

ЗБОЖЖА

Зборнік навуковых артыкулаў



Выпуск I

Царква, рэформы і Рэфармацыя

Цэнтр «Экумена»

ЗБОЖЖА

Зборнік міжканфесійных
і міждысцыплінарных даследаванняў

Заснаваны ў 2019 г.

Выпуск 1

Царква, рэформы і Рэфармацыя

Мінск
«Медысонт»
2019

Рэдакцыйная калегія:

НАТАЛЛЯ ВАСІЛЕВІЧ (галоўны рэдактар), **АНАСТАСІЯ ВУДЭН**,
НАТАЛЛЯ ГАРКОВІЧ, **РАІСА ЗЯНЮК**, **АЛЯКСАНДР ШРАМКО**

Навуковы савет:

ПЁТР БУЦЕНЕЎ, доктар філасофіі ў галіне тэалогіі,
АЛЕГ БРЭСКИ, кандыдат юрыдычных навук
ВОЛЬГА БРЭСКАЯ, кандыдат сацыялагічных навук
іераманах **ІААН (БУЛЫКА)**, кандыдат багаслоўя
АНАСТАСІЯ ВУДЭН, доктар філасофіі ў галіне тэалогіі
ЯЎГЕНІЯ ДАНІЛОВІЧ, доктар тэалогіі
АЛЯКСАНДР ДУБРОЎСКИ, кандыдат філалагічных навук
РАІСА ЗЯНЮК, кандыдат гістарычных навук
НАДЗЯ КІЦЭНКА, доктар філасофіі ў галіне гісторыі
АЛЕНА ЛЮБАЯ, кандыдат гістарычных навук
АЛЕНА ЛЯНКЕВІЧ, кандыдат філалагічных навук
святар **ЯЎГЕН МАЛІНОЎСКИ**, кандыдат псіхалагічных навук
ПЁТР РУДКОЎСКИ, доктар філасофіі ў галіне гуманітарных навук
святар **МІХАІЛ САМКОЎ**, кандыдат багаслоўя
ВОЛЬГА СЫТАЯ, кандыдат мастацтвазнаўства
АЛЕНА ХАРКО, доктар тэалогіі

Перадрук дазволены толькі з пісьмовага дазволу рэдакцыі.
Матэрыялы прайшлі працэдуру рэцэнзавання і экспертнага адбору.

ЗМЕСТ

<i>Ад рэдакцыі</i>	5
АРТЫКУЛЫ	
<i>Балуненко Ирина</i> Возможна ли реформа православного храмо- строительства?	7
<i>Белякова Елена</i> Российский опыт несостоявшихся церковных реформ	23
<i>Бреский Олег</i> Церковь и преподавание права	43
<i>Василевич Наталля</i> Противный дух века сего: православный ответ на современность в начале XX века в рамках всеправославного процесса	74
<i>Вудэн Анастасія (Wooden Anastacia)</i> Vatican II and Its Liturgi- cal Reform: Faithfulness to Tradition in Creative Retrieval	116
<i>Гарковіч Наталля (Harkovich Natallia)</i> The ‘Induced’ Ref- ormation: the Inner Processes in the Orthodox Church in the Polish-Lithuanian State (late 16th – early 17th century)	131
<i>Гелясов Антон</i> Кодификация канонического права в православной церкви: история и актуальные проблемы	162
<i>Зянюк Раіса</i> Рэалізацыя пастаноў II Ватыканскага сабору ў БССР (па матэрыялах справаздач упаўнаважаных Савета па справах рэлігійных культаў)	187
<i>Котаў Павел</i> Вялікае Княства Літоўскае і чэшская Рэфармацыя ў першай трэці XV стагоддзя	221
<i>Рудкоўскі Пётр (Rudkouski Piotr)</i> Teologia jako program badawczy w ujęciu Nancey Murphy	251

Андрэі Строцаў Марнасць гвалту і дарэмнасць дару: палітычнае вымярэнне літургічнай рэформы..... 262

Харко Алена «История церкви только началась...» К экзегетическим и экклезиологическим предпосылкам протоиерея Александра Меня (1935–1990)..... 279

Чернов Василий Богослужebные реформы в Церкви Англии в XX веке и их социально-политические последствия..... 298

ЭСЭ

Шрамко Александр Современное православие: дороги и бездорожья реформ..... 311

ПЕРАКЛАДЫ

Пантэліс Калайдыдзіс «Надаць новыя імёны: імкненне да абнаўлення і рэформы ды небяспека гістарычнай маргіналізацыі праваслаўя» (пераклад Гарковіч Наталлі)..... 323

Святы Аўрэлій Аўгустын Казанне 181 (пераклад Кацярыны Керквуд)..... 331

Звесткі пра аўтараў..... 340

АД РЭДАКЦЫІ

Патрэба ў выданні тэматычнага акадэмічнага зборніка, у якім разглядаліся б праблемныя пытанні багаслоўя, духоўнага і царкоўнага жыцця, міжканфесійных зносін, ролі царкваў у сучасным грамадстве, а таксама гісторыі хрысціянства ў Беларусі, наспела даўно. Афіцыйныя акадэмічныя інстытуцыі аддаваюць перавагу часопісам дысцыплінарнай скіраванасці, царкоўныя выдавецтвы большую ўвагу надаюць публіцыстыцы, а існуючыя ў Беларусі багаслоўскія выданні носяць пераважна монаканфесійны характар. У гэтым кантэксце зборнік «Збожжа» ўнікальны – ён тэматычны, міждысцыплінарны і міжканфесійны.

Зборнік не звязаны ні з якой афіцыйнай царкоўнай ці акадэмічнай інстытуцыяй і з'яўляецца ініцыятывай супольнасці, якая аб'ядноўвае прадстаўнікоў розных канфесійных традыцый і шырокага спектру дысцыплін, не толькі багаслоўскіх. Гэтая супольнасць пачала складацца з удзельнікаў багаслоўскай секцыі Міжнароднага кангрэса даследчыкаў Беларусі, якую з 2012 года сіламі Цэнтра «Экумена» атрымлівалася праводзіць штогадова. Секцыя мае тэматычны характар, адзначаецца высокім узроўнем прэзентаваных на ёй дакладаў, а таксама змястоўнымі і крэатыўнымі дыскусіямі.

Апроч таго, з 2016 года паступова пачало развівацца супрацоўніцтва паміж беларускімі багасловамі і царкоўнымі дзеячамі ў замежжы, тымі, хто атрымлівае адукацыю, абараняе дысертацыі, працуе ў заходніх універсітэтах ці царкоўных і экуменічных арганізацыях. За апошнія гады дзясяткі беларускіх студэнтаў і даследчыкаў у галіне багаслоўя, філасофіі, гісторыі, палітычнай навукі, культуры, антрапалогіі, сацыялогіі і іншых дысцыплін апынуліся ў замежжы. Яны актыўна ўключыліся ў міжнародную акадэмічную супольнасць, атрымалі прызнанне як інтэлектуалы і навукоўцы, аднак, страціўшы сувязь з Беларуссю і суайчыннікамі ў замежжы, ніякага супрацоўніцтва паміж сабой не мелі, паколькі належалі да розных традыцый, дысцыплін і пакаленняў.

У траўні 2017 года ў Цюбінгене адбылася першая сустрэча беларускіх багасловаў і царкоўных дзеячаў замежжа. Удзел у ёй прынялі 15 чалавек. У межах сустрэчы было вырашана аб'яднаць намаганні па розных накірунках. У прыватнасці: стварыць сетку супрацоўніцтва, абмену інфармацыяй, узаемападтрымкі; праводзіць супольнае планаванне і арганізацыю багаслоўскай секцыі на Міжнародным кангрэсе даследчыкаў Беларусі; стварыць тэматычны навуковы альманах, у якім прадстаўляліся б вынікі ўласных даследаванняў.

Першая секцыя новага фармату была праведзена ў межах VII Міжнароднага кангрэса даследчыкаў Беларусі ў верасні 2017 года. Для секцыі была абраная тэма «*Ecclesia semper reformanda est*: Царква, рэформы і Рэфармацыя», якая і стала тэмай першага выпуску «Збожжа». Прадстаўлены на Кангрэсе даклады склалі асноўную частку матэрыялаў зборніка.

Дакладчыкам секцыі і аўтарам артыкулаў было прапанавана паразважаць над шэрагам пытанняў. Якія рэформы неабходныя сёння ў багаслоўі, літургіі, сацыяльнай пазіцыі цэркваў, іх адміністрацыйнай структуры, самаразуменні, а таксама ў ладзе, мове, дыскурсе, мадэлях узамеадносінаў з грамадствам, у этыцы і эстэтыцы? На якой падставе і якім чынам праводзіць гэтыя рэформы? Хто з'яўляецца суб'ектам рэформ? Якія крытэры ацэнкі іх эфектыўнасці? Што з'яўляецца асноўнымі першакодамі на шляху рэформ? Якая можа быць роля акадэміі, грамадзянскай супольнасці і екуменічнага супрацоўніцтва ў гэтым працэсе? Ці патрэбна рэформам свая ідэалогія? Ці можам мы наогул казаць у хрысціянскім кантэксце пра рэформы як пра нешта пазітыўнае? Якія пераўтварэнні адбываліся ў царкве цягам ейнага развіцця, як яны абгрунтаваліся і асэнсоўваліся?

У зборніку прадстаўлены не толькі матэрыялы секцыі Кангрэсу, але таксама артыкулы, атрыманыя ў выніку адкрытага збору. Таксама для нумара былі зроблены два адмысловыя пераклады. Адзін – класічнага старажытнага патрыстычнага тэксту аўтарства св. Аўгустына (Гіпанскага), адкуль і прасочваецца генеалогія выразу «*Ecclesia semper reformanda est*». Другі – сучаснага грэцкага багаслова Пантэліса Калайдзідзіса, які ласкава даў згоду на публікацыю свайго артыкула. Усе матэрыялы прайшлі працэдуру рэцэнзавання.

Матэрыялы прадстаўлены на чатырох найбольш актуальных сёння для беларускіх даследчыкаў мовах – беларускай, рускай, ангельскай і польскай.

Паколькі багаслоўская мова, нават акадэмічная, гэта мова «вялікіх літар» – напісанне з малой і вялікай літары пэўных словаў часта нясе сэнсавую нагрузку, то было прынята рашэнне ў асобных выпадках захоўваць аўтарскі правапіс.

Плануецца, што наступны выпуск «Збожжа» выйдзе па выніках правядзення багаслоўскай секцыі Міжнароднага кангрэса даследчыкаў Беларусі, які адбудзецца у верасні 2019 года ў Вільні, па тэме «Царква і гвалт: ахвяры, агрэсары, сведкі».

Возможна ли реформа православного храмостроительства?¹

Ирина Балуненко

Минск

Аннотация: В статье рассматриваются факторы, которые препятствуют реформе храмовой архитектуры Русской православной церкви: стереотип о существовании храмостроительного канона или канонической традиции, изобретение традиций в храмостроительстве 1990-х годов, доминирование собирательного образа белого храма с золотыми главами и крестово-купольной композиции; предлагаются возможные пути ее эволюции методами новейшей архитектуры, предполагающими применение локальных и региональных строительных материалов и переосмысление традиционных технологий их обработки.

Abstract: This article deals with the following impeding factors to the church architecture reform in the Russian Orthodox Church: stereotype of so called «church architecture canon» or canonical tradition; contemporary traditions in church architecture invented in 1990s; domination of amalgam image of ‘white church with golden domes’ and cross-in-square plans. The author proposes possible ways of its evolution through means of latest architecture, use of local and regional construction materials and rethinking traditional technologies of their manufacturing.

Ключевые слова: православная храмовая архитектура, сакральная архитектура, идентичность, новейшая архитектура

Key words: Orthodox Christian church architecture, sacred architecture, identity, contemporary architecture

В 1990-е – 2000-е годы проблема реформы православной архитектуры оставалась в тени процесса возрождения храмостроительных традиций, прерванных за годы действия советской

¹ Is the Reform of Orthodox Church Architecture Possible?

антиклерикальной политики. Требуемая воссоздания традиция православного зодчества мыслилась как принципиально неизменная, не приемлющая новшеств, противостоящая влиянию современной архитектуры, десакрализованной и антимоументальной. То есть храм воплощает качества, противоположные прогрессистскому модернизму советской архитектуры и одновременно светским ценностям западного общества, бездуховным, по мнению консервативно настроенной части прихожан Русской православной церкви. Данного понимания храмостроительной традиции придерживается М. Кеслер – одна из ключевых фигур в администрировании православного зодчества²:

«Мы живем в безбожном секуляризованном мире. Так как же может Церковь и церковная архитектура следовать поветриям “мира сего”? Напротив, она совершенно естественно противопоставляет себя, конечно, не миру людей, а миру сил зла, и оберегает себя, оберегая то, что для нее свято и непреложно, в том числе и запечатленное во внешних формах храмовой архитектуры»³.

Из-за преобладания традиционалистских настроений большинство представителей архитектурного сообщества, православных верующих и духовенства не поддержало немногочисленные попытки переосмыслить облик храма. Но с момента избрания в 2009 году митрополита Кирилла Патриархом Московским и Всея Руси вопрос обновления сакрального зодчества начинает звучать в православной

² Михаил Юрьевич Кеслер – председатель комиссии Союза архитекторов РФ по культовым сооружениям (с 1994), главный специалист Архитектурно-художественного Центра Московской Патриархии («Арххрам») (1991–2004), член Экспертно-консультативного совета Московской епархии по церковному искусству, архитектуре и реставрации (с 2010), член Общecerковной комиссии по церковному искусству, архитектуре и реставрации, переформированной в межведомственный Экспертный совет по церковному искусству, архитектуре и реставрации (с 2015); автор действующего в РФ нормативного документа СП 31-103-99 «Здания, сооружения и комплексы православных храмов», копией которого является принятый в Беларуси ТКП 45-3.02-83-2007 «Культовые здания и сооружения. Здания, сооружения и комплексы православных храмов. Правила проектирования», автор пособия по проектированию и строительству «Православные храмы», выпущенного центром проектной продукции (ФГУП ЦПП), брошюр и учебных пособий по проектированию православных церквей, жюри конкурсов, организатор конференций, посвященных вопросам храмостроительства.

³ Кеслер М. *Храмовое зодчество: особенности, смыслы, задачи // Храмозодатель*. 2013. № 2. С. 12–19.

прессе и профессиональных дискуссиях в среде храмостроителей. Перспективам развития православного храмостроительства был посвящен ряд научно-практических конференций⁴ и круглых столов⁵. В 2012–2013 годы выходит два выпуска журнала «Храмоздатель» – специализированного приложения к «Журналу Московской Патриархии», посвященного вопросам обновления сакральной архитектуры и искусства. С. Чапнин, ответственный редактор издания, открыто критиковал консерватизм и косность в православном храмостроительстве:

«если мы говорим и об архитектуре, и о церковных искусствах в целом – мы не перешагнули рубеж XXI века. Мы находимся в прошлом, может быть, немножко осознаем настоящее, но, безусловно, не видим будущего»⁶.

Поворотным моментом стал проведенный при поддержке Московского патриархата Конкурс на создание Российского духовного православного центра на набережной Бранли в Париже (2010). С одной стороны, условия конкурса подразумевали следование традиции русского сакрального зодчества, с другой – храм должен был сочетаться с исторической и современной архитектурой Парижа и участка строительства, не быть нарочито несовременным. За конкурсом на создание духовного центра следовали другие: «Современное архитектурное решение образа православного храма» (2013), «Проект православного храма вместимостью 300, 600 и 900 человек с приходским комплексом» (2016). Но в представленные

⁴ «Современная храмовая архитектура: традиции и современность» (Москва, 2015), «Современная церковная архитектура: тенденции, проблемы, возможности» (Санкт-Петербург, 2016) и др.

⁵ «Современная церковная архитектура» (Круглый стол на Радио «Радонеж») (Москва, 2007), «Современная храмовая архитектура и образование архитекторов» (Москва, 2010), «Современная культовая архитектура» (Москва, 2011), «Храмовая архитектура в российском архитектурном образовании» (Москва, 2011), «Храмовая архитектура: поиск нового образа» (Москва, 2013), «Современное храмостроительство – вопросы взаимодействия Церкви, общества, государства» (Москва, 2013), «Архитектура современного православного храма» (Москва, 2014) и др.

⁶ Сеньчукова М., Маковейчук Ю. *Есть ли будущее у современной церковной архитектуры?* // *Православие и мир*. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.pravmir.ru/ikona-bogoslovie-dlya-arhitektorov-i-sobornost-1/#ixzz2r8vKo7g4/>. – Дата доступа: 12.12.2017.

работах лишь поверхностно осмыслена проблема трансформации облика церкви. Большинство участников схематично обновило узнаваемые типы православных храмов, либо упрощая исторические детали, либо применяя к ним методы постмодернистской деконструкции. В проектах воспроизведены все клише русского православного зодчества: шлемовидные и луковичные золотые главы, арочные окна, деревянные шатры, белые стены, декор «русского стиля» и т. д.

Традиционные элементы призваны смягчать новаторские решения, приводя их в соответствие вкусам заказчика и консервативных представителей жюри, таким образом придавая им легитимность. Большинство экспериментальных проектов следует сформировавшемуся за 20 лет развития постсоветского зодчества стереотипному пониманию храмостроительной традиции как неизменной системы правил. Не существует⁷ утвержденных православной церковью законов, регламентирующих внешний вид церкви, но миф о существовании храмостроительного канона проникает даже в научные публикации. В диссертационном исследовании Т. Панченко, посвященном монастырским комплексам, канон определяется как

«свод положений, носящих нормативный характер, касающихся норм композиции и колорита, системы пропорций, иконографии изображений и архитектурного решения храма и комплекса и отражающих их богословское содержание»⁸.

В российском нормативном документе СП 31-103-99 «Здания, сооружения и комплексы православных храмов» и аналогичном белорусском акте инструментом регулирования облика церкви названа каноническая традиция:

«канон – совокупность твёрдо установленных правил, предопределяющих нормы композиции и колорита, систему пропорций либо иконографию данного типа изображения. В храмовой

⁷ Бусева-Давыдова И. К проблеме канона в православном храмостроении // Христианское зодчество: новые материалы и исследования. И. Бондаренко (отв. ред.). М., 2004. С. 63–72

⁸ Панченко Т. Архитектурно-пространственная организация православных центров Беларуси: дис. ... канд. архитектуры: 05.23.23. Минск, 2013.

