступить с ними в брак и затем совратиться» [1, л. 14об. – 15].

В-третьих, архиереи обратили внимание на активную пропаганду католиков: проповедь в костелах, устройство массовых и торжественных крестных ходов, распространение периодических изданий, листовок и т. п. [1, л. 15; 5, л. 21; 8, л. 11]. Активно использовались разного рода ложные слухи. Например, Минский и Гродненский епископы сообщали о распространении среди православных крестьян слухов о том, что царь и царица приняли католицизм [1, л. 15; 4, л. 11об.; 5, л. 23]. Кроме того, епископ Гродненский сообщал, что в его епархии говорили об обращении в католицизм протоиерея Иоанна Кронштадтского [1, л. 15]. В целом отмечалось, что если до 1905 г.

католики действовали скрытно, то после издания Манифеста католическое духовенство «выступило в открытую борьбу с православием и повело открытую пропаганду в особенности по отношению к бывшим униатам, не стесняясь при этом ни в каких средствах» [7, л. 10]. К сожалению, словесное противостояние в некоторых регионах перерастало в прямые столкновения с жертвами [1, л. 15об. – 16].

В целом, несмотря на довольно напряженную обстановку в некоторых областях, все архиереи сообщали, что главный отток православных («упорствующих») произошел в 1905 г. Дальнейшие успехи католических проповедников были не столь значительными, как им хотелось. Более того, «усиленный натиск» католиков вызвал противодействие православных. Так, в 1907 г. было учреждено Минское Православное Братство во имя Животворящего Креста Господня [5, л. 4]. В Гродненской епархии для помощи правящему архиерею было учреждено Белостокское викариатство [2, л. 1 – 1об.]. Кроме того, в той же Гродненской епархии с 1906 г. стали проходить так называемые «соборники» с участием духовенства и мирян для выработки соответствующих мер по противодействию католической проповеди [1, л. 16об.]. Кроме того, архиереи отмечали, что простой народ в этих условиях проявил удивительную стойкость. В Полоцкой епархии по сообщениям епископа Серафима вообще практически не наблюдалось волнений, в том числе и политических [7, л. 10 – 10об.]. В Гродненской епархии народ стал более активно интересоваться своей православной верой: «Ненависть, вражда и пропаганда, открыто проявленные р.-католицизмом вызвали среди православных сильный отпор, пробудили в нем святую ревность к своей православной вере, возбудили стремление к более сознательному и широкому усвоению православного вероучения путем пастырских бесед, частого посещения богослужений, чтения листовок, брошюр и книг религиозно-нравственного содержания, которые в отчетных годах расходились среди православно-



го населении в несравненно большем нежели прежде количестве» [1, л. 21об.].

Безусловно, отчеты о состоянии епархий, какими бы эмоциональными они не были, являлись официальными документами. Для максимально объективного, насколько это вообще возможно, изложения истории тех событий необходимы свидетельства и католической стороны. Кроме того, для полноты картины необходимы материалы периодической печати, дела местной духовной консистории (в случае сохранности), а также сохранившиеся в фондах Синода и обер-прокурора (РГИА. Ф. 796, 797) донесения правящих архиереев по разным вопросам.

#### Источники

1. Отчеты о состоянии Гродненской епархии за 1905–1906 годы // РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2084.
  2. Отчеты о состоянии Гродненской епархии за 1907 год // РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2204.
  3. Отчеты о состоянии Минской епархии за 1905 год // РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2097.
  4. Отчеты о состоянии Минской епархии за 1906 год // РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2155.
  5. Отчеты о состоянии Минской епархии за 1907 год // РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2219.
  6. Отчеты о состоянии Полоцкой епархии за 1905 год // РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2107.
  7. Отчеты о состоянии Полоцкой епархии за 1906 год // РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2167.
- Отчеты о состоянии Полоцкой епархии за 1907 год // РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2231.

### КОМАНДИРОВКА В ГАЛИЦИЮ: ПРАВОСЛАВНЫЕ СВЯЩЕННИКИ МИНСКОЙ ЕПАРХИИ В РЕШЕНИИ «УНИАТСКОГО ВОПРОСА» В 1915 ГОДУ

*Кащеев А.В.*  
(Минск, Беларусь)

Первая мировая война стала переломной в мировой истории. Этот конфликт обострил межнациональные и межконфессиональные противоречия как между, так и внутри его участников. Для многонациональных и многоконфессиональных государств, как Австро-Венгрия, Российская и Османская империи, эти противоречия привели к распаду и образованию новых государств. В этой связи исследование конфессиональных процессов протекавших в зоне боев и прифронтальной зоне в годы Первой мировой войны представляет особый интерес. Одним из участников этих процессов являлось духовенство. Для Российской империи с ее государственной церковью приоритет отдавался православному духовенству, которое доминировало в действующей армии, в прифронтальной зоне и в тылу. Православное духовенство некоторых епархий, как например Минской, которая за первый год войны превратилась с тыловой в прифронтную, активно привлекалось к реализации государственной конфессиональной политики. Одним из направлений этой политики в 1914–1915 гг. было решение «униатского вопроса» в Галиции, который собственно на территории Российской империи был решен еще в XIX в. На приграничных территориях Австро-Венгрии, занятых в ходе успешного наступления российской армии, проживало значительное количество представителей греко-католического (униатского) вероисповедания. Австро-венгерское правительство накануне войны оказывало всестороннюю поддержку Греко-католической церкви, руководителем которой митрополит Андрей Шептицкий был депутатом австрийского парламента и сейма Галиции [1, с. 144]. Неудивительно, что, несмотря

на русофильские настроения части населения Галиции, руководство и духовенство Греко-католической церкви скептически отнеслось к перспективе российского владычества, учитывая российский опыт решения «униатского вопроса».

Для управления оккупированными территориями Австро-Венгрии было образовано военное генерал-губернаторство во главе с графом Г.А. Бобринским. В руках последнего находилась вся полнота власти, однако вопросы конфессиональной политики он не мог решать без участия Святейшего Синода. Последний в свою очередь проявил большой интерес к выстраиванию вероисповедальной политики в созданном генерал-губернаторстве. В среде высшего церковного руководства и националистически настроенной интеллигенции витала мысль о скором воссоединении униатов с Российской православной церковью. Для ее продвижения в Галицию был направлен архиепископ Евлогий. Сам факт прибытия православного архиепископа в Галицию и первые его проповеди вызвали тревогу среди приверженцев униии. Желая сохранить надежный тыл российской действующей армии, ее командование в лице Великого князя Николая Николаевича требовало, чтобы православные «духовные власти не чинили никаких притеснений униатам и униатскому духовенству» [1, с. 160]. В тоже время, военное командование стремилось не допустить в приходы униатских священников, которые покинули свою паству во время наступления российских войск, а также ведущих антироссийскую пропаганду. Генерал-губернатор Г.А. Бобринский издал целый ряд циркуляров, которыми определялся порядок организации религиозной жизни в Галиции. В соответствии с одним из них православные священники могли присылаться в униатский приход, только при условии, если об этом просило не менее 75 % прихожан, при этом православный священник был обязан не препятствовать деятельности униатского священнослужителя в приходе и делить с последним храм. Если униатский священник принимал православие, он

мог оставаться в приходе, если на него не поступало жалоб со стороны прихожан [2]. Подбор и назначение в приходы православных священников должен был осуществлять архиепископ Евлогий, но они допускались в приход только распоряжением генерал-губернатора.

В связи с появлением вакантных должностей перед архиепископом возникла проблема, которую без помощи Святейшего Синода он решить не мог – проблема кадров для новых приходов. В результате в январе 1915 г. вышел синодальный указ, которым Киевский митрополит, Харьковский, Литовский, Кишиневский, Херсонский и Гродненский архиепископы, Подольский, Полтавский, Екатеринославский, Черниговский, Холмский, Полоцкий, Могилевский и Минский епископы должны были предложить священникам подведомственных епархий отправиться в Галицию для исполнения «пасторских обязанностей». Желаящие отправиться в Галицию священники должны были иметь полное семинарское образование и «добрый пасторский настрой», а также владеть «малороссийскою речью». Списки желающих с краткой характеристикой о благонадежности каждого епархиальные консистории должны были отправлять архиепископу Евлогию [3, с. 51–52].

В Минской епархии по состоянию на 1914 г. числились 34 протоиерея и 587 священников [4, с. 24]. Некоторые из священников с началом Первой мировой войны были мобилизованы либо добровольно перешли на службу в российскую действующую армию [5, л. 3–4], но подавляющее большинство оставалось в своих приходах. После получения синодального указа, Минский епископ Митрофан 10 апреля 1915 г. направил письмо благочинным, в котором изложил суть указа Святейшего Синода, отметив, что за теми, кто отправиться в командировку сохраняют приход в епархии с правом пользования жалованием, жилищем и доходами от угодий. По прибытии в Галицию им возместят расходы за поездку (в том числе и деньги на возвращение назад) и установят ежемесячное жалование в размере

100 рублей [6, л. 3]. Эти условия были сопоставимы с условиями перехода в действующую армию православных священников включенных в мобилизационное расписание и являлись достаточно заманчивыми, особенно для настоятелей бедных приходов.

После получения письма епархиального преосвященного, благочинные связывались с подведомственным духовенством, которому разъяснили условия командировки. По имеющимся в Национальном историческом архиве Беларуси материалам, большинство благочинных прислали в епархиальную консисторию рапорта о том, что выразивших желание отправиться в Галицию нет [6, л. 13, 14, 16, 17, 18, 21, 24]. Скорее всего, это связано с двумя основными причинами – во-первых, несоответствие священников выставленным требованиям, и, во-вторых, нежелание приходских священнослужителей отправляться в командировку в малоизвестный регион, где можно столкнуться с враждебной неправославной средой и иными трудностями. В тоже время в благочиниях 2 округа Минского уезда [6, л. 7], 2 округа Новогрудского уезда [6, л. 8–10], 4 округа Слуцкого уезда [6, л. 15], 3 округа Бобруйского уезда [6, л. 22] нашлось по одному священнику желающему отправиться в командировку. В отношении одного из них, Михаила Сулковского, настоятеля Завшицкой церкви Слуцкого уезда, в консисторию поступило коллективное прошение прихожан. Понимая, что окончательное решение о командировке священников в Галицию принимает епархиальный преосвященный, прихожане обратились к нему, так как не желали даже на время терять «хорошего» настоятеля [6, л. 19]. К счастью для паствы отца Михаила, уже в мае 1915 г. началось наступление австро-германских войск, в результате которого Галиция была утеряна, и необходимость командировки священников отпала сама собой.

Таким образом, несмотря на заманчивые условия, единицы священников Минской епархии вызвались отправиться в командировку в Галицию. Фактически материальный фактор для большинства при-

ходского духовенства Минской епархии не являлся определяющим в этом вопросе. Представляется, что решающее значение в желании отправиться в командировку в Галицию, при наличии хорошего прихода и паствы как, например, у Михаила Сулковского, имели личные качества священников и патриотический подъем, который в нач. 1915 г. сохранялся у значительной части населения империи.

### Литература и источники

1. Бахтурина, А.Ю. Политика Российской Империи в Восточной Галиции в годы Первой мировой войны / А.Ю. Бахтурина. Москва : АЙРО-XX, 2000. – 264 с.
2. Цюцьяк, Р.Б. Распространение православия в Галичине в контексте оккупационной политики Российской империи 1914–1915 гг. / Р.Б. Цюцьяк // История и археология. 2015. № 5. URL: <http://history.snauka.ru/2015/05/2126> (дата обращения: 26.09.2018).
3. Минские епархиальные ведомости. Часть официальная. – 1915. – № 5. – С. 46–54.
4. Приложение к Всеподданнейшему отчету обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1914 г. – Петроград, 1916. – 144 с.
5. НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 38485. Ответ Минского епископа Митрофана на обращение обер-прокурора Священного Синода от 29.05.1915 г.
6. НИАБ. Ф.136. Оп. 1. Д. 38453. О вызове священников на службу в Галицию.

**НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПЕРЕХОДА  
В ЦЕРКОВЬ «СВОЕГО ПРАВА»  
НЕПОСРЕДСТВЕННОГО РАЗРЕШЕНИЯ  
СВЯТОГО ПРЕСТОЛА**

*Иерей Дмитрий Каврига  
(Минск, Беларусь)*

Вопрос перехода от одной «*Ecclesia sui iuris*» в другую посредством получения специального разрешения Святого Престола является достаточно актуальным для канонического права Римско-католической Церкви.

Католическая Церковь признаёт Таинства восточных Церквей и не подвергает сомнению ценность их христианской традиции. Не случайно в Декрете об экуменизме (*Unitatis redintegratio*) Второго Ватиканского собора в разделе о восточных Церквях, отделенных от Церкви Рима, особенно подчеркивается: «Сей Священный Собор заявляет, что всё это духовное, литургическое, дисциплинарное и богословское наследие в различных его преданиях принадлежит к полноте католичности и апостоличности Церкви» [1, с.61–72].

Эта же мысль возобновляется и в последующих документах Католической Церкви, касающихся восточных традиций.

18 октября 1990 г. был обнародован Кодекс канонов восточных Церквей, являющийся неотъемлемой частью канонического права Католической Церкви. Он вступил в силу 1 октября 1991 г. Канонам восточных католических Церквей подчиняются все случаи, имевшие место, начиная с этой даты, в том числе и касающиеся присоединения к католицизму [2].

Церковь, согласно учению Римско-католической Церкви, есть общность, или Евхаристия. Именно таким духом пронизан II Ватиканский собор и его идейный вдохновитель папа Павел VI. На

самом деле эта «общность» имеет важное значение для характера Церкви, которое имеет два очень важных аспекта: общность святых, которая объединяет Церковь странствующую на земле с Церковью торжествующей на небе и придает ей эсхатологический характер.

Второй момент – это, собственно то, что в церковном богословии принято называть церковным/евхаристическим общением.

Церковное общение объединяет всех крещенных в Католической Церкви или приравненных к ней, которые объединены со Христом узлами одной и той же веры, таинств, церковного режима и общения. Это церковное общение представляет собой полное католическое общение.

Поэтому вопрос принадлежности конкретного верующего к общине «*sui iuris*» в католической Церкви был и остается одним из важных и актуальных как с точки зрения богословия, так и экуменизма и практики церковной дисциплины [3].

**Необходимые атрибуты для трансфера в Церковь «*sui iuris*»**

В *Codex Iuris Canonici* в I разделе «Общие нормы» содержится канон, который определяет принадлежность верующего в конкретной обрядовой Церкви «своего права» после принятия им крещения, либо приравнивания к таковому:

*Ad normam can. 112, § 1, I o Codicis Iuris Canonici, quisque vetatur post susceptum Baptismum alii ascribi Ecclesiae rituali sui iuris, nisi licentia ei facta ab Apostolica Sede. Hac de re, probato iudicio Pontificii Consilii de Legum Textibus Interpretandis, Summus Pontifex Ioannes Paulus II statuit eiusmodi licentiam praesumi posse, quoties transitum ad aliam Ecclesiam rituales sui iuris sibi petierit Christifidelis Ecclesiae Latinae, quae Eparchiam suam intra eosdem fines habet, dummodo Episcopi dioecesanii utriusque dioecesis in id secum ipsi scripto consentiant [4].*

В представленном документе для действительности перехода Законодатель подразумевает следующие необходимые атрибуты:

- наличие епархиальной структуры (диоцез), которая по сути является партикулярной Церковью;
- собственно территория, которая закреплена за диоцезом;
- согласие правящих епископов на переход. При этом оно оформляется в письменном виде [5].

II Ватиканский собор расширяет интерпретацию концепции обрядности и начинает говорить и подразумевать под этим не только одну Литургию.

Таким образом, именно из этого посыла происходит главный отправной момент в распознавании идентичности каждой Церкви «своего права».

### Переход в другую Церковь «своего права»

Интересным будет также рассмотреть нормативную базу, которую предлагают оба Кодекса – и западный, и восточный. Изменение принадлежности к Церкви прописано в обоих документах, что предусмотрено «ad normam iuris», т.е. самим правом. При этом требуется, чтобы этот переход был инициирован свободным волеизъявлением.

И тот, и другой Codex учитывают переход в Церковь по разрешению Святого Престола, однако требуемые условия в них существенным образом не совпадают.

В каноне 112 § 1 читаем:

§ 1. Post receptum baptismum, alii Ecclesiae ritualis sui iuris adscribuntur:

I qui licentiam ab Apostolica Sede obtinuerit...[6].

Итак, как мы говорили выше, оба Кодекса включают в себя нормативы по поводу принадлежности к общине – канон 29 ССЕО и канон 112 СИС. Вот как это изложено в редакции восточного сборника:

§ 1. Filius, qui decimum quartum aetatis annum nondum explevit, per

baptismum ascribitur Ecclesiae sui iuris, cui pater catholicus ascriptus est; si vero sola mater est catholica aut si ambo parentes concordi voluntate petunt, ascribitur Ecclesiae sui iuris, ad quam mater pertinet, salvo iure particulari a Sede Apostolica statuto [7].

Это первый способ, посредством которого устанавливается юридическая принадлежность верующего к Ecclesia sui iuris. Здесь же мы видим 3 основных элемента, которые определяют будущий канонический статус верующего:

- 1) принятие крещения;
- 2) принадлежность родителей, либо их желание, либо же принадлежность к Церкви отца крещаемого;
- 3) возраст не старше 14 лет для крещаемого.

### Заключение

Как мы увидели выше, феномен «Ecclesia sui iuris», т.е. «Церковь своего права», возник только после II Ватиканского собора во второй половине 20-го века.

Причем сам термин встречается лишь в Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, то есть, собственно, в праве восточных церквей (или восточного обряда, как это принято в православной интерпретации) и носит сугубо техническое понятие и значение.

Это, в свою очередь, новинка в истории восточного и западного канонического права и наследие Ватиканского собора. Понятие дано, чтобы конкретизировать и выделить именно восточную церковь как субъект – persona iuridica, которая находится в полном и тесном общении с Римом.

### Литература и источники

1. Огицкий, Д. Декрет Второго Ватиканского собора «Об Экуменизме» / Д. Огицкий. – Журнал Московской Патриархии. – 8 (1968). – С. 61–72.

2. Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ionnis Paule II promulgatus, AAS 82 (1990) 1061–1364.

3. Пример этому – вопрос о принадлежности и пастырской опеке иммигрантов Восточных церквей на территориях чисто латинской юрисдикции.

4. Кан. 112 – § 1. По принятии крещения к другой обрядовой Церкви «своего права» причисляются: 1-е. лица, получившие разрешение Апостольского Престола, - перевод автора; см.: Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Paule II promulgatus, AAS 75/2 (1983) 1–317.

5. Rescritto «Ex Audientia Sanctissimi, die XXVI mensis Novembris, anno MCMXCII», AAS 85 (1993) 81.

6. Кан. 112 – § 1. По принятии крещения к другой обрядовой Церкви «своего права» причисляются: 1-е. лица, получившие разрешение Апостольского Престола, - перевод автора; см.: Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Paule II promulgatus, AAS 75/2 (1983) 1-317.

7. «Сын, который еще не достиг 14-него возраста, во время крещения записывается в Церковь «своего права», к которой принадлежит отец-католик; если же только мать является католичкой, либо же оба родителя требуют этого с обоюдного согласия друг друга, он (ребенок) записывается к Церкви «своего права», к которой принадлежит мать. При этом остается требование партикулярного права, установленного Апостольским Престолом», - перевод автора; сравни: Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ionnis Paule II promulgatus, AAS 82 (1990) 1061–1364, с. 29.

## СЕКРЕТНЫЕ КОМИТЕТЫ ПРАВИТЕЛЬСТВА НИКОЛАЯ I И ВОССОЕДИНЕНИЕ УНИАТОВ

*Священник Вячеслав Шеститко  
(Гродно, Беларусь)*

Несмотря на то, что воссоединение униатов западных губерний Российской империи с Православной Церковью многократно становились объектом исторических исследований, деятельность Секретных комитетов, связанных с этими событиями, остается малоизученной.

Создание целой чреды таких новых для России совещательных органов, как Секретные комитеты, являлось яркой чертой эпохи правления императора Николая I. Наиболее изученной является история Секретных комитетов по крестьянскому вопросу. Так, историки насчитывают до 11-и подобных комитетов, отмечая, что «секретные комитеты по крестьянскому делу возникали и исчезали один за другим» [1, с. 102]. Чаще всего Секретные комитеты состояли исключительно из представителей высшего чиновничества, избравшихся не по компетентности или осведомленности в рассматриваемой проблеме, а по занимаемому положению в органах государственной власти. Деятельность большинства Секретных комитетов не была долговременной, а практические результаты – незначительными.

«Секретный комитет по делам греко-униатским», заседавший в 1835–1836 гг., стал первым учреждением подобного рода, связанным с конфессиональной политикой Российской империи в отношении Униатской Церкви. Этот комитет стал самым крупным по численности – в его заседаниях принимало участие до десяти человек, причем по своему составу этот комитет, в отличие от последующих, был самым разнородным и представительным [2, л. 5]. Со стороны православных в комитете состояли: первенствующий член Святейшего Синода, митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский Серафим (Глаголевский), митрополит Московский и Коломенский Фи-

ларет (Дроздов) и архиепископ Тверской и Кашинский Григорий (Постников). Со стороны униатов в комитет вошли греко-католический митрополит Киевский, Галицкий и всея Руси Иосафат (Булгак) и епископ Литовской греко-униатской епархии Иосиф (Семашко). Со стороны правительства в комитет вошли министр внутренних дел Д.Н. Блудов, обер-прокурор Святейшего Синода С.Д. Нечаев, генерал П.А. Толстой, статский советник А.Ф. Голицын, статс-секретарь и управляющий Первым отделением Собственной Его Величества канцелярии А.С. Танеев. Однако столь широкий состав комитета не стал залогом его продуктивной и долговременной работы. Разнородность состава комитета привела к выделению из его среды еще одного «малого» комитета, состоявшего только из четырех наиболее доверенных императору лиц. Сам «большой» состав комитета провел лишь три заседания, и, хотя формально его деятельность до 1839 г. никак не останавливалась, он уже больше не собирался. На своих заседаниях «большой» комитет рассмотрел вопросы образования греко-католического юношества и восстановления восточного богослужения в униатских храмах. По всем этим вопросам были сделаны необходимые распоряжения, из которых особо следует отметить решение о передаче греко-униатских духовных училищ ведению Комиссии духовных училищ. Заседания Секретного комитета в 1835–1836 г. можно признать своеобразной попыткой усадить все заинтересованные стороны за стол переговоров в надежде, что там будут разрешены накопившиеся ранее противоречия и разрушено существовавшее на тот момент непонимание, однако кардинального влияния на сам ход воссоединительного процесса решения комитета не оказали.

С начала 1837 г. по указанию императора все дела Униатской Церкви были переданы в руки нового обер-прокурора Святейшего Синода Н.А. Протасова [3, с. 339]. Инициативный Протасов, стремившийся ход любого церковного дела держать в своих руках и не полагавшийся на духовенство даже в делах узко-церковных, имел за-

метное предубеждение к православным архиереям. Вероятно, еще менее он полагался и на униата Иосифа (Семашко). Протасов не стал возрождать деятельность уже полузабытого Секретного комитета по делам греко-униатским, хотя формально и являлся его членом с 1836 г. В конце 1838 г. появился фактически новый Секретный комитет, состоявший уже, сообразно стилю руководства Протасова, исключительно из правительственных и гражданских чиновников. В декабре 1838 г. состоялось первое заседание «Секретного комитета для совещания о мерах касательно воссоединения Греко-униатской Церкви» [4, л. 17], на котором присутствовали: шеф жандармов и одновременно Главный начальник Третьего отделения Собственной Его Императорского Величества канцелярии генерал А.Х. Бенкендорф, министр государственных имуществ генерал-адъютант П.Д. Киселев, обер-прокурор Святейшего Синода генерал-майор граф Н.А. Протасов и министр внутренних дел тайный советник Д.Н. Блудов. В заседании комитета от 4 января 1839 г. участвовали и приглашенные генерал-губернаторы П.Н. Дьяков и Н.А. Долгоруков.

Деятельность этого комитета была очень краткой, но весьма продуктивной. На двух первых заседаниях был установлен, основываясь на предложениях митрополита Филарета (Дроздова), непосредственный порядок воссоединения Греко-католической Церкви с Православной Церковью. На третьем заседании была рассмотрена секретная инструкция генерал-губернаторам западных губерний, предоставляющая им особые временные полномочия и содержащая комплекс мер, необходимых для обеспечения внешнего спокойствия и порядка во время воссоединительных мероприятий. Из всех Секретных комитетов, связанных с воссоединением униатов, деятельность этого комитета оказала наибольшее влияние на ход воссоединительного процесса. Выработанные комитетом положения легли в основу воссоединительных мероприятий как во время проведения Полоцкого Собора 1839 г., так и в послесоборный период.

Деятельность Секретных комитетов, связанных с конфессиональными вопросами в западных губерниях, не прекратилась и после проведения Полоцкого Собора 1839 г. Дело в том, что Полоцкий Собор не стал окончательным завершением процесса воссоединения: иерархическое, церковно-административное и литургическое слияние бывших униатов с Православной Церковью растянулось на ближайшие годы. Этот процесс не всегда был легким. После упразднения унии случаи соращения в латинство не прекратились. Способом разрешения новой проблемы стало привычное для той эпохи создание еще одного Секретного комитета. Сходным с предшественником был и состав нового комитета – это был узкий круг высокопоставленных чиновников. В новый комитет вошли: статс-секретарь действительный тайный советник Д.В. Дашков, управляющий Министерством внутренних дел А.Г. Строганов, министр юстиции Д.Н. Блудов и обер-прокурор Святейшего Синода Н.А. Протасов. Проведя всего одно заседание и выработав необходимые к предотвращению соращений меры, комитет фактически самоустранился, предложив все дела о соращениях бывших униатов в латинство передавать в действовавший с 1824 г. Секретный комитет о раскольниках и отступниках [5, л. 1–13]. Таким образом, этот комитет стал последним учреждением такого типа, создававшимся специально для решения проблем связанных с ликвидацией унии в западных губерниях Российской империи.

Подводя итоги, можно заключить следующее. В ходе подготовки и совершения воссоединения униатов с Православием российское правительство пыталось координировать и направлять процесс упразднения унии. Множество противоречий и нерешенных вопросов, осложнявших процесс воссоединения униатов с Православием, требовали разрешения и выработки более четких планов действий. В историографии воссоединения существует мнение о том, что влияние правительства на эти процессы осуществлялось через специ-

ально учрежденный негласный совещательный орган – Секретный комитет по униатским делам, деятельность которого с перерывами продолжалась с 1834 по 1839 г. Однако проведенный анализ источников показывает, что в действительности существовал целый ряд Секретных комитетов, отличных друг от друга как по названию и персональному составу, так и по характеру рассматриваемых вопросов. Секретные комитеты создавались по мере необходимости – для обсуждения и выработки путей разрешения возникших в определенный исторический момент проблем в процессе воссоединения. Таким образом, представляется возможным заключить, что не существовало некоего единого плана воссоединения, задача выработки такого плана не ставилось и перед комитетами.

#### Литература и источники

1. Мироненко, С.В. Страницы тайной истории самодержавия: Политическая история России первой половины XIX столетия / С.В. Мироненко. – Москва : Издательство «Мысль», 1990. – 237 с.
2. РГИА. – Фонд 797. – Оп. 87. – Д. 10. Об учреждении Секретного Комитета по делам Грекоуниатским.
3. Смолич, И.К. История Русской Церкви 1700 – 1917 / И.К. Смолич. – Ч. 2. – Москва : Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – 800 с.
4. РГИА. – Фонд 1661. – Оп. 1. – Д. 416. Журнал заседаний секретного Комитета для совещания о мерах касательно воссоединения греко-униатской церкви с православной с инструкцией генерал-губернаторам Западных губерний по осуществлению воссоединения.
5. РГИА. – Фонд 797. – Оп. 87. – Д. 23. Подлинный журнал Высочайше учрежденного Секретного Комитета о мерах к устранению в Западных губерниях соращений из Православия в Латинство.



**ПОЛЕМИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА-ПРИМЕР  
РЕЛИГИОЗНОЙ ТЕРПИМОСТИ  
НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ XV–XVI ВЕКОВ**

*Демидков А.Г.  
(Светлогорск, Беларусь)*

Тема полемической литературы времен Великого Княжества Литовского и Речи Посполитой в последнее время становится все более актуальными, т.к. затрагивают исторические судьбы сразу нескольких народов. Все это говорит многоконфессиональности развитию толерантности на белорусских землях. Так, в результате Брестской церковной унии 1596 г. появляется униатская церковь, которая способствовала появлению новых жанров в литературе. Отсюда и получается широкое развитие литературы, отношение морали и нравственности в ней. Появляюся как отдельные поэты и писатели и философы (Н. Гусовский, П. Скарга). Особый интерес привлекает литература, которая получила название как «Полемическая» в которой поднимались как историко-культурные, так и догматические споры. Православный литературный и издательский центр, основанный в Вильно братьями Мамоничами, оказал большое влияние на культурную жизнь Великого княжества Литовского и других стран. Белорусские печатные книги в конце XVI в. буквально наводнили Россию, для которой Мамоничи начали специально издавать литературу и даже имели в Москве свое представительство. Типография Мамоничей первая в белорусском книгопечатании начала выпускать кириллические книги правового характера. Первым официальным изданием стал «Трибунал» (1586). В 1588 г. Мамоничи напечатали важное издание - «Статут Великого княжества Литовского», который существовал уже давно, но в рукописных списках и был единственным собранием законов в Европе от времен Римского права до Наполеоновского кодекса.