архитектуре роль канона выполняет “каноническая традиция” – образцовые сооружения, принятые Церковью, как отражающие средствами архитектуры богословское содержание храма»⁹.

То есть «каноническая традиция» воплощается в храмах, освященных православной церковью до возникновения СССР и начала действия антиклерикальной программы. В СП 31-103-99 представлены ориентиры – образцы московского зодчества XIV–XVIII веков. Описание традиционных композиционных и декоративных приемов, архитектурных деталей и символических трактовок храма бюрократическим языком постсоветских нормативных документов принуждает архитектора «читать» образ церкви как техническую документацию. Нормативный документ становится инструкцией по созданию храма, который будет отвечать запросам Церкви, то есть фактически принимает на себя роль канона. Несуществующий канон воплощается в новых проектах, поддерживается верой архитекторов, рядовых верующих и представителей духовенства, а потому оказывается более реальным, нежели историческая действительность.

Будучи соединенной с «канонической традицией» из нормативных документов, возрождаемая неизменная традиция трактуется как алгоритм, набор стилистических и композиционных приемов, компиляция которых автоматически гарантирует создание «каноничного» облика. Схематичное соединение фрагментов разновременных исторических прообразов, в основном храмов «русского стиля», запускает механизм изобретения традиций: универсальных, требующих повторения, не адаптируемых не только к художественным и технологическим новшествам, но и к местным культурным особенностям. Характерно высказывание М. Кеслера, главного составителя СП 31-103-99:

«в православной храмовой архитектуре в своей основе не должно быть никакого “архитектурного стиля” или “национального направления”, кроме “вселенского православного”»¹⁰.

⁹ Здания, сооружения и комплексы православных храмов: СП 31-103-99. Введ. 27.12.1999. // Госстрой России. М., 2000.

¹⁰ Кеслер М. *Храмовое зодчество: особенности, смыслы, задачи* // Храмовоздатель. 2013. № 2. С. 14.

Вселенское православное направление воплощается в храмах, наиболее отличных от западноевропейских образцов. Характерные для исторического православного зодчества белорусских земель церкви базиликального типа, использование приемов готики, ренессанса, барокко интерпретируется не как органичный диалог с западноевропейским искусством, но как искажение «истинного» облика православного храма под воздействием светской и чрезмерно экспрессивной католической и протестантской архитектуры. В качестве несоответствующих канону могут быть восприняты не только отсылки к аутентичным образцам православных барокко или ренессанса, но и к менее известным примерам византийского или древнерусского искусства. Неприемлемыми в современной Церкви оказались вдохновленные древнерусской резьбой по камню барельефы авторства А. Комелина, которые предполагалось установить в строящемся храме иконы Божьей Матери «Млекопитательница» (д. Раубичи, архитекторы А. Анисимов, А. Тихановская, О. Петрашко, С. Семенов).

В результате изобретения традиций большинство храмов, возведенных в Беларуси и России, являет стилизацию владимиро-суздальской, московско-ярославской, псковско-новгородской школ «русского стиля». Например, в стилистике русской архитектуры возведены минские церкви в честь Св. Евфросинии Полоцкой (1996, архитектор Н. Дятко) и Иконы Божьей Матери «Всех Скорбящих Радости» по улице Притыцкого, церковь Рождества Христова (2005, архитектор Н. Лукьянчик) в деревне Большое Стиклево, ансамбль Свято-Елисаветинского монастыря в Новинках (1998–2012, архитектор Н. Дятко), Храм-памятник во имя Всех святых и в память о жертвах спасению Отечества нашего послуживших (ул. Калиновского, Минск, 2000–2008, архитектор Л. Погорелов) и др.

Разнообразные архитектурные школы, отдаленные как территориально, так и во времени, объединяются в абстракцию «национальной архитектуры» Беларуси, России, Украины. Как и храмостроительный канон, национальная традиция предстает установленным набором художественных приемов и композиционных структур, механический коллаж которых или воспроизведение отдельных, вырванных из контекста



Храм Св. Евфросинии Полоцкой (1996, Минск, Беларусь, арх. Н. Дятко)



Храм-памятник во имя Всех святых и в память о жертвах спасению Отечества нашего послуживших (2000–2008, Минск, Беларусь, арх. Л. Погорелов)

фрагментов задает принадлежность здания национальной культуре. «Национальная архитектура» собирается из деталей памятников подобно конструктору.

В проекте Богоявленского храма (2001, арх. А. Трухин) башни собора Рождества Пресвятой Богородицы (1726, Гродно) соединены с барочными луковичными главами могилёвской церкви Св. Николая (1669), формируя коллаж виленского барокко и архитектуры современной восточной Беларуси. Результат предполагалось возвести в центральном регионе. Цилиндрические башни на диагональных осях церкви Минской иконы Божьей Матери (2001, Минск, арх. А. Трухин) отсылают к облику храма Рождества Пресвятой Богородицы в Мурованке (между 1516 и 1542 годами, Гродненская обл.) – памятнику готический культовой архитектуры оборонного типа, распространенного в ВКЛ в конце XV – начале XVI века. Стилистические особенности, специфичные для пограничья современных западной Беларуси и восточной Польши, воспроизводятся в здании, расположенном в центре страны. В белой отделке храма прочитывается влияние не то барокко, не то «русского стиля».

Препятствия реформированию образа православной церкви не исчерпываются консервативной трактовкой канона, канонической и национальной традиции. Архитекторы, последовательно противостоящие стереотипам современного православного зодчества, также зачастую неспособны отойти от клишированных образов. Наиболее повторяемым оказывается крестово-купольный храм с белыми стенами, и золотой луковичной главой. Этот образ переосмыслен в конкурсных предложениях Русского центра на набережной Бранли в Париже (2010) авторства Р. Ричотти, Ф. Бореля, А. Бешю, Е. Ленюк, М. Яновского и Ж.-М. Вильмотта; проектах творческого объединения «Квадратура круга» (храмы Воскресения Христова, Св. ап. Петра и Павла, «балканский» и «монастырский» и др., 2012–2017); церкви Св. Евфросинии Полоцкой (1998, Ивенец, Минская обл., Беларусь) и Рождества Пресвятой Богородицы (2000, Солигорск, Минская обл., Беларусь) архитектора В. Даниленко; храме Св. Георгия в Белостоке (2010, Польша, арх. Е. Устинович); церкви Вмч. Татьяны в Одессе (2006, Украина, арх. В. Глазырин) и др.



Храм Св. Георгия (2010, Белосток, Польша, арх. Е. Устинович)

Композиция очищается от исторических декоративных деталей, приобретая почти модернистскую чистоту; в ряде случаев дополняется приемами современной архитектуры (окнами неправильной формы, асимметричными элементами, деформированием объема в программе трехмерного моделирования). Распространена постмодернистская деконструкция купола и полуциркульного завершения проемов: каскады полусферических и парусных конструкций, подковообразные окна.

Идентичность постсоветских верующих, которые не способны сформулировать догматические отличия православия от иных ветвей христианства, конструируют внешние атрибуты: троеперстное крестное знамение, византийский стиль письма в иконах, отсутствие скульптурных изображений, силуэт церкви с луковичной главой. Закрепленный в массовой культуре (от картин И. Глазунова до песен И. Талькова и М. Круга) белый храм с золотыми куполами становится наиболее ярким из символов православия, неофициальным логотипом Русской православной церкви, моментально узнаваемым



Храм Св. Иоанна Рыльского (2000, Минск, Беларусь)

в хаотичном лоскутном одеяле современного города. Поэтому порвать с ним оказывается сложнее, чем с канонической традицией. Компромиссный вариант являет соединение золотой главы и современного по стилистике здания. Церковь Св. Иоанна Рыльского (2000, Минск, Беларусь) перепрофилирована из корпуса оздоровительного центра установкой золотой луковичной главы на стеклянный цилиндрический объем. В жилом комплексе «Зенит» на проспекте Королева (2015, Санкт-Петербург, Россия) часовня



Храм Св. Прав. воина Ф. Ушакова (2015, Санкт-Петербург, Россия, арх. А. Горб, «Архитектурная мастерская „Головин & Шретер“»)

в форме гипертрофированного бетонного барабана с золотым куполом-полусферой с трех сторон окружена жилыми корпусами, блоками многоуровневого паркинга, торговых рядов и фитнес-центра, облицованными синими пластиковыми и стеклянными панелями. Неомодернистский храм православного центра на набережной Бранли (2016, Париж, арх. Ж.-М. Вильмонт и бюро «Моспроект-2») венчают луковичные купола из матовой латуни.

Крестово-купольная композиция, тесно связанная с православным храмом в сознании верующих, не поддается той степени обновления, что базиликальная, которая столь же прочно ассоциируется с католицизмом. Базилика узнаваема, даже будучи редуцированной до архетипического образа дома с двускатной крышей, о чем свидетельствует облик часовни Яна Непомука (1992, Оберреалта, Швейцария, арх. К. Керец и Р. Фантана), костела Вотум Алекса (2010, Тарнов, Польша, арх. мастерская «Бетон») и храме в Куоккала (2010, Ювяскюля, Финляндия, арх. мастерская Л. Хирвиламми). При схожем принципе упрощения образа католической и православной церкви результаты и методы их восприятия оказываются полярными: базиликальный костел распознается зрителем почти интуитивно, в то время как крестово-купольная церковь считывается подобно знаку. Трудноуловимые ассоциации, неявные образы обеспечивают узнавание католического храма или часовни, которое в большей степени опирается на чувства, чем «интеллектуальное» чтение символики православного храма.

Разница восприятия католического и православного храмов проявляется в отличиях методов архитектурного формообразования, выборе строительных материалов, цветовой гаммы, художественных средств и т. д. Европейский архитектор применяет «аутентичные» материалы и методы их обработки, которые исторически применялись в регионе строительства храма, или современные аналоги, которые их символически заменяют. Например, необработанный бетон часовни Яна Непомука считывается как камень готических и романских соборов; покрытые золой стены часовни Брата Клауса (2007, Вахендорф, Германия, арх. П. Цумтор) напоминают почерневший песчаник. Авторы новаторских православных церквей начинают нанизывать один знак на другой: арки, символическую трактовку форм и количества окон, куполов и декоративных выступов, «византийское письмо» в иконостасе, перенос обратной перспективы из иконописи в храмовую архитектуру (проект городского храма арх. И. Землякова из творческого объединения «Квадратура Круга»).

Архитектор Д. Макаров из творческого объединения «Квадратура Круга» пытался адаптировать современную сканди-



Часовня Брата Клауса (2007, Вахендорф, Германия, арх. П. Цумтор)

навскую сакральную архитектуру к потребностям православного культа в проектах «базилика 21.2» и «базилика 21.1.1.» (2013). В работах ничто не выдает принадлежность к православию, здания полностью утратили свою самобытность, став неотличимыми от культовых сооружений католицизма и протестантизма. Более обоснованным представляется поиск новых решений, обращенных к образам деревянного зодчества. Бескупольная часовня на острове Валаам (2013, арх. И. Земляков) представляет

собой четырехгранный сруб, накрытый двускатной крышей, увенчанной крестом. Горизонталь оцилиндрованных бревен – характерная черта русской храмостроительной традиции – дополняет современный вертикальный брус на торцевых фасадах, перетекающий в горизонтальный рисунок деревянной крыши, где брус выложен параллельно бревнам продольных фасадов. Традиции деревянного зодчества Беларуси наиболее органично переосмыслены в мемориальной часовне памяти жертв Чернобыльской аварии (2017, Лондон, Великобритания, арх. Ц. Со, Spheron Architects), возведенной для общины белорусских греко-католиков Лондона. Композиционно здание представляет собой распространенный в греко-католической архитектуре Беларуси тип базилики с надстроенной над притвором звонницей. В стилизованном профиле барочного купола переосмыслен силуэт униатских церквей XVIII–XIX веков. Современное волнообразное решение фасада задает ряд досок, закрепленных под разными углами относительно плоскости стен. Существенным преимуществом деревянных церквей относительно «белокаменных» является способность гармонично стареть. Не требующие вечной белизны фасадов и сияния золотых глав, деревянные храмы позволяют устанавливать связь с прошлым за счет возрождения ремесел и применения местных материалов вместо повторения «традиционной» композиции или декора.

Помимо греко-католической мемориальной часовни в Лондоне, к успешным примерам интеграции деревянного зодчества в современную городскую среду можно отнести православные храмы: Св. Александра Невского (1995, Витебск, архитектор Я. Колбович), Преподобных Оптинских старцев (2003, Минск, архитектор Т. Судиловская), Св. Николая Чудотворца (1999, Минск, архитектор Т. Судиловская), Тихвинской иконы Божьей Матери (1999, Гродно) и др. Лаконичный облик деревянной церкви сочетается с архитектурой модернистских районов. Вместе с этим теплая, фактурная древесина смягчает впечатление от окружающей застройки, привносит в нее сопоставимый с человеком масштаб.

Роль здания церкви как композиционной доминанты оказывается труднодостижимой в условиях современного города, так как в этом случае объем храма не должен теряться рядом с

многоэтажными зданиями, а отделка вынуждена конкурировать в яркости и блеске с рекламными знаками. Результат стремления перекричать позднесоветскую архитектуру являет Храм-памятник во имя Всех святых и в память о жертвах спасению Отечества нашего послуживших (ул. Калиновского, Минск, 2000–2008, архитектор Л. Погорелов). К наиболее ярким чертам его образного решения можно отнести преувеличенную монументальность композиции, избыток позолоты и чрезмерно массивный антаблемент.

Деревянные храмы предлагают альтернативу соревнованию сакральной и светской архитектуры в размерах и экспрессии – покой, созерцательность, побег от повседневности, укрытие от городской суеты. Особенно ярко эта интенция проявилась в храме Оптинских старцев (2003, Минск, архитектор Т. Судиловская). Церковь отгорожена от высоток микрорайона Малиновка живой изгородью выше человеческого роста. Пройдя за церковную ограду, посетитель оказывается словно в тихом саду, где духовные потребности человека почти осязаемо противопоставлены материальным. Возведение деревянных церквей позволяет вписать православное зодчество Беларуси в актуальную мировую тенденцию возрождения традиционных технологий строительства.

Центрическая крестово-купольная композиция может быть переосмыслена в образе ротонды, встречавшейся в православной архитектуре Российской империи начала XVIII – середины XIX веков. Центрические храмы в XX веке создавали архитекторы Р. Шварц, О. Нимейер, Э. Сааринен, М. Ботта. Наиболее известный пример современных центрических храмов являет лютеранская церковь в Темпеллиалукио (1969, Temppelialukio, Хельсинки, Финляндия, арх. Тимо и Туомо Суомалайнен). Стены молитвенного зала размещены ниже уровня земли в углублении скалистой породы. Храм перекрывает легкий медный купол, отделенный от земли полосой сплошного остекления, создающего эффект парения крыши в воздухе. Естественный перепад рельефа формирует стены расположенной под открытым небом православной часовни Св. Елизаветы в Покровском монастыре (1998, Киркконумми, Финляндия, архитектурное решение и росписи И. Затуловской). Здесь вмешательство человека в природу ограничено еще в большей

степени: пространство организовано вкраплениями в породе белой и голубой изразцовой плитки с изображениями святых, расходящейся кругами из центра кратера, в котором находится изображение агнца.

Анализ успешных и спорных предложений обновления облика православной церкви, позволяет заключить, что эффективный путь реформирования храмовой архитектуры будет основан не на отрицании либо развитии принципов канонической или национальной традиции, но на поиске альтернативных критериев, выходящих за рамки ложной дихотомии традиций и инноваций. Такими критериями могут стать принципы экологичного «зеленого дизайна», регионализма и локализма в выборе технологии строительства; а наследие народного деревянного зодчества – мостом, соединяющим прошлое православного храмостроительства с его будущим.

Библиография

1. Бусева-Давыдова И. *К проблеме канона в православном храмостроении // Христианское зодчество: новые материалы и исследования.* И. Бондаренко (отв. ред.). М., 2004. С. 63–72.
2. *Здания, сооружения и комплексы православных храмов: СП 31-103-99. Введ. 27.12.1999.* // Госстрой России. М., 2000.
3. Кеслер М. *Храмовое зодчество: особенности, смыслы, задачи // Храмовоздатель.* 2013. № 2. С. 12–19.
4. Панченко Т. *Архитектурно-пространственная организация православных центров Беларуси: дис. ... канд. архитектуры: 05.23.23.* Минск, 2013.
5. Сеньчукова М., Маковейчук Ю. *Есть ли будущее у современной церковной архитектуры? // Православие и мир.* [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.pravmir.ru/ikona-bogosloviedlya-arxitektorov-i-sobornost-1/#ixzz2r8vKo7g4/>. – Дата доступа: 12.12.2017.

Российский опыт несостоявшихся церковных реформ¹

Елена Белякова

Москва

Аннотация: В статье сделана попытка осмыслить историю церковных реформ в России. Исключительное место занимает богослужбная реформа XVII века, которая не была реципирована народным сознанием и стала причиной церковного раскола. Преследование староверов как церковных «непокорников» стало существенной стороной церковной жизни империи. Одним из ответов староверов стало утверждение «неистинности» официальной церкви. Петровские церковные реформы не вызвали видимого протеста. Церковные реформы XIX века, проводимые сверху в интересах государства, не касались литургической сферы. О необходимости церковных реформ заговорили в контексте реформ 60-ых годов XIX века. К подготовке церковных реформ приступили лишь после революции 1905 года. Несомненно, что предлагавшиеся реформы должны были усилить Церковь. Но именно в этом и было противоречие: в Церкви как сильном общественном институте, претендующем на определенную автономию в управлении, российские монархи не были заинтересованы. В результате созыв Поместного собора был осуществлен уже Временным правительством. Подготовленные реформы: деление на округа, реформа прихода, реформа учебных заведений, реформа богослужения, реформа суда – в новых условиях оказываются неосуществимыми. Даже реформа церковного управления не могла быть осуществлена. Гонения на Церковь, уничтожение духовенства, массовое закрытие церквей – этот исторический опыт, приобретенный Церковью в России, не стал поводом для реформ. Не учтен и опыт существования православия в диаспоре. Православная иерархия вновь стремится к модели «симфонии властей» как правовой норме существования православия на всем постсоветском пространстве.

¹ Russian Experience of Unfulfilled Reforms

Abstract: The article attempts to reflect on history of church reforms in Russia. Liturgical reform of the 16th century is of particular importance, as it was not received by people's consciousness and resulted in ecclesiastic schism. Persecution of Old-Believers as church "rebels" was an essential feature of ecclesiastic life in the Russian Empire. Old-Believers responded by claiming that the official church is not the "true church". Ecclesiastic reforms of Peter the Great didn't provoke visible opposition. Church reforms in the 19th century implemented from above in the interest of the state didn't touch the liturgical domain. Church reform started to be viewed in the context of the 19th century political reforms. Preparation of the reforms started only after the revolution of 1905. Without doubts, the reforms were to strengthen the church; however, this result was ambiguous, as Russian monarchs were not interested in the church as a strong autonomous civil society institution. Consequently, the Moscow Council was convened only by the Provisional Government after the abdication of the Tzar. However after the revolution of 1917 proposed changes such as division into districts, parish reform, educational reform, liturgical reform, reform of the ecclesiastic court were unrealizable. Even reform of church administration could not be implemented. Persecution of believers, repressions against clergy, mass closures of churches which Russian church experienced didn't motivate reforms. The experience of the Russian Orthodoxy in diaspora was not taken into account. Orthodox hierarchy of post-Soviet space has tendency to the model of 'symphonia' between ecclesiastic and secular powers as a normative for Orthodoxy.

Ключевые слова: православная церковь, Россия, реформы, рецепция, церковные соборы.

Key words: Orthodox Church, Russia, reforms, reception, church synods.

Русская православная церковь обладает уникальным опытом церковных реформ. Несомненно, что рубежом в истории церкви явились Соборы 1666 и 1666–1667 годов. На втором соборе было отвергнуты решения сразу трех московских соборов: 1503 года (хотя он и не был назван) о вдовых попах, 1551 года («Стоглава») по вопросу о перстосложении и сугубой аллилуйи, 1620 года о перекрещивании латинян и «белорусцев». Это был, разумеется, беспрецедентный случай.

Постановления Стоглава пользовались большой популярностью: существуют более 200 рукописных списков этого памятника². Утвержденное Стоглавом двоеперстие не подвергалось в Московской Руси сомнению. Наоборот, печатные издания вновь и вновь воспроизводили указания о том, как нужно совершать крестное знамение и что оно символизирует. Конечно, то, что Стоглаву понадобилось выносить специальное определение о двоеперстном крестном знаменнии, свидетельствует скорее о том, что практика не была единой. Но, не затрагивая сейчас вопроса о происхождении троеперстия, важно представить, сколь существенное место занимало крестное знамение в сознании: без совершения крестного знамения не была возможна никакая молитва, с него должен был начинаться и заканчиваться день любого человека, да и вообще любое дело; крестное знамение защищало человека от бесов, о чем говорилось в разных распространенных текстах. Разумеется, вовсе не обязательно нужно было знать символику этого действия, наверно, многие люди просто махали рукой перед лицом, как это часто делают и сейчас, но крестное знамение в виде двоеперстия несомненно стало профессиональным признаком московского православия.

Не менее значимыми для русской культуры оказались и решения Собора 1620 года³. Этот собор потребовал повторного крещения всех, кто 1) крещен не в три погружения; 2) крещен от еретиков. При этом под еретиками понимались и католики, и униаты. Так как в это время крещение обливанием было распространено и у греков, и на территории Литвы, то «правильно» совершенное крещение становилось определяющим фактором конфессиональной принадлежности. Очень важным является тот факт, что решение Собора 1620 года было напечатано: в Трехниках мирском и иноческом, изданных в 1639 году. Важно отметить, что это был **первый** случай печатного издания дея-

² Емченко Е. Б. *Стоглав. Исследование и текст*. М., 2000.

³ Булычев А. А. *О публикации постановлений церковного собора 1620 г. в мирском и иноческом Трехниках М. 1639 // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 2: XVI – нач. XVIII в. М., 1989. С. 35–62. Опарина Т. А. Немосковское православие в оценке русских духовных властей: каноническое право и церковная практика (1620-е гг.) // Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства. Отв. составитель А. В. Доронин. М., 2017. С. 242–252.*

ний московских соборов. Благодаря включению в состав Трехников, деяние стало известно тысячам клириков (обычный тираж – 1200 экз.), что никак нельзя сказать о других московских соборах. За выполнением решений Собора следил Посольский приказ, где строго допрашивали прибывших в Москву о том, как они были крещены.

Пройдет всего 28 лет и решение этого Собора будет отменено Собором 1666–1667 годов. А ведь значение постановления Собора 1620 года поддерживалось авторитетом «государя патриарха Филарета Никитича», главы династии Романовых, что для сознания этого времени было очень существенно⁴. Отменой решения ставился под вопрос авторитет благочестивых московских царей и патриархов.

Зачем понадобилось отменять решения предыдущих соборов? С 1654 года начинается процесс богослужебного реформирования, который современные ему источники называют «исправлением». Это реформирование связано в церковном сознании с патриархом Никоном, хотя и Собор 1666–1667 годов, и историки, начиная с Н. Ф. Каптерева, подчеркивают ведущую роль Алексея Михайловича в этом процессе. По тому, как проводились эти реформы и их содержанию, существует огромная литература, которую невозможно привести в статье⁵. Но до сих пор наибольшее недоумение вызывает вопрос о смысле и цели этих реформ.

Обычно историки выделяют как основную причину необходимость привести в соответствие московские обряды с греческими и западнорусскими в виду начавшейся борьбы за украинские земли. При этом никто не доказал, что богослужение в украинских землях или совершение крестного знамения соответствовали в этот период греческому. Более того, известно, что многие обряды Киевской митрополии отличались от греческих обрядов, что неоднократно фиксировали греческие патриархи. В постановлении Собора 1666–1667

⁴ Белякова Е. В. *Известие о начале патриаршества в России – неиспользованный источник по истории эпохи патриарха Филарета // От смуты к империи. Новые открытия в области археологии и истории России XVI–XVIII вв.* М-Вологда, 2016. С. 444–453.

⁵ Только библиография работ о патриархе Никоне занимает целый том – Севастьянова С. К. *Материалы к «Летописи жизни и деятельности патриарха Никона».* СПб., 2003.

годов специально отмечаются неправильные порядки поставления священников и дьяконов в Малороссии⁶.

Если обратиться к тексту постановления этого Собора, то в нем постоянно говорится о необходимости «покоряться святой восточной церкви»⁷. Между тем в русских текстах понятие «восточная церковь» вообще не существовало, само это понятие пришло с реформой.

Реформа была важна как способ укрепления власти и дисциплинирования населения. Причин обращения к восточной православной традиции и изменения русского обряда по ее образцу было, как это часто имеет место в истории, несколько, а сама идея «исправления» русских чинов в соответствии с греческими (включая даже облачения) была связана со сменой культурной ориентации царя и его окружения⁸. В укреплении власти через реформы были заинтересованы одновременно царь, позиционирующий себя как «второй Константин», и патриарх, стремящийся занять то же место в государстве, что и патриарх Филарет. Не менее важна она была и для восточных иерархов, зависевших материально от России. Несомненно, что патриархи Макарий Антиохийский и Паисий Александрийский были носителями нового конфессионального сознания, столь характерного для Европы нового времени. Эпоха конфессионализации затронула все европейские страны, хотя и имела в каждой свою специфику⁹.

Несомненно, что еще в эпоху патриарха Филарета московское православие начинает воспринимать себя как особую конфессию и формулировать свои отличительные признаки, к которым в первую очередь относится правильно совершаемое крещение (еще в эпоху Смуты остро стоял вопрос о крещении Марины Мнишек, королевичи-

⁶ Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 гг. Издание [третье] Братства св. Петра митрополита, проверенное по подлинной рукописи. М., 1905. С. 9.

⁷ Ibidem, С. 6 об. – 7.

⁸ Белякова Е. В. Издание Кормчей Книги и проблема смены культурной ориентации // *Российская история*. 2011. № 4. С. 103–113.

⁹ Deventer J. «Confessionalisation» – a useful theoretical concept for the study of religion, politics, and society in early modern East-Central Europe? // *European Review of History: Revue européenne d'histoire*. 2004. 11:3, P. 403–425; Дмитриев М. В. «Православная конфессионализация» в Восточной Европе во второй половине XVI века? // *Дрогобицкий краєзнавчий збірник*. 2012. № 16. С. 133–152.

ча Владислава и др.) и крестное знамение. Ставится и задача создания катехизиса, что также является составляющей чертой эпохи конфессий¹⁰, для чего была сделана попытка издания Катехизиса Лаврентия Зизания. Разумеется, этот опыт не прошел, и Катехизис был объявлен еретическим и сожжен. Эта конфессионализация православия происходит, как и в католической церкви, усилиями иерархии и с поддержкой светской власти, и имеет своей задачей в период патриаршества Филарета укрепление московского православия. (Разумеется, как и все конфессии этого периода, московское православие считает себя единственным «истинным хранителем предания»). Вопрос об отношении к греческому православию был двойственным: с одной стороны, Филарета рукополагал Иерусалимский патриарх, что рассматривалось как большая честь¹¹. С другой стороны, русская книжность была наполнена высказываниями об отступлении греков от православия после Флорентийской унии, и именно на этом основывалась московская автокефалия. Прибывавших в Москву греков могли крестить заново¹².

Одна из реформ, которую с большими усилиями пытался провести Алексей Михайлович – насаждение единогласия. В трактате справщика Московского печатного двора Шестака Мартемьянова было брошено обвинение в ереси всей московской церкви, практикующей многогласие¹³. Как показывает спор о единогласии, попытки проведения реформ наталкивались на сопротивление иерархов и духовенства.

Несомненно, что реформы, проведенные Соборами 1666 и 1666–1667 годов, неправильно характеризовать как только богослужебные. Как и Стоглав, они затрагивали многие сферы деятельности

¹⁰ Корзо М. *Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований*. М, 2007.

¹¹ *Известие об учреждении патриаршества* // Белякова Е. В., Мошкова Л. В., Опарина Т. А. *Кормчая книга: от рукописной традиции к первому печатному изданию*. М–СПб., 2017. С. 435.

¹² Опарина Т.А. *«Исправление веры греков» в русской церкви первой половины XVII в. // Россия и Христианский Восток*. 2004. Вып. II–III. С. 288–325.

¹³ Белякова Е. В. Русские дискуссии XVII в. о единогласии и новое благочестие // *Электронный научно-образовательный журнал «История»*. 2016. Том 7. Вып. 9 (53). [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://history.jes.su/s207987840001752-6-1>. – Дата доступа: 20.04.2017.

церкви, в частности актуализировался вопрос о зависимости священника и его семейства от вотчинников, об ограничении пострига в монашество зависимых людей, о наказании духовных лиц за участие в разбое и татьбе. Значительный ряд постановлений был направлен на укрепление дисциплины духовенства и мирян, к таким постановлениям относится запрет работы по праздникам, предписания о поведении в церкви, и запрет на принос в церковь своих икон, но главное – это о наказании «непокорников».

Необходимо отметить, что из всех постановлений Собора напечатаны были в Служебнике 1667 года только первое деяние и 37 пунктов из второго деяния. Остальные постановления Собора не только не были напечатаны, но поразительным образом они даже не тиражировались в рукописях. А деяние о лишении на Соборе сана патриарха Никона сохраняло свой секретный характер весь синодальный период.

Тем не менее именно «исправление» богослужебных книг и самих богослужебных чинов вызвало наибольший протест. Это связано с тем, что изменения коснулись центральных символов конфессии: символа веры, крестного знамения, Иисусовой молитвы, аллилуйи – того, что было всем известно и у всех на слуху. Обоснование, что так принято в греческой («восточной») церкви, не могло удовлетворить русскую публику. Отмена перекрещивания католиков вызывала подозрения в «латинстве», как и изменение формы креста на просфорах на четырехконечный «латинский крест». Печати для просфор должны были изымать и заменять на новые. Этот факт активно включал и женщин в сферу раскола – просфорницы были, как правило, женщинами.

Все эти исправления были восприняты как отступление, и даже больше – как введение иной, неистинной веры. Во многих исправлениях противники, воспитанные на полемической литературе с латинством, актуализированной в связи с Брестской унией, увидели «латинскую ересь», а сама реформа была прочитана в контексте предсказанного «последнего отступления» и ожидаемого пришествия антихриста, чье число как раз и соответствовало году проведения Собора.

Неприятие народным сознанием богослужебных реформ XVII века стало причиной церковного раскола. Его последствия для даль-

нейшей церковной жизни России трудно переоценить. Активные защитники распространённого ранее по всей стране чина были прокляты и подлежали наибольшему гонению. Отныне преследование староверов как церковных «непокорников» стало существенной стороной церковной жизни Московского царства и последующей Российской империи. Эти преследования вполне соответствовали духу эпохи конфессий¹⁴.

Сделанные исправления стали новыми символами православия. Дальнейшие исправления не предполагались – Службник был объявлен неизменным. Началась, по сути, религиозная война с теми, кто не желал принимать новоисправленные книги, – староверов подвергали страшным проклятиям как непокорников. Старообрядческое движение строилось на признании действующей церкви «неистинной», антихристовой.

Осада Соловецкого монастыря правительственными войсками показала, как далеко готово было идти государство в этой войне.

Движение старообрядчества стало важной составляющей русской культуры, староверы как «страдальцы за веру» пользовались поддержкой и уважением в народе весь синодальный период. В русской культуре «мученичество» за веру, известное исключительно из житий, стало реальностью. Идеи неистинной церкви, последнего отступления получают широкое распространение. Возникает даже форма сопротивления, неизвестная классическим религиозным войнам, – самоожжение.

Итак, реформы богослужбных символов закономерно не были реципированы значительной частью русского общества и стали причиной раскола в русской церкви. Вся вторая половина XVII века и XVIII век – это борьба с расколом. Задача выявления «раскольников» провозглашается обязанностью духовенства. Происходит целый ряд важных реформ, направленных именно на борьбу с расколом: вводятся ведомости о бытии на исповеди, отменяется епитимийная практика, так как священников лишают права накладывать епитимии за любые прегрешения.

¹⁴ О дисциплинировании в эпоху конфессий: *Willoweit Dietmar, Katholische Reform und Disziplinierung als Element der Staats- und Gesellschaftsorganisation // Glaube und Eid.* Hrgb. von Paolo Prodi unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner / Schriften der Historischen Kollegs. Kolloquien 28. München, 1993, P. 113–132.

Вместе с тем происходят и другие важные реформы управления церковью, реформы, которые в начале XX века назовут антиканоническими. Это отмена патриаршества и замена его духовной коллегией, означавшая включение церкви в систему государственного управления¹⁵. Прекратилась и выборность священников прихожанами. Но, разумеется, само слово «реформа» нигде не употреблялось.

Культурные нововведения Петра: запрет русского платья, ношения бороды, присяга неназванному наследнику¹⁶ – вызвали значительное возмущение в обществе, их противники начинают говорить тем же языком, что и староверы: Петр объявлен антихристом¹⁷. Теперь «не истинствует» не только церковь, но и царь. Однако фискальная составляющая петровских реформ открывала возможность и легализации раскола: введение двойного налога на староверов, введение налога на ношение бороды показывает, что эпоха конфессий уходит, и на смену ей приходит относительная веротерпимость эпохи Просвещения, которая сделала возможным существование (пусть и временное) Выговской пустыни – центра беспоповства¹⁸.

И хотя петровские реформы вызвали значительное неудовольствие епископата и духовенства, они не привели к расколам и разделением в церкви. Все епископы поставили подписи под Духовным регламентом. О негативной позиции епископов в какой-то степени свидетельствует дело царевича Алексея. Известен протест только Арсения Мацеевича, остальные епископы заняли тактику «выжидания лучших времен». Несомненно, что это поведенческая тактика определяла поведение духовенства весь синодальный период.

В 1762 году вследствие секуляризации церковных земель епископы потеряли экономическую основу своей хозяйственной независимости и превратились в очень высоко оплачиваемых служащих Духовного ведомства. Точно также меняется и статус монастырей – монахи получают оклады, создаются монастырские штаты, ограничи-

¹⁵ Верховский П. В. *Учреждение Духовной Коллегии и Духовный Регламент. К вопросу об отношении церкви и государства в России*. Ростов на Дону, 1916. Т. 1–2.

¹⁶ Покровский Н. Н. *Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в.* Новосибирск, 1974.

¹⁷ Успенский Б. А. *Historia sub specie semioticae // Культурное наследие Древней Руси. Истоки, становление, традиции*. Москва, 1976. С. 286–292.

¹⁸ Юхименко Е. М. *Выговская старообрядческая пустынь. Духовная жизнь и литература*: Москва, 2002. Т. 1, 2.

вающие возможность пострига. Монастыри выполняют различные государственные функции, в том числе пенитенциарные.

Не будет преувеличением сказать, что каждый последующий император вносил свою лепту в церковные преобразования в зависимости от своих представлений о правильном устройстве церкви и в целом от правительственного курса. Большинство из этих реформ носили этатистский или просвещенческий характер. Назовем только некоторые: так, при Павле I был принят закон об императоре как главе церкви, создано единоверие, что явилось по сути унией вполне в духе католических уний и не решило вопроса о преодолении раскола. Александр I попытался объединить Духовное ведомство и Ведомство народного просвещения, при нем была создана стройная система духовных учебных заведений. Александр I разрешил и перевод, и издание Священного Писания на русском языке, что вызвало определенное противостояние иерархии¹⁹. При Николае I были присоединены униаты, что значительно изменило религиозный облик западных губерний России и вызвало новое пассивное противостояние паствы и официальной церкви (это явление особенно важно для понимания церковной ситуации в Белоруссии). При этом же императоре была поставлена задача ликвидации раскола, что обернулось новыми гонениями на староверов²⁰.