Проблема состоит в том, как сегодня интерпретировать накопившийся в литературе материал о многочисленных правовых источниках и разного рода полемической литературе. Православный литературный и издательский центр, основанный в Вильно братьями Мамоничами, оказал большое влияние на культурную жизнь как ВКЛ, так и Речи Посполитой. «Дом Мамоничей», который получил три королевских привилегия, имел широкие связи общеевропейского масштаба.

Белорусская гуманистическая мысль XVI в. теснейшим образом связана с прогрессивными традициями древнерусской культуры, русской и украинской общественной мыслью. Связь эта являлась отражением общности происхождения, экономического и культурного сотрудничества, совместной классовой и национально-освободительной борьбы народов, Украины и Беларуси.

Развитие полемической литературы началось после Люблинской унии 1569 г., а также в связи с Брестской церковной унией 1596 г. Толчком для развития полемической литературы стала книга публициста-иезуита Петра Скарги *O jedności kościoła Bożego* («О единстве церкви Божьей»), изданная в Вильне в 1577 г. В ней Скарга попытался обосновать идею объединения римско-католической и восточно-православной церквей. В ответ на книгу Скарги появились анонимные произведения «Послание до латын из их же книг» и «На богомерзкую, на поганую латну, которые папежи хто что в них вымыслили в их поганой вере, сказание о том» [5, с. 102]. Первое произведение написано не позднее 1582 г. монахами Супрасльского монастыря.

Также была популярна книга Мелетия Смотрицкого на польском языке «Фринос», [4, с. 27] написанная по следам религиозного погрома 1609 г., учиненного униатским митрополитом Ипатием Потеем над православными в Вильне. Король Сигизмунд III Ваза приказал уничтожить это произведение и привлечь автора к ответственности.

В антиуниатской православной полемической литературе выделяют три периода развития: до 1596 г. – отвержение православными

писателями самой идеи церковной унии, развенчание святости папы римского; до 1620 г. – когда Брестская уния 1596 стала фактом, – показ ее незаконного характера, насилие над традициями, обличение двурушничества своекорыстной политики православных иерархов – ренегатов; до войны 1648–1654, когда полемика практически исчерпала себя, – юридическое обоснование правомерности своей митрополии.

При этом православные полемисты не ограничивались вопросом распространения католицизма. Например, в «Послании к епископам» он обличает духовенство как стяжателей, забывших Бога. Единственным способом спасения человека от эгоизма и жестокости мира он считал монашество. Сам Вышенский уехал в Грецию и стал монахом-отшельником в одной из святых пещер на горе Афон. В антиуниатской православной полемической литературе выделяют три периода развития: до 1596 г. – отвержение православными писателями самой идеи церковной унии, развенчание святости папы римского; до 1620 г. Тогда, Брестская уния 1596 стала фактом, – показ ее незаконного характера, насилие над традициями, обличение двурушничества своекорыстной политики православных иерархов – ренегатов; до войны 1648–1654, когда полемика практически исчерпала себя, – юридическое обоснование правомерности своей митрополии.

Таким образом, в своей полемике они требовали реформирования самой православной церкви, коллективного управления ее делами, высмеивали отсталость и консерватизм церковных иерархов. Кроме того, поднимались и социально-политические темы: неравноправие людей, эксплуатация человека человеком и одного народа другим. Особый полемический пафос выделяет произведения Ивана Вишенского. Например, в «Послании к епископам» он обличает духовенство как стяжателей, забывших Бога. Единственным способом спасения человека от эгоизма и жестокости мира он считал монашество. Сам Вышенский уехал в Грецию и стал монахом-отшельником в одной из святых пещер на горе Афон.

Полемическая литература, будучи важной вехой в развитии литературы, активизировала и обогатила ее новыми жанрами, новыми образно-изобразительными средствами. Риторический опыт, приобретенный западнорусскими православными деятелями в диспутах с католиками и униатами, а также сопряженный с этим процессом новый просветительский импульс.

Главная особенность белорусской культуры этого периода – ее полилингвистический характер. Возникшая на пересечении восточнославянской и западноевропейской традиций и развивающаяся под воздействием православного и католического вероисповеданий, эта культура характеризуется взаимодействием белорусского, старославянского, литовского, польского и латинского культурных слоев. Белоруссия XV – нач. XVI вв. в основе своей была двуязычной. Церковнославянский употреблялся в качестве языка религиозной письменности и богослужения, белорусский – в деловой письменности и светской литературе.

Анализ литературы периода Великого княжества Литовского свидетельствует об отходе от многих важнейших принципов феодального мировоззрения. В посвящении королеве Боне Н. Гуссовский писал: «Государство опирается больше на мужество духа, нежели на силу тела, о чем свидетельствуют как греки, так и римляне. Они были наиболее могущественны как раз тогда, когда процветали науки и искусство» [1, с. 324]. Средневековый аскетизм и презрение ко всему земному сменяются теперь жадным интересом к реальному миру, к человеку, к сознанию красоты и величия природы. Подчеркивая интерес к человеческому в противовес божественному, представители новой светской интеллигенции называли себя гуманистами, производя это слово от восходящего к Цицерону понятия «*studia humanitatis*», означавшее изучение всего, что связано с природой человека и его духовным миром. При всей сложности и неоднозначности эстетики возрождения в качестве ее одного из основных прин-

ципов можно выделить абсолютизации человеческой личности в ее целостности. Таким образом, мы можем выделить следующие основополагающие компоненты философии литературы этого периода: христианский гуманизм, национальная культура, полемическая литература и конституционная монархия.

#### Литература и источники

1. Гусоўскі, М. Песня пра зубра / Мікола Гусоўскі. – Мінск : БГАКЦ, 1994. – 794 с.
2. Падокшын, С.А. Этычная думка у культуры Беларусі 16–17 стст. /С.А. Падокшын; Навук. рэд. А.С. Майхровіч. – Мінск : Бел. Навука, 2004. – 151 с.
3. Павлов, А.С. Критические опыты по истории древнейшей греко-славянской полемики против латинян. / А.С. Павлов. – Санкт-Петербург, 1878. – 536 с.
4. Пренская, Ю.И. Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: Избранные произведения XVI – нач. XIX в. / Ю.И. Пренская. – Минск, 1962. – 62 с.
5. Шалькевіч, В.Ф. Гісторыя палітычнай і прававой думкі Беларусі / В.Ф. Шалькевіч. – Мінск, 1999. – 299 с.

#### СЕКЦИЯ 4 ДУХОВНОЕ И СВЕТСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

#### ПРОБЛЕМЫ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОДГОТОВКИ ХУДОЖНИКОВ САКРАЛЬНОЙ ЖИВОПИСИ В УКРАИНЕ

*Горбань С.И.*  
(Горишние Плавни, Украина)

В кон. XX – нач. XXI в. в Украине начались процессы восстановления сакральной живописи после настоящего кризиса всего религиозного искусства и прекращения его развития почти на целый XX в. Некоторые художники еще в советское время изучали технику иконописи и стали примером для последующих поколений иконописцев. Среди них – А. Мельник, М. Малышко, А. Вашук, В. Бирюкович и др. Многие украинские иконописцы работали за границей, в условиях диаспоры, при этом, не только сохранив искусство иконы, но и во многом переосмыслив его. Среди лучших представителей иконописцев диаспоры можно назвать Христину Дохват, Святослава Гординского, Михаила Осинчука и других [5].

Двадцатый век для иконописи является сложным и противоречивым периодом: с одной стороны, иконопись подвергалась реальной угрозе уничтожения. С другой – именно в XX в. произошло богословское, философское и искусствоведческое осмысление иконы (священник Павел (Флоренский), В. Бычков, Н. Тарабукин, В. Вейдле и др.), которое было использовано впоследствии как теоретический фундамент в деле возрождения иконописи [3].

Перед иконописцами встала задача освоения техники и технологии древней традиционной иконы, а также – более сложная и глубокая проблема – осознание и освоение православной канонической иконы во всей ее полноте, осмысления глубины традиции, умение

свободно говорить на ее языке – проблема свободного творчества в рамках канонического церковного искусства [1].

В XX в. богословы, церковные деятели, искусствоведы, которые обращались в своих трудах к проблемам современного религиозного искусства, сформулировали ряд требований к художникам сакральной живописи, среди которых главное – необходимость личного духовного подвига и участия в жизни Церкви, личное восприятие святости изображаемого. Вторым необходимым компонентом является профессиональная подготовка. Оба компонента подготовки иконописцев необходимы и неотделимы друг от друга в процессе постижения иконописного искусства. Не менее важным требованием к художникам сакральной живописи является необходимость творческого подхода к созданию иконы, которая во все времена отражала религиозное переживание, свойственное определенному эпосу.

Современная профессиональная подготовка художника сакральной живописи призвана решать проблемы как внутреннего характера (богословского и художественного): «обеспечение полноценного и достаточного богословского образования; овладение высоким художественным мастерством; воспитание эстетического вкуса и чувства меры; развитие творческих способностей; овладение техникой и технологией иконописи» [4, с. 24], так и внешние проблемы, связанные с вопросами делопроизводственного, организационного характера, имеющих социальную окраску, в частности отношения с заказчиком.

Сегодня подготовка мастеров сакральной живописи в Украине происходит как в светских так и в церковных учебных заведениях. В государственных учебных заведениях – это кафедра искусства Львовской национальной академии искусств, мастерская живописи и храмовой культуры Национальной академии изобразительного искусства и архитектуры (г. Киев), кафедра реставрации станковой и монументальной живописи Харьковской государственной академии дизайна и искусств.

Концепция деятельности кафедры сакрального искусства Львовской национальной академии искусств, разработанная профессором Р. Василиком, направлена на возрождение и развитие украинской иконописи с ее самобытной стилистикой.

В программе мастерской живописи и храмовой культуры Национальной академии изобразительного искусства и архитектуры, разработанной под руководством М. Стороженко, исследуются художественные традиции Византии, Украины-Руси, эпохи Высокого Возрождения, украинского «казацкого» барокко, Киево-Печерской школы XVII–XVIII вв., новации украинского искусства 20–30 гг. прошлого века.

Студенты кафедры реставрации станковой и монументальной живописи Харьковской государственной академии дизайна и искусств осваивают техники фрески, мозаики, витража, темперной живописи; реставрируют росписи, иконы; пишут новые иконостасы, ориентируясь на византийское и древнерусское искусство.

Первым учебным заведением Украины в системе церковного образования, где с 2006 г. было введено стационарное шестидневное обучение иконописи, стала Полтавская миссионерская духовная семинария. В ней студенты овладевают станковой и монументальной сакральной живописью, основами мозаики и реставрации. Учащимися, преподавателями и выпускниками семинарии расписаны храмы и часовни не только в Украине, но и в Словакии, Израиле, России, Греции, в частности храм святого Харалампия на Святой Горе Афон. Сегодня вместе с Полтавской, подготовку иконописцев внедрила Харьковская и Одесская духовные семинарии.

Современные художники сакральной живописи, которые получают как светское, так и церковное образование, работают в разных стилях и манерах, сочетая стилистику разных эпох, создавая свой собственный стиль и концепции храмовой росписи и иконописи. Указанное обусловлено тем, что в контексте быстротечности инфор-

мационного общества, искусство так же динамично реагирует на изменения, отражает общественные потребности и, что важно, влияет на их формирование [2, 6].

Учитывая сказанное, существует проблема сближения и взаимопонимания светского и церковного подходов при подготовке художников сакральной живописи. Сейчас – это часто параллельные миры. Считаем, что решение этого вопроса предполагает просветительскую деятельность в среде духовенства и среди широких масс и сочетание академической и церковно-художественной традиции подготовки будущих специалистов сакральной живописи.

Обобщив мнения ученых, исследователей религиозного искусства, служителей церкви, художников, основными проблемами современной сакральной живописи являются: хаотичность развития, отсутствие отработанной методики копирования, которая иногда сводится к механическому, бездумному размножению образца и коммерческая привлекательность сакральной живописи, что становится причиной разрыва с традициями храмового искусства, низкого художественного уровня современных работ сакральной живописи, потери иконой образа и содержания (Е. Мурзин, С. Ржаницына, Л. Армеева); – богословская неграмотность, отсутствие полноценного и достаточного богословского образования, низкий уровень знаний по истории церкви и личного опыта церковной жизни, непонимание принципов церковного искусства, которое оценивается по светским критериям (Е. Серпионова, Н. Кузнецов); – опасность того, что иконописная традиция современными художниками будет воспринята поверхностно, только в механическом повторении внешних форм оригинала, без углубления в содержание образа, без понимания огромного богатства и разнообразия его изобразительного языка (Ф. Пирвиц); – недостаточное развитие навыков художественного и образного видения в процессе формирования сознания молодого художника (Л. Муляр, М. Белоусов); – неготовность и неспособность

современного зрителя воспринимать религиозный символизм иконы (С. Иванова, Л. Лебедева и др.).

### Литература и источники

1. Армеева, Л.А. Соотношение традиции и авторского начала при копировании икон в системе подготовки современного иконописца / Л.А. Армеева // Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова, 2010. – № 4. – С. 63–66.
2. Всеукраїнський симпозіум „Українське сакральне мистецтво кінця ХХ – початку ХХІ століття”; НУ „Києво-Могилянська академія” галерея мистецтв ім. О. Замостян ; куратор Д. Гордіца // Українські художники сакрального малярства кін. ХХ – поч. ХХІ ст. Київ : [б. в.], 2008 – 111 с.
3. Иванова, С. Проблема религиозной живописи в ХХІ веке / С. Иванова. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.historicus.ru/problema\\_religioznoi\\_jivopisi\\_v\\_XXI\\_veke](http://www.historicus.ru/problema_religioznoi_jivopisi_v_XXI_veke). – Название с экрана. – Дата обращения: 11.06.2014.
4. Серпионова, Э.Н. Проблемы подготовки современного иконописца / Э.Н. Серпионова // Виховання і культура. – 2014. – №1 (36) . – С. 24–28.
5. Степовик, Д. Історія української ікони Х–ХХ століть. Видання друге, стереотипне. – Київ : Вид. «Либідь», 2004. – 442 с.
6. Стороженко, М. Матриця трансцендентної метафізики / М. Стороженко // Українські художники сакрального малярства кін. ХХ – поч. ХХІ ст. – Київ, 2008. – 112 с.

## ОБЩНОСТЬ ВЗГЛЯДОВ НА ЧЕЛОВЕКА В АКАДЕМИЧЕСКОЙ И ХРИСТИАНСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

*Гребень Н.Ф.  
(Минск, Беларусь)*

В кон. XX ст. начала зарождаться такая отрасль знаний как православная или как ее еще принято называть святоотеческая психология. В силу того, что становление данной отрасли наблюдалось преимущественно в рамках православной конфессии, многие работы посвящены критике академической психологии. А целесообразность существования православной психологии как бы исходит из недостатков светской психологии и преимуществ святоотеческой.

Отправной точкой критики академической психологии во многом стала цитата из «Британской энциклопедии»: «Бедная, бедная психология. Сперва она утратила душу, затем психику, затем сознание и теперь испытывает тревогу по поводу поведения» [цит. по 7, с. 5]. Оперировав к данному высказыванию, многие приверженцы зарождающейся отрасли обвиняли академическую психологию в том, что она «утратила душу» как изначальный предмет своего исследования, пытаясь заменить его на психику, либо другие варианты. Однако насколько обоснованы такого рода обвинения, и корректно ли проинтерпретирована данная цитата. Дело в том, что в процессе своего развития психологическая наука прошла определенный путь в плане обозначения и понимания своего предмета исследования. И надо сказать, что эти поиски не были напрасными. Стремление к глубокому пониманию предмета не было бесплодным, а, наоборот, обогатило науку, а также позволило утвердиться психику как самостоятельный уникальный предмет психологической науки.

Но это не единственное критическое замечание православной психологии по отношению к академической. Последнюю также обвиняют и в неверном понимании природы человека, в атеистической

направленности, в утере нравственных ориентиров, в снижении ответственности личности за свое поведение, в склонности прибегать к манипулятивным методам работы, вместо спасения души, в низкой эффективности практической работы и прочее [1; 2; 3].

Содержание публикаций начало меняться в связи с приходом в православную психологию светских психологов, которые, прежде всего, подняли такие значимые вопросы для любой научной отрасли, как предмет и объект исследования, методологические основания науки, методы практической работы. И на сегодняшний день весьма актуальной задачей стоит поиск путей интеграции академической и православной психологии.

В данной работе попытаемся показать, что общего во взглядах на природу человека было и есть между светской психологией и христианской антропологией и философией, на основании которых и формируется православная психология.

Следует начать с того, что полем деятельности психолога и священника является предметно одна и та же реальность, как бы мы ее не обозначали «душа» или «психика». Если быть точнее, то речь должна идти скорее о переживаниях человека, которые будут по-разному восприниматься и интерпретироваться в зависимости от профессиональной позиции, а в психологии еще и от теоретического подхода. Для священника в переживаниях важно найти греховную составляющую, а для психолога скорее внутриличностный или межличностный конфликт. Но заметим, что осознание греховности – это также и нахождение внутреннего противоречия, лишаящего человека целостности, о чем неоднократно упоминают православные психологи. В тоже время проблема целостности человека не чужда психологической науке. У многих светских психологов она выступает как важное условия человеческого здоровья.

Рассматривая вопрос природы человека, отметим, что в психологической науке первоначально фигурировала двумерная модель

«психика и тело», которая затем была заменена на биопсихосоциальную модель. В христианской традиции человек трехсоставен и состоит из духа души и тела. Оба подхода признают существование души и тела, но различия заключаются в том, что светская психология придает важное значение внешним социальным факторам определяющие сущность человека, но при этом она не всегда отделяет дух как самостоятельную часть души и недооценивает его роль в жизни человека. Но если посмотреть на модель личности З. Фрейда [6], то мы обнаружим в структуре личности также три составляющие, равно как и в структуре психики: Оно, Я, Сверх-Я или бессознательное, предсознательное и сознание. Такие подструктуры как Сверх-Я и сознание отвечают за нравственное развитие личности, также, как и дух. Отличия кроются в путях обретения нравственности.

Значимость религиозных учений в жизни человеческого общества задается представленными в них нормами морали. В решении вопроса «здоровья-болезни» не только клиническая, но и социальная психологии учитывают эти нормы. Правда некоторые из норм, определяющие поведение и отношения человека сегодня в академической психологии пересмотрены, за что ее и обвиняют в снижении моральных стандартов.

Профессиональная этика психологов также выстраивается с опорой на христианские заповеди и ценности, где ключевой нормой выступает принцип «не навреди». Но, как и любой другой профессии, очень многое зависит от уровня нравственного развития конкретного человека. Как среди психологов, так и священников есть претенденты нарушения этих норм.

В современной психологической науке сегодня большое внимание уделяется построению моделей здоровой личности или моделей психологического здоровья. Сопоставление критериев психологического здоровья и христианских ценностей показывает, что точек пересечений в разы больше, чем расхождений. Вопрос в том, что используют

ся разные языковые коды, в то время как суть сохраняется. К примеру, А. Адлер [6], в начале своего научного творчества раскрывал сущность человека посредством комплекса неполноценности, что идет в разрез с христианскими воззрениями. Однако в более зрелом возрасте он создает концепцию психического здоровья, ключевым критерием которого является развитое социальное чувство или чувство общности. Ощущать себя частью общества, быть причастным к группе, стремление интересоваться другими, заботиться о других – эти стремления заложенные в чувство общности, оказываются созвучными идеи христианской любви к ближнему. Христианские нормы и ценности широко представлены в гуманистической психологии, не чужды и многим концепциям советской психологии. Так, К. Роджерс [6], интересующийся в свое время религиозными учениями, транслирует многие идеи в своих работах, раскрывающих его взгляд на здоровую личность. А.Н. Леонтьев [4] в развитии личности главным считал формирование смысловой сферы, осознанности и социальной направленности. Н. И. Непомнящая [5] в качестве базовых оснований личности, определяющих ее сущность, рассматривала уровень нравственности.

Таким образом, представления о человеке в академической и христианской психологии следует рассматривать как взаимодополняющие и обогащающие друг друга. Каждая из областей знаний на сегодняшний день обладает богатыми теоретическими и практическими наработками, которые необходимо направить во благо человека и общества.

#### Литература и источники

1. Авдеев, Д.А. Очерки православной психотерапии: в помощь страждущей душе / Д.А. Авдеев. – 5-е изд., доп. и перераб. – Москва : СофтИздат, 2012. – 460 с.
2. Лайша, Н.А. Новая модель психиатрии в свете христианского учения / Н. А. Лайша // I Международные Свято-Пантелеимонов-

ские образовательные чтения, Минск, 2–3 июня 2005 г. : сб. статей : [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://sobor.by/lajsha.php>. – Дата доступа: 12.10.2018.

3. Легостаева, М. Что такое православная психология и психотерапия / М. Легостаева // Азбука веры : [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://azbyka.ru/chto-takoe-pravoslavnaya-psixologiya-i-psixoterapiya>. – Дата доступа: 12.10.2018.

4. Леонтьев, А.Н. Деятельность. Сознание. Личность / А.Н. Леонтьев. – Москва : Политиздат, 1975. – 304 с.

5. Непомнящая, Н.И. Психодиагностика личности: Теория и практика: Учеб. Пособие для студ. высш. учеб. Заведений. – Москва : Гуманит. изд. Центр ВЛАДОС, 2001. – 192 с.

6. Хьелл, Л. Теории личности: основные положения, исследования и применение: Учеб. пособие / Л. Хелл, Д. Зиглер; пер. с англ. С. Меленевской, Д. Викторовой. – Санкт-Петербург : Москва : Харьков : Минск : Питер Пресс, 1997. – 608с.

7. Ярошевский, М.Г. История психологии. От античности до середины XX века. Учеб. пособие для высш. учеб. завед. / М.Г. Ярошевский. – Москва : Изд. центр «Академия», 1996. – 416 с.

### **ЖЕНСКИЕ УЧИЛИЩА ДУХОВНОГО ВЕДОМСТВА В БЕЛАРУСИ В 1860–1868 ГОДАХ.**

*Восович С.М.  
(Брест, Беларусь)*

Появление женских училищ духовного ведомства было вызвано политическими и просветительскими задачами. Инициатором обсуждения в правительстве вопроса об открытии женских училищ духовного ведомства в белорусско-литовских епархиях являлся вице-директор департамента духовных дел иностранных исповеданий

П.Н. Батюшков. Он высказался за открытие женских училищ данного типа во всех западных губерниях (исключая Ковенскую) с целью уничтожения «латинской пропаганды», окончательного обращения униатов в православие и укрепления самой Православной церкви в данном регионе. Его инициатива была поддержана, и в течении четырех лет шла разработка штата и устава Могилевского училища. Первоначально планировалось устав Могилевского учебного заведения распространить на все женские училища духовного ведомства в белорусско-литовских губерниях. 26 января 1863 г. Александр II утвердил устав и штат данного женского учебного заведения.

Начало женским училищам духовного ведомства в Беларуси положило Паричское училище, открытое помещицей М.Я. Пущиной в 1860 г. при финансовой поддержке императрицы и ее детей. Данное училище оставалось частным до 1873 г. Частый характер училища обусловил отсутствие устава у данного учебного заведения. Училище находилось под покровительством императрицы. Его благосостояние всецело зависело от жертвователей и находчивости М.Я. Пущиной. Большую помощь в благоустройстве училища оказал Виленский генерал-губернатор М.Н. Муравьев. По ходатайству обер-прокурора Святейшего Синода Ахматова он приказал отпустить 6000 рублей из штрафных сумм на устройство училищных помещений. Только с 1867/1868 учебного года училище могло не опасаться за свою дальнейшую судьбу, так как после ухода воспитанниц Минского женского училища оно стало получать ежегодное пособие в размере 3000 рублей из духовно-учебного капитала. Эта сумма, отпускаемая Святейшим Синодом, обеспечила стабильное существование Паричского училища, так как она поступала регулярно и составляла около половины всех поступлений на нужды училища в 1860-х гг.

Программа обучения в первые годы существования училища отличалась элементарным характером, так как М.Я. Пущина при создании училища придерживалась «совершенной простоты». Оказали



влияние как отдаленность училища от центров культуры и просвещения, так и небольшой штат учителей.

Первоначально в училище преподавали законоучитель, две надзирательницы и сама М.Я. Пуцина. Сказывалась и ограниченность материальных средств из-за зависимости училища от благотворителей. Со временем, благодаря заботам М.Я. Пуциной, учебный процесс стал совершенствоваться. С 1864/1865 учебного года в училище стали преподаваться все предметы, предусмотренные уставом 1863 г. для женских училищ духовного ведомства западных епархий. В 1866/1867 учебном году занятия во всех классах стали вестись в соответствии с программой Царскосельского женского училища духовного ведомства. В этом году в училище работали 4 классных наставницы, 2 их помощницы, 1 законоучитель, а местный дьякон преподавал церковное пение.

Если инициатором открытия Паричского училища выступило частное лицо, то Виленское училище было организовано по ходатайству митрополита Литовского и Виленского Иосифа (Семашко). 30 января 1860 г. император Александр II, утвердив штат Виленского учебного заведения, разрешил его открыть по образцу и уставу Царскосельского училища. Училище было открыто 8 сентября 1861 г. Оно было принято под покровительство императрицы Марии Александровны. Разместилось в зданиях бывшего кармелитского монастыря.

В 1863 г. было организовано Могилевское женское училище духовного ведомства в результате преобразования Буйничского приюта.

Открытию Минского и Полоцкого училищ содействовало восстание 1863–1864 гг. Для четырех училищ западных епархий (Волынской, Минской, Полоцкой, Подольской) был составлен один устав, назначены были приблизительно одинаковые штаты, а затем началась работа по устройству каждого из этих учебных заведений в отдельности. С целью наилучшей организации училищ и большего соответствия местным условиям допускались некоторые изменения в статьях

предложенного Святейшим Синодом проекта устава без нарушения главных положений. При составлении устава и штата Минского училища, определении его местонахождения привлекались архиепископ Минский и Бобруйский Михаил (Голубович) и М.Я. Пуцина.

Благодаря архиепископу Минскому и Бобруйскому Михаилу и М.Я. Пуциной, в Паричском училище начали обучать воспитанниц Минского училища духовного ведомства до даты утверждения императором устава и штата данного учебного заведения и официального его открытия. С 1863/1864 учебного года в Паричском училище обучалось 20 воспитанниц Минского училища, с 1865/1866 учебного года – 40.

Устав и штат Минского женского училища духовного ведомства были утверждены императором Александр II 18 ноября 1863 г. Открыто было училище в Минске в 1867 г., так как строительство училищного здания началось только в 1865 г. из-за недостатка средств. В 1864 г. Святейший Синод ассигновал на «первоначальное обзаведение» Минского женского училища только 4000 рублей. Большую помощь в строительстве училищного здания и училищной церкви оказал Виленский генерал-губернатор М.Н. Муравьев.

18 ноября 1863 г. император утвердил устав и штат Полоцкого женского училища духовного ведомства. Первоначально планировалось разместить училище в доме купца Севастеева. По распоряжению М.Н. Муравьева училищу было передано здание упраздненного Свято-Духова женского монастыря в Витебске. Открыто было училище 12 апреля 1864 г.

Уставы белорусско-литовских женских училищ духовного ведомства имели некоторые отличия (Полоцкое и Минское женские училища духовного ведомства руководствовались одинаковым уставом). Эти отличия были вызваны существованием Могилевского учебного заведения при монастыре и усилением политики русификации белорусского народа в ходе подавления восстания 1863–1864 гг. Тем не менее, основные положения этих уставов были одинаковыми.

Отличия в уставах женских училищ духовного ведомства закономерно вызывали отличия в штатах данных учебных заведений. Даже Полоцкое и Минское училища, руководствовавшиеся общим уставом, имели свои особые штаты. Данные училища получили по штату больше средств, чем Могилевское и Виленское женские учебные заведения. Поэтому 4 декабря 1863 г. император Александр II утвердил новый штат Виленского женского училища духовного ведомства (сумма, ежегодно отпускаемая на содержание данного училища, была увеличена по сравнению со штатом 1860 г. на 2630 рублей). В результате, на содержание Виленского училища стало выделяться больше средств, чем на Полоцкое и Минское женские училища духовного ведомства.

Если сравнивать количество штатных воспитанниц женских училищ духовного ведомства, то больше всего казеннокоштных вакансий полагалось в учебных заведениях западной и центральной Беларуси: в Виленском училище – 60, в Минском – 45, в Могилевском – 40, в Полоцком – 30. Такое малое количество казеннокоштных вакансий в Полоцком училище объяснялось тем, что архиепископ Полоцкий и Витебский Василий (Лужицкий) был неуверен в желании духовенства Полоцкой епархии отправлять своих дочерей в данное учебное заведение. До этого времени дочери состоятельного православного духовенства получали образование в светских, чаще всего польских, пансионах.

Наличие в Минской епархии двух разных женских училищ духовного ведомства (Минского – правительственного и Паричского – частного) содействовало существованию в данной епархии особой системы управления женскими училищами. В 1864 г. был создан общепархиальный орган управления данными учебными заведениями – «Комитет училищ девиц духовного звания». Со временем Комитет расширил круг своих полномочий за счет ущемления прав правления Минского женского училища духовного ведомства. Так, он разбираал проше-

ния о приеме воспитанниц, осуществлял прием девочек, участвовал в приемных экзаменах. После принятия Паричского училища в ведение Святейшего Синода и утверждения его устава, существование Комитета стало ненужным, так как он ущемлял права правлений уже двух училищ. Поэтому в 1880 г. было принято решение об его ликвидации.

Таким образом, в 1860-х гг. в белорусско-литовских епархиях с целью противодействия римско-католического влияния и укрепления позиций Русской Православной Церкви были созданы женские училища духовного ведомства. В учреждении Виленского учебного заведения принял участие митрополит Литовский и Виленский Иосиф (Семашко).

### **РОЛЬ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ВОСПИТАНИИ УЧАЩЕЙСЯ МОЛОДЕЖИ (НА ПРИМЕРЕ ПРОФЕССИОНАЛЬНЫХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЙ БЕЛАРУСИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА)**

*Новик Н.Е.  
(Минск, Беларусь)*

В современных условиях церковь остается одним из основных носителей духовного начала в обществе. В XIX – нач. XX в. ее роль в этом отношении можно определить как ключевую. Православная церковь Российской империи, являясь государственной религией, оказывала решающее воздействие на развитие общественных процессов, характер образовательной системы и на воспитание учащейся молодежи. Система воспитания в общеобразовательных и профессиональных учебных заведениях была насильственно проникнута христианским мировоззрением. Осмысливая этот феномен, преподаватели до-

революционных школ ссылались на меткую характеристику великого русского педагога К.Д. Ушинского: «Современная педагогика исключительно выросла на христианской почве, и для нас нехристианская педагогика есть вещь немислимая – безголовый урод и деятельность без цели, предприятие без побуждения позади и без результатов впереди» [1, л. 38].

По мнению директора Несвижской учительской семинарии И.Ф. Николаевского, автора выдержавшего несколько изданий учебника по педагогике для учительских семинарий, цель христианского воспитания ребенка состоит в том, чтобы по достижении зрелого возраста он реализовал свой духовный и физический потенциал. В духовном отношении он должен стать «знающим доброе (цель для ума), любящим его (цель для духа) и имеющим достаточно силы воли, чтобы совершить это доброе (цель для воли)». В физическом отношении человеку необходимо иметь «свое тело здоровым и послушным орудием духа» [2, с. 39].

Религиозная составляющая имела особое значение в воспитании всей учащейся молодежи, в том числе и той, которая обучалась в профессиональных учебных заведениях Беларуси. При этом задачи профессиональной школы виделись несколько шире, чем просто подготовка квалифицированных специалистов для различных отраслей народного хозяйства. На одно из первых мест в деятельности профессиональных учебных заведений выдвигалась воспитательная цель – созидание благочестивого православного христианина, его подготовка к осуществлению своего призвания в жизни. Призвание (будущая профессиональная деятельность) рассматривалось как особая разновидность религиозного служения ближнему.

Наиболее часто мотив призвания звучал в деле подготовки народных учителей. Призвание считалось самым главным условием учительского труда, поскольку было хорошо известно, что учитель не должен ограничиваться только обучением грамоте, письму и счету, а

ему необходимо приобрести нравственное влияние на своих учеников. Законоучитель Молодечненской учительской семинарии протоиерей М. Ивановский утверждал: «Призвание народного наставника, на должность коего готовятся воспитанники учительской семинарии, состоит не в том только, чтобы распространять грамотность в народе, но чтобы вместе с тем распространять в нем здоровые понятия о его общественных и нравственно-религиозных обязанностях и лично служить примером честной, доброй и истинно-христианской жизни» [3, с. 46]. Труд учителя понимался как общественно значимое дело, «высший и благодетельный идеал служения народу и государству» [4, л. 43], «святое дело обучения и воспитания народа в духе православной веры и преданности Царю и Отечеству» [5, л. 16].

Профессиональная школа была призвана не только передавать конкретные знания, умения и навыки, но и формировать определенные нравственные качества будущего специалиста. Развитие профессионального образования предусматривало подготовку так называемых «средних деятелей», от которых не требовалось «ни черной работы рабочего, ни знаний и способностей администратора, ни исследований ученого», а внимательное и добросовестное выполнение определенного, и, в сущности, простого дела [6, с. 1]. Поэтому обучение во всех профессиональных школах должно побуждать воспитанников к серьезному, настойчивому и систематическому труду, выполняемому по долгу совести. Важное значение имело приучение к строгому порядку, аккуратности, правильному распределению времени.

На хорошо поставленное профессиональное образование современники возлагали надежды преодолении нравственного кризиса, переживаемого обществом на рубеже XIX–XX вв. По их мнению, промышленная школа, благодаря своему трудовому строю и практическим методам обучения, могла сыграть положительную роль в воспитании крепких и закаленных работников на пользу Отечества [7, с. 149–151]. Преподаватель Горецкого земледельческого училища

А.Р. Черепов предостерегал от того, чтобы выпускники превращались «в тип дельцов-специалистов или простых наемников, взвешивающих ценность всего по выгоде или величине платы за дело», говорил о важности понятий о долге, честности, нравственной ответственности в работе специалистов-аграриев [8, с. 138–139]. На этом пути педагогам профессиональных школ Беларуси приходилось опираться в первую очередь на ценности христианского мировоззрения и много работать над тем, чтобы «парализовать вредное влияние позитивной и утилитарной философии» [9, л. 36].

Для достижения поставленных целей в профессиональных учебных заведениях использовались проверенные на протяжении многих лет методы воспитания: преподавание Закона Божия и торжественные богослужения по случаю государственных, православных праздников, юбилеев учебных заведений.

Вместе с тем система воспитательного воздействия на будущего специалиста в условиях начала XX в. все больше проявляла и свои слабые стороны. Одной из таких сторон было присутствие формализма в воспитательной работе, когда основное внимание уделялось не духовному развитию личности учащегося, а формальному выполнению религиозных обязанностей и безоговорочному подчинению учебному начальству. Строгий надзор за каждым шагом воспитанников, обязательное посещение богослужений стимулировали рост негативных настроений учащихся профессиональных учебных заведений Беларуси. Воспитанник Несвижской учительской семинарии Якуб Колас вспоминал: «С утра до вечера нам долбили одно и то же: бог и царь, царь и бог. Один на небе, другой на земле, равный богу. Но бог надоел нам с детства, а от царя никто ничего путного не видел. Возникали чувства, неугодные и богу, и царю, а более всего нашим воспитателям. Митрополит Филарет с его «Начертанием церковно-библейской истории» нам опротивел. Мы ненавидели и его книги, и его самого черной ненавистью...» [10, с. 88]. Вместе с тем

воспитание, основанное на христианских ценностях, все же не проходило бесследно. Якубу Коласу принадлежат и другие строки, в которых дается положительная оценка семинарского воспитания: «Но семинария имела то хорошее значение, что приучала к труду, дисциплине, порядку и в значительной степени начиняла идеализмом, тем идеализмом, что делает человека человечнее и скрашивает вообще жизнь» [11, с. 169]. Подобный идеализм, безусловно, имел истоком религиозное сознание и послужил нравственной опорой для подготовленных дореволюционной профессиональной школой деятелей, которым пришлось жить и работать в непростой период многочисленных общественных потрясений.

#### Литература и источники

1. НИАБ. Ф. 478. Оп. 1. Д. 26.
2. Николаевский, И.Ф. Руководство к изучению главных оснований педагогики в учительских семинариях Министерства народного просвещения. Педагогическая пропедевтика. Курс III класса / И.Ф. Николаевский. – Москва : Типография Э. Лисснер и Ю. Роман, 1884. – 89 с.
3. Шимолин, В.И. Духовные ценности православия в культуре белорусского народа. Системный анализ белорусских епархиальных ведомостей второй половины XIX – начала XX в. / В.И. Шимолин. – Минск : Изд. центр БГУ, 2008. – 159 с.
4. Литовский государственный исторический архив (ЛГИА). Ф. 567. Оп. 1. Д. 786.
5. НИАБ. Ф. 2254. Оп. 2. Д. 266.
6. Андреев, Е. Наши общие и специальные школы / Е. Андреев. Санкт-Петербург : Типография С. Добродеева, 1882. – 232 с.
7. Максин, И.М. Очерк развития промышленного образования в России. 1888–1908 / И.М. Максин. – Санкт-Петербург : Типография СПб. Одиной тюрьмы, 1909. – 175 с.

8. Материалы для совещания о среднем сельскохозяйственном образовании при Департаменте Земледелия М.З. и Г.И. – Санкт-Петербург : Типография В. Киршбаума, 1895. – 234, 231 с.

9. НИАБ. Ф. 478. Оп. 1. Д. 26.

10. Лужанин, М. Якуб Колас рассказывает... / М. Лужанин. – Москва : Советский писатель, 1964. – 400 с.

11. Лісты Якуба Коласа // Польша. – 1957. – № 10.

### НРАВСТВЕННАЯ КУЛЬТУРА ЛИЧНОСТИ КАК ОСНОВА ХРИСТИАНСКОГО И СВЕТСКОГО ВОСПИТАНИЯ

*Левчук З.С.  
(Брест, Беларусь)*

В условиях современной информационной цивилизации общество оказалось перед угрозой ряда вызовов, среди которых особое значение имеет нравственный как определяющий все остальные. Содержание нравственного вызова раскрывается в противодействии аморальным явлениям в социуме, в приоритете нравственного воспитания в социальных институтах, в формировании нравственной культуры личности как цели и результате нравственного воспитания [1].

Хранительницей нравственных идеалов человека является православие, которое на протяжении многих веков выполняет важную роль в выявлении, осмыслении и сохранении норм нравственности. Идеология православия и ее проводник – православная церковь утверждают и прививают нормы морали через проповеди, молитвы, таинства, богослужения. Цель нравственного воспитания православное учение определяет как «чистоту сердца», т.е. свободу интеллектуальной сферы человека от негативных мыслей, которые могут мотивировать его аморальные поступки.

Выделенный христианской моралью принцип: отношение к ближнему как к самому себе является главным в воспитании человека. В соответствии с данным принципом сложились основные постулаты христианского воспитания: проявлять сострадание к другому человеку, прощать его ошибки, инициировать мир людям, безвозмездно творить добро, избегать стремления к материальному стяжательству, быть правдивым и бороться за правду. Человек способен на духовное обновление, нравственное совершенство. Он обладает свободой воли и несет ответственность за нравственный выбор.

Ценности православия и светского воспитания едины. В религиозном учении и светском воспитании объектом воспитания является личность и ее взаимоотношения с общим (обществом, миром, Богом); решающая роль принадлежит вере в торжество добра, справедливости; в проявлении поступков, действий человеком важное место принадлежит эмоционально-чувственной сфере.

Нравственность человека трактуется как совокупность его сознания, поведения, привычек, связанных с соблюдением норм и правил, принятых в обществе. Нравственность проявляется в том, что личность не только знает правила и нормы поведения, но и стремится их соблюдать. Целью и результатом нравственного становления личности является нравственная культура как совокупность усвоенных знаний и сформированных моральных качеств, убеждений, норм, пережитых нравственных чувств, эмоций, отношений и взаимоотношений с людьми и социумом, способность к моральному выбору и к борьбе с аморальными явлениями [2].

Нравственная культура как сложная интегральная характеристика личности имеет свою структуру, в которой выделяют культуру нравственного сознания, культуру нравственного поведения и культуру нравственных отношений. Культура нравственного сознания – это единство этических понятий, суждений, моральных решений. Она есть результат умения личности использовать в повседневной жиз-

ни этические знания, различать добро и зло. Структурообразующим элементом данного компонента является сформированное целостное мировоззрение.

Важное значение в структуре нравственной культуры личности имеют ее нравственные чувства и переживания как отражение личностной значимости и оценка моральных норм, принципов и традиций социальной общности. Данный компонент включает проявления эмоциональной жизни человека, его аффекты. Культура нравственных чувств является индикатором знаний личности о морали, культуры ее нравственного сознания и нравственного поведения, что включает в себя культуру нравственных навыков, поступков и действий, культуру межличностных отношений.

Процесс формирования нравственной культуры личности связан с такими категориями, как нравственные ценности, нравственные качества и нравственная позиция. Ценность – категория, используемая для обозначения предметов и явлений вещно-духовного мира, включенных в систему жизненно важных потребностей человека. Нравственные ценности мотивируют поведение личности, вызывают ее активность. Важно отметить, что ценности христианские и ценности светские дополняют друг друга. Иерархию ценностей составляют: Человек – абсолютная ценность, высшая субстанция, «мера всех вещей»; Семья – первичный институт социализации личности; Общество и природа – среда развития человека; Свобода, братство, равенство и справедливость как важнейшие критерии для функционирования человека; Труд, познание и общение – основа человеческого бытия, они только тогда продуктивны, когда способствуют развитию человека, имеют общественную значимость и направлены на преобразование окружающего мира. Отечество – единственная уникальная для каждого человека Родина. Земля – общий дом человечества. Мир как главное условие существования человека на земле.

Ориентация личности на ценности способствует формированию в ней нравственных качеств, проявления высоконравственных поступков. С позиции психолого-педагогической науки качества личности – это прочные психические состояния и устойчивые формы поведения, диалектический синтез знаний, взглядов, убеждений, чувств, воли, привычек. Трудно указать на точное количество нравственных качеств в характеристике человека. Исследователи классифицируют их в пять интегративных качеств, которые необходимо сформировать у личности: гуманизм, патриотизм, достоинство, коллективизм и трудолюбие.

Показателем нравственной культуры личности выступает нравственная позиция, что означает устойчивое проявление нравственности. Значимая роль в формировании нравственной культуры принадлежит утверждению личной позиции человека в условиях переживания положительных эмоций. Основу нравственной позиции составляет мировоззрение, что помогает человеку отличить нравственное от безнравственного, давать моральную оценку в любой ситуации. Данная позиция определяется направленностью, мотивацией и самовоспитанием.

Необходимо выделить факторы, оказывающие влияние на формирование нравственной культуры личности. К ним относятся социальные институты: семья, учреждения образования, СМИ, детские и молодежные организации, религия и ее институт – православная церковь, которые способствуют включению личности в целенаправленную социализацию. Вместе с тем, на личность оказывают влияние неорганизованные факторы, среди которых выделяются такие негативные проявления современной жизни, как курение, пьянство, сквернословие, наркомания, преступность. Перечисленные факторы создают угрозу национальной безопасности Республики Беларусь в гуманитарной сфере [3]. Опыт показывает, что влияния неорганизованных факторов на человека, особенно молодежь оказывают более

сильное воздействие, чем факторы организованные. Школа жизни намного сильнее собственно школы (семьи, университета, церкви). В случае если их влияния разнонаправлены или не скоординированы, то возникает система рисков для человека и общества.

То, что школа жизни по своему влиянию сильнее собственно школы, заметил еще в XIX в. великий педагог К.Д. Ушинский, который отметил следующее: «Школа не может опрокинуть жизнь, но жизнь легко опрокидывает деятельность школы, которая становится поперек ее пути. Школа, противящаяся жизни, сама виновата, если не внесет в нее тех благодетельных умеряющих влияний, которые может и обязана внести» [4]. Сейчас школе как социальному институту значительно труднее вносить в жизнь «благодетельные умеряющие влияния», потому что огромные влияющие возможности имеют другие факторы.

Следует отметить, что недостаточно внимания уделяют нравственным проблемам общества средства массовой информации, терпит кризис семья как важнейший институт социализации растущей личности. В решении обозначенных проблем важная роль принадлежит православной церкви.

При этом, духовный вклад митрополита Иосифа Семашко в проблему нравственности человека имеет неопределимое значение.

### Литература и источники

1. Лаптенюк, И.И. Духовно-нравственный мир молодежи: пособие для педагогов и руководителей школ / С.Д. Лаптенюк. – Минск : Амалфея, 2001. – 176 с.
2. Рангелова, Е.М. Нравственная культура ученика / Е.М. Рангелова // пер. с болгар. С. Волчановой [и др.] – Минск : Белгосуниверситет, 1998. – 183 с.
3. Концепция национальной безопасности Республики Беларусь // Нац.реестр правовых актов Респ.Беларусь. – 1/2852.

4. Ушинский, К.Д. Человек как предмет воспитания / К.Д. Ушинский // Собр. соч. – Москва : изд-во АПН РСФСР, 1960. – т.8. – 776 с.

### ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКАЯ НАУКА И РЕЛИГИЯ: ОТ ПРОТИВОСТОЯНИЯ – К ДИАЛОГУ

*Приходько Ф.С.  
(Горки, Беларусь)*

Вопрос о характере взаимодействия науки и религии относится к числу «вечных». В каждую из эпох он решался по-разному. На характер противостояния религиозных и научно-атеистических ценностей влияют социокультурная ситуация, политические и социальные противоречия и конфликты современного общества. Так, в последнее время на постсоветском пространстве обсуждается вопрос о вариантах мирного сосуществования и взаимодействия светского и религиозного образования [1]. Поскольку в основе светского образования лежат научные представления о природе, обществе, человеке, культуре, то одним из аргументов против сближения светского и теологического образования выступает утверждение о том, что научное и религиозное мировоззрения являются не совместимыми, антагонистическими, а наука находится «по одну сторону баррикад» с атеизмом [2]. В современной социокультурной ситуации подобное утверждение является ошибочным.

С развитием постнеклассической науки многие критерии разграничения научного и вненаучного знания, которыми руководствовались в эпоху классической науки, подвергаются переосмыслению: становится очевидной неизбежность недоказуемых предпосылок в науке, выявлена теоретическая нагруженность эмпирических фактов, абсолютная достоверность научного знания оказалась недостижимой

и т.д. Научное сообщество согласилось с тем, что объект не дан исследователю в его первоначальном состоянии. Он изучает не объект как он есть «сам по себе», а то, как предстало перед ним взаимодействие объекта со средствами исследования. Актуализировалось представление об активности субъекта познания. И. Кант в своей философии совершил «коперниканский» переворот в теории познания, обосновав мысль о том, что субъект познания конструирует мир явлений, то есть мир объектов научного знания. Другими словами, научное знание характеризует не действительность, как она есть сама по себе, а некую сконструированную чувствами и рассудком реальность. У Канта не характер и структура познаваемой субстанции, а специфика познающего субъекта рассматривается как главный фактор, определяющий способ познания и конструирующий предмет знания.

Возникает вопрос: если идеал науки, ориентирующий исследователя познавать мир с помощью строго рационального осмысления эмпирических данных, отсекая недоказуемые метафизические суждения, оказался недостижимым, и ряд априорных постулатов все равно неустраним из научного познания, стоит ли настаивать на том, что научное и религиозное мировоззрения являются антагонистическими, а наука находится «по одну сторону баррикад» с атеизмом.

Большой массив знаний о мире, в том числе научных, не соответствуют критериям «классической научности» и, следовательно, жесткие барьеры между научным и религиозным знанием размываются. К. Поппер показал, что ни одна научная теория не может категорично претендовать на истинность. Развитие науки сводится к тому, что более ошибочные теории вытесняются менее ошибочными, но все же содержащими ошибки.

По Куну, каждая доминирующая научная парадигма (модель мира, интерпретация, «дисциплинарная матрица») на последующем этапе развития науки меняется на другую, не обязательно лучшую, более «соответствующую действительности», а просто иную (в одну эпоху

мир объясняли так, в другую объясняют иначе, сами же эти объяснения вполне равноценны и альтернативны). Вывод парадоксален – научная парадигма именно потому является научной, что она опровергается в какой-то момент другой парадигмой, идущей ей на смену [3].

Однако это вовсе не означает исчезновения различий между научным и религиозным знаниями. Что же общего и различного в этих видах знания?

Более рельефно общее между наукой и религией высвечивается при рассмотрении соотношения веры и знания. Обнаруживается, что значительная часть того знания, которое обычно именуется как научное, является «научной верой». Это, прежде всего, принимаемые без достаточных, исчерпывающих оснований научные теории, концепции и гипотезы, а также некоторые методологические нормы науки (например: «при выдвижении гипотез необходимо учитывать всю доступную информацию»).

Вера, в том числе религиозная, это «вероятностное знание», признанное субъектом в силу различных обстоятельств потенциально допустимого истинным, соответствующим объективной реальности. Вновь обратим внимание на то обстоятельство, что не только в сфере религиозного знания, но и в науке фактов достижения несомненной достоверности значительно меньше, чем предполагалось во времена доминирования классической научной рациональности.

И для научной, и для религиозной веры гранью, отделяющей их от знания, является наличие или отсутствие «совершенно достаточных оснований», позволяющих квалифицировать утверждения как несомненно истинные. Однако, кроме простых ситуаций «непосредственной и ясной очевидности», понятие «совершенно достаточных» для знания оснований весьма расплывчато и переменчиво в истории, поэтому грань между верой и знанием подвижна, неопределенна. Четкого общепризнанного критерия, устанавливающего границу между «более обоснованным» научным знанием и «менее обоснованным» религиозным знанием, нет.



ванным» религиозным, не существует. Тем не менее мы способны более-менее удовлетворительно отличать их друг от друга [4, с. 70].

Отсюда, большой массив знания, который мы классифицируем как «научное знание», относится к научной вере. Тем не менее, научное и религиозное знание основываются пусть не на исчерпывающих, но достаточно веских основаниях в пользу своей истинности. Таким образом, научное знание включает в себя большой набор относительных истин, утверждений научной веры, а религиозное знание также состоит из часто недоказуемых, но возможно истинных высказываний.

Отличие между наукой и теологией состоит в том, что методология науки сознательно стремится минимизировать число принимаемых на веру предпосылок, оставив в их числе лишь приемлемые для максимально широкого круга рационально мыслящих людей.

В современной техногенном обществе резко возрастает ответственность ученых за научные открытия и последствия их внедрения. Нынешний уровень развития науки дает возможность не только «покорять» и изменять окружающий человека мир, но и вторгаться во внутренний мир самого человека, изменять и конструировать генетическую основу, манипулировать его сознанием с непредсказуемыми последствиями. Религия наработала огромный интеллектуальный и духовно-нравственный потенциал для формирования у исследователя определенных взглядов на мир (и на свое место в нем), его жизненной позиции, убеждений, идеалов и нравственных принципов, его интересов, пристрастий, ценностных ориентаций и т. д. Она может дать современному ученому определенные ценностные установки и смысло-жизненные ориентиры, которые в существенной степени (особенно в гуманитарных науках) могут влиять на процесс научного исследования и его конечные результаты.

В Республике Беларусь выстроен эффективный механизм партнерства духовной и светской сферы. Диалог между наукой и рели-

гией является важнейшей предпосылкой формирования современной образовательной парадигмы. Объединение усилий Церкви, научной и педагогической общественности в сфере образования будет способствовать распространению здорового образа жизни, активизации человеческого потенциала, формированию таких личностных качеств, как патриотизм, гражданская активность и ответственность, толерантность, сострадание.

### Литература и источники

1. Цыплаков Д.А. Духовное образование в постсекулярной России / Д.А. Цыплаков // Идеи и идеалы. – 2016. – Т. 2. – № 1 (27). – С. 3–13.
2. Гусев, Д.А., Потатуров В.А. Дискуссия о теологическом образовании в контексте клерикализации современного российского общества / Д.А. Гусев, В.А. Потатуров // Политика и общество. – 2017. – № 4 (145). – С. 155–165.
3. Кун, Т. Структура научных революций / Т. Кун. – 2-е изд. – Москва : Прогресс, 1977.
4. Шахов, М.О. Реализм как общая основа религиозного и научного знания М.О. Шахов // Вопросы философии. – 2008. – №10. – С. 66–77.

## РАЗВИТИЕ ИНФОРМАЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ СОВРЕМЕННЫХ СТУДЕНТОВ

*Шершнёва Т.В.  
(Минск, Беларусь)*

Современные информационно-коммуникационные технологии включены во все аспекты жизнедеятельности человека. Интернет предоставляет широчайшие возможности для общения, обучения, развлечения, покупок, удаленной работы и т.д. Глобальная сеть охватывает все уголки планеты, в ней человек имеет возможность полной

свободы общения, получения информации, доступа ко всевозможным ресурсам, но эта свобода создает все больше новых проблем. Разнообразие средств коммуникации и доступность информации напрямую воздействуют на человека, меняя его привычный образ жизни, как упрощая, так и усложняя его.

Доступность информации, отсутствие преград для ее передачи породили проблему информационного мусора и затруднений в субъективной оценке человеком значимости поступающей информации. Проведенное среди студентов исследование показало, что для получения информации все респонденты используют интернет, а как дополнительные источники рассматривают телевидение (25 %), книги (12 %), общение с людьми (10 %), радио, журналы и газеты, а также информацию рекламного характера (5 %). При этом предпочтение отдается эмоционально окрашенной информации, вызывающей интерес. Иными словами, при современных возможностях иметь мгновенный доступ практически к любой информации, накопленной человечеством, современные студенты абсолютно не интересуются научными открытиями даже в тех сферах, которые непосредственно связаны с избранной специальностью, отдавая предпочтение развлекательно-информационным ресурсам и новостям кино- и шоу-бизнеса. В таких условиях не приходится говорить о сформированной привычке тщательно анализировать и критически оценивать получаемую информацию, формировать мнение и устойчивую позицию. Кроме того, чрезвычайно важной проблемой современного информационного общества можно назвать искажение фактов при их передаче реципиенту. На просторе интернета можно обнаружить большое количество программ, в которых информация может преподноситься лишь с определенного и наиболее выгодного ее ракурса, и далее способствовать формированию ложных представлений и выводов у слабо подготовленного потребителя данного контента. Более того, известно, что быстрое и регулярное просматривание сайтов ведет к

тому, что мозг человека утрачивает способность к аналитическому мышлению, превращая пользователей сети в импульсивных и неспособных к интеллектуальной работе людей.

Еще одной особенностью поведения современных участников виртуального общения в сети Интернет является большая неприужденность и открытость коммуникации. Это приводит к большей свободе в проявлении эмоций, самопрезентации, что, безусловно, можно оценивать лишь как позитивную тенденцию. Обратной же стороной этого является высокий уровень агрессии, неприязни, нетерпимости в общении. Определенная степень анонимности раскрепощает пользователей всемирной паутины, делает поведение в сети отличным от их поведения в повседневной жизни, в которой его ограничивают не только моральные нормы, но и правоохранительная система. Свобода и анонимность в сети приводит к развитию девиантного поведения. Его разновидностью является специфическая активность отдельных пользователей, называемая «троллингом». Троллинг, по Э. Бекельсу, – это проявление негативных личностных черт: макиавеллизма, нарциссизма, психопатии, садизма. Тролли комфортно себя чувствуют в сети. Они используют интернет-технологии творчески и со знанием дела, причем их поведение часто (как это ни странно) согласуется с маркетингом в социальных сетях, корпоративными интересами, ведь тролли, как попугаи, повторяют клише цифровых и эфирных СМИ, копируют образы доминирующей масскультуры [1]. Существует еще одна форма девиантного поведения, проявляющаяся в сети интернет – «хэйтеринг». Понятие «хэйтер» (от англ. hate – ненависть) дает определение людям, негативно высказывающимся по поводу различных информационных материалов и их авторов. В отличие от критиков, хэйтеры проявляют агрессию, часто неадекватное поведение. Жертвами хэйтеров чаще всего становятся музыканты, спортсмены, блогеры, ведущие и т.д. Действия хэйтеров наносят вред как самому автору, так

и его продукции. Негативная оценка даже абсолютно незнакомых нам людей, высказанная в комментариях, часто приводит к отрицательным последствиям, доставляет страдания, поскольку цифровой след в сети удалить практически невозможно.

Разновидностью девиантного поведения является также формирование у студентов интернет-зависимости, сопоставимой по своим масштабам и последствиям с пристрастием к алкоголю и наркотикам [3]. Все эмоции, контакты, вся жизнь аддикта перемещается в Интернет, реальная жизнь представляется скучной, пустой, безрадостной, отдается предпочтение виртуальным контактам. Данные проведенного среди студентов исследования свидетельствуют, что среди студентов около 15 % уже имеют несколько выраженных симптомов интернет-зависимости, и еще больше обучающихся имеют склонность к ее развитию [2]. Причиной аддикции часто становится низкий уровень развития коммуникативных способностей, неадекватная самооценка и высокий уровень личностной тревожности. Виртуальное же общение позволяет студентам снизить остроту переживаний от невозможности адекватно реализовать свои социальные потребности. Это поведение является защитным механизмом ухода от реальности, освобождающим личность на некоторое время от эмоциональной напряженности и тревоги. К тому же следует учесть, что социальные сети способны создавать ложное впечатление успешности и удачно складывающейся счастливой жизни. Аддикт в сети создает новый образ, который не может позволить себе в реальности, нарушает социальные, моральные нормы, добиваясь этим как нового статуса, так и удовлетворения некоторых своих низменных потребностей посредством совершаемых действий (оскорблений, травли, угроз и т.д.). Анонимные коммуникации, приобретение новой роли, статуса, безнаказанность, неограниченный доступ к любой информации – все это делает интернет-зависимость серьезной проблемой современности.