Мы не будем рассматривать здесь экклезиологический смысл этих реформ, важно то, что они проводились императорами и в интересах исключительно государственной власти, заинтересованной в образованном и политически лояльном духовенстве, способном донести до народа требования властей²¹.

Новый виток реформирования церкви начинается в 60-ые годы XIX века в контексте «Великих реформ»²². Впервые в российской истории реформы стали публично обсуждаться в процессе их под-

¹⁹ Вишленкова Е. А. *«Заботясь о душах подданных»: религиозная политика в России первой четверти XIX века*. Саратов, 2002.

²⁰ Белякова Е., Белякова Н. *Російська імперська політика щодо невізних законодавством Церков // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії*. Вып. 6. Львів, 2012. С. 9–27.

²¹ Freeze G. L. *The parish clergy in nineteenth-century Russia: crisis, reform, counter-reform*. Princeton (N. J.), 1983.

²² Римский С. В. *Церковные реформы в России. 60-х–70-х годов XIX столетия*. М., 1998.

готовки, стали общественным делом. В деле церковных реформ уже современником реформ канонистом прот. М. И. Горчаковым было обозначено три возможных направления: 1) государственное, бюрократическое, ставившее церковь еще под больший государственный контроль; 2) иерократическое, стремящееся усилить власть епископата; 3) церковно-общественное, ставящее своей задачей возрождение роли общества в церковных делах²³.

В этом плане показательна несостоявшаяся реформа церковного суда. Первый Комитет для выработки нового церковного суда был создан уже в 1865 году, в 1870–1874 годы работал Комитет под председательством митрополита Макария (Булгакова). Планировалось создать систему церковных судов с выборными судьями, прокурорским надзором. Одновременно предполагалось перевести бракоразводные дела в светский суд, а церковному суду предоставить лишь право утверждения.

В обсуждении проекта преобразования церковного суда иерархи выступили против усиления государственного бюрократического начала в управлении Церковью и дальнейшего ограничения своей судебной власти из-за планировавшегося введения прокурорского надзора. Синод всячески препятствовал и проведению реформ, затрагивавших его ведомство: так, были остановлены попытки изменения брачного законодательства, передачи бракоразводных дел в светские суды²⁴.

Между тем другая важная реформа – сокращение численности приходов и низшего причта, – ударившая по наиболее отдаленным и труднодоступным деревням, была проведена, не вызвав значительных протестов, потому что ее целью было увеличение доходов духовенства. Духовное сословие все больше преследовало свои собственные интересы, добиваясь от государства новых льгот²⁵.

²³ Горчаков М. И. *Научная постановка церковносудного права* // *Сборник государственных знаний под ред. В. П. Безобразова*. СПб., 1875. Т. 2. С. 223–270.

²⁴ Белякова Е. В. *Церковный суд и проблемы церковной жизни (Церковные реформы. Дискуссии в Православной Российской Церкви начала XX века. Поместный Собор. 1917–1918 гг. и предсоборный период)*. М., 2004.

²⁵ Freeze Gregory L. *Between Estate and Profession: Russian Clergy of the Ancien Regime in Comparative Perspective*. // *Social Orders and Social Classes in Europe since 1500: Studies in Social Stratification*. Ed. Michael Bush. London, 1992. P. 47–65. Freeze G. L. *The Russian Levites. Parish Clergy in the Eighteenth Century*. Harvard University Press, 1977; Freeze

Большую тревогу в церковных кругах вызывало появление новых религиозных движений: духоборов, молокан, распространение штундизма среди русского населения. Распространение евангельского движения в Российской империи шло в конфронтации с официальной церковью, выступавшей в роли полицейского по отношению к новым церковным движениям.

Русское общество добивалось свободы совести, это стало одним из лозунгов первой русской революции и подтолкнуло Церковь к обсуждению вопроса о реформах. Веротерпимость, возможность выхода из конфессии воспринимались многими как угроза православию и утрата государственной защиты. Именно в этом контексте был поставлен вопрос о необходимых религиозных преобразованиях.

Материалы Предсоборного присутствия 1905–1906 годов дают представления о силах, участвующих в разработке реформ, о тенденции к возвращению к принципам соборности, о стремлении к привлечению мирян к участию в церковной жизни (в том числе и к участию в церковных соборах), к преодолению сословной замкнутости духовенства. Лозунгом реформ становится возвращение к церковным канонам, Однако единства в понимании канонических норм не могло быть: каноны уже в XI веке стали предметом толкования, они возникли в существенно других общественных условиях, закрепляли практику разных эпох и регионов.

В этот период очевидно церковно-общественное направление реформ.

Именно Предсоборное присутствие выработало основные принципы созыва Поместного собора и детально проработало его программу. Во время Предсоборного присутствия была обоснована законность участия мирян в Поместном соборе. Выступавшие канонисты заговорили о необходимости обращения и к апостольской эпохе как образцу для церковной жизни. Впрочем, не менее важной для общества оказалась и тема возвращения «к допетровской церкви». Тематика отделов Предсоборного присутствия стала повесткой и для Поместного собора. В Предсоборном присутствии были созданы отделы 1) О Соборе, его статусе, его участниках, его месте в си-

стеме государственного управления; 2) О епархиальном управлении, митрополичьих округах; 3) о церковном суде; 4) о приходе и приходском уставе; 5) о религиозном образовании и духовных учебных заведениях; 6) о старообрядчестве; 7) об ограждении православной веры в условиях веротерпимости. Предсоборное присутствие утвердило выборность епископов; участие мирян во всех церковных органах, включая высшее церковное управление; частично выборность судей; создало оригинальную модель собственности церковным имуществом, признав приходы юридическим лицом. Участие мирян и клириков в Соборе должно было дать ему легитимность, способствовать преодолению разрыва между верующими, духовенством и епископатом.

Несомненно, что предлагавшиеся реформы должны были усилить Церковь как общественный институт в условиях самодержавия. Но именно в этом и было противоречие: в Церкви как сильном ОБЩЕСТВЕННОМ институте, претендующем на автономию в управлении, российские монархи не были заинтересованы.

В результате созыв Поместного собора был осуществлен уже Временным правительством на фоне активизации духовенства, проведения епархиальных съездов, смещения епископата²⁶.

Во всей работе Поместного собора 1917–1918 годов можно проследить конфликт между предполагаемыми реформами, тщательно разрабатывавшимися в условиях стабильного финансирования церковных структур государством, и стремительным развалом империи²⁷. Дискуссии на Соборе по поводу статуса Церкви в государстве и вынесенное Определение свидетельствуют о желании соборного большинства сохранить старую модель взаимоотношений: государственную поддержку православия и государственное финансирование, о чем свидетельствует определение «О правовом положении Православной Российской Церкви».

²⁶ Рогозный П. Г. *Церковная революция. 1917 г.* СПб., 2008; Соколов А. В. *Государство и Православная Церковь в России в феврале 1918 – январе 1918 гг.* СПб. 2015; Леонтьева Т. Г. *Революция и вера // Российская революция 1917 года: власть, общество, культура.* Ред. Петров Ю. А. М., 2017. № 2. С. 29–79.

²⁷ Белякова Е. В. *Поместный Собор Русской Православной Церкви 1917–1918 годов: слишком длинный путь к реформе и драма истории // Вестник русского христианского движения. Париж–Нью-Йорк, 2017. № 207(1). С. 89–109.*

Участники Собора, как и вся страна, не могли быть готовы к адекватной реакции на происходившие изменения, не понимали их глобального характера. У Церкви не было опыта самостоятельного существования, что повлияло и на дальнейшую историю взаимоотношений с государством.

Обсуждение всех вопросов затягивалось. Собор принял «Определение по Общим положениям о высшем управлении Православной Российской Церкви», в котором говорилось: «высшая власть – законодательная, административная, судебная и контролирующая – принадлежит Поместному Собору, периодически, в определенные сроки созываемому, в составе епископов, клириков и мирян»²⁸. Соборность предполагалась и на уровне епархии: «высшим органом, при содействии которого архиерей управляет епархией, является епархиальное собрание»²⁹. Патриарх и Синод были подотчетны Поместному собору.

Важной реформой явилось Определение «О церковном проповедничестве», в котором помимо призыва пастырей к проповедям, содержалось также разрешение выступать во время богослужения с проповедями клирикам и мирянам по благословению епископа и с разрешения священника, кроме того учреждались «благовестнические братства», чтобы настойчивее раздавался повсеместно учащий голос Церкви». Был принят и новый приходской устав, по которому миряне получали широкие права в деле управления³⁰.

Принцип соборности и выборности был проведен на всех уровнях церковного управления.

Подготовленные реформы: деление на округа, реформа учебных заведений, реформа суда, богослужбная реформа в новых условиях оказываются неосуществимыми.

Даже принятая Собором реформа церковного управления не смогла быть осуществлена. Созданный Собором Высший церков-

²⁸ Собрание определений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Вып. 1, 3. М., 1918.

²⁹ Собрание определений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Вып. 1. С. 20.

³⁰ Беглов А. Л. «Община, учреждение, братство...»: Поиск идентичности православного прихода в проектах и дискуссиях конца XIX – начала XX в. // Диалог со временем. 2014. № 48. С. 241–264.

ный совет, в который входили и миряне, перестал функционировать. Показательно, что Собор принял два взаимоисключающих способа избрания патриарха: избрание на Соборе и тайное назначение патриархом местоблюстителей.

В условиях начавшегося террора механизмы существования Церкви как самостоятельного института не могли быть запущены. Избрание епископов не могло осуществляться в установленных Собором формах. Наоборот, начались тайные рукоположения, открывавшие дорогу не только подвижничеству, но и злоупотреблениям, в том числе самозванничеству.

И в этих условиях начался новый раскол обновленчества. Несомненно, что этот раскол был спровоцирован ГПУ³¹. Однако участие в нем значительного числа духовенства до сих пор не получило исчерпывающего объяснения. Состоявшийся в Москве в 1923 году обновленческий собор лишил патриарха Тихона сана и тем самым отменил решение Собора 1917–1918 годов об учреждении патриаршества. Одновременно обновленцы провели реформы, которые не были приняты Собором 1917–1918 годов: введение брачного епископата, разрешение повторных браков священникам. Эти обновленческие реформы соответствовали исключительно интересам духовенства и не пользовались поддержкой у паствы: брачный епископат не вызывал симпатий у прихожан³². Характерно, что обновленцы не стремились к активизации мирян и их участию во всех органах церковного управления. Впрочем, как показывают современные исследования, обновленчество не было единым, в нем присутствовало как направление, отрицавшее монашество вообще, так и признающее епископами только монахов. Но то, что объединяло обновленцев, – это поддержка ими государственной власти, стремление приспособиться к новым государственным условиям, обвинения «тихоновцев» в «контрреволюционности», что в советских условиях означало политический донос и обрекало «тихоновцев» на гибель.

³¹ Петров С. Г. *Русская Православная Церковь времени патриарха Тихона*. Новосибирск, 2013.

³² Freeze G. *Counter-reformation in Russian Orthodoxy: Popular Reponse to Religious Innovation, 1922–1925* // *Slavic Review*. 1995. № 54(2). P. 305–339.

В обновленческой среде также не прошли реформы, принятые на Поместном соборе: кандидаты, которым народ отказывал в избрании в епископы, уезжали в Москву и получали епископскую хиротонию, а их возвращение в новом статусе могло приводить к новым расколам³³.

В условиях гонений на церковь реформы, предложенные на Соборе 1917–1918 годов, не могли быть осуществлены. Повестка дня обновленческих «соборов» определялась ГПУ, поддерживавшим движение до 1929 года.

Постановления Поместного собора 1917–1918 годов остались в большинстве своем неизвестны даже широкому кругу духовенства. Восстановление в СССР церковных институтов после 1943 года (семинарий, монастырей), создание церковных уставов происходило без обращения к Постановлениям Собора 1917–1918 годов. Церковь вынуждена была считаться с законодательством о культурах, принятым в 1929 году, и ограничить свою деятельность исполнением богослужения в разрешенных местах.

Новая эпоха в истории Церкви, начавшаяся в эпоху перестройки, могла, казалось бы, привести к возвращению тех экклесиологических принципов, которые были утверждены Собором: участием мирян во всех церковных органах управления; выборности всех церковных должностей, воссозданию образовательных институтов, возрождению приходской жизни, богослужебным реформам. Однако этого не произошло. Идея церковного обновления оказалось скомпрометирована движением церковного обновленчества. И хотя епископат и духовенство во многом пополнились за счет вернувшихся в 1940-ые годы из обновленческого раскола, именно «обновленчество» стало пугалом на пути к церковным реформам. Идеология синодального периода, возрожденная благодаря широкой пропаганде сначала через репринтные издания, а потом через сайты, прочно вошла в церковное сознание. Тема «симфонии» священства и царства вдруг вновь зазвучала в Социальной концепции православной церкви, зачеркивая страшную память о гонениях со стороны властей. Вместо осмысления приобретенного опыта существования Церкви

³³ Лавринов В. *Очерки истории обновленческого раскола на Урале (1922–1945)*. М., 2008. С. 37.

в диаспоре, где решения Собора 1917–1918 годов были во многом воплощены³⁴, развернулась пропаганда имперского опыта, который знает только реформы сверху.

Таким образом, Русская православная церковь имеет удивительный опыт несостоявшихся церковных реформ, проводимых иерархией, но не реципированных церковным народом. Ярлык «последнего отступления» может быть присвоен любой реформе, что показывает широкое движение «старостильников» в других православных церквях и его поддержка Россией.

С другой стороны, у Русской православной церкви нет опыта противостояния и даже осмысления проводимых государством церковных реформ, как бы существенно они ни изменяли церковный строй.

Вакуум религиозного образования, возникший в советское время³⁵, связанная с ним архаизация и мифологизация религиозного сознания, в настоящее время уже заполнен идеологией «хранения православия», исключающей само понятие «реформы». Церковь выступает для российского общества не кораблем спасения, а осажденной крепостью, что возвращает ее к эпохе конфессионализма, из которой она так, по-видимому, и не вышла.

Библиография

1. Беглов А. Л. *«Община, учреждение, братство...»: Поиск идентичности православного прихода в проектах и дискуссиях конца XIX – начала XX / А. Л. Беглов // Диалог со временем. 2014. № 48. С. 241–264.*
2. Белякова Е.В. *Церковный суд и проблемы церковной жизни. М. 2004.*

³⁴ Теме рецепции решений Собора 1917–1918 годов в диаспоре была посвящена конференция «La réception du Concile de Moscou de 1917–1918», состоявшаяся 8–9 декабря 2017 года в Институте св. Сергия в Париже, материалы конференции изданы в журнале «Contacts».

³⁵ Beliakova N., Beliakova E. *Die «Sowjetisierung» der Russisch Orthodoxen Kirche // Kirchliche Zeitgeschichte. Internationale Zeitschrift für Theologie und Geschichtswissenschaft. Contemporary Church History – International Journal for Theology and History. 2017. № 30(1)/1. P. 207–221.*

3. Белякова Е.В. *Издание Кормчей Книги и проблема смены культурной ориентации* // *Российская история*. 2011. № 4. С. 103–113.

4. Белякова Е., Белякова Н. *Російська імперська політика щодо невизнаних законодавством Церков* // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. 2012. № 6. С. 9–27.

5. Белякова Е. В. *Известие о начале патриаршества в России – неиспользованный источник по истории эпохи патриарха Филарета* // *От смуты к империи. Новые открытия в области археологии и истории России XVI–XVIII вв.* М-Вологда. 2016. С. 444–453.

6. Белякова Е. В. *Русские дискуссии XVII в. о единогласии и новое благочестие* // *Электронный научно-образовательный журнал «История»*. 7(9)(53). [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://history.jes.su/s207987840001752-6-1>. – Дата доступа: 20.04.2017.

7. Белякова Е. В., Мошкова Л. В., Опарина Т. А. *Кормчая книга: от рукописной традиции к первому печатному изданию*. М-СПб. 2017

8. Белякова Е. В. *Поместный Собор Русской Православной Церкви 1917–1918 годов: слишком длинный путь к реформе и драма истории* // *Вестник русского христианского движения*. 2017. № 207(1). С. 89–109

9. Булычев А. А. *О публикации постановлений церковного собора 1620 г. в мирском и иноческом Требниках (М. 1639)* // *Герменевтика древнерусской литературы*. Сб. 2. XVI – нач. XVIII в. М., 1989. С. 35–62.

10. Верховский П. В. *Учреждение Духовной Коллегии и Духовный Регламент. К вопросу об отношении церкви и государства в России*. Ростов на Дону, 1916.

11. Вишленкова Е. А. *«Заботясь о душах подданных»: религиозная политика в России первой четверти XIX века*. Саратов, 2002.

12. Горчаков М. И. *Научная постановка церковносудного права* // *Сборник государственных знаний* (под ред. В. П. Безобразова). СПб. 1875. 2. С. 223–270.

13. *Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 гг. Издание [третье] Братства св. Петра митрополита, проверенное по подлинной рукописи*. М., 1905.

14. Дмитриев М. В. «Православная конфессионализация» в Восточной Европе во второй половине XVI века? // *Дрогобицкий краєзнавчий збірник*. 2012. № 16. С. 133–152.
15. Емченко Е. Б. Стоглав. *Исследование и текст*. М., 2000.
16. Корзо М. *Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований*. М., 2007.
17. Лавринов В. *Очерки истории обновленческого раскола на Урале (1922–1945)*. М., 2008.
18. Леонтьева Т. Г. *Революция и вера. // Российская революция 1917 года: власть, общество, культура*. В 2 т. Т. 2. Ред. Петров Ю. А. М., 2017. С. 29–79.
19. Опарина Т. А. «Исправление веры греков» в русской церкви первой половины XVII в. // *Россия и Христианский Восток*. 2004. Вып. II–III, С. 288–325.
20. Опарина Т. А. *Немосковское православие в оценке русских духовных властей: каноническое право и церковная практика (1620-е гг.) // Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства. Отв. сост. А. В. Доронин*. М., 2017. С. 242–252.
21. Петров С. Г. *Русская Православная Церковь времени патриарха Тихона*. Новосибирск, 2013.
22. Покровский Н. Н. *Антифеодальный протест уралосибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в.* Новосибирск, 1974.
23. *Собрание определений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* М., 1918.
24. Римский С. В. *Церковные реформы в России. 60-х–70-х годов XIX столетия*. М., 1998.
25. Рогозный П. Г. *Церковная революция. 1917 г.* СПб., 2008
26. Севастьянова С. К. *Материалы к «Летописи жизни и деятельности патриарха Никона»*. СПб., 2003.
27. Соколов А. В. *Государство и Православная Церковь в России в феврале 1918 – январе 1918 гг.* СПб., 2015.

28. Успенский Б. А. *Historia sub specie semioricae* // Культурное наследие Древней Руси. Истоки, становление, традиции. М., 1976. С. 286–292

29. Beliakova N., Beliakova E. *Die «Sowjetisierung» der Russisch Orthodoxen Kirche* // Kirchliche Zeitgeschichte. Internationale Zeitschrift für Theologie und Geschichtswissenschaft. Contemporary Church History – International Journal for Theology and History. 2017. Vol. 30. Issue 1. P. 207–221.

30. Deventer J. «Confessionalisation» – a useful theoretical concept for the study of religion, politics, and society in early modern East-Central Europe? // *European Review of History: Revue européenne d'histoire*. 2004. Vol. 11. №3. P. 403–425.

31. Freeze G. L. *The parish clergy in nineteenth-century Russia: crisis, reform, counter-reform*. Princeton (N. J.), 1983.

32. Freeze G. L. *The Russian Levites. Parish Clergy in the Eighteenth Century*. Harvard University Press, 1977.

33. Freeze G. L. *Between Estate and Profession: Russian Clergy of the Ancien Regime in Comparative Perspective* // *Social Orders and Social Classes in Europe since 1500: Studies in Social Stratification*. Ed. Michael Bush. London, 1992. P. 47–65.

34. Freeze G. *Counter-reformation in Russian Orthodoxy: Popular Reponse to Religious Innovation, 1922–1925* // *Slavic Review*. 1995. № 54(2). P. 305–339.

35. Willoweit D. *Katholische Reform und Disziplinierung als Element der Staats- und Gesellschaftsorganisation* // *Glaube und Eid*. Hrgb. von Paolo Prodi unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner / *Schriften der Historischen Kollegs. Kolloquien* 28. München, 1993. S. 113–132.

Церковь и преподавание права¹

Олег Бреский
Брест / Вильнюс



·21· 1·19·

Аннотация: Статья посвящена вопросу преподавания права в церковных учебных заведениях в связи с основаниями положения Церкви относительно публичной власти и правового режима. Статья исходит из факта разграничения между современным светским правом и правом Церкви, поддерживаемого как со стороны светского права, так и со стороны Церкви. В статье анализируются проблемы теоретического, но более – практического порядка, связанные с такого рода разграничением. Особое внимание уделяется трудностям разотождествления между властью и правом в Церкви, что затрудняет перспективы диалога на языке права с публичным порядком. В статье оцениваются перспективы интегрального преподавания

¹ The Church and the Teaching of Law

права в Церкви, светского и церковного, на общей методической и концептуальной основе.

Abstract: The article is devoted to the issue of a teaching law in church schools in connection with the position of the Church regarding public power and legal regime. The article proceeds from the distinction between the modern secular law and ecclesiastic law, supported respectively by the State and the Church. The article analyzes theoretical and practical problems associated with this distinction. Particular attention is paid to the difficulties of disentangling between power and law in the Church, which makes it difficult for the dialogue with a public order using the language of law. The article evaluates the prospects for the integral teaching of law in the Church, secular and ecclesiastical, on a general methodological and conceptual basis.

Ключевые слова: право, каноническое право, Церковь, власть, Царство Божие.

Key words: law, canon law, Church, authority, Kingdom of God.

1. Приглашение прочесть курс

Весной 2017 года я получил приглашение прочитать курс «Право, справедливость и богословие» в аспирантуре Минской духовной академии. Это был новый опыт для меня, я никогда до этого времени не преподавал в церковных учебных заведениях. И это была сложная задача, потому что существует множество трудностей в преподавании основных проблем права даже на юридических факультетах, составить же курс для студентов-богословов представлялось мне еще более сложным; нужно было выйти за пределы привычных контекстов и посмотреть на право со стороны, понять, как пересечь проблемы, которые возникают в рамках юриспруденции, с проблематикой богословия и текущих задач Церкви.

Почему вообще люди Церкви обращаются к праву? Конечно, существует вполне очевидное объяснение: они не могут обходиться без права, потому что вся их жизнь, как и жизнь прочих людей,

так или иначе, с правом связана. Право предстаёт как один из элементов повседневности, как практическая система, с которой ты сталкиваешься, как с фактом. Невозможно минуть в этой жизни вопросы собственности, брака, статуса прихода, регистрации устава, открытия банковских счетов, договоров, завещаний, дарений.

Но кроме таких технических задач, право также решает и генеральные вопросы, поскольку утверждает должный порядок. Тем самым оно затрагивает мировоззрение людей, их ценности, совпадая с ними, либо им противореча. Потому обращение Церкви к праву носит сложный характер – помимо технического решения практических вопросов с помощью правовых инструментов, Церковь взаимодействует с правом, как с нормативной системой, связанной с системой определенных идей и установок, и потому критически относится к праву. Важным является то обстоятельство, что Церковь относится к праву, как к внешней для себя нормативной системе. Основы социальной концепции РПЦ 2000 года содержат в себе отдельный раздел 4 – «Христианская этика и светское право». «В христианстве внутренний закон Церкви свободен от духовно падшего состояния мира и даже противопоставлен ему», – утверждают Основы. – «В Церкви, созданной Господом Иисусом, действует особое право, основу которого составляет Божественное Откровение»².

Так создается граница между преподаванием канонического права и права светского. Такое разграничение во многом обуславливает и создает проблемы взаимоотношений Церкви и мира. Эта граница также поддерживается и современными светскими правовыми системами, которые претендуют на то, чтобы быть нейтральными, дистанцированными как от религии, так и от морали. Каноническое право не является в горизонте таких правовых систем сопоставимой с ними системой; оно, скорее, представляет собой область обычаев и моральных обязательств, признаваемых и допускаемых светским

² *Основы социальной концепции Русской православной церкви. Приняты Освященным Архиерейским Собором Русской Православной Церкви. 2000 г. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>. – Дата доступа: 1.11.2018.*

правом в той степени, в какой эти нормы и обычаи не противоречат установлениям светского права. Такое положение обусловлено общим движением по предотвращению религиозных войн и распрей, начатом условно Вестфальским мирным договором 1648 года и вызвавшим процесс секуляризации. С того времени был разработан настоящий язык, описывающий мир, утвержденный на принципах суверенитета, секуляризма, свободы совести, прав человека, конституционализма. Сегодня этот язык становится все более непонятным, размытым, множество составляющих его конструкций теряют значение.

Нейтралитет права требует для своего осуществления множество ресурсов и инструментов. Как идея, нейтралитет права может взаимодействовать с иными теориями и ценностями, конкурирующими с ним, оспаривающими его и отрицающими его. Нейтралитет права предполагает не смешение права с какими-либо иными социальными подсистемами, религией, экономикой, моралью. Такое право требует существования такой среды, которая бы не посягала на его нейтралитет, принимала бы нейтральность права, и признавала бы, что именно такое право выполняет функцию единственного высшего регулирующего посредника. Если право не находит такую благоприятную среду для себя, оно ее организует, поскольку право, даже если действительно достигает нейтральности, сохраняет свой императивный характер. Оно принуждает субъектов, входящих в его юрисдикцию, также сохранять нейтральность. Для возникновения дистанции между правом и религией были приложены в последние 300 лет огромные усилия поколений европейцев и американцев, такую дистанцию удалось обеспечить, лишь создав государство невероятной мощи, которое исключило иные субъекты из сферы политики и принятия публичных решений. Современное право стало возможным, благодаря возникновению в XVII–XVIII веках этого нового типа государства – State, – территориально организованного, основанного на принципе суверенитета, исключаящую любую иную публичную власть и осуществляющего деполитизацию всех социальных отношений, в том числе, и в первую очередь, – религии. Также такое государство производит работу по растождествлению власти и права. Так устанавливается

граница между церковным правом и светским. Церковное право оказывается локальной системой, организующей отношения внутри «религиозной организации». Граница между светским и церковным порядком становится все менее проницаемой и служит не общению, а скорее – изоляции.

Сегодня право занимается регулированием социальных отношений, не обращаясь к иным нормативным системам, не запрашивая у них кредит легитимности. Церковь оказывается в этой ситуации подчиненным внешней по отношению к ней системе, регулируемым субъектом. За три века существования State, государство приобретало множество форм, от идеократий до правовых конституционных государств, но все они создают один эффект по отношению к религии и Церкви – делают их частным делом, лишают прямого публичного значения и непосредственной публичной власти. Такое государство представляет собой предельную и наиболее общую систему интеграции людей, любая другая общность оказывается частным делом, подчиненным этой генеральной интеграции.

Церковь при этом сохраняет по сравнению с государством более космополитическое, общечеловеческое видение мира. И она сохраняет претензию на публичную власть. Вместе с тем она оказывается всё больше подверженной тенденции превращения в локальную религиозную организацию, входящую в юрисдикцию светского порядка.

Также секуляризация создает свободное пространство для частной совести, открывает дверь в трансцендентность. Трансцендентное выступает основой для критики государства, права, основой для формирования особого пространства, в котором развивается индивидуализм. Критерием критики публичного порядка выступает именно совесть. По существу, тем самым секуляризация высвобождает место для естественной активности Церкви, которая обращается именно к совести и сознанию человека. Вместе с тем именно в этой частной сфере развиваются утопии и тоталитарное сознание, не выдерживающего работы совести, сбрасывающее ее бремя. Исключенные из политики в целом члены

общества находили себя в неполитических местах: на производстве, в кафе, на стадионах, в академиях, – в них нельзя было судить или принимать решение, но можно было обсуждать всё, что угодно, без риска приобретения обязательств.

Нашла ли себя Церковь в этих процессах и в этом новом пространстве? Ведь новое моральное общество дистанцировалось от Церкви, как от организации, также осуществляющей публичную власть. А Церковь не увидела в этом моральном обществе родственного себе. Моральное общество, гражданское общество равно далеко как от государства, так и от Церкви. С развитием морального общества государство лишилось роли лица, предоставлявшего право и защищающего религиозную свободу, и стало рассматриваться как угроза свободе. Но и Церковь не ассоциируется у морального сообщества как пространство свободы, способствующее моральному, совестному суждению.

Так Церковь проходит мимо очень важного процесса, совершающегося в последние 300–400 лет в рамках State, а именно – разотождествления власти и права, в котором власть может подлежать ограничению либо самоограничению. Либеральная идея исходит из того, что правом можно ограничить власть, что власть, помещенная в рамки норм, лишится своей спонтанности и необузданности. *Due process of Law* и *Rule of Law* – два главных достижения на этом пути. Так возникает современный субъект права, снабженный правовым статусом, защищающим его от власти большинства, и защищающий это большинство от его частной власти. Здесь основная интуиция свободы. Свобода понимается в таком контексте как некое пространство, вне социального принуждения, в котором субъект оказывается способным к поступку, не обусловленному ничем, кроме как его моральным суждением. Это недетерминированный извне, рациональный и властный поступок, совершаемый лично. Христианству с его историей мученичества, и свидетельства, и веры должна быть очень близка и дорога эта конструкция свободного субъекта. Здесь видится возможность для Церкви более свободно действовать на уровне индивидуального сознания, будучи деполитизированной, освобожденной от груза и бремени публичной

власти. Но Церковь свысока относится к праву, а значит – не вполне использует его возможности.

Каково действительное место Церкви в этой новой системе? Это время потерь для нее или время возможных приобретений, выхода из исторических тупиков? Или это время сожаления о секуляризации, время реакции и попытки возвращения в публичное пространство в качестве организации, осуществляющей публичную власть? Ведь Церковь также претендует на организацию людей в определенное общество; это изначальный импульс Церкви, приводивший ее на протяжении всей истории в столкновение с иными публичными порядками. Церковь реализует это притязание в организации особенной иерархической системы, основанной на власти, на выработке правил и процедур своей внутренней жизни, в нормативном регулировании или попытках такого регулирования жизни своих членов, в установлении определенных критериев оценки и различения социальной реальности и способов разрешения этих проблем. Церковь трудно видит себя дрожащими, ей более близко представление о себе как о тесте, она стремится к оформлению и завершению. Церковь также обладает притязанием на универсальное значение своих правил и принципов. В связи с этими вопросами происходящие в последние 30 лет с Русской православной церковью процессы важны и интересны как в отношении общего публичного порядка в Восточной Европе, так и в отношении каждого отдельного человека, принадлежащего к Церкви.

В таком контексте я намеревался рассмотреть со студентами во время курса три вопроса:

1. Как Церковь взаимодействует сегодня с публичным порядком, организованным как State? Происходит ли такое взаимодействие вообще? Или она, по словам К. Шмитта, лишь гибко, очень гибко приспосабливается к любым обстоятельствам, входит в любые обстоятельства, стараясь не сливаться с ними, обеспечивая тем самым свое собственное параллельное существование?³

³ «...приходится слышать упрек – его повторяют на протяжении всего демократического и парламентского XIX в., – что католическая политика есть не что иное, как безграничный оппортунизм. Ее эластичность действительно удивительна. Она присоединяется к противоположным течениям и группам, и ее уже тысячу раз

2. Каково место права в таком взаимодействии? Если медиатором в отношениях между Церковью и публичным порядком не выступает право, то каков язык общения Церкви с миром, и каково воздействие Церкви на мир? Может ли Церковь воздерживаться от обращения к языку права, в котором отражается основной гуманизирующий импульс последнего столетия, составляющее основных попыток гуманизации всех времен? Способствует ли критика права и гуманизма миссии Церкви? Чего лишается Церковь, отказываясь от языка и принципов права для построения системы отношений с публичным порядком? Если такое взаимодействие не происходит с использованием правовых механизмов, очевидно, что оно происходит на основании иных начал: обычая, практической политики, личных отношений. Может ли Церковь проявлять инициативу, создавать новые отношения и настаивать на утверждении общего порядка на согласных с ее учением принципах? Насколько вообще адекватным является разговор о праве в Церкви? Право – надлежащий ли это принцип для анализа ситуации в положении Церкви?

3. Какое воздействие оказывает светское право на внутренние процессы в Церкви?

Весной 2017 года я полагал, что объединить эти вопросы можно, обратившись к справедливости – той категории, в которой право и богословие пересекаются, и с помощью которой можно наблюдать их взаимодействие. Справедливость является неправовой категорией, не является она и полностью богословской; вместе с тем она не чужда ни праву, ни богословию. Справедливость составляет ядро проблем

попрекали тем, насколько различны партии и правительства, с которыми она вступала в коалицию в разных странах: так, в зависимости от политической констелляции, она оказывается спутницей абсолютистов или монархомахов; во времена Священного союза, после 1815 г., становится прибежищем реакции и врагом всех либеральных свобод, будучи в других странах резко оппозиционной и требуя для себя тех же самых свобод, в особенности свободы слова и школьного обучения; она в европейских монархиях умудряется проповедовать союз трона и алтаря, а в крестьянских демократиях швейцарских кантонов или в Северной Америке – всецело быть на стороне убежденной демократии». Шмитт К. *Римский католицизм как политическая форма* // *Политическая теология*. Москва, 2000. С. 102–103.

социальных отношений, как на персональном, так и на общественном уровне. Справедливость – отсутствующее, по большей части, явление. Все христиане знают, что «блаженны жаждущие и алчущие правды». Юристы же наблюдают справедливость в виде некоей богини, которая лишь временами является в мир с мечом и весами, но в самом мире для нее нет постоянного места; не в этом мире она живет. В любом случае, справедливость – то, что ищется, создается, является нормой, вступающей в мир, желанным состоянием, но не данностью.

Так, я подготовил 6 лекций и материалы для чтения, хотя остался не вполне доволен ими; они выглядели отвлеченными. Является ли в обозначенной перспективе справедливость той темой, которая заботит Церковь? Но начался семестр, и на первом же занятии все пошло не совсем так, как я планировал. Обозначились несколько иные фокусы.

2. Начало курса

Минская духовная академия встретила меня мрамором своих полов. Во всем здании отражается стремление выглядеть дорого и пышно, хотя это стремление довольно беспомощно и не достигает целостности и красоты. Там, где не хватает средств на роскошь, роскошь имитируется. Это проявляется в Русской православной церкви, также как в католической. Даже если мрамора и золота не будет, останется эта имитация. Так сегодня подделывают дорогой камень и кирпич или даже золото при строительстве храмов из шлака или ангарного металла. Эта роскошь сосуществует с очень скромным размером зарплат простых служащих и сибаритским образом жизни архиереев. И это не случайность, а нечто очень важное, что не может быть опущено или оставаться незамеченным. И мрамор, и одновременные ему скромные жалованья и сибаритство высшей иерархии – не случайность. Каково же это – творить такие формы: пышные архитектурные формы и нищие формы отношений? Какое сознание и чувство дает начало таким формам? На самом деле, современная церковная архитектура и церковные практики построения отношений внутри Церкви требуют такого рода осмысления.