Таким образом, интернет-зависимость, троллинг, хэйтеринг и другие формы девиантного поведения трансформируют систему ценностей личности. Понятие нравственности в современной информационной среде весьма субъективно. В некоторых случаях отрицательные поступки не только не осуждаются, но и принимаются как само собой разумеющееся во всемирной сети. Окунаясь с головой в сети всемирной паутины, человек постепенно утрачивает навыки реального общения, что приводит к социальной изоляции, провоцирующим часто тревожные расстройства, депрессию и др. психопатологию. Психологическая коррекция эмоционально-волевой сферы личности, формирование адекватной системы ценностей, развитие коммуникативной компетентности, ресоциализация дезадаптированных студентов – наиболее продуктивное направление профилактической работы по предупреждению развития девиантного поведения среди молодежи. Необходимо развивать информационную гигиену, направленную на предупреждение негативного влияния различного контента на психическое состояние и здоровье человека, а также повышать информационную культуру современной молодежи, которая обеспечит более адекватное восприятие и интерпретацию преподносимых масс-медиа фактов и событий, снижение внушаемости и эмоционального заражения. Все это, безусловно, требует пристального внимания и учета при разработке современных образовательных стандартов и учебных планов, поскольку результат минимизации социально-гуманитарного компонента в учебных планах уже очевиден: мы будем иметь массу рабочей силы, более или менее «натасканной» на выполнение базовых технологических функций в рамках производственного процесса, но готовой принимать навязываемую кем-то систему ценностей, не способной эффективно определять свои потребности и цели, адаптироваться, заниматься саморазвитием и самообразованием, творчески самореализовываться. определения роли гуманитарной составляющей подготовки будущих специалистов.

### Литература и источники

1. Филлипс, У. Трололо. Нельзя просто так взять и выпустить книгу про троллинг / Уитни Филлипс. – Москва : Альпина Паблишер, 2016. – 300 с.
2. Шершнёва, Т.В. Развитие зависимости от виртуального общения у современной молодежи / Т.В. Шершнёва // Актуальные проблемы гуманитарных и социально-экономических наук. – 2018. – № 12–9 (12). – С. 87–91.
3. Шершнёва, Т.В. Факторы развития зависимости от виртуальной среды / Т.В. Шершнёва, И.И. Дроздов // Журнал Белорусского государственного университета. Экология. – 2017. – № 3. – С. 20–30.

## ФОРМИРОВАНИЕ ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ УЧАЩЕЙСЯ МОЛОДЕЖИ

*Комар Т.Н.  
(Солигорск Беларусь)*

Наше общество нуждается в подготовке широко духовно просвещенных, высоконравственных людей, обладающих не только знаниями, но и прекрасными чертами личности. Образование – та сфера общественной жизни, где воспроизводится нация, где передается от поколения к поколению социально-культурный опыт, накопленный народом за века и тысячелетия его исторического развития.

В современном мире человек живет, развивается, окруженный множеством разнообразных источников сильного воздействия на него как позитивного, так и негативного характера, которые (источники) ежедневно обрушиваются на неокрепший интеллект молодых людей, на еще только формирующуюся сферу нравственности. Само по себе образование не гарантирует высокого уровня духовно-нравственной воспитанности, ибо воспитанность – это качество лично-

сти, определяющее в повседневном поведении человека его отношение к другим людям на основе уважения и доброжелательности к каждому человеку. К.Д. Ушинский писал: «Влияние нравственное составляет главную задачу воспитания» [3. с. 318].

Вопрос духовно-нравственного воспитания молодежи является одной из ключевых проблем, стоящих перед обществом и государством в целом, в том числе и перед учреждением образования «Солигорский государственный колледж».

В настоящее время в колледже обучается 1119 учащихся, этот период наиболее активного формирования личности. Перед подростками, вступающими во взрослую жизнь, встают серьезные проблемы определения своего места в окружающем мире, цели своего существования. Проблемные учащиеся – результат разрушения традиционного христианского воспитания.

Педагогический коллектив колледжа работает над проблемой духовно-нравственного воспитания и образования подрастающего поколения на основе христианской православной нравственности и духовности, направленной на поиск оптимальной модели воспитания и образования, позволяющей приостановить ситуацию духовного кризиса и духовного распада.

Важное место в духовно-нравственном воспитании учащейся молодежи занимает реализация в учреждении образования мероприятий Программы сотрудничества между Министерством образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью. Отправной точкой стало заключение договоров о сотрудничестве (Храм Покрова Пресвятой Богородицы, кафедральный Христорождественский собор, православное молодежное братство в честь святых Петра и Февронии) Слуцко-Солигорской епархии; составлена программа сотрудничества; ежегодно утверждается совместный план мероприятий.

Проводимые с учащимися мероприятия разнообразны по формам и содержанию. Духовные беседы «Нравственность – твой выбор»,

«Православие о молодежных проблемах», «Православие и материнство», «Умру всем назло: православие о суицидах», «Слово – твоё украшение» и др. ориентируют учащихся на осознание жизненной перспективы, жизненных целей и способов их достижения.

Просмотр и обсуждение фильмов православного содержания «Необыкновенные приключения Серафимы», «Притчи» с участием священнослужителей учат постижению христианских истин: благородству, доброте, любви к ближнему, милосердию, а также формируют навыки общения и умения слушать.

Православное христианство неразрывно связано с книгой. В основе нашей веры лежит Книга Книг – Библия, и прежде всего, Святое Евангелие, заповеди которого являются истинным руководством в духовной жизни для каждого верующего человека. Без книг и книжного знания невозможно представить себе ни православного богослужения, ни нашу частную жизнь и жизнь наших семей, ни воспитания детей, ни образования. Душа по своей природе христианка. Она тянется к Богу, чистоте, свету. Святейший Патриарх Кирилл сказал: «Не может быть современного христианина без чтения».

Работа в направлении духовно-нравственного воспитания в тесном сотрудничестве с Белорусской Православной Церковью – одно из наиболее важных направлений в деятельности библиотеки колледжа. Встречи со священнослужителями в большинстве организовываются на базе библиотеки, они сопровождаются тематическими выставками, показом православных видеосюжетов. Проходят духовные беседы, приуроченные к православным праздникам и знаменательным церковным датам. В библиотеке накапливаются подписки православных журналов «Врата небесные», возрастает фонд духовных книг издательства «Экзархат», в том числе книги, подаренные служителями церкви (250 экземпляров). Все это содействует духовному обогащению читателей.

В День православной книги – 14 марта проходят беседы со священнослужителями по темам: «Книга книг – Библия», «Живой род-

ник православия», «Главная Книга всех Времен – Библия», «Библия Франциска Скорины – уникальное явление в белорусской культуре XVI в.», которые помогают раскрыть значимость православной книги в жизни современного человека, объяснить библейские заповеди, знакомят с основами православия, дают ответы на трудные мировоззренческие вопросы, влияющие на нравственное начало в человеке.

Нельзя не отметить традиционные праздники в колледже, которые проходят с участием священнослужителей: «День знаний», «День пожилого человека», «День матери», «День семьи», «Пасха» и др.

Сегодня очень важно сформировать у молодежи ответственное отношение к семье, браку. Анализ ситуации указывает на то, что в среде учащихся встречаются ранние и нежелательные беременности, увлечение отношениями с противоположным полом в ущерб образованию, нарушение правил общежития и неумение девушек управлять собой в отношениях с молодыми людьми. Все это приводит к непредсказуемым вынужденным изменениям в жизни молодых людей, препятствует планированию семьи.

Педагоги, библиотекари совместно с православными священниками стремятся раскрыть учащимся важность для человека во все периоды его жизни крепости семейных отношений, традиций, любви, заботы, уважения к семье, умения организовать семейный досуг. Тематика разнообразна: информационный час «Моя семья – мое богатство», духовная беседа «Благодарные князья Петр и Феврония – покровители семейного счастья», встреча–диалог «Православная церковь о браке и семье», вечер встречи «Понятие любви и влюбленности в православии» и др.

Духовное развитие учащихся осуществляется через экскурсии в православные храмы. Наша Солигорская земля имеет свои святыни, и приобщение учащихся к ним – одно из направлений работы. Одна из святынь – памятник деревянного зодчества Республики Беларусь – храм Покрова Пресвятой Богородицы, который расположен в дерев-

не Чижевичи Солигорского района. Храму уже 222 года. Учащиеся колледжа часто посещают этот храм. Экскурсии осуществляется при тесном взаимодействии со служителями храма Покрова Пресвятой Богородицы – дьяконом Евгением, настоятелем храма – протоиереем Николаем.

Большой интерес учащихся вызывает история создания и возрождения старой церкви, а также экспозиция (иконы, облачения, предметы старины, уникальная коллекция старинных книг Священного Писания, начиная с XVI в.) в церковно-историческом музее духовно-образовательного центра на территории храма.

Как результат, в колледже разработан исследовательский проект «Храм Покрова Пресвятой Богородицы в мирное и военное время Солигорщины». В основу работы положены материалы летописи храма, воспоминания священнослужителей и прихожан церкви.

Большое внимание в колледже уделяется волонтерскому движению. В учреждении образования продолжается работа отрядов «Бу-меранг», «Мы вместе». Волонтеры принимают участие в субботниках по уборке территории и помещений одиноких пожилых людей, инвалидов, ветеранов Великой Отечественной войны.

За годы обучения в учреждении образования мировоззрение молодежи меняется, происходит формирование духовно-нравственной доминанты личности, способной помогать людям и работать по своей специальности.

В результате проведенной работы с учащимися можно сделать вывод:

1. Духовно-нравственное воспитание является необходимым компонентом формирования грамотного специалиста.

2. Основной направленностью образования считать формирование профессиональных навыков в неразрывной связи с моральными принципами и духовно-нравственными приоритетами.

### Литература и источники

1. Программа сотрудничества Министерства образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церкви на 2015–2020 гг. (утверждена Указом Президента Республики Беларусь от 13 февраля 2015 г.)

2. Кушнер, Ю.З. Идеи духовного и нравственного воспитания как основа укрепления современного общества / Ю.З. Кушнер // Адукацыя і выхаванне. – 2014. – № 4. – С. 9–15.

3. Ушинский, К.Д. Избранные педагогические сочинения / К.Д. Ушинский. – Москва : Просвещение, 1968. – 556 с.

## СЕКЦИЯ ЗАОЧНОГО УЧАСТИЯ

### ХРИСТИАНСКОЕ ИСКУССТВО КАК ПРЕДМЕТ ИЗУЧЕНИЯ В РАМКАХ КУРСА «ИСКУССТВО (ОТЕЧЕСТВЕННАЯ И МИРОВАЯ ХУДОЖЕСТВЕННАЯ КУЛЬТУРА)»

*Аленькова Ю.В.  
(Могилев, Беларусь)*

В течение нескольких последних лет в учреждениях среднего образования Республики Беларусь преподается предмет «Искусство (отечественная и мировая художественная культура)», который знакомит учащихся с понятием искусства, с особенностями его языка, с историей его развития. В программе 8 класса целый раздел посвящен искусству Средневековья, преподавание которого требует от учителя знания не только особенностей этого исторического периода, но и понимания специфики христианского искусства. Остановим свое внимание на тех аспектах темы, которые принципиально важны для работы с учащимися по предмету ОМХК.

Христианская культура стала основой развития западноевропейской цивилизации, определила судьбу и своеобразие русской, белорусской культуры, культуры иных славянских народов и многих народов Востока. Веками она стремилась возвысить людей над физическим миром, подчеркнуть их нравственную силу. Неотъемлемой частью христианской культуры является христианское искусство.

Учащиеся должны усвоить, что христианское искусство имеет существенные отличия от светского искусства. Светское искусство направлено, в первую очередь, на эстетическое восприятие. Религиозное искусство направлено на возбуждение религиозных чувств верующих. В нем воплощается суть христианских догматов. Не слу-

чайно русский философ Е. Трубецкой назвал христианское искусство «умозрением в красках».

Искусство в Средние века было мощным фактором воздействия на чувства и сознание людей. С.С. Аверинцев видит причину всеобщего воздействия религиозного искусства в том, что «человек не «рассматривал» произведение религиозного искусства, удобно развалившись в кресле (как «ценитель» буржуазного общества). Человек «предстоял» и молился ему, «медитировал над ним, то есть вступал с ним в диалогическое общение, в котором его собственная активность должна была восполнить все темноты символического языка и сделать самообнаружение художественного замысла подвижным» [3, с. 244]

Христианское искусство было призвано, прежде всего, обслуживать культ, «быть книгой для тех, кто читать не умеет». Но в истории европейского искусства есть немало примеров произведений искусства, которые используют библейские сюжеты, но при этом их нельзя назвать религиозным искусством. Начиная в эпохи Возрождения, искусство использует религиозные сюжеты для воплощения светских идей. Обратимся, например, к известной фреске «Тайная вечеря» Леонардо да Винчи. Искусствовед В.Н. Лазарев пишет, что этот сюжет привлек художника «возможностью развернуть перед зрителем большую человеческую драму, показать различные характеры, вскрыть душевный мир человека и точно и ясно обрисовать его переживания. Он (Леонардо да Винчи) воспринял «Тайную вечерю» как сцену предательства и поставил себе целью внести в это традиционное изображение то драматическое начало, благодаря которому оно приобрело бы совсем новое эмоциональное звучание» [4, с. 197–200]. Таким образом, ни сюжет, ни образы сами по себе не делают произведение искусства религиозным. Религиозным его делает общая идейная направленность, общий смысл.

Еще на одно существенное отличие светского и христианского искусства важно обратить внимание учащихся. Произведение свет-

ского искусства является результатом творческого самовыражения автора. Произведение религиозного искусства создается по канону.

Канон – система правил, регламентирующих художественное творчество. Он задает совокупность художественных приемов, устанавливает нормы композиции, колорита, системы пропорций, обязательных для создания произведений искусства. Часто можно слышать утверждение, что канон – преграда для творческого самовыражения автора, что он способствует культурному застою и консервации ее архаических черт. На самом деле проблема канонического искусства гораздо сложнее. Ю.М. Лотман полагал, что каноническое искусство играет огромную роль в общей истории искусства и к нему нельзя относиться как к некоей «низшей» стадии культурного развития. В нем сокрыты огромные пласты художественного опыта, его можно рассматривать как источник информативности, позволяющий тексту, в котором все, казалось бы, заранее известно, становиться мощным регулятором и строителем человеческой личности и культуры [5, с. 16].

Каноничность – особенность не только христианского искусства. Мы помним о египетских канонах, которые не менялись столетиями, свой канон имело античное искусство и пр. В христианской культуре Средневековья канон превратился в одну из важных ценностных категорий. Само понятие «канон» первоначально к искусству не относилось. Например, библейский Канон – совокупность книг Библии, признанных церковью боговдохновенными и используемых в литургической практике в качестве Священного Писания. Слово «канон» употребляется для обозначения списка книг, предназначенных для чтения в церкви. Также каноном называется особый жанр богослужбных песнопений и церковной многоголосной музыки.

Русские религиозные философы С. Булгаков и П. Флоренский подчеркивали охранительную и транслирующую роль канона, рассматривая его как способ сохранения и передачи достигнутого худо-

жественной культурой опыта. Канон помогал художнику не тратить творческую энергию на создание композиции, формы, колорита, а сосредоточиться на решении художественно-образных задач. В.В. Бычков отмечает, что канон – это поле инвариантов, из которых, как из кирпичиков, художник создает свое произведение. Этот принцип дает художникам большую свободу художественной интерпретации. Анализируя древнерусский иконописный канон, он отмечал: «Иконописный канон древнерусской живописи – это... четкий консепт всей древнерусской философии в красках, отпечатанный в эстетическом сознании древних мастеров, заказчиков и всех верующих...» [1, с. 156].

Для человека эпохи Средневековья каноническое искусство – это своеобразная книга, язык которой он понимает, комплекс доступной ему информации. Для современного человека, утратившего ключи к тем «кодам», эта информация не понятна, и поэтому язык церковного искусства для него – как незнакомый иностранный язык, который требуется изучать, начиная с освоения алфавита. Но при этом канон нельзя рассматривать как ограничение свободы творческого самовыражения художника. Художник самовыражался внутри канонической схемы «с помощью мало заметных, но художественно значимых отклонений от нее в нюансах всех элементов изобразительно-выразительного языка». В сознании человека, смотрящего на это произведение «каноническая схема возбуждала устойчивый комплекс традиционной для его времени и культуры информации, а конкретные художественно организованные вариации элементов формы побуждали его к углубленному всматриванию во вроде бы знакомый, но в чем-то новый образ, к стремлению проникнуть в его сущностные, архетипические основания, к открытию каких-то еще неизвестных духовных глубин» [2, с. 283].

Канон выражает собой суть христианского мировоззрения. Освященный многовековой церковной традицией, он обуславливает об-



щую композицию, колорит, детали изображения. Соблюдение канона означало следование истинному прообразу, а каноничность изображений была важнейшим принципом религиозного искусства.

Изучая предмет «Отечественная и мировая художественная культура» и темы, посвященные христианскому искусству, учащиеся не только приобщаются художественным ценностям христианской культуры, но и глубже постигают суть христианского мировоззрения, выраженного в произведениях христианского искусства.

### Литература и источники

1. Бычков, В.В. Духовно-эстетические основы русской иконы / В.В. Бычков. – Москва : Ладомир, 1995. – 366 с.
2. Бычков, В. В. Эстетика : учебник / В. В. Бычков. – Москва : Гардарики, 2004. – 556 с.
3. Идеи эстетического воспитания: антология : в 2 т. / вступ. ст. М. Лифшица ; [ред.-сост. В. П. Шестаков]. – Москва : Искусство, 1973. – Т. 1 : Античность. Средние века. Возрождение / [вступ. статьи.: С.С. Аверинцева, В.П. Шестакова]. – 1973. – 407 с.
4. Лазарев, В.Н. «Тайная вечеря» Леонардо да Винчи // Искусство. Автор-составитель Т.Я. Вазинская. – Минск : Лимариус, 1997. – С. 197–200.
5. Лотман, Ю.М. Каноническое искусство как информационный парадокс / Ю.М. Лотман // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки: Сб. ст. – Москва, 1973. – С. 16–22.
6. Флоренский, П.А. Иконостас: Избранные труды по искусству : научное издание / П.А. Флоренский; Сост. А.Г. Наследникова. – Санкт-Петербург : МИФРИЛ, Русская книга, 1993. – 366 с.

## ИКОНОСТАС НИКОЛЬСКОЙ ЦЕРКВИ СВЯТО-НИКОЛЬСКОГО МОНАСТЫРЯ В МОГИЛЕВЕ КАК ПАМЯТНИК ХРИСТИАНСКОГО ИСКУССТВА

*Аленькова Ю.В., Волкова Я.П.  
(Могилев, Беларусь)*

Развитие христианского искусства – неотъемлемая часть истории Православной Церкви. В нем отразились особенности мировоззрения, эстетические и этические ценности как христианской культуры в целом, так и каждой конфессии христианства. Одной из отличительных признаков православной традиции церковного искусства, окончательно сложившейся к исходу средневековой эпохи, является наличие в церквях иконостасов, определяющих важнейшие принципы организации храмового пространства. Иконостас отделяет алтарь – место, предназначенное только для священников, от основного помещения, где находятся прихожане. Алтарная преграда символизирует отделение Божественного и земного начал. Как полагают исследователи, иконостас можно рассматривать «как своего рода код интеллектуально-духовного мира средневекового человека... Иконостас принимал на себя кроме церковно-обрядовой функции роль символа национальной или государственной идеологии» [5, с. 13].

Одним из важнейших памятников православного христианского искусства Беларуси является иконостас Никольской церкви Свято-Никольского монастыря в Могилеве. Эта церковь, в свою очередь, является уникальным памятником белорусского культового зодчества XVII в.

Первым известным упоминанием иконостаса можно считать путевые заметки царского стольника П.А. Толстого 1697 г. «Апрѣля в 5-й день, т.е. въ понедѣльникъ святой недѣли, былъ я у обѣдни въ Николаевскомъ дѣвичьемъ монастырѣ. Там церковь каменная, иконостасъ великій, золоченый...» [4, с. 46].

Достоверных сведений об авторах иконостаса нет. Но то, что иконостас создавался местной артелью, у ученых сомнений не вызывает. Аналогичный и более ранний иконостас находился в Богоявленской церкви Братского монастыря в Могилеве. Упоминание о нем мы также находим в путевых заметках П.А. Толстого от 31 марта 1697 г.: «Та церковь вся подписана стѣннымъ письмомъ изряднымъ, иконостасъ рѣзной, золоченый, великій, изрядной работы» [4, с. 45]. Похожий иконостас мы находим и на сохранившихся фотографиях Троицкой церкви Маркова монастыря в Витебске. Фундаторами Богоявленского собора в Могилеве и Троицкой церкви Маркова монастыря являлись князья Огинские [3, с. 68]. Скорее всего, они воспользовались услугами одной артели. Автором иконостаса Никольской церкви мог быть могилевский мастер Клим Михайлов с артелью: резной иконостас Смоленского собора в Москве, созданный во второй половине XVII в. Климом Михайловым и артелью, очень близок по характеру резьбы, орнаменту и общей композиции к иконостасу Свято-Николаевской церкви в Могилеве [1, с. 190].

Техника выполнения резьбы иконостаса Свято-Никольской церкви свидетельствует о его близости к так называемой «флемской» (от немецкого «flaemisch» – фламандский) резьбе, пришедшей в Беларусь из Западной Европы и порожденной эпохой барокко. «Флемские» иконостасы украшались богатой резьбой, покрывались обильной позолотой, имели причудливую конфигурацию, включали высокий рельеф и даже скульптуру. Эстетика барокко повлекла за собой и изменение конструкции иконостаса – из «классического» тяблового (где иконы устанавливались впритык одна к одной) он превращается в каркасный, становясь гигантской резной рамой для икон.

Но резьба белорусских мастеров не копирует западноевропейские «флемские» образцы. В искусствоведении утвердился термин «белорусская резь», главное отличие которой в том, что она была сквозной и объемной, ажурной. В ней заметно влияние традиций Ре-

нессанса и барокко, что воплотилось в популярных в то время орнаментах, растительных мотивах с богато разработанной символикой.

Интересно также устройство иконостаса Никольской церкви. Он имеет вид щита высотой до 10 метров, состоящего из трех ярусов и завершающего козырька. В иконостасе ярко проступает крестовый стержень, который создается апостольским чином по горизонтали и вертикальным рядом образов христологического цикла, размещенных над царскими вратами. Центральный ряд в иконостасе представлен двумя образами. Верхний образ – Троица Новозаветная (Отечество), ниже расположен образ «Спас с предстоящими». Нижний, или местный, ряд представлен царскими вратами по центру, которые, судя по резьбе, выполнены позже, чем иконостас, возможно в конце XVII – начале XVIII вв. Над вратами расположена икона «Тайная вечеря», символизирующая таинство пресуществления хлеба и вина в тело и кровь Христа. Слева от врат расположен образ Богоматери, справа – Иисуса Христа. Рядом с ними – образы Архангела Михаила и Гавриила. Далее по краям находятся храмовая икона Святые Царственные Мученики (слева) и икона особо чтимого святого – Святителя Николая (справа). Сам ряд состоит из тонких спаренных колонок квадратного сечения, несущих карниз. Следующий ряд называется апостольским, и соответственно представлен апостольским чином. Третий или верхний ряд – пророческий, состоящий из наиболее чтимых двенадцати пророков. Каждый ветхозаветный пророк изображен в отдельной нише, держа в руках свитки с цитатами своих пророчеств. Центральную часть завершающего иконостас козырька занимает распятие. Второй и верхние ярусы состоят из резных ажурных колонок, как бы обвитыми растительными побегами, резных капителей с орнаментированными базами. Колонки и держащиеся на них карнизы составляют основной конструктивный скелет иконостаса, его главный мотив и являются его главной художественной доминантой [2, с. 66].

Подобные композиции также характерны для Богоявленской церкви в Могилеве и Троицкой церкви в Витебске. Общим признаком, характерным для этих иконостасов является отсутствие в них праздничного ряда, а также отсутствие классического деисусного ряда, который фактически заменен апостольским. Для искусства Московской Руси этого периода деисусный ряд имел особое мистическое значение: «высота его превысила размеры остальных рядов, демонстрируя иерархическое превосходство. Доминантой стала центральная икона чина с изображением Христа среди небесных сил в день Страшного суда. Всевышний предстает в образе видений ветхозаветных пророков. Мир земной и мир небесный в графических проекциях неоплатонических символов (земля – куб, небо – сфера) – Его совершеннейшие творения, над которыми и вне которых он царит в Вечности» [5, с. 14]. Роль деисуса в иконостасах могилевских и витебских храмов выполняет один центральный образ – Спас с предстоящими. Как полагают исследователи, идея моления, доминирующая в русском иконостасе, выраженная там через деисусный ряд, с его чередой архангелов, апостолов и святителей, подчиненных композиционно изображению Христа, в белорусском иконостасе уступает философскому обоснованию веры, выраженному через апостольский ряд. «Апостолы, представленные в естественных, живых позах, композиционно не подчинены главной иконе Христа, а как бы ведут беседу с присутствующими в храме» [1, с. 188], выступая как «собеседники и наставники паствы» [5, с. 16]. В белорусских храмах XVII в. «символическая программа московских иконостасов оказалась преобразованной. Содержание ее утратило мистический накал, пафос обращения к Вечности, свойственные средневековому мироощущению» [5, с. 15]. В этом можно усмотреть влияние ренессансных идей на развитие белорусского искусства.

Таким образом, иконостас Свято-Николаевской церкви в Могилеве является удивительным феноменом христианского искусства, от-

развившем мировоззрение и тенденции развития культуры на восточно-белорусских землях XVII в.

### Литература и источники

1. Ветер, Э.И. Об особенностях белорусского иконостаса / Э.И. Ветер // Художественное наследие. Хранение, исследование, реставрация. – Москва: ГОСНИИР, 1978. – № 4 – С.187–192.
2. Гісторыя беларускага мастацтва: У 6 т. / рэдкал.: С.В. Марцэлеў (гал. рэд.) [і інш.] – Мінск: Навука і тэхніка, 1987 – 1994. – Т. 2: Другая палова XVI ст. – канец XVIII ст. / рэд. тома Я.М. Сахута. – Мінск: Навука і тэхніка, 1988. – 384 с.
3. Кацер, М.С. Народно-прикладное искусство Белоруссии (от первобытного общества до 1917 г.) / М.С. Кацер. – Минск: Вышэйшая школа, 1972. – 176 с.
4. Путевые заметки стольника П. А. Толстого о могилевской губернии в 1697-1699 гг. // Могилевская старина: Сборник статей «Могилевских губернских ведомостей» / под. ред. Е. Р. Романова. – Могилев, 1900. – Вып.1 – 1898–1899 гг. – С. 43–49.
5. Шамардина, Н.В. Иконостас периода позднего средневековья: Восточно-славянские пересечения / Н.В. Шамардина // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Серия: Гуманитарные и общественные науки. – 2015. – № 12. – С. 13–20.

### СТВАРЭННЕ ЁМОЎ ДЛЯ ФАРМІРАВАННЯ САЦЫЯЛЬНА ПАСПЯХОВАГА ВУЧНЯ – АДНА З АСНОЎНЫХ ЗАДАЧ АДУКАЦЫЙНАГА ПРАЦЭСУ

*Алянюк Г.А.  
(Бялынічы, Беларусь)*

Фарміраванне ведаў, уменняў, навыкаў, інтэлектуальнае, духоўнае, творчае і фізічнае развіццё асобы з’яўляецца важным прыярытэтным

напрамкам работы агульнаадукацыйных устаноў. Асоба вучня – гэта “канкрэтны вынік, сінтэз і ўзаемадзеянне надзвычай разнастайных фактараў” [4, с. 211], сярод якіх асноўным з’яўляецца асяроддзе. Наогул пад асяроддзем звычайна падразумеваецца сукупнасць прыродных і сацыяльных (у дадзеным выпадку менавіта педагагічных) умоваў, а таксама людзей, прадметаў, з’яваў, якія вызначаюць і характарызуюць жыццядзейнасць грамадства, яго суб’ектаў. Змены ў грамадстве, эканоміцы, палітыцы, культурным жыцці на працягу жыцця настолькі значныя, што кансерватызм школьнай практыкі часта аказваецца тормазам сацыяльнага развіцця, абмяжоўвае магчымасці выпускнікоў школ у самарэалізацыі, паспяховай дзейнасці ў нашым поліпраблемным і зменлівым свеце.

Але мяняецца час – мяняемся і мы разам з ім. І патрэбы новага часу прымушаюць шукаць шляхі да іх задавальнення. Сучасная школа, згодна Кодэкса Рэспублікі Беларусь аб адукацыі, заклікана забяспечыць духоўнае і фізічнае станаўленне асобы, падрыхтоўку маладога пакалення да паўнацэннага жыцця ў грамадстве, выхаваць грамадзяніна Рэспублікі Беларусь, дапамагаць яму авалодваць асновамі навук, мовамі, якія маюць статус дзяржаўных, навыкамі разумовай і фізічнай працы, фарміраваць у вучняў маральна-этычныя погляды, культуру паводзін, эстэтычны густ і здароўе лад жыцця [3, с. 20–21].