Кто-то примется утверждать, что такая пышность – это эстетика Небес, что так представляет Церковь Небеса, что дорогой мрамор или поддельное золото – это символика Неба, а простым работникам следует проявлять скромность и умерять свои притязания. Так и есть, наверное, если привыкнуть к такому представлению, но, скорее всего, эта роскошь и эта скудость более просто объясняется: они создаются не в подражание владениям Отца Небесного, которых никто не видел, а в подражание вполне земному владыке – императору, правителю, власти, окружающим себя роскошью и богатством. Империя, а не Небеса, – главный вдохновитель этой золотой и парчовой эстетики. Между Версалем и собором есть органическая связь. Именно так может представлять себе Небеса тот, кто любит власть, знает власть и понимает толк в том, что производится властью. И вряд ли он будет обращаться к образам льва и ягненка, вместе резвящихся на зеленых лугах, для выражения сути Небес, – тяжелое золото и строгий порядок незыблемых форм и правил привлекают его. Так посланцы князя Владимира пошли в Византию, в Церковь, и оказались на тех Небесах, которые были ими тотчас же узнаны, и которые были желаемыми ими с самого начала. Именно такие небеса может представить себе власть, княжеская или власть императора. Именно в таком сознании образ Христа однажды преобразился из Агнца в Пантократора, восседающего на троне и повелевающего, и угрожающего, и судящего.

Церковь легко представляет себе Царство Небесное вполне по-земному пышным, изобильным, роскошным, в золоте и рубинах, и с Владыкой, повелевающим, распоряжающимся и судящим, и главное – властным. Церковь устроена как монархия, ее мир связан с повелевающим началом. Христос настолько же властен на иконе Пантократора, как властен император. Епископскую власть описывают как власть императора. «Епископы являются самостоятельными и полномочными правителями церквей», – пишет Н. Барсов⁴.

Владислав Цыпин в учебнике «Церковное право» замечает, что
«Сахраментально лица, принадлежащие к одной и той же

⁴ Барсов Н. *Епископ // Энциклопедия Брокгауза и Евфрона*. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.brocgaus.ru/text/039/165.htm>. – Дата доступа: 1.11.2018.

степени [иерархической – О Б.], равны между собой. [...] Однако, будучи равными на уровне сакраментальном, епископы, а также пресвитеры и диаконы могут различаться по объему полномочий и месту, занимаемому в диптихах или перед престолом. Различие священнослужителей по этому признаку называется правительственной иерархией. [...] Появление каждого из этих титулов связано с той или иной территориальной областью, входящей в систему административного деления Вселенской Церкви, хотя впоследствии различия между титулами могли утратить обусловленность объемом реальной правительственной власти, превратившись в титулярные отличия и преимущества, усваиваемые либо епископским кафедрам, либо лично занимающим их архиереям»⁵.

Как бы ни объяснялась иерархия Церкви с точки зрения ее божественного происхождения, она остается иерархией, основанной на факте власти. Так, входя в академию, входя в церковь, прикасаешься именно к властному порядку, монархическая эстетика же ее претендует на универсальное значение и всеобъемлемость.

Власть оказывается ключевой силой, определяющей внешний и внутренний порядок Церкви, авторитетный, властный, распоряжающийся и карающий. Эта власть создает нормы. Нормы – та же власть, в иной форме. Этим нормам Церковью приписывается божественный характер, и они отделяются ею от светского права. Впрочем, об этом написано много, и часто – очень эмоционально, и не на этом обстоятельстве я хотел бы сделать акцент. Важно другое – может ли такая Церковь смириться с иной властью? В церковном представлении об устройстве мира обнаруживается возможность очень глубокого конфликта – сначала внутри самой Церкви и в сознании тех людей, которые Церкви принадлежат, а затем в ее отношении к миру. Конфликт развивается как столкновение между представлением о мире, устраиваемом властью и на власти, и евангельским пониманием порядка, на власти не основанном.

В. Цыпин в учебнике, на котором учатся поколения клириков, легко соединяет сакраментальный, уравнивающий характер епис-

⁵ Цыпин В. *Церковное право: Курс лекций*. М., 1994. С. 110.

копского служения и иерархическое положение такого лица. На деле между ними нет прямой связи, нужно полностью подавить способность к критике, чтобы не замечать несовместимости этих двух начал. Административное положение епископа лишь принудительно и вымученно оказывается при таком соединении «священным», «божественным» и пр. Эти пышные слова не более чем идеология власти, мало отличающаяся от идеологии монархии, также всегда имеющей «божественный» или «высший» порядок. И здесь же начало двоящегося сознания, идеологического сознания, видящего мир так, как ему угодно видеть и отказывающегося признавать очевидные факты.

Основная весть Евангелия – о Царстве, но каком-то странном, совсем не похожем на империи и королевства. Эта весть о невиданном порядке, не произведенном властью и насилием; эта весть позволяет видеть мир со стороны Агнца – лишённого власти, не имеющего ни вкуса, ни желания власти, не оказывающегося центром мира, условием его существования, опорой, жизнью и организующим началом. В этом Царстве Царь моет ноги своим подданным. Странное Царство, в котором не проявляется власть, и которое не основано на власти. Видел ли кто-то такое царство? Конфликт возникает потому, что невозможно быть Агнцем и Пантократором одновременно. Наступление такого Царства не означает проникновения Агнца на место Пантократора, но означает некое иное устройство мира. И Церковь, если не представляет собой такой порядок, инаковый по отношению к миру, исключаящий власть и властные принципы отношений между людьми, охотно примыкает к политическому порядку либо воссоздаёт его, воссоздаёт иерархию, насилие и принуждение. Это та точка, в которой Церковь оказывается либо в состоянии лицемерия, либо шизофрении, совмещая и то, и другое, и, как правило, будучи подчиненной самым разным обстоятельствам и политикам, которые она сама не определяет, либо в состоянии борьбы с самой собой, в непрестанном кризисе. Церковь испытывает трудные процессы, связанные с невозможностью согласовать эти два начала: свой властный порядок и свое же учение о Царстве, не похожем ни на какие иные царства в этом мире. Жизнь Церкви сопровождается

этим зазором, который возникает между личным благочестием и повседневной административной жизнью Церкви и ее нормативным порядком: они существуют на значительном расстоянии один от другого, и, по-видимому, мало служат источниками один для другого. Так происходит распад на личное благочестие и внешние, уже почти непонятные для отдельного человека, формы, оторванные от личного благочестия, но выступающие авторитетно и властно.

Возможно, Церковь могла бы признать, что не существует разных видов власти, к примеру, духовной и светской. Власть носит универсальный характер, и в какой бы человеческой организации она ни проявлялась, она проявляется приблизительно одинаковым образом. Критика Церковью светской власти в таком случае могла бы быть продолжена и как критика власти внутри Церкви, с использованием всех инструментов, разработанных наукой о политике. Также Церковь могла бы признать, что не существует разного Права, но право, как и власть, будучи связанным с властью и являясь проявлением власти, также носит универсальный характер. В таком случае критика Церковью светского права могла бы быть продолжена как критика права Церкви, в т. ч. канонического права, со снятием с него разного рода идеологической мишуры, таких как неизменность, вечность, божественный характер и пр. Здесь же открывается ещё одна возможность Церкви – использовать все достижения правовой науки в обучении, в преподавании права в Церкви как сугубо практической дисциплины, развивающейся в области сильнейшего напряжения между вестью Церкви и фактическими обстоятельствами жизни, заставляющими интенсивно создавать возможности и условия проникновения этой вести в обстоятельства жизни, не подменяя их, но преобразуя.

Конечно, под формами Империи текут между людьми Церкви юмор и ирония, и проявляются и теплота, и любовь, и доверие, и красота. Церковь также является держательницей тех дрожжей, которые проникают самыми немислимыми путями в мир и действуют в нем. Но способствуют ли формы Церкви этой ее работе? Юмор и ирония оказываются часто так давно в ходу, что обросли бородами и

превратились в безобидный церковный фольклор. Юмор и ирония никак не могут устранить этот конфликт власти и Царства Иисуса, неотделимый от жизни Церкви. Любовь и красота теряют видимые связи с церковными формами, формы же довлеют, они массивны и фактичны, и сообщают авторитетно о многом. Под давлением такого авторитета можно ошибиться и принять, что эта открывающаяся тебе вдруг Империя и есть Церковь, и Церковь может существовать лишь в такой форме. Эта властная иерархическая, довлеющая система обеспечивает принудительно порядок должного, правильного, неизменно истинного. Желаемая же правда и истина вдруг сжимаются до каких-то узких норм, выполнять которые необходимо беспрекословно и в страхе, но которые далеки от того, чтобы быть разумными и понятными. И эта принуждающая система цинично требует любви к себе и отказа от критического взгляда в свою сторону. Так ты оказываешься в странной реальности общества, очарованного Империей, но каким-то образом возвещающего учение о любви, твердящего много и часто о любви, которой Империя не может достичь, не может ни на йоту продвинуться в ее сторону, будучи чистой властью. Но возвещает его с упорством, то и дело теряя нити своей вести, но сохраняя власть. Сама проповедь о любви становится инструментом обеспечения власти. Это главный внутренний парадокс и фактор жизни Церкви. Она учит любви вопреки самой себе и своим формам. И настолько силен этот импульс к власти, что Церковь понимает себя стоящей вне права, не подлежащей праву, потому что претендует быть причастной верховному законодателю, стоящему над правом, но производящему правовой порядок. Такая позиция Церкви обуславливает ее слепоту относительно важных процессов в мире, происходящих парадоксально, не без участия Церкви и ее вести, – разотождествления права и власти, создающие условия для ограничения власти, введения ее в определенные нормативные границы.

Курс начался. На первом занятии выяснилось, что, по мнению аспирантов, право – это земной порядок, условный и преходящий, и этот порядок отступает перед «евангельским порядком любви».

Это почти банально, эту формулу повторяют многие и весьма часто. О таком разотождествлении права и Церкви Николай Афанасьев пишет:

«Церковь признает право в эмпирической жизни [т. е. есть и жизнь неэмпирическая, духовная, и в ней нет никакого права – О. Б.]. Она признает его, как самый важный фактор общественно-государственной жизни, в которой Церковь пребывает [но не является его частью – О. Б.]»⁶.

Подобным образом описывает право и Основы социального учения РПЦ 2000 года⁷.

Да, скорее всего, любящим ни к чему закон и право. Наверное, именно об этом думали Павел и Иоанн Богослов. Бог, повелевающий и дающий Закон, вдруг открывается уже не как Законодатель, но как любящий Отец, сам открытый к ответной любви. Вдруг обнаруживается, что иметь отношения с Богом – это не исполнять ритуалы, не приносить жертвы, не соблюдать нормы, не участвовать во власти, даже власти Бога, а любить, выходя за пределы своего Я. За пределами Я располагается этот иной мир. Вдруг открывается, что источник мира – не во вне, не в предписаниях, а в самом тебе, за пределами Я. Потому что даже самого себя встречаешь, лишь преодолевая эти границы Я. Но как же это все далеко от спекуляций на эту тему! Такой мир доступен в любом месте и для каждого человека, и некоторые люди очень близки к нему. Там, где двое и трое во имя такого мира собраны, и есть этот мир. Здесь вообще заканчиваются книги, и теория, и любые нормы. Здесь вообще невозможно выстроить какую-либо теорию. И большее, что можно здесь сделать, – рассказать истории без морали, и без всяких выводов. Как это делает Библия, или как это сделал Павел, когда захотел сказать о любви. У него ничего не вышло: все, что он смог сделать, это

⁶ Афанасьев Н. *Церковь Духа Святого*. Париж. 1971. С. 290.

⁷ «Право призвано быть проявлением единого божественного закона мироздания в социальной и политической сфере. Вместе с тем всякая система права, создаваемая человеческим сообществом, являясь продуктом исторического развития, несет на себе печать ограниченности и несовершенства». Раздел IV.2 Основ социального учения Русской православной церкви. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>. – Дата доступа: 1.11.2018.

сказать, чем любовь не является, но что она такое – так и не сказал. Наверное, об этом думал митрополит Илларион, когда писал Слово о законе и благодати. Так же, как об этом думают множество людей сегодня, и поступают в соответствии с этим законом любви. Потому существует общее убеждение, что чем лучше общество, тем меньше права, а значит насилия, и значит – власти, оно требует. К такому заключению ведет здравый смысл. «Чем лучше общество, тем меньше законов в нем. На Небесах не будет никакого права, и лев будет лежать там с ягненком. В Аду будет только закон, и процедуры его будут неукоснительно соблюдаться», – написал Грант Гилмор в своей книге «Эпохи американского права»⁸.

Но ситуация становится совсем неясной, когда любовь начинают использовать как оппозицию каким-то иным явлениям и вещам, к примеру – правопорядку. Стоит ли их противопоставлять? Годятся ли любовь и право для противопоставления? Может ли сама Церковь называться «порядком любви», превосходящим правовой порядок? Когда аспиранты говорят о «порядке любви», они имеют в виду именно Церковь во всех ее организационных формах и противопоставляют ее иным историческим формам интеграции людей. Для тех форм – право, а у нас – любовь. И тогда любовь совпадает в этой формуле с Церковью, которая в реальности существует как организация, осуществляющая власть. Но каким-то странным образом власть в Церкви связывается с любовью и пр., благодаря чему Церковь можно поставить выше закона, выше любого закона. И ее порядок – выше закона. И сам ее закон – выше любого закона. И потому церковное право не может ограничивать власть, тем более, власть церковную. И здесь точка расхождения Церкви и самого лучшего, что было произведено лучшими людьми, бывшими христианами в области социального порядка, и права, и свободы в последнюю тысячу лет. Церковь оказывается направленной на обеспечение власти, не на ее ограничение. «Там, где любовь – нет права, не может быть права», – сказали мне мои студенты. И это означает также, что там, где Церковь, организация – там не может быть права, а

⁸ Gilmore Grant, Bobbitt Philip. *The Ages of American Law*. Yale University Press, 2014. P. 183–184.

если оно есть, то оно весьма относительно и произвольно. Так власть использует слово любовь, и «божественное», и много иных слов, отождествляясь с ними. Так утверждается власть. И такую власть не может ограничить никакое право. Такова главная идея, которая нам повстречалась в самом начале курса. И без обращения к ней, без обдумывания ее нет никакого смысла размышлять о справедливости, равно как и других увлекательных вещах

У людей Церкви не может быть много иллюзий относительно продвижения в ней и нею любви, если только они не слепые приверженцы идеологии. Они не более успешны, чем другие люди, наверное, на этом поприще. Когда Августин писал о Двух градах, он уже находился в ситуации двух конкурирующих властных порядков, почти неотличимых один от другого, – церковного и порядка империи. Затем, после Августина, христиане всё активнее проводили разделение Церкви на небесную, в которую помещали умерших и Иисуса, и земную, воинствующую за свои идеалы организацию, всегда имеющую перед собой некое будущее, которое оправдывает любое настоящее, самое мрачное и гнусное настоящее. То, о чем христиане читали в Евангелии, удалялось на Небеса, оказывающееся же в остатке рассматривалось как вынужденный компромисс: Церковь прибегала ко всем светским инструментам власти, но наделяла эти инструменты предикатом «божественное». И, значит, инаковость Церкви по отношению к праву однажды была сведена к голому утверждению ею своего политического властного порядка, конкурирующего за доминирование с другими организациями. В этой же области развивается и светская политическая теология, воспринимающая у Церкви подходы легитимации и конкурирующая с Церковью за души. Церковь манкирует иное право, как часть этого мира. Сама Церковь тоже создает право, но обозначает его инаковостью от светского тем же предикатом «божественное», заявляя, что церковное право – другое, другой природы, нежели светское. Вместе с тем Церковь далека от того, чтобы явить миру порядок, основанный на любви. Найти же отличия между церковным и светским правом практически невозможно, если, снова же, не прибегать к идеологическим построениям. По существу,

учить о церковном праве и праве светском надлежало бы на общем основании и с использованием общей методологии. Интегральный подход к такому обучению пока не разработан, да и можно ожидать, что сама идея вызовет страшное сопротивление с обеих сторон.

Такое положение относительно подходов к праву остается одним и тем же на протяжении всего времени существования Церкви. Оно дало концепцию двух градов, двух мечей, секуляризации, светского государства, канонического права и множества иных институтов, покоящихся на идее того, что порядок Церкви – это автономный порядок, и по какой-то причине отличный от иных публичных и правовых порядков. Этот порядок включает в себя определенное право, обладающее особенной легитимностью. Однажды такая установка привела к папской революции и созданию первой современной правовой системы – канонического права римской церкви. Но это все в рамках борьбы за власть и утверждение особенного порядка, основанного на том или ином изводе власти.

Конечно, установка Церкви на инаковость может служить и основанием для критики этого мира, и для внедрения в него иных принципов, не основанных на доминировании и насилии. Но происходит ли это линейным образом? Скорее всего, нет. Церковь не являет миру фактически ничего необычного – она существует исторически как публичная организация, собирающая и использующая публичную власть. Оказывает ли Церковь влияние на мир? Конечно. И прямое влияние, и косвенное. И большее влияние оказывается косвенно – через действия человека, христианина, не институтов, не организаций. Изобретаются и механизмы, и инструменты, позволяющие как-то справиться, к примеру, с несправедливостью, или как-то решить проблему свободы.

Очевидно, что Церковь нуждается в более целостном представлении о мире, не разделенном так жестко и четко на области «церковного» и «светского». Потому этот вопрос о праве, как элементе падшего мира, который не должен касаться напрямую Церкви, и о любви, как будто изгоняющей право, и о справедливости,

которая желанна и которая не обнаруживается в мире, является очень важной на самом деле темой – темой о власти, и о Царстве, и об источниках и средствах достижения порядка. Это исконные проблемы, которые обсуждались Иисусом, и которые охватывают человеческую жизнь в целом – от самого личного до предельно публичного ее измерения. Пренебрежительное мнение о праве в среде православных – это признак актуальности и нерешенности этих вопросов. Они обозначают напряженность сознания, совести, организации, и могут служить не только для критики и улучшения порядка, но могут быть двигателем утверждения власти, точкой распада Церкви на архипелаг личных практик, самых произвольных и странных.