Для паспяховай рэалізацыі гэтых мэтаў патрабуецца абнаўленне дзейнасці агульнаадукацыйнай школы. Як адзначае А.А.Глінскі, “на сучасным этапе асэнсавана неабходнасць не толькі асобаснага развіцця вучня з улікам яго здольнасцяў, магчымасцей і інтарэсаў, павышэння адказнасці ўстаноў адукацыі перад дзяржавай і соцгумам за якасць навучання і выхавання падрастаючага пакалення, але і выкарыстоўваюцца новыя адукацыйныя тэхналогіі з мэтай развіцця пазнавальнай, пошукавай, мысліцельнай актыўнасці навучэнцаў; узмацняецца тэарэтычная і метадычная падрыхтоўка настаўніка для работы ў новых умовах” [2, с. 19].

На першае месца сёння выходзіць праблема ўкаранення эфектыўных адукацыйных тэхналогій, галоўная задача якіх – не толькі вучыць школьнікаў, але і навучыць іх вучыцца; не толькі даваць веды, але і развіваць асобу. Педагогі ўсведамляюць значнасць абнаўлення форм і метадаў навучання і выхавання, звязваючы гэтыя працэсы з неабходнасцю ўкаранення сістэмна-дзеяснага падыходу да працэсу выкладання прадмета, патрэбай актывізацыі вучэбна-пазнавальнай дзейнасці вучняў, замены малаэфектыўных славесных сродкаў перадачы ведаў і выхавання магчымасцю праектавання сумеснай дзейнасці вучняў і настаўніка.

На сучасным этапе існуе рэальная праблема недастаткова эфектыўнай работы школы па забеспячэнні неабходнага ўзроўню сацыялізацыі выпускнікоў. Вучні павінны аперыраваць шэрагам новых кампетэнцый або здольнасцей: аргдзейнасных, інтэлектуальных, камунікатыўных і інфармацыйных, якія забяспечваюць сацыялізацыю чалавека ў сучасным свеце. Многія навучэнцы “недаатрымліваюць” тых ведаў і ўменняў, якія прадугледжаны вучэбнымі праграмамі і патрабуюцца ад абітурыентаў навучальных устаноў. Таму неабходна павышэнне рэзультатыўнасці адукацыйнага працэсу за кошт змянення падыходаў да яго арганізацыі, увядзення інавацыйных адукацыйных тэхналогій.

Існуе праблема здароўя дзяцей. Страх атрымаць дрэнную адзнаку, няправільна адказаць забараняе вучням праявіць творчасць. Часта ініцыятыва школьнікаў гасне з-за боязі парушыць патрабаванні настаўніка.

Негатыўна сказваецца на самаадчуванні вучняў вучэбная перагрузка, псіхалагічны дыскамфорт на ўроку. Прычыны страху, дыскамфарту, няўпэўненасці знікаюць пры прымяненні на ўроках беларускай мовы тэхналогіі французскіх педагагічных майстэрняў, якая забяспечвае гуманізм адносінаў удзельнікаў адукацыйнага працэсу, паспяховае авалоданне вучняў ведамі.

Для значнай часткі педагогаў актуальна праблема прафесійнага дыскамфорту. Яна звязана з незадавальненнем як самім адукацыйным працэсам, які яны арганізуюць на ўроках, так і яго вынікамі. Настаўнік разумее, што, засвойваючы гатовыя веды, вучань вучыцца быць спажывцом, становіцца, у лепшым выпадку, добра інфармаваным чалавекам. Педагог асэнсоўвае неабходнасць вучыцца па-іншаму, выкарыстоўваць такія адукацыйныя тэхналогіі, якія забяспечаць ўнутраную матывацыю пазнавальнай дзейнасці вучняў, належнае засваенне вучэбных праграм, паспяховую сацыялізацыю школьнікаў, псіхалагічны камфорт на ўроку. Пры гэтым асваенне і прымяненне інавацыйнай тэхналогіі французскіх педагагічных майстэрняў стварае такія адукацыйныя прасторы, у якіх існуюць умовы для творчай самарэалізацыі і вучняў, і настаўніка.

Праблема актывізацыі творчай, пазнавальнай, пошукавай дзейнасці на ўроках беларускай мовы была і застаецца адной з самых актуальных. На працягу доўгага часу яна знаходзіцца ў цэнтры ўвагі шэрагу навуковых педагагічных калектываў і практычных педагогаў. Вучоныя і настаўнікі даўно вядуць пошук шляхоў актывізацыі дзейнасці вучняў. Тэма гэта вялікая і цікавая, школе патрэбны такія тэхналогіі, формы і метады навучання, якія дазволілі б вучыцца дзяцей мысліць, разважаць. Сістэма ведаў па беларускай мове патрэбна вучню не толькі сама па сабе, а больш для вырашэння разнастайных тэарэтычных і практычных задач. Таму вучоныя, настаўнікі-практыкі сталі шукаць адказ на пытанне аб фарміраванні агульных прыёмаў творчай, пошукавай, пазнавальнай дзейнасці, агульных падыходаў да вырашэння любой праблемы ў любой новай сітуацыі.

У сучасных навукова-метадычных даследаваннях праблема актывізацыі дзейнасці вучняў вырашаецца ў розных аспектах вучонымі розных напрамкаў. Распрацоўцы пытанняў, звязаных з актывізацыяй дзейнасці вучняў на ўроках, эфектыўнасцю прымянення тэхналогіі французскіх педагагічных майстэрняў, прысвяцілі свае

даследаванні псіхолагі, дыдакты, метадысты: С.Л. Рубінштэйн, П.Я. Гальперын, В.В. Давыдаў, Д.Б. Эльконін, М.І. Махмутаў, Г.І. Шчукіна, Ю.К. Бабанск, В.М. Шаталаў, Я.Г. Шатава, А.А. Окунеў, С.С. Кашлеў, С.В. Кручынін, Г.М. Пятроўскі, Д.Г. Левітас, М.І. Запрудскі, Г.І. Дабрынеўская, Н.Е. Шчуркова, Г.К. Селеўка, М. Кньш і інш.

На пачатку трэцяга тысячагоддзя праблема фарміравання асобы дзіцяці з высокімі маральнымі якасцямі, з устойлівай і абдуманай сістэмай унутранага самакантролю і норм жыцця даволі значная і цяжкая. Таму адна з асноўных задач навучання – стварэнне умоў для фарміравання сацыяльна паспяховага вучня. З гэтай нагоды ў навучальных установах асабліва ўвага надаецца выхаванню інтэлектуальна развітай асобы. Кожны настаўнік імкнецца стварыць пэўныя ўмовы для набыцця вучнямі ўстойлівых ведаў, прывіць цікавасць да свайго прадмета праз выкарыстанне новых адукацыйных тэхналогій.

Павышэнню актывізацыі творчай, пошукавай, пазнавальнай дзейнасці вучняў на ўроках беларускай мовы садзейнічаюць элементы праблемнага і праграмаванага навучання, абагульненне ў працэсе вывучэння матэрыялу, новыя падыходы да выкарыстання розных сродкаў мадэліравання і нагляднасці, індывідуальная, групавая, франтальная і парная работа.

На сучасным этапе выпускнік навучальнай установы павінен вырашаць праблемы, прымаць самастойныя рашэнні, супрацьстаяць няўпэўненасці; займацца самаадукацыяй; працаваць з дакументамі; крытычна ставіцца да таго ці іншага аспекту грамадскага жыцця; адстойваць сваю думку; працаваць у групе, згладжваць канфлікты; адчуваць адказнасць за работу; быць мабільным, гібкім у розных сітуацыях і інш. Валоданне гэтымі ўменнямі дапаможа маладому чалавеку ўладкавацца ў жыцці. Таму іх можна разглядаць як найважнейшую частку агульнай сярэдняй адукацыі. Н.М.Рагатоўская адзначае, што “тут вельмі важна разумець, што авалодаць гэтымі кампетэнцыямі

можна толькі шляхам пазнавальнай дзейнасці вучняў. Каб навучыцца супрацоўнічаць – трэба супрацоўнічаць. Нельга навучыцца дэмакратыі ў рамках аўтарытарна арганізаванага педагагічнага працэсу. Калі толькі слухаеш настаўніка – станеш добрым слухачом. Не больш. Навучышыся рабіць выгляд, што ўважлівы; думаць, як абхітрыць настаўніка на заліку; спісаць...” [1, с. 8–9].

Для актывізацыі дзейнасці вучняў вельмі важным з’яўляецца развіццё такой працэснай сістэмы, якая своечасова скаардынавала б навучальную дзейнасць. Такая сістэма – адукацыйная тэхналогія (у прыватнасці, тэхналогія французскіх педагагічных майстэрняў), скіраваная на сумесную дзейнасць вучняў і настаўніка па праектаванні (планаванні), арганізацыі, арыентаванні і карэкцыі адукацыйнага працэсу для дасягнення канкрэтных вынікаў навучання пры забеспячэнні камфортных умоў для яго ўдзельнікаў.

Пры выкарыстанні тэхналогіі французскіх педагагічных майстэрняў акрэсліваецца прастора супрацоўніцтва настаўніка і вучня: дакладную праграму працы будзе не толькі педагог, вучань кіруе сваім навучаннем; ствараюцца камфортныя ўмовы дзейнасці суб’ектаў адукацыйнага працэсу, на працягу якога рэалізуецца і развіваецца асабісты патэнцыял школьнікаў.

Рэалізацыя дадзенай тэхналогіі выключае маніпуляцыю вучнем, павышае яго адказнасць за ход і вынік урока. дапамае дасягнуць такога ўзроўню разумення жыцця, выпрацаваць такую патрабаванасць да творчага развіцця грамадзяніна, чалавека, каб кожны адчуў сябе творчай, актыўнай асобай, імкнуўся да пазнання вывучаемага матэрыялу.

### Літаратура і крыніцы

1. Выкарыстанне сучасных адукацыйных тэхналогій на ўроках беларускай мовы і літаратуры / В.У. Бухавец [і інш.]; пад агул. Рэд. С.І.Цыбульскай. – Мінск : Сэр-Вит, 2006. – 208 с.
2. Глинский, А.А. Современные подходы к совершенствованию

общешкольной методической работы // Веснік адукацыі. – 2006. – № 6. – С.19–23.

3. Кодекс Республики Беларусь об образовании 13 января 2011 г. № 243 – 3: принят Палатой представителей 2 дек. 2010.: одобр. Советом Респ. 22 дек. 2010 г. – Мозырь : Белый Ветер, 2011. – 379, [1] с.

4. Социальная философия. – Москва, 1995.

### БИБЛЕЙСКИЕ ПРИНЦИПЫ И СОВРЕМЕННЫЕ ПРАВСТВЕННО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ КОЛЛИЗИИ

*Гриценко Т.Е.*  
(Минск, Беларусь)

«... ибо трудящийся достоин награды за труды свои» (Лк. 10.7)

В биографии Митрополита Иосифа (в миру Иосиф Иосифович Семашко) говорится, что он с юных лет отличался трудолюбием и тягой к знаниям.

Современная экономика, экономика знаний, характеризуется развитием производств, в основе которых лежит интеллектуальный труд. Труд – всегда был основой для человеческой жизни и культуры. Как считал В.А. Сухомлинский [1, с. 28], «труд для народа является не только жизненной необходимостью, без которой не мысленно человеческое существование, но и сферой многогранных проявлений духовной жизни, духовного богатства личности».

Вы можете купить руки человека, но купить его душу невозможно. Его душа – то место, где рождаются энтузиазм и преданность. Вы можете купить его спину, но не его ум, а ведь именно в нем сосредоточены творчество, мастерство и изобретательность [2, с. 75].

Отсутствие стимула к работе, физические, эмоциональные и духовные расстройства, возможное банкротство и нищета, разрушен-

ные отношения – это те проблемы, с которыми мы чаще всего встречаемся. И у этих проблем есть определенные корни в экономическом воспитании личности.

«Если в центре вашей жизни есть Бог, то все остальное обязательно встанет на свои места. Единственный путь – это жить в соответствии с вечными принципами» [2, с. 17] Стивен Кови верил, что вечные принципы действительно существуют и что поиск их – это отнюдь не бессмысленное действие, а проявление мудрости. Он отвергал взгляды тех, кто на каждом углу кричит: «Нет ничего святого, ничего вечного, ничего достаточно прочного для того, чтобы устоять в этом постоянно меняющемся мире! Все должно быть новым! То, что было в прошлом, не работает сегодня!» [2, с. 9] Вечные принципы – это такие принципы, как справедливость, честность, искренность, человеческое достоинство, служение, качество, совершенство, терпение, воспитание, воодушевление. Принципы – это те направляющие человеческого поведения, которые бесспорно, обладают устойчивой и постоянной ценностью. Они фундаментальны.

Сегодня мир стал ярким и разнообразным, у человека появилось множество возможностей, в том числе и приобрести все, что он желает, сегодня (в кредит).

Возвращаясь к роли церкви в формировании духовной и материальной культуры необходимо отметить, что ответы на некоторые вопросы мы можем найти в Библии – главном источнике христианской мудрости. Два основных Библейских финансовых принципа выражены в десяти заповедях. Первый – не присваивай того, что тебе не принадлежит, (заповедь «Не кради» Исх 20.15). В новом Завете Павел представляет эту истину в Еф 4.28, «Кто крал, впредь не кради, а лучше трудись...». Второй принцип – будь доволен тем, что у тебя есть, (заповедь «Не пожелай чужого» Исх 20.17). Новый Завет подтверждает этот принцип в 1 Тим 6.6–10 «Великое приобретение быть благочестивым и довольным...».

В Ветхом и Новом Завете говорится о теме денег в самых разных контекстах. Например:

1. Ненасытность и желание быстро что-то получить. «Спешит к богатству завистливый человек, и не думает, что нищета постигнет его» (Притч. 28.22). Можно говорить о зависти, алчности и роскоши, как причинах приобретения ненужного нам товара. Нужно убедиться в том, что на кредит нас толкают реальные нужды и потребности, а не алчность или роскошь, что вы приобретаете что-то только потому, что это есть у вашего друга или соперника, из-за зависти. Часто люди также делают покупки из-за навязываемых рекламой идей, которыми сегодня в огромном количестве заполнен эфир. Нельзя путать свои потребности в жизни с внезапными желаниями. Дело в том, что реклама навязывает вам лишние потребности, в чем вы, на самом деле, не нуждаетесь.

2. Библия призывает нас к мудрому распределению средств, чтобы не возникло нехватки денег, а также напоминает о том, что при увеличении дохода увеличиваются и расходы. «Умножается имущество, умножаются и потребляющие его; и какое благо для владеющего им: разве только смотреть своими глазами?» (Еккл. 5.10).

3. В современном мире слова «кредит», «рассрочка» стали привычными для людей, так называемая «инфраструктура взаимопомощи» развита как никогда. Самые распространенные кредиты – потребительские. Однако, вот, что говорит об этом Писание. «Пришелец, который среди тебя, будет возвышаться над тобою выше и выше, а ты опускаться будешь ниже и ниже; он будет давать тебе займы, а ты не будешь давать ему займы; он будет главою, а ты будешь хвостом» (Втор. 28. 43–44). «Богатый господствует над бедным, и должник делается рабом заимодавца» (Притч. 22.7). Также там говорится и о поручителях. Зло причиняет себе, кто ручается за постороннего; а кто ненавидит ручательство, тот безопасен. (Притч. 11.15) Человек маломудрый дает руку и ручается за ближнего своего (Притч. 17.18).

Таким образом, библейские принципы представляют собой не только историко-культурную ценность. Напротив, духовно-мировоззренческий потенциал Библии и ее основополагающих принципов не теряют своей актуальности и в наше время товарно-денежных, кредитно-финансовых отношений а также сопровождающих их нравственно-экономических коллизий современного социума.

### Литература и источники

1. Сухомлинский, В.А. Сердце отдаю детям / В.А. Сухомлинский. – Москва : Прогресс София Нар. просвета, 2009. – 312 с.
2. Кови, С.Р. Семь навыков высокоэффективных людей: Мощные инструменты развития личности / С.Р. Кови ; пер. с англ. – 12-е изд., доп. – Москва : Альпина Паблишер, 2017. – 396 с.
3. Библия. Книги священного писания ветхого и нового завета: канонические. – Москва, 2004. – 1376 с.

## КАНОНИЧЕСКИЕ ПРАВИЛА О ПОСТАВЛЕНИИ ЕПИСКОПОВ, КАК НЕИЗМЕНЯЕМЫЙ ИСТОЧНИК УСТРОЙСТВА ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ

*Иерей Сергей Дешук  
(Волковыск, Беларусь)*

Церковь на своем историческом пути периодически встречалась с разного рода вопросами и сложностями, возникающими или в зависимости от территориальных особенностей и обстоятельств, или в результате возникновения расколов и ересей, а с ними отступлений и нарушений общепринятых внутри Церкви правил и традиций. Для сохранения чистоты веры и правильного иерархического преемства, восходящего к апостолам, а через них ко Христу, Церковь ограждает свою внутреннюю и внешнюю жизнь и деятельность канонами. В

церковной среде канонам усваивается значение «определенной нормы церковной жизни и практики, установленной по определенному вопросу, одинаково обязательной для всех христианских общин и всеми одинаково признаваемой» [1, с. 315]. Именно благодаря канонам становится возможным сохранение чистоты Церкви, как единого тела во Христе.

Настоящая работа – попытка тематического изложения канонических предписаний, относящихся к вопросу избрания и поставления епископов в Православной Церкви с последующими комментариями, основывающимися на трудах толкователей и учении Церкви. В работе указаны и проанализированы, на основании правил святых апостолов, правил Вселенских и Поместных Соборов и святых отцов, законы и предписания легитимного поставления епископов в Церкви.

Актуальность темы исследования обусловлена тем, что вопрос кодификации канонических правил Церкви был актуален всегда. В целом кодификация канонов Православной Церкви – это длительный исторический процесс, связанный с существенными изменениями в области церковно-государственных отношений, исторического развития и т.п. в каждый отдельный период жизни Церкви. В настоящее время очевидна необходимость очередной существенной кодификации церковного законодательства Русской Православной Церкви, которая действует в совершенно новых, уникальных условиях развития общества и мира.

Объектом исследования являются канонические правила Святых Апостолов, Святых Вселенских и Поместных Соборов и Святых Отцов.

Предмет исследования – канонические постановления, относящиеся к вопросу избрания и поставления епископов.

Цели исследования – комплексное изучение, кодификация и толкование канонов Церкви, относящихся к Ее иерархии.

В ходе исследования были использованы общенаучные методы исследования: аналитический и сравнительные методы, проблемно-



хронологический подход к изложению материала, приемы системного подхода, а также историко-догматический метод, который по мнению профессора А.С. Павлова является «наилучшим методом» [2, с. 30] при изучении церковного права.

Канонические правила, рассматривая вопрос избрания и рукоположения священнослужителей, в греческом языке употребляют слово «*χειροτονία*» и производные от него, которые имеют словарное значение – «подача голоса в народном собрании посредством поднятия руки, голосование, выбор, избрание, утверждение». В русском переводе чаще всего мы встречаем слово «поставление», которое основывается на переводе церковнославянской Кормчей, где, к примеру, «*χειροτονεῖσθω*» переводится как «поставлен будет» [3, с. 62]. Значение «рукоположение» *χειροτονία* приобретает, начиная с III века, сохраняя в последующем этот смысл [4, с. 83].

1. Первое правило Святых Апостолов предписывает: «епископа да поставляют два или три епископа» [5, с. 12]. Господь наш Иисус Христос неоднократно указывал Своим ученикам, что никто из них не может иметь большую власть над другим, но все они равны между собой. Поэтому и настоящее правило указывает, что для совершения епископского рукоположения необходимо как минимум два епископа.

Вселенские Соборы, затрагивая вопрос о поставлении епископов, дополняют, а иногда и повторяют друг друга. 4 правило I Вселенского Собора повелевает: «Епископа поставлять всем той области епископам. Если же сие неудобно, или по надлежащей необходимости, или по дальности пути: по крайней мере три в одно место соберутся, а отсутствующие да изъявят согласие посредством грамот: и тогда совершать рукоположение. Утверждать же таковые действия в каждой области подобает ея митрополиту» [5, с. 33].

2. Правила указывают также на необходимость соблюдения определенных временных рамок при поставлении епископа. 25 Правило IV Вселенского Собора предписывает: «Поелику некоторые ми-

трополиты, якоже нам соделалось гласным, небрегут о вверенных им паствах, и отлагают поставление епископов: того ради определил святыи Собор, чтобы поставления епископов совершаемы были в продолжение трех месяцев» [5, с. 61–62]. Епископ Никодим (Милаш) указывает, что трехмесячный срок должен отсчитываться с того дня, когда кафедра осталась без архиерея [6, с. 387].

Кроме этого, правило ограничивает возможности желающих присвоить себе любое имущество епархии в период ее вдовства и предписывает, чтобы все ее имущество и доход были под руководством эконома этой епископии, который должен сохранить все это и передать новому епископу.

3. Поставление епископа может осуществляться только на «вдовствующую» или новообразованную кафедры.

Указания относительно создания новых епархий и поставления для них епископов мы находим в постановлениях Поместных Соборов. Наиболее обширное указание по данному вопросу содержится в 6 правиле Сардикийского собора: «... отнюдь да не будет позволено поставляти епископа, в какое-либо село или в малый город, для коего довлеет и единый пресвитер» [5, с. 176]. На то же указывает и 57 правило Лаодикийского собора [5, с. 171]. Правила Карфагенского собора иногда повторяют, а иногда дополняют вышеуказанные. 64 правило предписывает, что в случае принятия решения о поставлении епископа в город, где его никогда не было, совершать это необходимо только с согласия епископа, которому этот город был подчинен сначала [5, с. 204–206].

4. Благодать священства – это Божий дар, который не может быть предметом торговли или передаваться по наследству другому. 76 правило Святых Апостолов предписывает: «Яко не подобает епископу, из угождения брату, или сыну, или иному сроднику, поставляти в достоинство епископа, кого хочет. Ибо несть праведно творити наследников епископства, и собственность Божию даяти в дар челове-

ческому пристрастию» [5, с. 28]. Предписания такого же характера находятся в 23 правиле Антиохийского Собора [5, с. 159].

5. Первые предписания относительно возраста кандидатов для рукоположения в священник сан находим в правилах Поместных Соборов Неокесарийского (11 правило) и Карфагенского (22 правило). VI Вселенский Собор в 14 и 15 правилах объединяет эти предписания и дает общее указание относительно возрастных ограничений: «Правило святых и богоносных отец наших да соблюдается и в сем: дабы во пресвитера прежде тридцати лет не рукополагати, аще бы человек и весьма достоин был, но отлагати до уреченных лет» [5, с. 78–79].

Таким образом, ко времени VI Вселенского Собора в Церкви сформировывается практика поставления в священнический чин лишь при достижении определенного возраста, для пресвитеров – не ранее 30 лет, дьяконов – не ранее 25, иподьяконов – не ранее 20. История Церкви показывает нам, что возрастные рамки оформляются не сразу. В начале жизни Церкви поставление в иерархические степени происходило по усмотрению поставляющего и в соответствии с нуждами Церкви.

#### Литература и источники

1. Бердников, И. Канон по его церковно-юридическому смыслу и по фактическому составу / И. Бердников // Православная Богословская энциклопедия / Под ред. Н.Н. Глубоковского. – Санкт-Петербург, 1907. – Т. VIII. – 866 с.

2. Павлов, А.С. Курс церковного права / А.С. Павлов. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. – 546 с.

3. Бенешевич, В.Н. Древне-славянская Кормчая XIV титулов без толкований / В.Н. Бенешевич. – Санкт-Петербург : Типография императорской академии наук, 1906. – Т.1. – 840 с.

4. Петр (Л'Юилье), архиепископ. Правила первых четырех Вселенских Соборов / архиепископ Петр (Л'Юилье). – Москва : Издание Сретенского монастыря, 2005. – 528 с.

5. Книга Правил. Святых Апостол, Святых Соборов, Вселенских и По-

местных и Святых Отец. – Москва : Русский Хронограф, 2004. – 447 с.

6. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. – Санкт-Петербург : Издание Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1911. – Т. 1. – 640 с.

### СВЯТО-ПУСТЫНСКИЙ УСПЕНСКИЙ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ

*Ивашкевич П.С., протоиерей Дмитрий Савич  
(Витебск, Беларусь)*

Свято-Пустынский Успенский мужской монастырь находится в 11 км от города Мстиславль и является одним из самых древних монастырей не только Могилевской епархии но и всей Белорусской Православной Церкви.

По преданию основателем Пустынского монастыря является князь Лугвень (в крещении Симеон) – сын великого князя литовского Ольгерда от второй жены Иулиании. Симеон был воспитан в Православии, глубоко уважал свою веру, строил монастыри, щедро благотворил им, проявил себя как мужественный и храбрый защитник русской земли.

В своем уделе Симеон, князь Мстиславский, построил такие знаменитые обители как Пустынская и Онуфривская. Немаловажный факт – Симеон был женат на дочери благоверного князя Димитрия Донского. Основание согласно преданию, князь Симеон заболел глазами, и увидел во сне как к нему явился старец, и сказал искать пустыню (отдаленное место от людей), где найдет родник, омоется его водою и получит исцеление. Долго Семен-Лугвен искал указанное ему место. Когда сделал все, как было велено, получил не только исцеление, но и у родника явилась князю икона. Семен-Лугвень не только прозрел, но и смог далее радеть за Отечество и веру.

Исцеление князя Симеона сопровождалось еще одним чудом: в ветвях липового дерева, находившегося над источником, благодатным светом засияла икона Богоматери, называемая теперь Пустынской. Понимая свое чудесное исцеление как милость Богоматери, благодарный князь решил создать на этом месте обитель. Много исцелений происходило от чудотворного образа Божией Матери, и в течение целого ряда веков поклониться иконе приходили не только православные всех званий и состояний, но и иноверцы.

По другой версии, Пустынский монастырь название свое получил потому, что это место, где сейчас расположена обитель, еще задолго до исцеления князя Симеона населяли монахи-пустынники, объединившиеся в общежительный монастырь в 1380 г. После того, как оборвалась мужская линия князей Мстиславских, монастырь вместе с удельным княжеством в 1527 г. переходит под управление королевской канцелярии. Во время второй Ливонской войны Иоанна Грозного с Сигизмундом Вторым Августом, начавшейся в 1563 г., часть иноков Пустынского монастыря была убита, часть же, спасаясь от смерти, ушла в другие, более безопасные места. Вскоре после этого монастырскими землями стали управлять миряне. Обитель передавалась в частное управление с целью предоставления материального вознаграждения за услуги, оказанные королевскому двору. Отношение новых хозяев к монастырю зачастую было чисто светским, имущественным, выразившимся в получении ими с обители налога.

После того, как Пустынский монастырь по приказу Иосафата Кунцевича, униатского архиепископа Полоцкого, в 1601 г. был отдан униатам, монахи этой обители перешли в православный Тупичевский Свято-Духов Успенский монастырь. Сам же монастырь постепенно приходит в упадок.

В 1839 г. после 238-летнего униатского плена древняя обитель сделалась снова православной. Но ее состояние было столь плачевно, что многие годы понадобились на восстановление и духовной, и ма-

териальной сторон жизни насельников монастыря. На восстановление храмов и других построек монастыря пришлось собирать средства по всей Российской империи. И во многом благодаря помощи жертвователей было начато в 1863 г. возрождение некогда славной обители. Благодаря далеко не скудным жертвам, архимандрит Анатолий создал совершенно новый монастырь, в котором все, за исключением соборного Успенского храма и одного каменного корпуса.

В 1865 г. была освящена новопостроенная церковь Покрова Пресвятой Богородицы, объединенная в одно здание с двумя двухэтажными братскими корпусами, в которых размещались также келии настоятеля и братская трапезная.

Пустынский Успенский монастырь был обнесен каменной стеной, оштукатуренной и побеленной, покрытой жесью. Основные строительные работы по обновлению обители были закончены в 1870 г. В 1869 г. в Пустынке было создано православное братство, учредившее в монастыре в 1870 г. церковное крестьянское училище и 65 школ в других местах. Сирот и детей из бедных семей братство совместно с монастырем содержало за свой счет. Многие из детей ежедневно читали и пели в монастырских храмах на богослужениях. Из-за большого количества учеников, все жилые строения монастыря были заняты. Выпускников училища посылали для обучения крестьянских детей чтению, письму, церковному пению, арифметике. Братская библиотека Пустынок насчитывала 656 книг.

После Октябрьской революции, в 1919 г., насельники, пытаясь сохранить монастырь, по благословению священноначалия зарегистрировали на территории обители земледельческую коммуну. После ликвидации коммуны монахи некоторое время продолжали жить в обители и вести прежний образ жизни, но в 1925 г. их окончательно выселили. В монашеских кельях разместили детей-сирот, образовав Пустынский детский дом. Имущество Пустынского монастыря, в том числе иконы, конфисковали. Богоборцы неоднократно пытались

разрушить церковные здания. Начали они с того, что сбросили крест с купола колокольни. В конце 20-х гг. подрывная группа намеревалась взорвать колокольню. В Успенском храме монастыря некоторое время разрешалось служить. Однако перед Отечественной войной службы уже не проводились. Сохранились свидетельства очевидцев мученической кончины иеромонаха Филиппа, оставшегося в монастыре. Он, не пожелав покинуть родную обитель, проживал в маленькой часовне, расположенной в западной стене монастыря. Жил он на средства, вырученные с продажи свитых им веревок. Однажды, как вспоминают очевидцы, когда престарелый отец Филипп находился в своей часовенке, кто-то подпер входную дверь и поджег часовню. Этим трагическим случаем и закончилась иноческая жизнь в старинном монастыре.

О судьбах остальных насельников обители ничего достоверно не известно. За все годы Великой Отечественной войны в Пустынках не было разрушено ни одного здания, не погиб ни один ребенок, хотя детдом не был эвакуирован. Даже когда местные партизаны на территории монастыря убили полицейского и наставников бросили в тюрьму, никто из них не был расстрелян, все вскоре вернулись к детям. Радостным знаком скорого освобождения Отечества от немецко-фашистских захватчиков стало явление Нерукотворного лика Спасителя на стене одного из классов Пустынской школы. К сожалению, его вскоре забелили, поэтому даже не все детдомовцы и воспитатели смогли его увидеть. 28 сентября 1943 г. Мстиславщина была освобождена 196-й отдельной танковой бригадой, возглавляемой полковником Ефимом Духовным. Во время наступления войск Красной Армии в мае-июне 1944 г. на территории Пустынского монастыря дислоцировался 46-й Гвардейский Краснознаменный, ордена Суворова 3 степени Таманский авиаполк ночных бомбардировщиц.

В послевоенное время монастырские стены вновь приютили детей-сирот, число которых достигало 350 человек. Школа, которую

помимо детдомовских ребят посещали и дети из местных деревень, продолжала свою работу. Во многом благодаря размещению в Пустынках детского дома монастырские постройки сохранились до наших дней. За годы богоборческой власти совершалось варварское разрушение зданий монастырского комплекса. Не только вынули окна, разобрали крыши, но и взорвали полы, растащили печи... Стены Успенского собора пытались сломать тракторами, частично была разобрана одна из стен. Ограду вокруг обители почти всю разворовали. В довершение всех злодеяний на территории обители стали проводить учения по гражданской обороне. Сожгли и сломали то, что еще оставалось уцелевшим. И после этого оставили монастырь на разрушение природным стихиям. Территория поросла кустарниками, деревьями и бурьяном.

28 августа 2003 г. на престольный праздник в обители был совершен первый после долгих лет запустения молебен. Испросив Божиего благословения, братия, паломники и рабочие начали трудоемкое и нелегкое восстановление монастыря.

Прежде всего был восстановлен храм Рождества Божией Матери – место для главного делания монахов – молитвы. Также были отремонтированы братские корпуса, построена купель и облагорожен источник, сооружена лестница к храму и произведено частичное благоустройство территории. Седьмое августа 2005 г. стало вторым днем рождения для храма на источнике – его освятили митрополит Минский и Слуцкий Филарет, Патриарший Экзарх всея Беларуси, архиепископ Пинский и Лунинецкий Стефан и епископ Могилевский и Мстиславский Софроний.

Весной 2007 г. на частично отреставрированную звонницу были установлены вновь отлитые колокола. Колокол весом в полторы тонны был приобретен на средства Могилевской епархии. Несколько звонов поменьше подарил Пустынскому монастырю россиянин из Магнитогорска – Виталий Гутиков. 27 декабря 2005 г. Пустынский

Свято-Успенский мужской монастырь пережил важное событие: в нем состоялся первый монашеский постриг. В данный момент проводятся завершительные работы по восстановлению и реставрации Свято-Успенского собора. Через столько десятилетий запустения в святой обители снова зазвучали слова молитвы. Ежедневно проводятся богослужения, поется акафист Божией Матери, а в праздничные дни, в субботу и воскресенье, в дни памяти чтимых святых совершается Божественная Евхаристия. Сейчас Свято-Успенский Пустынский мужской монастырь существует благодаря трудам и заботам Преосвященнейшего Софрония, Архиепископа Могилевского и Мстиславского, Священноархимандрита этой обители. Владыка Софроний духовно окормляет братию.

#### Литература и источники

1. tio.by // Чудеса в Пустынях [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // <http://www.tio.by/info/novosti/17264>. Дата доступа : 03. 10. 2018.
2. Монастырский хронограф // Свято-Пустынский Успенский мужской монастырь. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // [http://monasterium.by/monastyri-belorusskoy-pravoslavnoy-tserkvi/mogilevskaya\\_eparkhiya/pustynskiy-svyato-uspenskiy-muzhskoy-monastyr-d-pustynki](http://monasterium.by/monastyri-belorusskoy-pravoslavnoy-tserkvi/mogilevskaya_eparkhiya/pustynskiy-svyato-uspenskiy-muzhskoy-monastyr-d-pustynki). Дата доступа : 04. 10. 2018.
3. Piligrim.by // Пустынки [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // <http://piligrim.by/content/view/226/505>. Дата доступа : 04. 10. 2018.

## УРОКИ МИТРОПОЛИТА: ОПЫТ СОВРЕМЕННОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

*Лепешко Б.М.  
(Брест, Беларусь)*

Надо привыкать к мысли, что православная церковь в обозримый период будет жить и служить обществу в условиях кризиса. Этот кризис не получается свести к одной какой-либо доминантной теме, здесь перед нами достаточно разветвленная система идей межконфессионального, идеологического, государственно-церковного характера. Самый яркий пример проблем такого рода – события на Украине, о которых сказано достаточно много. Здесь же хочу отметить лишь одно: это не эпизод, не кратковременная кампания, инициированная кем-то со стороны, это опять же средоточие целого букета кризисных отношений, в решении которых роль церкви чрезвычайно высока. Нам всем придется жить достаточно долгий исторический период в условиях жесткой борьбы с разрушителями православия, какие бы формы эти разрушительные тенденции не приобретали. И здесь мы вправе вспомнить, как митрополит Семашко вел свою борьбу, не менее сложную: он сформулировал последовательные шаги по решению тех задач, которые считал первоочередными, он расписал конкретный план действий, которые на долгие годы стали основой его деятельности, он отказался от эпизодических актов в пользу последовательности, принципиальности, жесткой решимости. И это первый его урок: поведение в условиях кризиса, решение важнейших задач должно быть, прежде всего, прагматичным и лишь во вторую очередь эмоциональным.

Конечно, не надо думать, что кризис, о котором идет речь, возник и развился исключительно на почве религиозной. Считать так было бы явным преувеличением, даже ошибкой. Кризисные явления, в которые вовлечена церковь, имеют своей первопричиной смену цивили-

лизационных векторов, борьбу не просто за чистоту христианства, а за само христианство, причем парадоксальность ситуации связана с тем, что в ряде случаев сама церковь несет часть вины за происходящее. То есть, церковь проявляет ту «гибкость», которую часто иначе, как углублением кризиса, не назовешь. Речь и о том, что в христианских церквях освящаются однополые браки (англиканство и др.), принимаются решения, которые, по сути, углубляют раскол между православными церквями (решения, принятые в Константинополе и т.д.). Ведь если разобраться, то получается, что вместо выступления единым фронтом, демонстрации единства церковью силы уходят на исправление неверных решений. Здесь урок борьбы митрополита за торжество православия столь же очевиден: есть базовые, основополагающие ценности, которые определяют саму суть деятельности церкви и пытаться приспособиться к меняющейся политической конъюнктуре, увлечься мимолетными новациями ущербны.

Здесь уместно несколько слов сказать о ситуации в предреволюционной России. Вспомним: В. Розанов выступает со статьей «Об Иисусе Сладчайшем», которая взбудоражила не только православное общество. Христианство – религия смерти, писал этот талантливый писатель, поэту Христос никогда не улыбался, – интересующихся адресуем к соответствующему тексту. Владимир Соловьев начал кампанию экуменического характера, добиваясь осуществления «высшего единства» власти духовной римского папы и светской – русского царя. Не углубляясь в тему, вспомним лишь поиски «своей» религии Львом Толстым, Дмитрием Мережковским и иных светлых голов, которые были, вроде бы, «за» церковь, сами искренне и глубоко верили, но что получалось на практике? А на практике вскоре последовал период жесткого преследования церкви, полный страданий и горя. Другими словами, как только кризис государственный затрагивает сферу духа, жди беды.

Об этом стоит упомянуть потому, что решение возникающих се-

годня проблем возможно только в рамках единого подхода в решении государственно-церковных задач. Кризис самодержавной России неизбежно привел к кризису православия, а ведь не скажешь, что профессор Победоносцев, возглавлявший Синод той поры, был лишен характера и воли по преодолению негативных явлений. Это был выдающийся деятель отечественного православия. Но и у него не получилось исправить ситуацию. А вот вопрос: почему столь успешными были действия – в свое время – митрополита Семашко? Один из ответов можно сформулировать так: сложилось счастливое единство в действиях государственной власти и ее церковных иерархов. Государство решало свои задачи, последовательно и целеустремленно, и стремилось увидеть соответствующие действия духовных иерархов. Возникла потребность – появились и люди. И в этом третий урок деятельности митрополита Иосифа (Семашко).

Представляется, что одной из проблем сегодняшнего дня является недостаточное количество талантливых православных публицистов, вообще способных людей, готовых публично защищать православие. Когда-то был распространен такой термин: «светские богословы». И были соответствующие люди. И сегодня таких людей должно быть больше. Причем не надо их жестко контролировать, не надо ловить на вольном обращении с теми или иными положениями догматического характера. Букву догматики можно защищать по-разному, в том числе – с помощью эссе, парадоксов, обращения, как к логике, так и к ее антиподам (иррациональным формам мышления). Полагаю, все помнят работы Льюиса Кэрролла (Доджсона), профессора математики одного из элитных колледжей Англии. Того, что написал «Алису». Вот если почитать его переписку с детьми (а у него обширное эпистолярное наследие такого рода), как несложно заметить: он решает задачи воспитания (в том числе и религиозного воспитания) посредством сказки, парадоксальных параллелей, светских мотивов. Время заставляет прибегать к новым формам – не за счет чистоты вероуче-

ния, а путем разнообразия форм обращения с людьми. Обратите внимание на разрушающую энергетику выступлений, книг журналиста Невзорова. Делать вид, то их нет – не лучшая практика. И дело здесь вовсе не в том, что по следам его выступлений необходимо жестко оппонировать критику. Дело совсем в ином: самим заявлять позицию по самым злободневным вопросам и, если надо, признавать ошибки в административной деятельности, если надо – начинать судебные процессы за клевету. Суть ведь в том, что само по себе зло не растворится в нашем лучшем из миров, зло, как минимум, обладает таким же ресурсом, как и добро и вопрос конкуренции здесь – не второстепенный.

Еще один урок митрополита Иосифа связан с пониманием единства восточнославянских народов, сути нашего общего дома. Повторять, что мы братья сегодня явно недостаточно. В обществе расширяется скепсис по этому поводу, особенно в связи с жестким противостоянием российских и украинских политиков, событиями в украинском православном обществе. Но если не братья, то что – чужие люди? Нет, конечно, но, как представляется, нам предстоит достаточно долгая борьба за свою правду, в том числе и в контексте восточнославянского союза. Резкого поворота в настроениях ждать не приходится. И здесь очень многое зависит от России. От понимания ее лидерами, общественностью новой ситуации и укреплении позиций православия не просто как дани традиции, а способа выживания государственности. Ведь что делал при обострении ситуации в церкви и обществе митрополит Иосиф? Писал свои многочисленные «Записки», убеждал сановников, клир, постоянно ездил по благочиниям, приходам, встречался с людьми, разъяснял и убеждал. Нужна новая энергетика – как административная, так и духовная. Нужны примеры отстаивания своих интересов – чтобы люди видели, что за ними не только высшая правда, но и правда земная, правда сегодняшних действий. Служение митрополита Иосифа (Семашко) – блестящий при-

мер важности личности в нашей духовной истории. Нужен масштаб, понимание ключевых задач и энергия, направленная на их решение – все это он явил своим служением. Кризис сам собой не рассосется, здесь мало упований, надежд и смирения. Нужны жесткие административные решения, последовательные действия, как властей, так и руководства церкви – ведь если быть честным, именно в этом, прежде всего, выдающаяся роль митрополита, именно на этом поприще он проявил себя в наибольшей мере.

И последнее замечание: идеи духовных лидеров, их административная практика во многом основываются и на работах теоретиков. Возьмите эпоху митрополита Иосифа и вспомните имя М. Кояловича: развитие Западной России трудно представить себе как без одного, так и без другого. Это к тому, что инициативу проведения данной конференции необходимо всемерно поддерживать, поскольку только коллективные усилия помогут решить возникающие проблемы.

**КСЕНОФОНТ АНТОНОВИЧ ГОВОРСКИЙ  
И ЕГО «СБОРНИК ДОКУМЕНТОВ,  
УЯСНЯЮЩИХ ОТНОШЕНИЕ ЛАТИНО-ПОЛЬСКОЙ  
ПРОПАГАНДЫ К РУССКОЙ ВЕРЕ И НАРОДНОСТИ»**

*Михлюк А.А.  
(Минск, Беларусь)*

Находясь на стыке Запада и Востока, земли современной Беларуси стали местом встречи и противостояния двух цивилизационно-культурных стихий. Находясь в составе Речи Посполитой, коренное население, исповедующее православие, всячески притеснялось фанатически настроенными высшими католическими и общественными кругами. Об этом гнете и тяжелом положении православного населения ярко свидетельствуют сохранившиеся документы, малая часть ко-

торых представлена в «Сборнике документов, уясняющих отношение латино-польской пропаганды к русской вере и народности».

Автором этого сборника, составленного из исторических материалов, помещенных в «Вестнике Западной России», является известный археолог, историк и журналист Ксенофонт Антонович Говорский (1811–1871). Происходил Ксенофонт Говорский из греко-католической семьи. Получив соответствующее духовное образование, одно время он служил преподавателем истории и еврейского языка в Белорусской униатской духовной семинарии 1 сентября 1835 г. Приняв православие, и получив степень кандидата богословия Санкт-Петербургской духовной академии, Ксенофонт Антонович стал преподавателем в Полоцкой духовной семинарии, где преподавал в основном исторические дисциплины [1].

Ксенофонт Говорский является одним из начинателей археологических исследований в Беларуси. Так, в начале 50-х гг. XIX в. им были проведены раскопки в Полоцке и в его округе [2, с. 90–93]. По итогам этих археологических раскопок был опубликован ряд статей. Писал также про историю православных храмов в Беларуси [3, с. 103]. За свою деятельность, 20 марта 1852 года он был избран членом-корреспондентом Императорского русского археологического общества.

В 1857–1858 гг. Ксенофонт Антонович Говорский являлся редактором «Витебских губернских ведомостей», где также печатались его исследования по истории и выявленные им актовые материалы. Затем он переселился в Киев, где 1 июля 1862 г. начал издавать журнал «Вестник Юго-западной и Западной России», переименованный через четыре года и издаваемый в Вильно под названием «Вестник Западной России». В журнале печаталась масса документов, касающаяся главным образом состояния Православной Церкви на территории Беларуси и Украины. Самое большое внимание уделялось борьбе с агрессивной полонизацией и фанатическим католическим

прозелитизмом в западно-русских губерниях. Вокруг журнала «Вестник Западной России» объединилось интеллектуальное сообщество ученых, журналистов и писателей, взволнованных проблемой сохранения целостности русского народа и противостояния полонизации и местному национальному сепаратизму. Умер Ксенофонт Антонович Говорский 17 июня 1871 г., и был похоронен в Вильно на Евфросиниевском кладбище [1].

Творчество Ксенофонта Антоновича является для нас бесценным памятником по истории белорусских и украинских земель. Особый интерес представляет «Сборник документов, уясняющих отношение латино-польской пропаганды к русской вере и народности», составленный им из выбранных публикаций в «Вестнике Западной России» Киевского и Виленского периодов этого издания. Сборник вышел в двух частях: в Вильно в 1865 г. в типографии И. Блюмовича и в 1866 г. в типографии Виленского губернского правления. Материалы, вошедшие в его состав, касаются главным образом гонений на православных в Речи Посполитой со стороны католиков и униатов, жалоб православного духовенства русскому правительству на жестокие притеснения, а также деятельности в Беларуси иезуитов и др.

Как отмечал сам Ксенофонт Говорский, затронутая сборником полемика по так называемому «польскому вопросу», подобно какой-нибудь другой полемике, может продолжаться без фактических результатов. В основном такому положению способствует то, что на одной стороне сила истины, а на другой – искусство полемизировать и прямое упорство. «Не часто ли бывает и в обыкновенной борьбе, что одолевает противника – не сильный, а ловкий, с малолетства упражнявший свои члены гимнастикой и приучившийся владеть всяким орудием победы?» [4, с. 4]. Но, несмотря на все усилия противников и их мнимые победы, торжество всегда на стороне истины, потому что не всегда «войну выигрывают победами» [5, с. 40].

Все приводимые в сборнике 9 документов, созданные врагами



православия для его погубления, являются главным орудием против них же самих, проливающих особенно яркий свет на предмет спора, а именно на обличение виновной стороны. «Против таких аргументов, как против норм своей мысли и деятельности, противники наши ничего сказать и возразить не могут» [4, с. 4]. К ним, прежде всего, относятся те документы, в которых разработаны проекты уничтожения на этих землях православной веры и национального самосознания народа. Приводя такие исторические данные, нет нужды прибавлять к ним что-нибудь еще, т.к. они говорят сами за себя. Однако следует репрезентовать самые значимые документы, которые будут рассмотрены ниже.

Открывает первый выпуск сборника весьма интересный документ, где самоназвание свидетельствует о себе: «Проект об уничтожении православного и униатского вероисповедания, равно и русской народности в русских областях, подвластных некогда Польше». Списки этого проекта, датированного 1717 г. и разработанного иезуитами, были весьма распространены в библиотеках базилианских монастырей. Приводимый в сборнике документ был найден в 1852 г. в бывшем базилианском Тадулинском монастыре Полоцкой епархии. Впервые его русский перевод был напечатан в 1858 г. в Витебских губернских ведомостях [4, с. 6–7].

Следующий интересным документом является «Польский Катихизис». Найден он был у одного из убитых повстанцев во время второго польского восстания. Составлен был предположительно в кон. 20 – нач. 30 гг. XIX в. Это видно из поведения католического польского населения, соответствующего предписаниям катихизиса. В последней редакции к этому документу было прибавлено не больше двух фраз, приспособленному к соответствующему российскому государственному устройству. Сочинение это изобилует цинизмом, низостью, и прочим нравственным безобразием.

Другой документ сборника представляет собой «Голос одного польского публициста (римско-католика) от лица всей польской, того

же вероисповедания, шляхты, представленный на генеральный сейм, в защиту подвластных тогда Польше русинов, силою обращаемых в латинство и в унию, – и против затей короля Сигизмунда III – превратить Русь в Польшу чрез насильственное ее ополячение». Из текста видно, что римско-католическая шляхта выступила в защиту единокровных им русинов. Это свидетельствует о том, что в то время еще не всех представителей ополяченной шляхты охватил неумеренный фанатизм латинской пропаганды, каким впоследствии они стали проникнуты.

Первый выпуск «Сборника» является как бы идеологической основой, теоретическим материалом для реализации. «Самая последовательная теория может оставаться без применения к практике, самый обдуманый проект может оставаться без исполнения, самое гнусное намерение остается безвредным, коль скоро оно не осуществилось на деле» [6, с. 3].

Второй выпуск «Сборника» представляет собой собрание из 69 исторических документов, касающихся непосредственно белорусских и украинских земель. Он разъясняет, как разные проекты, инструкции, катихизисы применялись в жизни. Этот выпуск предоставляет длинный ряд фактов и доказательств тех истин, что латино-польская пропаганда применила все силы к уничтожению православной веры и русской народности. В приведенных документах свидетельствует об ужасном материальном положении коренного православного населения, находящегося под владичеством фанатиков-католиков, всячески ущемляющих их в правах и свободах.

Таким образом, как это становится понятным при знакомстве с документами первого выпуска «Сборника», все они являются обвинением против самой латино-польской пропаганды в ее преступном отношении к православной вере и русской народности, свидетельствующие о ее враждебных замыслах против Православной Церкви. Документы из второго выпуска «Сборника», отчетливо свидетель-

ствующие о тяжелом положении православных, опираются на авторитет и характер документов из первого сборника. К этим документам принадлежат как жалобы православного населения на угнетение их веры и народности, заявляемые королям, сеймам и судам, так и выдержки из других исторических документов.

### Литература и источники

1. Выпускники Санкт-Петербургской (с 1914 – Петроградской) духовной академии 1814–1894, 1896–1918 гг. // Списки выпускников духовных учебных заведений [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.petergen.com/bovkalo/duhov/spbda.html>. – Дата доступа : 05.12.2016.
2. Алексеев, Л.В. Археология и краеведение Беларуси XVI в. – 30-е годы XX века / Л.В. Алексеев. – Минск : Беларуская навука, 1996. – 206 с.
3. Асветнікі зямлі беларускай / гл.рэд. Г.П. Пашкоў і інш. – Мінск : Беларуская Энцыклапедыя, 2006. – 496 с.
4. Сборник документов, уясняющих отношения латино-польской пропаганды к русской вере и народности (из исторических материалов, помещенных в «Вестнике Западной России»). Выпуск 1-й. – Вильна : Типография И. Блюмовича, 1865. – 133 с.
5. Хемингуэй Эрнест. Прощай, оружие! Рассказы / Эрнест Хемингуэй. – Москва : Художественная литература, 1977. – 382 с.
6. Сборник документов, уясняющих отношения латино-польской пропаганды к русской вере и народности (из исторических материалов, помещенных в «Вестнике Западной России», и из других печатных источников). Выпуск 2-й. – Вильна : Типография Виленского губернского правления, 1866. – 290 с.

## ВЛИЯНИЕ ТЕХНИЧЕСКОГО ПРОГРЕССА НА ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ЧЕЛОВЕКА И ОБЩЕСТВА

*Островский С.Н.  
(Минск, Беларусь)*

В настоящее время трудно себе представить мир без современных гаджетов, различных электронных устройств, высокотехнологических машин, грандиозных конструкций, сооружений и т. д. Никто не говорит о том, что такие технические новшества незаменимы для инвалидов, что они облегчают жизнь не одного-двух, а сотен, тысяч, миллионов людей, но речь идет о том, что, привыкая к таким предметам, человек, пусть хоть и частично, перестает работать над самим собой. Попытки заменить во всем труд человека машинами, под маской облегчения жизни, могут привести к тому, что, забыв слово «труд», человек приблизится к первобытному уровню, погрязнув в одних удовольствиях, чревоугодии и разврате. Пожалуй, молодежь уже и не помнит простой поговорки, что труд человека кормит, а праздность – портит. Люди же духовного склада не раз подчеркивали и такую деталь: комфорт – вреден для человека! Когда человек уже живет в изначально комфортных, удобных условиях, он все меньше и меньше ценит то, что имеет. Недаром мудрые люди замечали: полученное даром – развращает! А известный австрийский психолог Виктор Франкл как-то подытожил свой труд о смысле жизни: «каждый сам выбирает, кем ему быть: святым или свиньей» [1].

Быстрый доступ к информации предоставляет массу возможностей. Человек быстро находит нужные ему ответы, совершает быстрые покупки, осуществляет быстрые знакомства, во всю использует быстрое питание. А что, если попробовать беглое слово «быстрый» заменить другим, подобным ему по значению, но и более емким по содержанию, например, словом «легкий», или «легкодоступный»?

И перед нами начинают открываться уже новые грани нашей жизни: легкая информация, легкое мышление, легкое знакомство, легкая пища и, наконец, легкая культура. Постепенно в жизнь человека входят легкие привычки, которые приводят его к тому, что он теряет глубину восприятия, мышления, осознанности своей жизни. Сбиваются внутренние ориентиры, и человек теряет вкус, теряет красоту, теряет гармонию, и наконец, теряет смысл жизни (либо он видится все тем же легким), вследствие чего личность становится нервной, начинают развиваться депрессия и прогрессирует неудовлетворенность своей жизнью. Но ведь для того, чтобы тревоги и напряжения ушли, нужно не напрягаясь, с легкостью, потопить себя в новых впечатлениях, развлечениях, блюдах и т. п. И круг снова замыкается.

Доступность информации значительно облегчает жизнь нашего современника, когда вместо длительного похода в библиотеку, можно быстро скачать или открыть любую книгу, тем самым сэкономив массу времени. Но при этом нельзя упустить из внимания удивительную закономерность: чем легче и проще человек добывает информацию, тем менее прочно она в нем закрепляется и тем меньше личность ее ценит. Легкость получения информации убивает в нас устремленность, культивируя тем самым лень и нервность.

Если внимательно присмотреться, то окажется, что современный человек буквально является заложником обрушивающейся на него со всех сторон разнообразной информацией. Дома, в транспорте, на работе – всюду на нас обрушиваются потоки информации. Да и информация эта чаще всего поверхностна. Не раз приходилось констатировать такое явление, что, казалось бы, много знающий студент, проводящий много времени в «серфинге» по просторам виртуальной сети, на проверку оказывается и не таким просвещенным, ибо знания у него, как правило, поверхностны. Сможет ли потом такой человек самостоятельно рассуждать, обосновывать свою точку зрения, фильтровать и отбрасывать ненужную информацию?

Технический прогресс в целом меняет восприятие самого мира. Так, например, на III Международном православном молодежном форуме, проходящем в Москве в августе 2018 г., Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл в частности отметил, что виртуальная реальность грозит заменить для человека реальность настоящую. Человек предпочтет жить в той «реальности», где он будет чувствовать себя хозяином положения. По сути, это выбор небытия, как у падших ангелов. Английский историк Элейн Шоуолтер в связи с ожидаемым неслыханным развитием технологий виртуальной реальности предполагает, что будущие поколения станут жертвами «новых параной, новых истерий, новых болезней, поражающих прежде всего воображение» [2].

Самое страшное, что, увлекшись виртуальной реальностью, человек обезличивается, лишая себя Богом данной свободы, начинает с легкостью принимать те образы, которые ему навязет система. И находясь в «бассейне» виртуальной реальности, полностью забыв о Боге, о реальной действительности и духовном мире, человек теряет образ самого себя.

Используя современные технологии, важно помнить о добродетели. У каждого сейчас в кармане гаджет. Через гаджет можно не только связываться друг с другом, но и наблюдать за человеком, собирать информацию. Мы делаем то, что хотим делать, потому что это удобно и приятно. Но через создание ценностей, которые удобны и приятны, очень легко создать систему, способную управлять массами [3].

Трудно себе представить молодого человека, который бы довольствовался своим уровнем жизни, имеющимся у него гаджетом, компьютером и прочей техникой. Наоборот, он смотрит чем обладают другие, а еще и рынок предлагает ту или иную новую модель с расширенным спектром действий. И как тут устоять? Указанные выше механизмы с лихвой подстегивают на то, чтобы «быть как все».

Многие психологи отмечают, что наибольшую опасность для де-

тей и подростков представляет собой именно игровая зависимость, которую потом подхватывает гаджет-зависимость со всепоглощающей интернет-зависимостью, причем последняя – расстройство психического характера, при котором человек очень навязчиво желает войти в глобальную сеть и неспособен выйти из нее вовремя. На данный момент интернет-зависимость очень широко обсуждается, но еще не признано официальной болезнью [4].

Просветив себя в технической сфере, человек невольно осуществил серьезный крен, оторвав себя от мира духовного. Кроме того, есть и еще один удивительный нюанс. Технический прогресс, в целом, культивирует эгоистическое развитие человека. Ведь трудно отказаться от гаджета в пользу другого, трудно уступить просмотр телепередачи по телевизору для другого, трудно пропустить спешащего на автомобиле человека вперед.

Конечно же, благодаря техническому прогрессу стало легче добывать те или иные ресурсы, спасать жизни, устраивать свой быт. Но всегда есть пресловутое «но». Технический прогресс привел к созданию страшных орудий убийств, поставил перед человеком другие задачи, решение которых, порой, оборачивается печальными последствиями для массы других людей. Важно из всего этого извлечь простой урок: в не зависимости от масштабов исследований в первую очередь должен рассматриваться нравственный аспект изобретения, его влияние на общество на многие годы вперед.

Со своей стороны, каждый человек в какой-то степени может ограничить себя от воздействий технического прогресса. Для этого не нужно поддаваться пропаганде уже запрограммированного общественного мнения, которая замаскирована под модой, актуальностью и дружелюбностью общества. Формирование нравственности и морали в личности во многом зависит от семьи, воспитания, окружения, но главенствующую роль играет сама личность. Ведь сама по себе техника не вредна, но может ли каждый уверенно сказать, что он

один из тех немногих, кто не будет лениться, не будет культивировать тех или иных страстей?