3. Между властью и властью

Итак, Церковь не рассматривает светские правовые практики и собственную нормативную систему как явления одного порядка. Этот скепсис Церкви по отношению к светскому праву объясняется тем, что вызван столкновением Церкви со светским правом, как с внешним властным порядком. Можно сравнить позицию Церкви с наиболее критической позицией по отношению к праву светских юристов. Знаменитый американский юрист и судья Верховного суда Оливер Холмс младший (1841–1935) имел очень пессимистическое представление о праве, политике и обществе. Он был резким и жестким человеком, видевшим в лицо дикость американской гражданской войны и алчность Промышленной революции. О. Холмс наблюдал ход человеческой жизни как продолжающуюся борьбу, в которой богатые и сильные навязывают свою волю бедным и слабым. На склоне своей жизни О. Холмс стал свидетелем кошмаров большевистской революции, Первой мировой войны и Великой депрессии, которые лишь утвердили О. Холмса в его пессимизме. Он сопротивлялся любым попыткам придать праву несвойственные для того значения. Так, О. Холмс выступал против тех, кто романтизировал право, называя его большим, чем продукт прагматической эволюции, и говорил: *«Жизнь права – не логика, а опыт»*. Против убежденных сторонников метафизического естественного права О. Холмс говорил: *«В небе нет никакой такой*

вдумчивой вездесущности». Против тех, кто утверждал право на неких априорных внеправовых принципах, О. Холмс восставал еще с большей силой: *«Общие принципы не выносят решения по конкретным делам»*. Против тех, кто настаивал на помещении права на моральное основание, О. Холмс рассуждал:

«Я был бы рад, если бы мы могли избавиться от этой моральной фразеологии, которая, я думаю, имеет тенденцию искажать право. На самом деле, даже в области нравов, я думаю, было бы приобретением, по крайней мере, для образованного человека, избавиться от слова и понятия греха».

О. Холмс предельно отдаляет право как от философии, так и от богословия и морали. Так О. Холмс отстаивает видение права как права, не как продолжения и модификации морали, или более общего метафизического порядка, или воли, или религии. *«Право – это право»*, – говорит О. Холмс⁹. И такая формула – не тавтология, а утверждение автономного характера права. Эта формула позволяет О. Холмсу совершить один важный процесс: отделить право от власти. Это очень важное обстоятельство, благодаря которому существует в современном мире нечто парадоксальное, а именно – процесс, в котором растождествляются власть и право, благодаря чему власть оказывается ограниченной и введенной в определенные формы.

У Церкви есть, на первый взгляд, подобное же отношение к миру, который «лежит во зле». Вместе с тем, создавая властные формы и структуры в этом мире – иерархию, власть епископа, каноны, Церковь полагает, что в этом радикально отличается от мира, наделяя эти формы предикатом *«священное»* или *«божественное»*. Но Церковь тем самым оказывается неспособной разотождествить право и власть, отстраниться от власти, исключить ее из оснований своего устройства, не рассматривать власть как главный и самый важный принцип своей организации. Позиция О. Холмса позволяет увидеть действительное значение и влияние Церкви и особенности ее позиции, равно как и возможности разотождествления власти и права для развития самой Церкви. Способна ли Церковь повторить вслед за Джоном Остином или Кристофером Лангделлом: управляют не

⁹ Цит. по Gilmore G., Bobbitt P. *The Ages of American Law*. Yale University Press, 2014.

люди, а законы? Закон – просто конкретные правила и процедуры, устанавливаемые сувереном и проведенные в жизнь судами. Многие другие учреждения и методы могли бы претендовать на нормативное значение. Но они остаются лишены природы права, а потому – они предметы богословия, этики, экономики, политики, психологии, социологии, антропологии и других гуманитарных дисциплин. Церковь не может произвести такую дифференциацию власти и права, не по причинам расхождения с собственным учением, а по идеологическим соображениям.

Холодное представление о человеческой природе сформировало холодную же точку зрения О. Холмса на право, политику и общество. О. Холмс рассматривал право преимущественно как барьер против человеческой развращенности – средство сдерживать «плохого человека», а также как смягчающий страдания человека фактор – средство защитить уязвимое от худшей эксплуатации корпорациями, церквями и самим законодателем.

Для О. Холмса не было никакого более высокого закона на небесах, который бы направлял закон вниз, на земле. Не было никакой определенной модели или пути юридического достоинства, которым должен был бы следовать человек. Для О. Холмса «путь права» устранял горизонтальную линию между небесами и адом, между человеческой неприкосновенностью и развращенностью. Право служило, чтобы помешать обществу и его участникам скользить в пропасть ада. Но оно не могло сделать ничего, чтобы вести его участников в их подъеме к небесам. Церковь не должна была бы исключать собственное право из такого рода воззрения на право вообще. Но она исключает.

В любом праве сохраняется исключительный императивный момент. В том числе, в церковном праве. Вальтер Беньямин очень точно описывает то, что обычно или замалчивается, или игнорируется, либо находится в тени, вне поля зрения: право осуществляет насилие по отношению к субъекту. Для богословия Павла это принципиальный момент; Закон устанавливает отношения, основанные на признании одной из сторон Завета неспособной к добровольному поддержанию

отношений. Закон предписывает должное, он ведет к желанному порядку, но одновременно утверждает одну из сторон в состоянии принуждения. В. Беньямин пишет о том, что в праве всегда сохраняется значительный элемент насилия. Право, исходящее от законодателя, ограничивает субъекта, защищает не только субъекта от большинства или силы государства, но защищает также и общий порядок от субъекта, признавая небезопасность субъекта для общего порядка:

«... право-поддерживающее насилие связано с угрозой. Причем угроза со стороны насилия имеет не смысл устрашения, как то интерпретируют необразованные либеральные теоретики. К устрашению в точном его смысле относилась бы некая определенность, которая противоречит сущности угрозы, – этой определенности не достигает ни один закон, поскольку в этом случае сохраняется надежда обойти его. И поэтому закон оказывается таким же угрожающим, как судьба, ведь от нее зависит, попадет ли преступник в сети ее власти. [...] С тех пор как действенная сила позитивного права была поставлена под вопрос, среди всех наказаний наибольшую критику вызвала смертная казнь. Сколь мало обоснованными были в большинстве случаев аргументы в ее пользу, столь принципиальными были и остаются ее мотивы. Критики смертной казни чувствовали, не будучи в состоянии это обосновать, а вероятнее всего, не желая почувствовать, что нападки на смертную казнь являются выпадом не столько против меры наказания или законов, но в первую очередь против самого права с точки зрения его происхождения. Ведь если насилие является его источником, то напрашивается предположение, что в тех случаях, когда высшее насилие, то есть насилие, при котором речь идет о жизни и смерти, проявляется в правопорядке, его истоки репрезентативно пронизывают существующее и их манифестация в нем ужасающа»¹⁰.

В XX веке об этом же написал Николай Афанасьев, правда, снова же, исключая Церковь из этого наблюдения:

¹⁰ Беньямин В. К критике насилия. // Культиватор. 2011. № 1. С. 122–123.

«Право является необходимой основой эмпирической жизни. Оно есть высшее достижение человечества на путях его исторической жизни. Право регулирует отношения людей, устанавливая главным образом то, что субъект права не должен делать. Этот по преимуществу отрицательный характер права является не его дефектом, а высшей его ценностью. Благодаря этому отрицательному характеру право охраняет в общественной жизни человеческую личность от всякого рода покушений, как со стороны других субъектов права, так и со стороны общества и государства. Нарушение или искажение природы права неизбежно влечет за собою покушение на самую личность человека. Попытки, при которых мы присутствуем, придать праву положительный характер ведут к изменению самой природы права и ставят вопрос, может ли существовать такого рода право. Если оно даже может существовать, то оно во всяком случае неспособно выполнять свое назначение охранять личность в общественной жизни. Наоборот, оно дает огромную власть коллективу над человеческой личностью, т. к. всецело ставит ее через положительную норму в зависимость от него»¹¹.

Церковь не способна произвести это разотождествление между правом и властью. Люди Церкви могут весьма проницательно судить о праве светском, но теряют эту способность, как только обращаются к праву церковному. Вместе с тем, такое разотождествление – основная инновация в области публичного порядка последних нескольких веков, давшая миру концепции конституции, федерализма, субсидиарности, свободы совести. Церковь косвенно причастна к этим инновациям, остается в стороне от их имплементации. Она воспроизводит в своей внутренней жизни властный порядок, применяющий право как инструмент власти. Это настоящая драма, поскольку именно внешний по отношению к Церкви порядок обеспечивает ту свободу, которая отсутствует и иссякает в самой Церкви. Это основной парадокс Церкви: ее влияние в мире обеспечивается через развитие инструментов и практик вне ее самой, в пространстве, где развивается философия свободы и основанные на ней институты.

¹¹ Афанасьев Н. *Церковь Духа Святого*. Париж, 1971. С. 290.

Даже Николай Афанасьев пишет, что

«Если нет нужды в праве в Церкви для охранения личности от недолжного расширения других личностей, то еще менее есть нужда в праве для охранения личности от Церкви. Этот вопрос не может быть даже поставлен, т. к. Церковь, творя личность, не может одновременно в какой бы то ни было степени покушаться на нее. Как личность, живет христианин в Церкви: как личность, он в нее вступает и, как личность, он в ней пребывает. К человеческому лицу, неповторимому и незаменимому никем другим, обращается Церковь, а не к массе или толпе. В Церкви личность не противопоставляется другой личности и Церкви, т. к. рядом с нею всегда стоят другие члены Церкви, без которых ее существование невозможно. Отдельное «я» всегда включено в Церкви в «мы», без которого нет «я», но «мы не есть конгломерат отдельных «я», а сама Церковь, как тело Христово. Человеческая личность, стремящаяся к слиянию своей жизни с другими личностями «во Христе Иисусе», и человеческая личность, обращенная в работа, – такова предельная антитеза Церкви и государства в его тоталитарной форме. И то, и другое в конечном счете отменяет право, но Церковь отменяет право только для себя и в себе самой, а не для эмпирической жизни»¹².

Н. Афанасьев не преодолевает спекуляцию в этом пассаже, описывает некую теоретическую конструкцию, оставаясь в области идеологии.

«Право в Церкви большею частью является в виде божественного права, а потому так трудно определить, где кончается власть, основанная на праве, и где начинается власть на божественном начале. Идея теократии столь же древняя, как и само государство, может быть даже древнее его. Это одна из самых грандиозных иллюзий человечества на его исторических путях, которая наиболее трудно преодолевается, т. к. в ней сплетены во едино «и ночь, и день, и мрак, и свет». Это смешение настоящего и будущего, или точнее предвосхищение будущего в настоящем. Это замена царства Божьего Царством Кесаря, небесного Иерусалима

¹² Афанасьев Н. Церковь Духа Святого. Париж, 1971. С. 293.

земным. Это переделка слов молитвы Господней «да придет царство Твое», которыми христиане встречают своего Господа на Евхаристическом собрании, ожидая Его славного пришествия, когда «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15,28). В теократическом порядке царство Божье уже наступает в старом зоне»¹³.

И здесь Н. Афанасьев остается в пределах спекуляции, поскольку, как только он оказывается в эмпирической реальности, то вынужден признать, что

«Проблема права для Церкви есть, главным образом, проблема церковной иерархии и ее взаимоотношения с членами Церкви. Здесь лежит начальная точка, в которой и через которую право стало проникать в Церковь и в ней утверждаться. Иерархическое служение является самым необходимым служением в Церкви. [...] Они пастыри, потому что избраны и поставлены Богом через сообщение благодатных даров, а не потому, что они избраны церковным народом для служения ему. Они служат в Церкви, потому что имеют особую благодать для своего служения. И они имеют особую благодать, потому что служат Церкви. Право не определяет ни начало, ни конец их служения, т. к. источник благодати, без которой не может быть служения, лежит не в праве, а в Боге, который подает благодатные дары «каждому особо, как Ему угодно»¹⁴.

Н. Афанасьев не допускает возможности разотождествления между властью и правом. Не учитывает, что право становится иным, когда оно отделяется от власти. Это то новое, что возникло в области власти в Новое время. Так, Томас Гоббс представляет государство как структуру, в которой частные менталитеты лишены политического эффекта. В конституционном праве частное суждение разума не применяется к законам, а законы не распространяются на суверена. Публичные интересы, о которых только суверен имеет право решать, не находится в юрисдикции частной совести. Совесть же, которая оказывается отчужденной от государства, превращается в частную мораль. Так публичный порядок освобождается от тирании

¹³ Афанасьев Н. *Церковь Духа Святого*. Париж, 1971. С. 295.

¹⁴ Ibidem, С. 300.

частного мнения. Вместе с тем возникает сложное отношение между публичной властью и правом; право и власть начинают взаимно обуславливать и ограничивать друг друга. В «Левиафане» Т. Гоббс обозначает такую границу:

«...закон вообще есть не совет, а приказание, но не приказание любого человека любому другому, а лишь приказание лица, адресованное тому, кто раньше обязался повиноваться этому лицу. [...] законы суть правила, определяющие, что справедливо и что несправедливо, ибо несправедливым считается лишь то, что противоречит какому-либо закону. Очевидно также, что никто, кроме государства, не может издавать законы, ибо мы находимся в подданстве только у государства, и что приказания государства должны быть выражены достаточно ясными знаками, ибо иначе человек не может знать, чему он должен повиноваться. И поэтому все, что может быть выведено как необходимое следствие из этого определения, должно быть признано правильным...»¹⁵

Эти законы не являются моральными на том основании, что они соответствуют вечной морали, хотя они могут это делать; они моральные, потому что они возникли в приказах, полученных непосредственно в политической ситуации. Это законы политической этики, на основе которых принимаются решения только сувереном. Это не мера добродетели, но всего лишь основа политического порядка, исключающего гражданскую войну. Она не способствует созданию сферы частного, в котором индивидуальная совесть остается конечным критерием морали, а также провоцирует сложные отношения между властью и законом.

Одной из последних вышедших книг, посвященной мыслительному эксперименту по соединению позиций Агнца и Пантакратора, является труд Стивена Огдена «The Church, Authority, and Foucault. Imagining the Church as an Open Space of Freedom»¹⁶. С. Огден признает, что основная проблема современной

¹⁵ Гоббс Т. *Левиафан*. Москва. 2001. С. 367.

¹⁶ Ogden S. G. *The Church, Authority, and Foucault. Imagining the Church as an Open Space of Freedom*. Routledge, 2017.

Церкви – «это смешение Церкви с суверенной властью, которая подпитывается увлечением «знаками монархии» (термин Мишеля Фуко). Как следствие, многие страдают в этой системе, а некоторые страдают даже больше, чем другие. Ключом к пониманию этой церковной культуры является динамика отношений между лидерами Церкви и их последователями. Это обычные отношения власти. Может ли Церковь изменить эту культуру? Может ли Церковь изменить динамику управления и подчинения?»¹⁷ Такие вопросы задает С. Огден. С. Огден, в принципе, утверждает, что, несмотря ни на что, христианство – это практика свободы, которую нужно вернуть, поскольку «каждое поколение должно определять свое понимание свободы по-новому»¹⁸. Но С. Огден снова остается в области теории: так может быть, так хорошо, чтобы было, но это всего лишь пожелания, поскольку эмпирический мир иной, и вовсе не соответствует этим пожеланиям. А нужно ли менять то, что, по-видимому, не изменяется? И можно ли изменить природу вещей? Если публичная организация основана на публичной власти, может ли она отказаться от публичной власти? Суверенная власть – это форма плена. С. Огден говорит, что задача решения этой проблемы – это работа по освобождению, работа по достижению свободы. И те, кто находятся в границах такого рода организации, остаются ее пленниками. В Церквях можно повстречать огромное число таких ропщущих пленников, осознающих свое бедственное положение, но боящихся признать подлинные причины его. Пленом является само увлечение Церковью, как властной организацией, являющей власть в этом мире. Другим составляющим этого тягостного положения является мышление в рамках субъекта – Я, стягивающего все существование в центр себя. Именно такой субъект – властвующий, пускай даже мнимо, – принимает логику любой власти, какой бы она ни была.

Социальная дифференциация освободила Церковь в последние 100 лет от множества функций. Но не освободила Церковь от участия

¹⁷ Ogden S. G. *The Church, Authority, and Foucault. Imagining the Church as an Open Space of Freedom*. Routledge, 2017. P. 110.

¹⁸ Ibidem, P. 5.

во всех социальных процессах, и еще более вовлекла во все процессы Церковь уже не как организацию, а через ее членов. И у Церкви есть бесценный опыт такого рода участия. Но использует ли она эту возможность? Видит ли Церковь себя в каждом отдельном своем члене? Это вопросы без ответа.

Каков язык диалога Церкви с миром? Он не правовой. Однако именно в области права в последнее время миру принадлежат самые значительные усилия, которые максимально близки тому представлению о человеке, которым обладает Церковь. Существует в истории момент отделения права от власти. Такое разотождествление происходит между светской властью и светским правом. Тогда же возникает представление о том, что право ограничивает власть, а правление осуществляется с помощью права. Карл Ллевелин это выражал словами о Праве-Правителе «*great institution of Law-Government*»¹⁹. У этого государства нет иной задачи, кроме как поддерживать порядок и безопасность и воспроизводить самое себя, предоставляя невиданные ранее возможности для личной свободы.

Начиная с конца 80-х годов XX века, с началом либерализации в СССР, со стороны Церкви наблюдалось явное оживление интереса к праву. Церковь входила в публичные отношения, и перед ней вставали сотни вопросов о том, что значит быть христианином в повседневной жизни и как будет меняться и обозначаться статус Церкви? Этот интерес проявлялся и в возросшем числе публикаций на тему права и Церкви, и в активизации приходской жизни, и в оформлении позиции и статуса Церкви во всех новых отношениях в публичной сфере. Вместе с тем Церковь столкнулась с парадоксальным обстоятельством: даже преобразования в СССР не изменяют и не колеблют секулярный характер права, даже общая либерализация не изменяет по существу ничего в жизни Церкви.

В это время появилось новое дыхание в области канонического права в лице трудов Павла Адельгейма²⁰. Но его голос не был подхвачен, и труды его оказались на обочине церковной жизни. Потом, в

¹⁹ Llewellyn K. N. Adamson Hoebel E. *The Cheyenne Way*. Norman, 1941.

²⁰ Адельгейм П. *Догмат о Церкви в канонах и практике*. Псков, 2002.