### Литература и источники

1. Франкл, В. Человек в поисках смысла: Сборник: Пер. с англ. и нем. / Общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева; вст. ст. Д. А. Леонтьева. – Москва : Прогресс, 1990 – 368 с.
2. Воображариум: святые отцы о виртуальной реальности / Электронный ресурс. URL: <http://protoinfo.ru/voobrazharium-svyatyie-ottsy-i-o-virtualnoy-realnosti>. Дата обращения: 24.08.2018.
3. Вести. Выпуск от 23.08.18. / Электронный ресурс. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=-GxT1IolctM&list=PLLHjKKyQ4OaQNfEVb1ssl-yu2dGPLLS7r>. Дата обращения: 24.08.2018.
4. Пыркин, И.В. Влияние научно-технического прогресса (нп) на развитие личности и психическое здоровье человека / И.В. Пыркин // Научное сообщество студентов XXI столетия. Гуманитарные науки: сб. ст. по мат. IV междунар. студ. науч.-практ. конф. № 4. URL: [sibac.info/archive/humanities/4.pdf](http://sibac.info/archive/humanities/4.pdf). Дата обращения: 24.08.2018.

## МАГІЛЁЎСКАЯ ПРАВАСЛАЎНАЯ ЕПАРХІЯ Ў ГРАМАДСКА-ПАЛІТЫЧНЫМ ЖЫЦЦІ БЕЛАРУСКІХ ЗЯМЕЛЬ II ПАЛОВЫ XVII – ПАЧАТКУ XVIII СТСТ.

*Поляк Н.А.  
(Мінск Беларусь)*

Грамадска-палітычная сітуацыя II – ой паловы XVII ст. у Рэчы Паспалітай характарызаваўся грунтоўным пераразмеркаваннем сіл. У ва ўсёй дзяржаве засталася толькі адна праваслаўная епархія – Магілёўская (Беларуская). Тры астатнія (Луцкая, Перамышэльскай,

Львоўская) хутка прынялі ўнію. Паступова адыйшло ў нябыт казацтва, якое доўгі час выступала ўнутранай абарончай сілай праваслаўя. Вычарпалі свае рэзервы праваслаўных брацтвы і шляхта. 20 год Беларуска епархія пасля смерці Тэадора Васілевіча (магілёўскі епіскап з 1669 па 1678 г.) заставалася без кіраўніка. Свае погляды на Магілёў усё часцей звярталі езуіты. З характэрнай упартасцю пераводзілі яны на ўнію праваслаўных вернікаў. З гэтай нагоды неаднойчы звярталіся да ўлад з патрабаваннем перадаць ім магілёўскую царкву Усяміласцівага Спаса, і змяніць кіраўніцтва епархіі на езуіцкае. Такім чынам, рэлігійна-веравызнаўчая сітуацыя склалася тут не на карысць праваслаўя.

Згодна з IX артыкулам “вечнага міру” (1686) асноўнай абаронцай праваслаўных у ва ўсёй Рэчы Паспалітай абвешчалася Маскоўская дзяржава і гэта можна лічыць выхадам унутранага канфесійнага пытання за межы дзяржавы. З дапамогай расійскай дыпламатыі на Магілёўскую кафедру прызначаліся епіскапы Сільвестр Чацвярцінскі, А. Берло, браты Валчанскія і інш., накіроўваліся камісары (Б. Шыпнеўскі, І. Рудакоўскі), арганізоўвалася актыўная перапіска з мясцовым праваслаўным святарствам і брацтвамі.

У 1717 г. для існавання праваслаўя ва ўсёй Рэчы Паспалітай і ВКЛ з’явілася рэальная пагроза. На сейме агучылі рашэнне аб тым, што “Рэч Паспалітая можа быць моцнай толькі тады, калі ў краіне будзе дамінаваць адно веравызнанне. З гэтай нагоды неабходна знішчыць не толькі праваслаўе, але і ўніяцтва” [1, с. 19]. Гэтыя абставіны актывізавалі барацьбу вакол Магілёўскай праваслаўнай епархіі.

На адрас расійскага манарха з беларускіх і літоўскіх манастыроў увесь час прыходзілі скаргі з просьбамі ўзяць пад ахову аднаверных. У 1720 г. С. Чацвярцінскі прасіў цара адшукаць свабоду адпраўлення набажэнстваў, магчымасць праваслаўным займаць магістрацкія пасады, вярнуць перайшоўшыя на ўнію цэрквы і манастыры (з 1715 па 1720 г. каля 75 цэркваў), дазволіць праваслаўным духоўным асобам прымаць удзел у сенаце [2, с. 117].

Урэшце імператар даручыў расійскаму паслу ў Варшаве Г.Ф. Доўгарукаму і ваяводзе мазавецкаму Халентоўскаму скласці дакладнае паведамленне польскаму каралю аб рэлігійнай сітуацыі ў Рэчы Паспалітай і аб цяжкім становішчы праваслаўных. У адказ Аўгуст II выдаў прывілей, у якім прапаноўвалася стварыць пасады камісараў для разбору рэлігійных канфліктаў. Асноўнай мэтай іх працы было даследванне крыўд і свавольстваў уніятаў, прадстаўленне доказаў уціску праваслаўных і вяртанне ўсіх адабраных культавых устаноў. На баку праваслаўных у Магілёве працаваў камісар І. Рудакоўскі, які за 3 гады вярнуў у праваслаўе 50 цэркваў і 3 манастыры. Камісар упэўніваў, што падтрымліваць праваслаўных у гэтым рэгіёне неабходна, гэта дыктуецца дзяржаўнымі інтарэсамі, бо адступіўшы ад гэтай веры мільён чалавек могуць стаць ворагамі Расійскай імперыі. Уніятаў неабходна трымаць на ланцугу і не дазваляць разрастання іх вольнасцей [3, с. 16].

Палітыка Аўгуста II у дачыненні да праваслаўных пасля смерці Пятра I стала больш жорсткай. Уніяцкі мітрапаліт Афанасій Шыптыцкі стаў галоўным ініцыятарам ліквідацыі апошняй праваслаўнай епархіі. Такого роду заклікі перыядычна гучалі ад папскіх нунцыяў ў Рэчы Паспалітай Вінцэнта Санціні, Каміла Мерліні.

Пасля смерці польскага караля Аўгуста II у Варшаве была арганізавана генеральная канфедэрацыя, якая аб’явіла рыма-каталіцкае веравызнанне пануючым, астатнія веравызнанні, за выключэннем уніяцтва, не мелі права існаваць. Але абраны новы кароль Аўгуст III Сас (1733–1763), быў больш лаяльны да праваслаўных і не перашкаджаў дапамозе Расіі сваім аднаверным.

Новыя епіскапы, якія зацвярджаліся на Магілёўскую кафедру актыўна намагаліся палепшыць статус праваслаўных у грамадстве. Епіскап Іосіф Валчанскі некалькі разоў звяртаўся да Свяцейшага расійскага Сіноду з просьбамі аб матэрыяльнай дапамозе, інфармаваў аб стане цэркваў і манастыроў у сваёй пастве. [4, с. 63]. Пасля смерці

Иосифа, працягнуў яго працу брат Геранім. У 1745 г. новы епіскап заняў Магілёўскую епархію з намерам вярнуць 124 перайшоўшыя на ўнію цэрквы. Ім быў складзены спецыяльны рапорт пад назвай “Спецыфіка манастыроў і цэркваў грэка-рускіх у розныя часы на ўнію гвалтам пазабіраных ад 1734 па 1743 г.”. Дакумент інфармаваў аб акалічнасцях прыняцця праваслаўнымі цэрквамі ўніі. Вырашэнне ўзнятай Валчанскім задачы павінна было адбыцца на бліжэйшым сейме ў Гародні.

У першай палове XVIII ст. унію прыняла не мала праваслаўных прыходаў. Звычайна антыправаслаўныя дзеянні ініцыявала шляхта і магнатэрыя, або каталіцка-уніяцкага духавенства. Рэлігійную нецярпімасць сама польская ўлада тлумачыла жаданнем грамадзян скасаваць галоўную зачэпку для ўмяшання замежных краін ва ўнутрыпалітычнае жыццё сваёй айчыны і даўнімі традыцыямі шляхецкай вольнасці [5, с. 116]. Але ж найбольшая колькасць праваслаўных, у параўнанні з астатнімі землямі Рэчы Паспалітай, усё ж такі заставалася на тэрыторыі ВКЛ, у асноўным на тэрыторыях віцебскага, месіслаўскага, навагрудскага, брэст-літоўскага, кіеўскага і браслаўскага ваяводстваў. У праваслаўі заставалася 42 манастыры, юрыдычнае і матэрыяльнае становішча якіх было не лёгкім. На дапамогу ім часам прыходзілі расійскія паслы і рэзідэнты ў Варшаве.

У 1755 г. пасля смерці магілёўскага ўладара Гераніма Валчанскага, расійская імператрыца Елізавета (1741–1762) пераняла ініцыятыву і дамаглася зацвярджэння ў Магілёў рэктара кіеўскай акадэміі, расійскага грамадзяніна Георгія Каніскага (1755–1785). Г. Каніскі распачаў шырокую палітычную дзейнасць і барацьбу за павелічэнне інтэлектуальнага ўзроўню духавенства сваёй паствы. Епіскап заснаваў магілёўскую духоўную семінарыю і друкарню, скончыў будаўніцтва кафедральнай царквы Святога Спаса. З дапамогай імператрыцы Елізаветы былі пабудаваны рэзідэнцыя беларускіх епіскапаў, царква святога Георга ў Пячэрску.

Значныя перамены ў жыцці праваслаўных Магілёва пачаліся з узыходам на расійскі трон Кацярыны II (1762–1796). Імператрыца

актыўна выкарыстоўвала бяспраўнае становішча праваслаўнага насельніцтва ў сваёй палітыцы, а лозунг абароны праваслаўных Магілёўскай епархіі быў заглаўным пры падзеллах Рэчы Паспалітай.

Такім чынам, цэнтрам канфесійна-рэлігійнага і грамадска-палітычнага жыцця Княства і Кароны больш чым стагоддзе былі беларускія землі і горад Магілёў. Распачатая ў ім барацьба за валоданне праваслаўнай кафедрай прыцягвала погляды манархаў, тагачасных грамадскіх актывістаў, рэлігійнага кліра, шляхты і простых вернікаў. У адзначаны прамежак часу рэлігійнае спаборніцтва атаясамлівалася з палітычным і перамога ў ім азначала ўзмацненне ўплыву і павелічэнне сацыяльнай вагі.

### Літаратура і крыніцы

1. Feldman, Józef. Czasy Saskie. Wybór z ródeł / Józef Feldman. – Kraków, 1928.
2. Сборник документов, уясняющих отношения латино-польской пропанды к русской вере и народности. – Вып.2. – Вильна, 1866.
3. Марозава, С.В. Пётр I на абароне сваіх адзінаверцаў на Беларусі / С.В. Марозава // Приграничное и региональное сотрудничество: новые задачи и пути решения. – Витебск, 1998. – С.16–19.
4. Likowski, E. Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII–XIX ww. Uwżanie gównie ze względu na przyczyny jego upadku / E. Likowski. – Warszawa, 1906.
5. Konarski, S. Wybór pism politycznych. / opr. Władysław Konopczyński. – Kraków : Krakowska spółka wydawnicza, 1921.

**НРАВСТВЕННЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ПРОГРАММ  
ПО ПРЕДМЕТУ «ЗАКОН БОЖИЙ»  
ГИМНАЗИЙ И РЕАЛЬНЫХ УЧИЛИЩ  
БЕЛАРУСИ (1900–1917 гг.)**

*Пухальская М. Ф.  
(Минск, Беларусь)*

В начале XX-го века на территории дореволюционной Беларуси в гимназиях и реальных училищах повсеместно проводился учебный предмет «Закон Божий». Статус, роль и преподавание данного предмета в общеобразовательных учреждениях начала XX-го в. вызывал много споров и противоречий как у самих законоучителей, так и общественности. Содержание программ было насыщено изучением догм, обрядов и определенных традиций той или иной конфессии (причем, такой подход присутствовал и при изучении «Закона Божия» других конфессий). Не смотря на это, данные программы имеют и определенную нравственную ценность.

В анализируемых программах присутствуют разделы, которые раскрывают нравственный потенциал христианского вероучения. Это разделы, посвященные изучению Ветхого и Нового Заветов, учению о вере, надежде и любви и раздел, который непосредственно посвящался христианской нравственности [1; 2; 3].

В содержании раздела «Христианская нравственность», который в основном изучался в восьмом классе выделяются три направления: обязанности богопочитания; обязанности к самому себе; обязанности к ближним [2].

Данный раздел представлен наставлением о необходимости религиозного самообразования; о попечении человека «о доброй совести и чистом сердце»; о бережном отношении к своему здоровью; о поведении во время болезни; о преступности самоубийства. Раскрываются в нем такие нравственные категории как «мужество», «доброе

имя» (честь); говорится об опасности честолюбия и любостяжания. К основным нравственным категориям по отношению к ближним относятся: «миролюбие, учтивость, праведность, готовность творить добро ближнему», способность переносить обиды. Делается акцент на уважительном отношении к представителям верховной власти, своим родителям, к духовным наставникам, старцам. Подчеркивается ценность такой нравственной добродетели как патриотизм, предполагающий любовь к своему отечеству, готовность к жертвам и самоотверженности [2, л. 16].

На наш взгляд, огромный духовно-нравственный потенциал заложен в разделах, посвященным изучению историй и притч Старого и Нового Заветов.

Например, при изучении «вавилонского столпотворения» [1, л. 12], указывается на такое негативное человеческое качество как гордыня, которая приводит к тому, что люди начинают разговаривать на языках непонятных друг другу, не в плане лингвистическом, а в плане моральном.

Жизнеописание Иосифа, сына Иакова раскрывает такую не маловажную и для нашего времени проблему как взаимоотношение отцов и детей, умение не выделять любимчиков, сыновью ревность и месть, которая дошла почти до убийства. Как решение данной проблемы показывается сила прощения и верности морально-нравственным принципам, которые не дают человеку в экстремальных ситуациях упасть. [1, л. 3, 12; 3, л. 311].

Проблема долготерпения и смирения перед судьбой затронута при изучении «истории многострадального Иова» [1, л. 3].

Вопросы призвания человека показаны в жизнеописании Моисея [1, л. 3, 12; 3, л. 311–312].

Преодоление несмелости раскрывается в образе Иисуса Навина. Образ данного библейского героя раскрыт в теме: «Вступление евреев в землю обетованную под предводительством Иисуса Нави-

на» [1, л. 12].

Псалом 50-ый царя Давида учит умению осознать свою ошибку [1, Л. 30]. При изучении темы: «Мудрость Соломона; построение им храма Иерусалимского» учащиеся имели возможность ознакомиться с притчами царя Соломона, которые представляют собой перечень практических советов в различной области и также имеют мировое достояние [1, л. 3, 13, 30]. Например, «воздаяние человеку – по делам его» (Пр. 12.14-б) [4]; «кто соблюдает наставление, будет в чести» (Пр. 13.18-б) [4]; «у терпеливого человека много разума, а раздражительный выказывает глупость» (Пр. 14.29) [4] и мн.др.

В разделе «Святая история Нового Завета» подчеркивается неустанное делание добра, сострадания и милосердия к ближнему, к тем людям, которые рядом.

В программах рассматриваются следующие притчи Иисуса Христа: «Притча о сеятеле, о зерне горчичном, о пшеницах и плевелах», «Притча о милосердом самарянине», «Притча о званном на вечерю», «Притча о неправедном судье», «Притча о мытаре и фарисее». «Притча о равной плате работникам в винограднике», «Притчи о непослушном и раскаявшемся сыне, о злых виноградарях и о браке царского сына», «Притча о любостяжательном богаче», «Притча о десяти девах» [1, л. 14–15; 2, л. 15; 3, л. 311]. А также показаны яркие евангельские сюжеты, имеющие нравственную ценность для подрастающего поколения: «Беседы с самарянкой», «Воскресение Лазаря», «Чудесный лов рыбы в Галилейском озере», «Чудесное насыщение пяти тысяч пятью хлебами», множество чудес исцеления и так далее [1, л. 14–15; 2, л. 15; 3, л. 311].

Данные эпизоды учат состраданию к человеческой душевной и физической боли, умению дружить, а так же не отвергать тех, кого отвергает общество. Например, в притче о добром самарянине заложен глубокий общечеловеческий смысл: помощи тому, кто рядом, не взирая на звания, род и место жительства. Притча о мытаре и фари-

сее говорит о чистоте человеческой мотивации; умении стать в правде перед самим собой, не унижая себя и не возвышая другого, в притче о блудном сыне опять же прослеживается проблема отцов и детей, проблема прощения и безусловной любви [4].

Отдельно в программах изучается материал о вере, надежде и любви. В котором Нагорная проповедь рассматривается подробно как «заповеди блаженства» [1, л. 29–30]. В данных темах говорится о радении человека об искренней и чистой совести, ясном уме и честных помыслах, благородстве души, умении оптимистично смотреть на жизнь и напрасно не беспокоиться о «завтрашнем дне», умении жить на земле, не держась за земные блага (Мф. 5–7) [4] и др.

Таким образом, содержание программ по предмету «Закон Божий» имеет богатое общечеловеческое наследие. Прделанный анализ позволил систематизировать нравственный потенциал программа в определенные ключевые позиции:

- морально-нравственное кредо;
- жизненная позиция;
- отношение к себе;
- отношение к окружающим и окружающему миру.

#### Литература и источники

1. Минская мужская гимназия. Программы, планы и темы преподавания по разным предметам 1914/1915 // НИАРБ. – Ф. 466. – Оп.1. – Д. 253. – Л. 3–4, 12–31.

2.Пинская женская гимназия. Программа ЗБ для учениц 7-го класса или билеты к экзамам // НИАРБ. – Фонд 729. – Оп. 1. – Д. 29. – Л. 15–16.

3. Канцелярия Дирекции народных училищ Могилевской губернии. Программы предметов, преподаваемых в Оршанском 4-ом пригготовительном женском училище // НИАРБ. – Ф. 2254. – Оп.1. – Д. 112. – Л. 311–312.

4. Библия. – Москва, 1995. – 292 с.



**СОДЕРЖАНИЕ БЕСЕД ПРАВОСЛАВНОГО  
ВОЕННОГО ДУХОВЕНСТВА С ВОЕННОСЛУЖАЩИМИ  
ЗАПАДНОГО ФРОНТА В ГОДЫ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ**

*Старостенко Э.В.  
(Могилев, Беларусь)*

В годы Первой мировой войны ведомство протопресвитера военного и морского духовенства осуществляло религиозное обслуживание православных военнослужащих. Помимо культурной деятельности на их плечи было возложено проведение бесед с солдатами и офицерами. Посредством бесед проводилась идеологическая и воспитательная работа с армией, а их содержание соответствовало условиям военной жизни и часто было ответом на изменения настроений армии, и в целом общественно-политической обстановки в стране. Проведение бесед было особо актуально в армиях Западного фронта, ввиду близости Ставки Верховного Главнокомандующего.

В целом для духовенства Западного фронта можно выделить несколько основных проблемных полей, затрагиваемых в беседах с военнослужащими.

Самыми важными являлись беседы патриотического содержания, посвященные идее верности присяге, Царю и отечеству, ведению войны до победного конца, готовности к самопожертвованию. Духовенству предлагалось: «настойчиво раскрывать долг каждого гражданина всеми силами, даже до смерти, послужить в это время Родине для достижения ею конечного успеха; убеждать, что неудачи на театре военных действий не означают поражение в войне в целом; призывать не терять боевой дух, так как это то, чего враги ждут больше всего; объяснять необходимость продолжения войны до победного конца» [1, л. 23–23 об.]. Среди важнейших тем для бесед ведомство протопресвитера рекомендовало следующее: «рассуждения о высоте воинского звания; о страдальческом подвиге воина за других по подобию

страдальческого подвига Спасителя за всех людей; о великом значении бранных страданий и смерти за Царя и Родину; о небесной награде, ожидающей доблестного воина, и вечном наказании, которое понесет негодный воин» [1, л. 10 об.]. Ведение бесед такого содержания осуществлялось военным духовенством на протяжении всей войны.

Неудачи российской армии, приобретение войной характера затяжной повлекли за собой учащение случаев дезертирства, сдачи в плен. В связи с этим протопресвитером военного и морского духовенства были выработаны новые темы для бесед, посвященные данным проблемам, и сформулированы их основные тезисы. В частности, в приказе по ведомству протопресвитера военного и морского духовенства от 22 января 1915 г. предлагались такие положения для изложения в беседах: «Каждый воинский чин, давший присягу послужить Царю и Родине до последней капли крови, совершает тяжчайшее преступление, когда служит на войне небрежно, сражается слабо, еще больше – когда оставляет поле сражения или сдается в плен»; «Пленных наших немцы подвергают всяким оскорблениям и лишениям. По окончании войны сдавшиеся в плен будут судиться как тяжкие преступники, а семьи их будут лишены всякой помощи. ... Позор отцов навеки ляжет на детей и внуков» [1, л. 10 об.].

Большое внимание в беседах уделялось воспитательной работе с солдатами. Священники призывали неукоснительно следовать приказам командиров, уважать вышестоящее военное начальство, а также вести себя достойно солдата российской армии. Особенно священники призывали военнослужащих к соответствующему поведению: отказаться от пьянства, азартных игр и сквернословия. Проблема алкоголя в рядах армии священниками поднималась неоднократно. «Война с пьянством, – писал «Вестник военного и морского духовенства», – должна считаться у нас святым и великим подвигом». Еще до войны, в мае 1914 г. приказом по военному ведомству военным священникам были обозначены меры по ведению борьбы с

пьянством в виде проведения бесед, создания «обществ трезвенников», воскресных чтений. В беседах они могли опираться на литературу, которая активно размещалась в «Вестнике военного и морского духовенства» [2, с. 106].

Темы теологического содержания в годы войны являлись второстепенными, предпочтение отдавалось вопросам патриотического и воспитательного характера. Важно отметить, что священниками в таких беседах декларировалось уважительное отношение солдат друг к другу, вне зависимости от вероисповедания. Подчеркивалось, что война сплотила представителей разных конфессий, а религиозные споры утихли. Равно с этим, особое внимание уделялось представителям так называемого «сектантства». Священникам рекомендовалось следить за возможной пропагандой с их стороны, а в церковной периодике можно встретить большое число публикаций с критикой (в частности, баптистов). В 1916 г. на фронтах российской армии был поднят вопрос о «сектантской» пропаганде, однако в результате проведенной на Западном фронте проверки было установлено, что она носила единичный характер и не была значительна. Важно отметить, что беседы православные священники могли осуществлять со всем воинским составом, вне зависимости от конфессиональной принадлежности солдат.

Проведение бесед в армиях Западного фронта имело особенности, связанные с местом и условиями боевой жизни. В частности, отличалось содержание бесед непосредственно в действующей армии и в тылу. В действующей армии большую часть бесед посвящали вопросам долга, верности, боевой жизни. Нередко священники, чтобы мотивировать солдат, опирались на опыт боевой жизни, полученный ими в недавнем времени.

В тыловых частях можно развести содержание бесед военного духовенства с госпитальной паствой и с военнослужащими запасных частей. Первые в большей степени посвящали свои беседы вопросам утешения, а также предотвращению недовольства и падения духа

среди раненых и больных. Вторые посредством бесед готовили новобранцев к предстоящей службе на фронте. Протопресвитером был даже разработан перечень основных бесед, проводимых в частях запаса: «воинское служение вообще, и в особенности в настоящее время; святость воинского подвига; присяга или клятва именем Божиим; преступность нарушения клятвы и наказание клятвоступников по суду божескому и человеческому; любовь к Царю и Отечеству; поведение воина, обязанного хранить чистоту души и беречь правду; преступность для воина грабежа, воровства и всякого насилия; преступность добровольной сдачи в плен, наказываемая и здесь на земле жестоким обращением врагов с нашими пленными ... и презрение честных граждан к добровольно сдавшимся в плен; преступность саморанения» [3, с. 53; 4, л. 313 об.]. Проводимые священниками запасных частей беседы должны были противостоять растущей в тылу политической пропаганде.

Исходя из отчетов самого военного духовенства, вплоть до конца 1916 г. в рядах армии наблюдалось благожелательное отношение к проводимым беседам и их содержанию. Только на рубеже 1916–1917 гг., и особенно после событий февраля 1917 г. в официальных документах появляются свидетельства снижения значимости бесед. Поддержав Временное правительство, священники направили свои беседы против разложения армии, продолжая призывать к ведению войны до победного конца. Однако это вызывало у солдат отторжение и несогласие, что вылилось в агрессию в отношении священников. Даже протопресвитер и лучшие ораторы ведомства – проповедники армий (чьи должности были учреждены для противодействия политической пропаганде) – потерпели поражение в проведении бесед в армиях Западного фронта [5, с. 277–278].

Неудачу священников в проведении бесед с солдатами можно объяснить недостаточным вниманием к этой составляющей их деятельности, противоречивостью содержания бесед, а также неиспол-

нением духовенством того, к чему они сами призывали солдат. После начала революции 1917 г. эти проблемы обнажились и позволили солдатам открыто выразить недовольство военным духовенством.

### Литература и источники

1. Российский государственный исторический архив. – Ф. 806. Оп. 5. Д. 10776.
2. Старостенко, Э.В. Проповедническая деятельность православного военного духовенства в годы Первой мировой войны на территории Беларуси / Э.В. Старостенко // Религия и общество – 12 : сб. науч. ст. Междунар. науч.-практ. конф., Могилев, 12–17 марта 2018 г. / Могилев. гос. ун-т [и др.] ; под общ. ред. В.В. Старостенко. – Могилев, 2018. – С. 105–107.
3. Старостенко, Э.В. Православные военные священники в Российской армии в годы Первой мировой войны: категории и обязанности / Э.В. Старостенко // Идеол. аспекты воен. безопасности. – 2016. – № 2. – С. 50–54.
4. Российский государственный исторический архив. – Ф. 806. Оп. 5. Д. 10062.
5. Шавельский, Г. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота : в 2 т. / Г. Шавельский. – Нью-Йорк : Изд-во им. Чехова, 1954. – Т. 2. – 412 с.

## О ПРАКТИКЕ ПРАВОСЛАВНЫХ КРЕСТНЫХ ХОДОВ С ЧТИМЫМИ СВЯТЫНЯМИ В БЕЛОРУССКИХ ГОРОДАХ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

*Шейбак В.В.  
(Минск, Беларусь)*

В белорусских губерниях нач. XX в. крестные ходы с почитаемыми святынями являлись одной из важных составляющих городской

праздничной культуры. Религиозные процессии имели либо традиционный характер (проходили из года в год в строго установленные дни), либо в дни великих христианских праздников, либо организовывались в связи с произошедшими важными для церкви, города или государства событиями. Обычно крестный ход предваряла тщательная подготовка: разрабатывался церемониал и порядок движения процессии по улицам, украшались здания, приглашались музыканты. Это позволяло создать в городе праздничную атмосферу и провести религиозную процессию торжественно и пышно. В городских крестных ходах участвовали представители практически всех социальных слоев. Таким образом, в день торжества демонстрировалась сплоченность горожан как единой христианской общины.

В Гомеле нач. XX в. ежегодно проходило шествие с перенесением чудотворной Могилево–Братской иконы Божьей Матери. Религиозная процессия двигалась по центральной Румянцевской улице от кладбищенской Рождества–Богородичской церкви в сторону собора святых Петра и Павла. От каждой церкви Гомеля несли кресты и иконы, две металлические и две шитые хоругви. В первых рядах держали свечу и два фонаря, за ними – кресты и иконы попарно. Далее следовали пожарный оркестр и команда, воспитанники мужских и женских учебных заведений в колоннах по десять человек в ряд, церковные хоры певчих, за которыми несли самую святыню. За иконой шествовали священники и дьяконы в праздничном облачении. Принимали участие в крестном ходе чины городского управления и представители общественных организаций. Замыкали процессию военный оркестр, народный хор и масса богомольцев [1, с. 11].

В Гродно ежегодно 16 мая (в день праздника в честь Коложской иконы Богоматери) проводился крестный во главе с епископом Гродненским и Брестским. В этот день после литургии чудотворную икону Божьей Матери переносили из кафедрального собора в древнюю Коложскую Борисо–Глебскую церковь. В начале движения крестно-

го хода от кафедрального собора во всех православных храмах города звонили в колокола. Многотысячная процессия с крестами, выносными иконами, хоругвями и фонарями двигалась по улицам, украшенным по случаю торжества флагами. Церковные хоры, участвовавшие в крестном ходе, прославляли набожным пением Царицу Небесную, а военный оркестр исполнял гимн «Коль славен наш Господь». Весь путь от собора к Коложе к ногам Владыки дети бросали цветы. При входе в ограду Коложской церкви крестный ход встречали иеромонахи и иеродьяконы Борисо–Глебского монастыря и здесь, в святом месте, перед чудотворным образом совершался молебен Божьей Матери. Примечательно, что вместе с православными в день чествования Коложской Богоматери в процессии шли и некоторые католики [2, с. 166–168].

В Витебском Свято-Троицком Марковом монастыре крестный ход с чтимой иконой св. великомученицы Параскевы традиционно совершался в последнюю пятницу перед Петровым днем (праздником святых Петра и Павла). Накануне «Пятинки», как называли этот праздник в народной среде, в монастыре собирались к всенощному бдению витебские горожане и крестьяне-богомольцы. Выступление крестного хода сопровождалось колокольным звоном и пением монастырского хора. Икону несли на носилках женщины-богомолки. Из обители крестный ход направлялся сперва в Пятницкую церковь, в которой служилась поздняя литургия, а затем – к святому источнику на берегу Двины для совершения водосвятного молебна [3, с. 590–592].

В 1912 г. несколько недель в г. Велиже (в настоящее время это город Смоленской области Российской Федерации) находилась чудотворная икона Божьей Матери, привезенная монахами Ордынской пустыни. С крестным ходом святыню переносили из одного городского храма в другой, выставляли ее в домах жителей Велижа: «Служатся в домах, куда приносится Образ, молебны, акафисты, всенощные бде-

ния, и всегда богомольцев не вместить тогда» [4, с. 11]. Некоторые горожане принимали у себя икону по два раза [4, с. 11].

16 февраля 1913 г. крестные ходы из всех православных церквей г. Витебска встречали на вокзале знаменитую святыню – чудотворную икону Почаевской Божьей Матери. Икону везли по железной дороге из Почаевской Успенской лавры в Санкт-Петербург на торжества по случаю 300-летия дома Романовых. Витебский кафедральный собор, куда на один день поместили святыню, был переполнен верующими. До проводов иконы обратно на вокзал далеко не все богомольцы успели приложиться к ней [5, с. 182–184].

Крестные ходы с почитаемыми святынями, являя собой одну из форм паломничества, выполняли несколько важных функций (сакральную, миссионерскую, трансляции культурного опыта). По замечанию религиоведа М. Элиаде, для верующего дорога и движение по ней вполне могут приобретать религиозную значимость, поскольку любая дорога символизирует дорогу Жизни, а всякое движение – паломничество или странствие к Центру Мироздания. И если устойчивое положение в профанном мире ассоциировалось с наличием своего очага, дома, семьи, то выход в дорогу значил для паломников временный отказ от дома и устоявшегося положения в свете. Люди, избравшие для себя странствие к Центру, прерывающие связи с семьей и обществом, тем самым концентрируются только на поиске, движении к высшей истине, с позиций христианства – к Богу [6, с. 341]. Для верующих (священников и прихожан) участие в крестных ходах представлялось духовным актом, подвигом, преображением повседневной жизни, движением к сакральному миру.

Таким образом, можно сделать вывод, что православные крестные ходы с чтимыми святынями являлись знаковым событием духовной жизни населения белорусских городов начала XX в. Такого рода крестные ходы, будучи важным компонентом духовной культуры белорусского социума, способствовали закреплению в общественном

сознании значимости православных традиций, содействовали сплочению верующих. Привлечение к участию в крестных ходах детей, молодежи было действенным средством трансляции обычая почитания православных святынь подрастающему поколению.

### Литература и источники

1. Яшчанка, А.Р. Гомель у другой палове XIX – пачатку XX ст.: Гісторыка-этнаграфічны нарыс / А.Р. Яшчанка. – Гомель : ГКІ, 1997. – 80 с.
2. Михаловский, К. Архиерейские служения (24 декабря 1909 г. – 27 мая 1910 г.) / К. Михаловский // Гродненские епархиальные ведомости. – 1910. – № 22. Отдел официальный. – С. 161–169.
3. Участник. Пятинка в Марковом монастыре / Участник // Полоцкие епархиальные ведомости. – 1908. – № 26. Неофициальный отдел. – С. 590–592.
4. Виноградов, И. Религиозные торжества в г. Велиже / И. Виноградов // Полоцкие епархиальные ведомости. – 1913. – № 1. Неофициальный отдел. – С. 11–12.
5. Пребывание в гор. Витебске в Св.–Николаевском кафедральном соборе чудотворной Почаевской иконы Божией Матери // Полоцкие епархиальные ведомости. – 1913. – № 10. Неофициальный отдел. – С. 182–185.
6. Элиаде, М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское / М. Элиаде. – Москва : Ладомир, 2000. – 414 с.

## СТАТУС СОЦИАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В ПРАВОСЛАВНОМ МИРЕ

*Щёкин Н.С.  
(Минск, Беларусь)*

Глобальные трансформации современного общества способствовали актуализации проблемы исторического самоопределения вос-

точнославянских народов. Мы являемся свидетелями протекания неоднозначных процессов взаимодействия двух цивилизаций – западноевропейской и восточнославянской. Меняются постиндустриальная парадигма и стратегия инновационного развития современного глобального мира. Такая цивилизационная парадигма монополизировала ценностные критерии развития любого общества. Наметился конфликт ценностей и приоритетов, характерных, с одной стороны, для традиционного и новоевропейского, а с другой стороны, для формирующегося в условиях глобализации постсовременного общества. Такая ситуация порождает у значительной части населения стран, которые выпадают из «золотого миллиарда», чувство экзистенциальной опустошенности и дезориентацию в определении жизненных перспектив. Применительно к цивилизационному процессу такая ситуация предполагает артикуляцию и использование тех форм духовной культуры, которые в процессе общественно-исторического развития проявили свою надежность и практическую значимость в качестве опорных для развития человечества систем ценностей.

И хотя мировые религии во многом сформировались в процессе цивилизационной динамики, религия наделяет цивилизацию устойчивостью во времени и способностью выживать при длительных социально-экономических, культурных потрясениях. Христианский мир предстает как особое цивилизационное образование со специфическим цивилизационно-религиозным типом исторического процесса.

В контексте цивилизационной динамики христианства на основе средневековой древнерусской цивилизации (Киевская Русь) произошло формирование восточнославянской цивилизации, мировоззренческую основу которой составляли идеалы и ценности православного христианства. Поэтому естественно, что в становлении и развитии восточнославянской цивилизации определяющее значение отводится деятельности Русской православной церкви (РПЦ) как социальному

институту. В данном контексте православное белорусское сообщество предстает как автономное социокультурное, религиозное и поликонфессиональное (учитывая существование на ее территории многих конфессий) образование. Необходимо отметить, что современное состояние восточнославянской цивилизации продиктовано значимой ролью РПЦ, действующей на основе социальной доктрины, направленной на сохранение и консолидацию восточнославянских народов, входящих в состав этой цивилизации. Эта роль проявляется также в ее деятельности, способствующей сохранению и культивированию национально-культурной и цивилизационной идентичности этих народов, в частности белорусского. Изначально с оформлением восточнославянской цивилизации исторически определилась перспектива консолидации и успешное превращение восточнославянской цивилизации в центр авторитетной силы христианского мира.

Но, невзирая на глубокие культурные, ценностные противоречия цивилизаций христианского Востока и Запада, можно утверждать, что восточнохристианская традиция, потенциал которой весьма велик, равноценна западноевропейской традиции. Еще несколько десятилетий назад можно было говорить об антагонизме Востока и Запада по признаку традиционности – западнохристианский мир отличался динамизмом развития, а католичество, не говоря уже о протестантизме, стремилось соответствовать «духу времени». Сегодня в странах, относящихся к православному миру, все отчетливее осознается потребность в обновлении общества и использования для этого потенциала православной церкви. Это предполагает актуализацию тех ее духовных ресурсов, которые, с одной стороны, инициировали бы социально-экономическую активность людей, но, с другой стороны, соответствовали бы нормам христианской морали и были бы благоприятными для их духовного развития.

Конечно, исторически развитие христианства шло разными путями, и если в динамике западной традиции христианства можно выде-

лить определенную внутреннюю логику, ведущую к секуляризации общества – Средневековье, Ренессанс, Реформация, Контрреформация, Просвещение, то восточной традиции была уготована иная судьба, связанная не только и не столько с имманентными закономерностями, но прежде всего с внешними деструктивными факторами – сложным «выбором веры» князем Владимиром, гибелью Византии как идейной опоры древнерусского православия, татаро-монгольским нашествием, что, несомненно, повлияло на замедление процесса секуляризации. Но, что знаменательно, это «замедление» обусловило актуальность для возникавшей светской культуры религиозной проблематики, прежде всего это проявилось в литературе, искусстве и философии.

Восточнославянская цивилизация не знала ни схоластики, ни Ренессанса, ни буржуазных революций, поднимающих из глубин веков демократию греческого полиса и римское право. При этом, «отрицая античную философию, восточные Отцы Церкви доказывали, что к Богу ведет только один путь, и путь этот – созерцание собственной души» [1, с. 39], что предполагало наличие в их религиозном опыте определенного мистического элемента.

Историческая судьба любого народа – следствие взаимодействия многообразных объективных и субъективных факторов общественного развития, сложной диалектики объективных закономерностей и основанных на интересах, воле, целях людей их социальных действий.

Обратим внимание, что в современном обществознании существует приобретенное популярность мнение, что XXI в. станет свидетелем «столкновений цивилизаций» как проявления объективной исторической закономерности и что будущее демократических и толерантных государств Запада находится под угрозой со стороны государств незападного мира, исповедующих «авторитарные», западные ценности. Есть все основания скептически относиться к таким

взглядам, поскольку в них преувеличиваются различия между «группами цивилизаций» и игнорируется сходство между ними.

Исторический опыт свидетельствует, что восточнославянская цивилизация сохранила свои корни, свою самобытность только благодаря сформировавшемуся и прошедшему тернистый путь традиционализму. Но не только сохранила в нетронутom виде. Так, на первый взгляд православная церковь может претендовать только на глубокую традиционность, о чем свидетельствует традиционализм в ее учении, литургии, использовании символики. Однако по мере христианизации Руси возникает своеобразный духовный и культурный феномен, характеризующийся своеобразным синтезом греческого и языческого начал в восточнославянском православном мире, что позволяет говорить о присущей традиционализму интенции к обновлению общества.

Соотнося результаты рассмотрения концептуальных особенностей моделей взаимосвязи светской и духовной власти, государства и церкви в социально-философской мысли христианского Запада и результаты концептуального анализа данной проблемы в социальной философии христианского Востока, можно прийти к заключению о наличии объективных оснований для успешного диалога. Этот диалог может осуществляться на различных уровнях, в частности на межцерковном уровне, свидетельством чего 13 февраля 2016 г. стала встреча иерархов РПЦ и папского престола, на которой было принято совместное заявление об осознании необходимости преодоления исторически унаследованных церквами разногласий. Встреча Святейшего Патриарха Кирилла с Королевой Великобритании Елизаветой II, состоявшаяся 18 октября 2016 г., ознаменовала открытие новой страницы во взаимоотношениях западнохристианской цивилизации с учетом закрепления особого статуса диалога, предусматривающего решение широкого круга вопросов как церковного возрождения, так и в целом духовного обновления в христианском мире. Данный диа-

лог может осуществляться на межгосударственном и межкультурном уровнях, имея в виду как раз отношения в христианском мире между различными его регионами. Главное условие его успешности заключается в соответствии характера диалога принципам демократического общества, основанного на нормах христианской морали.

### Литература и источники

1. Замалеев, А.Ф. Восточнославянские мыслители: эпоха Средневековья / А.Ф. Замалеев. – Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петерб. гос. ун-та, 1998. – 265 с.

## ОГЛАВЛЕНИЕ:

### ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

ЛИЧНОСТЬ МИТРОПОЛИТА ИОСИФА (СЕМАШКО) КАК ФАКТОР УСПЕХА УПРАЗДНЕНИЯ УНИИ В 1839 ГОДУ <i>Протоиерей Александр Романчук</i> .....	4
--	---

БРЕСТСКАЯ ЦЕРКОВНАЯ УНИЯ КАК ЭЛЕМЕНТ ВОСТОЧНОЙ ПОЛИТИКИ РИМА <i>Миронович А.В.</i> .....	16
--	----

РОЛЬ ПРАВОСЛАВНЫХ ТРАДИЦИЙ И ЦЕННОСТЕЙ В ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОМ ВОСПИТАНИИ <i>Осипов А.И.</i> .....	26
---	----

### СЕКЦИЯ 1

#### МИТРОПОЛИТ ИОСИФ (СЕМАШКО) И ЕГО ВРЕМЯ

МИТРОПОЛИТ ИОСИФ (СЕМАШКО) И БЕЛОРУССКАЯ ГРЕКО-УНИАТСКАЯ СЕМИНАРИЯ <i>Атапин В.Б.</i> .....	34
---	----

МИТРАПАЛІТ ІОСІФ (СЯМАШКА) І ПРАВАСЛАЎНЫЯ СВЯТЫНІ <i>Драздова З.У.</i> .....	41
--	----

ПОЛОЦКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЕПАРХИЯ: АКТУАЛИЗАЦИЯ ЯЗЫКА ПРОПОВЕДИ В ПРОЦЕССЕ ВОССОЕДИНЕНИЯ С УНИАТАМИ <i>Теплова В.А.</i> .....	46
--	----

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И. СЕМАШКО КАК ИСТОЧНИК СТИЛЕВОГО СИНТЕЗА В ПРАВОСЛАВНОЙ АРХИТЕКТУРЕ БЕЛАРУСИ <i>Лаврецкий Г.А., Лаврецкий Н.Г.</i> .....	51
---	----

ПРЕДПОСЫЛКИ УПРАЗДНЕНИЯ УНИИ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В 1839 ГОДУ <i>Протоиерей Александр Романчук</i> .....	56
--	----

ИСТОЧНИКИ ПО ИЗУЧЕНИЮ ЖИЗНИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЛИТОВСКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ИОСИФА (СЕМАШКО): ДОКУМЕНТЫ, МЕМУАРЫ, ДНЕВНИКИ, ПИСЬМА <i>Филатова Е.Н.</i> .....	84
--	----

ОТТОРЖЕННЫЕ НАСИЛИЕМ, ВОССОЕДИНЕННЫ ЛЮБОВЬЮ <i>Капуста А.И.</i> .....	98
---	----

### СЕКЦИЯ 2

#### РОЛЬ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ФОРМИРОВАНИИ ДУХОВНОЙ И МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ

ДУХОВНОСТЬ КАК ИНСТРУМЕНТ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ЭКСПЕРТИЗЫ СОЦИАЛЬНЫХ ПРОЕКТОВ <i>Адуло Т.И.</i> .....	103
---	-----

ПРАВОСЛАВИЕ КАК ФАКТОР ИСТОРИЧЕСКОГО СТАНОВЛЕНИЯ МЕНТАЛИТЕТА БЕЛОРУССКОГО НАРОДА <i>Левко А.И.</i> .....	108
---	-----

ГОНЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В 1918–1936 ГОДАХ <i>Протоиерей Петр Федорук</i> .....	116
--	-----

ХРИСТИАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ КАК СИСТЕМООБРАЗУЮЩИЙ КОМПОНЕНТ БЕЛОРУССКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ <i>Максимович В.А.</i> .....	121
---	-----

ДЫСКУРС РУСКАЙ РЭЛІГІЙНАЙ ФІЛАСОФІІ <i>Лойко А.И.</i> .....	127
--	-----



ДРЕВНЕЙШИЕ РУКОПИСНЫЕ БОГОСЛУЖЕБНЫЕ КНИГИ XV В. СОЛТАНА АЛЕКСАНДРОВИЧА ЖИРОВИЧСКОГО <i>Протоиерей Павел Бубнов</i> .....	132
ЛИЧНОСТЬ МИТРОПОЛИТА ИОСИФА (СЕМАШКО) В ТРУДАХ М.О. КОЯЛОВИЧА <i>Игнатов В.К.</i> .....	137
ОБЩЕСЛАВЯНСКОЕ ЕДИНСТВО В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ ЭПОХИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ <i>Старостенко В.В.</i> .....	141
МИТРОПОЛИТ ИОСИФ (СЕМАШКО): ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ СОДЕРЖАНИЕ «СПРАВЕДЛИВОСТИ» КАК ЦЕННОСТИ ПРАВОСЛАВИЯ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ <i>Мушинский Н.И.</i> .....	145
ХРИСТИАНСКАЯ НРАВСТВЕННОСТЬ В ДИНАМИКЕ СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА <i>Павловская О.А.</i> .....	150
ПАЛОМНИЧЕСТВО В СВЯТО-УСПЕНСКУЮ ПОЧАЕВСКУЮ ЛАВРУ <i>Зайцев Д.М.</i> .....	155
КОНФЕССИОНАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОГО РЕГИОНА: ЕДИНСТВО И РАЗЛИЧИЯ <i>Одиноченко В.А.</i> .....	160
РЕЛИГИОЗНОСТЬ РАЗЛИЧНЫХ СОЦИАЛЬНЫХ ГРУПП БЕЛАРУСИ <i>Балич Н.Л.</i> .....	165

ХРИСТИАНСТВО КАК ОДИН ИЗ ФАКТОРОВ ФОРМИРОВАНИЯ ОТНОШЕНИЯ К ДУШЕВНОБОЛЬНЫМ ЛЮДЯМ В БЕЛОРУССКОМ ОБЩЕСТВЕ <i>Латышева В. А.</i> .....	171
СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ СООТНОШЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ И МАТЕРИАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ <i>Савина С.Г.</i> .....	177
ВЫНІКІ І ПЕРСПЕКТЫВЫ ДАСЛЕДАВАННЯ ПІСЬМОВАЙ ПРАВОСЛАЎНАЙ СПАДЧЫНЫ <i>Паляшчук Н.В., Ярмоленка Э.В.</i> .....	179
КУЛЬТУРНО-ДУХОВНАЯ ТРАДИЦИЯ И ВЛИЯНИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В ФОРМИРОВАНИИ ЭКОЛОГИЧЕСКОГО ИМПЕРАТИВА <i>Захарова Н.Е.</i> .....	184
ПАТРИОТИЧЕСКОЕ СЛУЖЕНИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ НА ТЕРРИТОРИИ ИВАЦЕВИЧСКОГО И ИВАНОВСКОГО РАЙОНОВ БРЕСТСКОЙ ОБЛАСТИ <i>Савко Н.П., Милевская И.В.</i> .....	189
ФЕНОМЕН СОВЕТСКОЙ АНТИРЕЛИГИОЗНОЙ ПРОПАГАНДЫ КАК СОЦИАЛЬНАЯ ТЕХНОЛОГИЯ: К ПРОБЛЕМЕ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ <i>Белокрылова В.А.</i> .....	194
К ПРОБЛЕМЕ ИСТОКОВ И ЭВОЛЮЦИИ РЕЛИГИОЗНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ НИКОЛАЯ ЛОССКОГО <i>Лянькевич Г.Ч. Высоцкий А.П.</i> .....	199
ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ПРАВОСЛАВНОГО ХРИСТИАНСТВА И ПУТИ ЕГО РЕАЛИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ <i>Куши А.Л.</i> .....	205

ПРАВОСЛАВИЕ В ФИЛОСОФСКОМ ОСМЫСЛЕНИИ: ОТ ЦАРСТВА НЕБЕСНОГО К ЦАРСТВУ БОЖИЮ <i>Зайковская Т.В.</i> .....	211
ХРИСТИАНСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ <i>Степаненко Н.А.</i> .....	214
ПРИНЯТИЕ ПРАВОСЛАВИЯ В 9 ВЕКЕ В «ПОЛОТЬСКОЙ ЗЕМЛЕ» ВО ВРЕМЕНА «АСКОЛЬДА И ДИРА» В 862–863 ГОДАХ <i>Роцин А.В.</i> .....	217
ПРИЗВАНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В КОНТЕКСТЕ ИДЕОЛОГИЧЕСКОГО САМООПРЕДЕЛЕНИЯ БЕЛОРУССКОГО ГОСУДАРСТВА <i>Куницкий Д.В.</i> .....	225
ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ КАЧЕСТВО ЛИЧНОСТИ <i>Сташкевич О.Л.</i> .....	233
ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ <i>Круподеря Е.А.</i> .....	237
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ПРОЕКТ «ЖИВЫЕ ИСТОКИ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ХРАМА РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА» <i>Павлович А.А., Вронская М.А., Решетняк Т.В.</i> .....	242
<b>СЕКЦИЯ 3</b> <b>ЦЕРКОВНЫЕ УНИИ В ИСТОРИЧЕСКИХ</b> <b>СУДЬБАХ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ</b>	
ЛИОНСКАЯ УНИЯ И «УЧЕНИЕ О ДВОЙСТВЕННОЙ ИСТИНЕ» КАК БОГОСЛОВСКИЙ СИНТЕЗ ФОМЫ АКВИНСКОГО <i>Усовский В.Н.</i> .....	253

ПРАКТИЧЕСКАЯ РЕАЛИЗАЦИЯ БОГОСЛОВИЯ УНИИ НА ПРИМЕРЕ АПОСТОЛЬСКОЙ КОНСТИТУЦИИ ANGLICANORUM COETIBUS <i>Священник Антоний Борисов</i> .....	258
ВЛИЯНИЕ УНИАТСТВА НА СТРУКТУРУ ИДЕНТИЧНОСТИ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН (ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ XVII ВЕКА) <i>Неменский О.Б.</i> .....	268
ЦЕРКОВНАЯ УНИЯ 1596 ГОДА КАК ПОЛЬСКО-ИЕЗУИТСКИЙ ПРОЕКТ ЭТНОЦИДА (ЗАПАДНОРУССКОГО) БЕЛОРУССКОГО НАРОДА: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ <i>Криштапович Л.Е.</i> .....	273
ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ И КАТОЛИКОВ НА ТЕРРИТОРИИ СОВРЕМЕННОЙ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ В 1905–1907 ГГ. <i>Карпук Д.А.</i> .....	284
КОМАНДИРОВКА В ГАЛИЦИЮ: ПРАВОСЛАВНЫЕ СВЯЩЕННИКИ МИНСКОЙ ЕПАРХИИ В РЕШЕНИИ «УНИАТСКОГО ВОПРОСА» В 1915 ГОДУ <i>Кащеев А.В.</i> .....	289
НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПЕРЕХОДА В ЦЕРКОВЬ «СВОЕГО ПРАВА» НЕПОСРЕДСТВЕННОГО РАЗРЕШЕНИЯ СВЯТОГО ПРЕСТОЛА <i>Иерей Дмитрий Каврига</i> .....	294
СЕКРЕТНЫЕ КОМИТЕТЫ ПРАВИТЕЛЬСТВА НИКОЛАЯ I И ВОССОЕДИНЕНИЕ УНИАТОВ <i>Священник Вячеслав Шеститко</i> .....	299
ПОЛЕМИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА – ПРИМЕР РЕЛИГИОЗНОЙ ТЕРПИМОСТИ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ XV–XVI ВЕКОВ <i>Демидков А.Г.</i> .....	304

#### СЕКЦИЯ 4

##### ДУХОВНОЕ И СВЕТСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

ПРОБЛЕМЫ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОДГОТОВКИ ХУДОЖНИКОВ САКРАЛЬНОЙ ЖИВОПИСИ В УКРАИНЕ <i>Горбань С.И.</i> .....	309
ОБЩНОСТЬ ВЗГЛЯДОВ НА ЧЕЛОВЕКА В АКАДЕМИЧЕСКОЙ И ХРИСТИАНСКОЙ ПСИХОЛОГИИ <i>Гребень Н.Ф.</i> .....	314
ЖЕНСКИЕ УЧИЛИЩА ДУХОВНОГО ВЕДОМСТВА В БЕЛАРУСИ В 1860–1868 ГОДАХ. <i>Восович С.М.</i> .....	318
РОЛЬ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ВОСПИТАНИИ УЧАЩЕЙСЯ МОЛОДЕЖИ (НА ПРИМЕРЕ ПРОФЕССИОНАЛЬНЫХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЙ БЕЛАРУСИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА) <i>Новик Н.Е.</i> .....	323
НРАВСТВЕННАЯ КУЛЬТУРА ЛИЧНОСТИ КАК ОСНОВА ХРИСТИАНСКОГО И СВЕТСКОГО ВОСПИТАНИЯ <i>Левчук З.С.</i> .....	328
ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКАЯ НАУКА И РЕЛИГИЯ: ОТ ПРОТИВОСТОЯНИЯ – К ДИАЛОГУ <i>Приходько Ф.С.</i> .....	333
РАЗВИТИЕ ИНФОРМАЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ СОВРЕМЕННЫХ СТУДЕНТОВ <i>Шеринёва Т.В.</i> .....	337
ФОРМИРОВАНИЕ ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ УЧАЩЕЙСЯ МОЛОДЕЖИ <i>Комар Т.Н.</i> .....	342

#### СЕКЦИЯ ЗАОЧНОГО УЧАСТИЯ

ХРИСТИАНСКОЕ ИСКУССТВО КАК ПРЕДМЕТ ИЗУЧЕНИЯ В РАМКАХ КУРСА «ИСКУССТВО (ОТЕЧЕСТВЕННАЯ И МИРОВАЯ ХУДОЖЕСТВЕННАЯ КУЛЬТУРА)» <i>Аленькова Ю.В.</i> .....	348
ИКОНОСТАС НИКОЛЬСКОЙ ЦЕРКВИ СВЯТО-НИКОЛЬСКОГО МОНАСТЫРЯ В МОГИЛЕВЕ КАК ПАМЯТНИК ХРИСТИАНСКОГО ИСКУССТВА <i>Аленькова Ю.В., Волкова Я.П.</i> .....	353
СТВАРЭННЕ ЁМОЎ ДЛЯ ФАРМАРАВАННЯ САЦЫЯЛЬНА ПАСПЯХОВАГА ВУЧНЯ – АДНА З АСНОЎНЫХ ЗАДАЧ АДУКАЦЫЙНАГА ПРАЦЭСУ <i>Алянюк Г.А.</i> .....	357
БИБЛЕЙСКИЕ ПРИНЦИПЫ И СОВРЕМЕННЫЕ НРАВСТВЕННО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ КОЛЛИЗИИ <i>Гриценко Т.Е.</i> .....	363
КАНОНИЧЕСКИЕ ПРАВИЛА О ПОСТАВЛЕНИИ ЕПИСКОПОВ, КАК НЕИЗМЕНЯЕМЫЙ ИСТОЧНИК УСТРОЙСТВА ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ <i>Иерей Сергей Дешук</i> .....	366
СВЯТО-ПУСТЫНСКИЙ УСПЕНСКИЙ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ <i>Ивашкевич П.С., протоиерей Дмитрий Савич</i> .....	371
УРОКИ МИТРОПОЛИТА: ОПЫТ СОВРЕМЕННОГО ОСМЫСЛЕНИЯ <i>Лепешко Б.М.</i> .....	377
КСЕНОФОНТ АНТОНОВИЧ ГОВОРСКИЙ И ЕГО «СБОРНИК ДОКУМЕНТОВ, УЯСНЯЮЩИХ ОТНОШЕНИЕ ЛАТИНО-ПОЛЬСКОЙ ПРОПАГАНДЫ К РУССКОЙ ВЕРЕ И НАРОДНОСТИ <i>Михлюк А.А.</i> .....	381

ВЛИЯНИЕ ТЕХНИЧЕСКОГО ПРОГРЕССА НА ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ЧЕЛОВЕКА И ОБЩЕСТВА <i>Островский С.Н.</i> .....	387
МАГІЛЁЎСКАЯ ПРАВОСЛАЎНАЯ ЕПАРХІЯ Ў ГРАМАДСКА-ПАЛІТЫЧНЫМ ЖЫЦЦІ БЕЛАРУСКІХ ЗЯМЕЛЬ І ПАЛОВЫ XVII – ПАЧАТКУ XVIII СТСТ. <i>Поляк Н.А.</i> .....	391
НРАВСТВЕННЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ПРОГРАММ ПО ПРЕДМЕТУ «ЗАКОН БОЖИЙ» ГИМНАЗИЙ И РЕАЛЬНЫХ УЧИЛИЩ БЕЛАРУСИ (1900–1917 гг.) <i>Пухальская М.Ф.</i> .....	396
СОДЕРЖАНИЕ БЕСЕД ПРАВОСЛАВНОГО ВОЕННОГО ДУХОВЕНСТВА С ВОЕННОСЛУЖАЩИМИ ЗАПАДНОГО ФРОНТА В ГОДЫ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ <i>Старостенко Э.В.</i> .....	400
О ПРАКТИКЕ ПРАВОСЛАВНЫХ КРЕСТНЫХ ХОДОВ С ЧТИМЫМИ СВЯТЫНЯМИ В БЕЛОРУССКИХ ГОРОДАХ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА <i>Шейбак В.В.</i> .....	404
СТАТУС СОЦИАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В ПРАВОСЛАВНОМ МИРЕ <i>Щёкин Н.С.</i> .....	408

Научное издание

Материалы международной  
научно-практической конференции

**Митрополит Иосиф (Семашко; 1798–1868):  
личность, эпоха, исторический путь  
Православия на белорусских землях**

Минск: 24–26 октября 2018 года

*Материалы публикуются в авторской редакции.  
Ответственность за авторство, достоверность опубликованной  
информации и цитирование источников несут авторы*

Ответственный за выпуск *А.В. Слесарев*  
Компьютерная верстка *О.С. Козырева*

Подписано в печать 22.10.2019. Формат 60x84/16. Бумага офсетная.  
Гарнитура Times New Roman. Печать цифровая.  
Усл.печ.л. 24,77. Уч.изд.л. 24,9. Тираж 80 экз.

РО «Минская духовная семинария Белорусской Православной Церкви».  
Ул. Соборная, 55, 231822, г.п. Жировичи, Слонимский район,  
Гродненская область, Республика Беларусь,  
Минская духовная семинария.  
Свидетельство о ГРИИРПИ №1/437 от 03.10.2014.  
E-mail: info@minds.by

Отпечатано с готового оригинал-макета  
в ООО «Ковчег». 220072, г. Минск, пр. Независимости, 68–19.