начале 2000-х этот импульс интереса к праву почти исчез, так и не дав нового начала в церковной жизни. Церковь официально заняла позицию критики правовых оснований конституционного порядка. Основы учения Русской православной церкви о достоинстве, свободе и правах человека 2008 года выступили поворотным моментом в диалоге Церкви с международным и конституционным правом, поставив Церковь в положение, определяющееся более неформальными соглашениями и допущениями, нежели формальным статусом и нормами. Также в это время Церковь все более понимает себя как организацию, основанную на власти, и все меньше видит себя в своих же членах. Церковь в очередной раз обращается к тезису о своей уникальности, связанной с Божественным происхождением и пр. Тем самым она оказывается и освобожденной от права и его предписаний, и, одновременно, подчиненной внеправовым началам, прежде всего принципу личной власти; Церковь освободилась от работы по нахождению языка диалога с внешним миром и описанию подходов к решению социальных вопросов, предлагая миру свой собственный язык, но вместе с тем не получила и не создала механизмов формирования социального порядка на принципах, которые являются главными и необходимыми для христианства.

Чтобы доказать утверждения о затухании интереса Церкви к праву можно указать на два факта:

- За последние 30 лет не развилось преподавание канонического права ни в духовных заведениях, ни в университетах²¹; по существу, Церкви нечего предложить в этой области современному обществу;

- Преподавание права также не является важной дисциплиной в духовных заведениях. Литературы, посвященной правовым вопросам, связанным с церковной жизнью, так и не появилось, или же ее очень мало.

Учебники канонического права в РПЦ, к примеру, классический учебник В. Цыпина, написаны на архаическом и почти непрозрачном языке. Вместе с тем посыл Церкви, обращенный к миру, совсем не нов:

²¹ Это на фоне иных процессов в мире, внимательно относящимся к проблеме языка и возникновению потребности в сопоставлении его значений в разных сферах. Так, к примеру, в 1960 г. каталоги 30 ведущих юридических школ перечислили в общей сложности 56 междисциплинарных юридических курсов; к 2000-м количество таких курсов в этих 30 школах увеличилось до 812.

она заявляет, что праву необходимо вернуть измерение моральности и соответствия неким христианским началам. В принципе, Церковь находит в этой позиции союзников, и в прошлом, и в настоящем, поскольку с момента возникновения секулярного права и государства, появились их критики. Церковь может создавать даже целый фронт для борьбы за моральность права. Вместе с тем эти вопросы и позиции не новы и повторяют уже пройденные пути, да и приводят в уже известные тупики. Церковь полностью доверилась политическому порядку и сосредоточилась на каких-то внутренних самодовлеющих вопросах своей жизни, связанных с особенностями ее организации и устройства власти. Такие вопросы способны заполнить все время и все пространство, как и это делают дела повседневности. Они исполнены значимости, но не имеют какого-то смысла. «Я работаю <...> как никто в уезде, судьба бьет меня не переставая, порой страдаю я невыносимо, но у меня вдали нет огонька. Я для себя уже ничего не жду, не люблю людей», – говорит Астров в «Дяде Ване».

Библиография

1. Gilmore G., Bobbitt Ph. *The Ages of American Law*. Yale University Press, 2014.
2. Llewellyn K., Adamson Hoebel. *The Cheyenne Way*. Norman, 1941.
3. Ogden S. *The Church, Authority, and Foucault. Imagining the Church as an Open Space of Freedom*. Routledge, 2017.
4. Адельгейм П. *Догмат о Церкви в канонах и практике*. Псков, 2002.
5. Афанасьев Н. *Церковь Духа Святого*. Париж, 1971.
6. Барсов Н. *Епископ // Энциклопедия Брокгауза и Евфрона*. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.brocgaus.ru/text/039/165.htm>. – Дата доступа: 15.04.2019
7. Беньямин В. *К критике насилия // Культиватор*. 2011. № 1. С. 114–126.
8. Гоббс Т. *Левиафан*. Москва, 2001.
9. Основы социальной концепции Русской православной

церкви. Приняты Освященным Архиерейским Собором Русской Православной Церкви, 2000 г. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> – Дата доступа: 15.04.2019.

10. Цыпин В. *Церковное право: Курс лекций*. М, 1994.

11. Шмитт К. *Римский католицизм как политическая форма* // *Политическая теология*. Москва, 2000. С. 99 – 154.

Противный дух века сего: православный ответ на современность в начале XX века в рамках всеправославного процесса¹

Наталля Василевич

Минск / Бонн



Аннотация: В статье рассматривается проблема развития социального учения православной церкви в рамках первого этапа всеправославного процесса, связанного с Энцикликой Вселенского патриарха 1902 года. Выясняется роль разных факторов, препятствующих такому развитию, среди которых собственно «богословские настройки» православной теологии, а также влияние на самосознание церкви византийского (концепция *симфонии* и ее реализация) и османского (этнотеология) исторического и политического наследия.

¹ Contrary Spirit of this Age: Orthodox Response to Modernity in the Beginning of the 20th Century in the Framework of the Pan-Orthodox Process

Abstract: The article deals with the problem of development of the Orthodox social doctrine in the framework of the first stage of the Pan-Orthodox process, initiated by the Encyclical of the Ecumenical Patriarch in 1902. The role of different factors preventing such a development is clarified, i.e. Orthodox “theological settings” as they are, as well as influence on the church self-awareness of the historical and political legacy of Byzantine (concept of ‘*symphonia*’ and its implementation) and Ottoman (ethnotheology) empires.

Ключевые слова: симфония, этнотеология, социальное учение, политическая теология, православие, Святой и Великий собор, предсоборный процесс

Key words: *symphonia*, ethnotheology, social doctrine, political theology, Orthodoxy, the Holy and Great Council, pre-conciliar process

Введение

Эпоха модерна конца XIX – начала XX веков характеризовалась целым рядом кризисов и общественных трансформаций, на которые православие было вынуждено реагировать, но оказалось совершенно к этому не готово. Римско-католическая церковь еще в 1891 году предложила свое видение сформулированного Карлом Марксом² и самой экономической и общественной жизнью «рабочего вопроса», вопроса о «капитале и наемном труде». Именно эта тема отражена в заложившей основу классическому социальному учению католической церкви энциклике Папы Льва XIII *Rerum Novarum*³, которая, по меткому замечанию Александра Агаджаняна, стала

² Работа Карла Маркса «Наёмный труд и капитал» была впервые опубликована в 1849 г. в газете «*Neue Rheinische Zeitung*», по-немецки см.: Марх, К. *Lohnarbeit und Kapital* // Марх К., Engels F. *Werke*. Berlin/DDR 1959. Band 6. S. 397–423, в переводе на русский: Маркс, К. *Наёмный труд и капитал* // Маркс К., Энгельс Ф., *Сочинения*. 2-е изд. Москва. 1960. Т. 22. С. 204–212. Эта работа стала предтечей главного труда К. Маркса – «Капитал». Кроме самого названия энциклики, в которую легли категории К. Маркса «наемный труд», «капитал», используется и ряд других понятий, введенных или популяризованных К. Марксом, таких, как «класс», «рабочий класс», «пролетарий», «социализм», понятие конфликта между классами.

³ *Rerum Novarum*. Litterae Encyclicae Sanctissimi D.N. Leonis Papae XIII de conditione operificum. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html. – Дата доступа: 15.05.2019. *De conditione operificum* можно перевести как «положение рабочих», «поло-

попыткой «аналитического встраивания в секулярные общественные дискурсы»⁴. Ее авторы «теперь сочли целесообразным высказаться по поводу рабочего вопроса»⁵ (RN, §2), вопроса, который в скором времени просто взорвет политическую и социальную систему в мире, – и, по мнению Папы, не было «вопроса, который был бы для человечества на сегодняшний день более актуальным» (RN, §1). Это предчувствие «духа революционных изменений» выражено в самой первой фразе энциклики, по которой она и получила свое название: «*Rerum novarum*»⁶.

Исследователь истории православного социального учения Константин Костюк, оценивая *Rerum Novarum* как «поворот церкви к современности», как документ, утвердивший новый «стандарт» ее социального учения, с сожалением замечает, что в православии ничего аналогичного ей не возникло⁷. Его греческий коллега, богослов Пантелис Калайдзидис, также сетует, что в отличие от католиков и протестантов, православие не развило никакой политической теологии, и для православных богословов социальная тематика имела совершенно маргинальное значение, чем объясняется слабость православного ответа на модерн⁸. Хотя в предреволюционном российском обществе в православных интеллектуальных и богословских кругах дискуссии о политической теологии шли: по обоснованному мнению

жение рабочих классов», «рабочий вопрос». В официальной английской версии подзаголовков звучит как «О капитале и наемном труде», см.: *Rerum Novarum. Encyclical of Pople Leo XII On capital and labor*. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html. – Дата доступа: 15.05.2019.

⁴ Агаджанян А. *Православный взгляд на современный мир. Контекст, история и смысл соборного документа о миссии Церкви // Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. Москва 2016. № 1. С. 255–279, 257.

⁵ Здесь и далее перевод с латинского языка – Наталья Василевич.

⁶ В официальных переводах на современные языки значение фразы «*Rerum novarum semel excitata cupidine...*» передается по-разному, в английском языке это «That the spirit of revolutionary change» (= «дух революционных изменений...»), во французском «*La soif d'innovations qui ... s'est emparée*» (= «жажда изменений, которая захватила...»). «*Rerum novarum*» – это мн.ч. род. п. латинского выражения «*res novae*», которое может переводиться как «новая вещь», «что-то новое», «изменения», «новая реальность», но имеет и фиксированное значение – «революция».

⁷ Костюк К. *История социально-этической мысли в Русской Православной Церкви*. Санкт-Петербург. 2013. С. 303.

⁸ Kalaitzidis P. *Orthodoxy and Political Theology*. Geneva: WCC Publications. 2012. P. 65.

Елены Беляковой, именно в этот период ответ церкви на вызовы современности, и главным образом, на «рабочий вопрос», впервые проблематизируется⁹. Однако, как замечает Александр Кырлежев, и здесь, в сфере богословских дискуссий о политике, доминировал скорее публицистический, на злобу дня, дискурс или же религиозная философия¹⁰. Таким образом, в православной церкви в начале XX века, когда начался всеправославный процесс формулирования и обсуждения общих для православной церкви проблем, исследователи отмечают вакуумом в сфере социального учения.

В представленной статье мы рассмотрим причины, по которым православие в начале XX века вне внутреннего российского контекста оказалось неспособным к рефлексии над социальными процессами и трансформациями, к формулировке политико-теологических идей, социального учения. Ни формирующееся католическое социальное учение, ни российская политическая теология, пусть и пребывающая в зачаточном состоянии, не имели влияния на остальной православный мир и всеправославные дискуссии в начале XX века – до межвоенного и послевоенного периода, когда расширяются экуменические контакты православных и межправославное богословское общение. Поэтому содержательное рассмотрение российской политической теологии начала XX века мы оставим вне рамок данной статьи.

Патриаршее и синодальное послание Вселенской Патриархии 1902 года

Самой ранней точкой отсчета начала всеправославного процесса, который потом перерастет в подготовку к Святому и Великому собору православной церкви и кульминацией которого, наконец, станет проведение такого собора на Крите в 2016 году, обычно считается Энциклика, подписанная Вселенским патриархом Иоакимом III и членами Константинопольского Синода в 1902 году¹¹. Это Послание,

⁹ Белякова Е. *Предисловие* // Балакшина Ю. *Братство ревнителей церковного обновления (группа «32-х» петербургских священников), 1903–1907. [Документальная история и культурный контекст]*. Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт. 2014. С. 6.

¹⁰ Кырлежев А. *Мистическая политика как contradiction in adjecto // Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. Москва. 2014. № 3. С. 247–263, 248.

¹¹ Цитируется по-русски по следующему изданию: *Послание Вселенской Патриархии*

поводом для которого стал ответ Вселенского патриарха на поздравления с интронизацией, было направлено Предстоятелям православных поместных церквей и содержало призыв «к еще более теснейшему и неразрывному общению»¹².

Данная инициатива стала первым в новейшей истории приглашением к обсуждению на всеправославном уровне давно назревших вопросов, «относительно коих общая забота и решения могут быть признаны церквами благовременными и содействующими благу для общей пользы»¹³, исходя не только из «текущих обстоятельств, но и обязанности звания к коему мы все призваны во Христе»¹⁴. Однако ни среди назревших вопросов, ни в описании текущих обстоятельств не находится места для социальных или политических тем, хотя в Энциклике и присутствует некоторая похожая на «дух революционных изменений» формула. Авторы чуют веяния «противного духа века сего»¹⁵, и именно «против нападков» этого духа они и призывают всех

к Святейшему Правительствующему Российскому Синоду // Церковные ведомости. Санкт-Петербург. 7 июля 1903 г. № 23. С. 240–244. Началом всеправославного процесса Энциклику считают такие его исследователи как Анне Йенсен, Анастасиос Каллис и др. См: Jensen A. *Die Zukunft der Orthodoxie: [Konzilspläne und Kirchenstrukturen]*. Zürich, Einsiedeln, KölnL Benziger. 1986. S. 25; Kallis A. *Auf dem Weg zu einem Heiligen und Großen Konzil. Ein Quellen- und Arbeitsbuch zur orthodoxen Ekklesiologie*. Münster. 2013, 50–89.

¹² *Послание Вселенской Патриархии к Святейшему Правительствующему Российскому Синоду* // Церковные ведомости. Санкт-Петербург. 7 июля 1903 г. № 23. С. 240–244, 241.

¹³ Ibidem, С. 240–244, 241.

¹⁴ Ibidem, С. 240–244, 242.

¹⁵ Ibidem, С. 240–244, 242. По-гречески это звучит еще более жестко: «κατά τοῦ ἐπιφερομένου ἐναντίου πνεύματος τοῦ αἰῶνος τοῦτου»; «ἐναντίος» – это слово значит «противостоящий, противный, антагонистический, враждебный»; «ἐπιφερόμενος» – «атакующий, угрожающий»; с этими эпитетами слово «дух» может обозначать даже дьявола, сатану, а «τοῦ αἰῶνος τοῦτου» («века сего») – стандартное новозаветное наименование для того, что альтернативно Божьему, противостоит ему. См.: 2 Кор. 4:4 «ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τοῦτου» «бог века сего», 1 Кор. 2:6 «μυδρoτητα τοῦ αἰῶνος τοῦτου ἢ ἡγεμoνoι τοῦ αἰῶνος τοῦτου» (σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τοῦτου οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τοῦτου), 1 Кор 2:12 ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν – Но мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога. Греческий текст Энциклики: *Πατριαρχική και Συνοδική Εγκύκλιος του 1902 // Η περί των σχέσεων των αυτοκεφάλων ορθοδόξων εκκλησιών και περί άλλων γενικών ζητημάτων Πατριαρχική και Συνοδική Εγκύκλιος του 1902: Αι εις αυτήν απαντήσεις των αγίων αυτοκεφάλων ορθοδόξων εκκλησιών και η ανταπάντησις του Οικουμενικού Πατριαρχείου*. Εν Κωνσταντινουπόλει: Εκ του Πατριαρχικού Τυπογραφείου. 1904. Σ.5–12, 8.

православных сплотиться и приступить к активным действиям – к тому,

«что когда-нибудь казалось ... полезным совершить, но не совершено, что от ныне должно и можно совершить для соединения православных народов в единстве веры, во взаимной любви друг к другу и согласии и что засим должно сделать к большему утверждению святой православной нашей веры и лучшей защите святых Божиих церквей»¹⁶.

Энциклика позиционируется не как личная инициатива Патриарха Иоакима III, а как ответ на общее желание Православных церквей к более тесному общению, выраженное в поздравительных адресах на его интронизацию в 1901 году, в самом ее начале содержится ссылка на такое письмо от Церкви Российской:

«Разделенные историческими причинами, различием языков и народностью святые Божии поместные церкви обретают свое единство во взаимной любви, а в тесном друг с другом единении почерпают мужество и силу к преуспеянию в вере и богопознании, к сокрушению козней вражеских и благоуспешному проповеданию евангелия»¹⁷.

В этой цитате, которая содержит в себе мощный импульс к всеправославному общению и единству, обращает на себя внимание видение одного из центральных компонентов миссии церкви в мире как *«сокрушение козней вражеских»¹⁸*, ради чего единство церкви представляется необходимым.

¹⁶ Послание Вселенской Патриархии к Святейшему Правительствующему Российскому Синоду // Церковные ведомости. Санкт-Петербург. 7 июля 1903 г. № 23. С. 240–244, 242.

¹⁷ См.: по-русски: Послание Вселенской Патриархии к Святейшему Правительствующему Российскому Синоду // Церковные ведомости. Санкт-Петербург. 7 июля 1903 г. № 23. С. 240–244, 242. По-гречески: Патриарχική καὶ Συνδικὴ Ἐγκύκλιος τοῦ 1902 // Ἡ περὶ τῶν σχέσεων τῶν αὐτοκεφάλων ὀρθοδόξων ἐκκλησιῶν καὶ περὶ ἄλλων γενικῶν ζητημάτων Патриарχική καὶ Συνδικὴ Ἐγκύκλιος τοῦ 1902: Αἱ εἰς αὐτὴν ἀπαντήσεις τῶν ἀγίων αὐτοκεφάλων ὀρθοδόξων ἐκκλησιῶν καὶ ἡ ἀνταπάντησις τοῦ Οἰκουμενικοῦ Патриарχείου. Ἐν Κωνσταντινουπόλει: Ἐκ τοῦ Патриарχικοῦ Τυπογραφείου. 1904. Σ. 5–12, 6.

¹⁸ Выражение «козни вражеские», «козни вражин» (синоним «козни дьявола»; по-гречески «τά μεθοδεῖα τοῦ πολέμιου», «τά μεθοδεῖα τοῦ διαβόλου») – устойчивое выражение, которое употребляется для описания действия в мире сатаны, дьявола, темных сил, направленного против человека. См. Зач. 233 (Еф. 6:10-17), в частности Еф. 6:11 («Облекитесь во всеоружие Божие, чтобы вам можно было стать против козней дьявольских», «ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στήναι πρὸς τὰς μεθοδεῖας τοῦ διαβόλου»).

Мнение об отсутствии какого бы ни было социального учения или социальной повестки на этом этапе, будет справедливым. Например, А. Агаджанян считает, что впервые социальная проблематика «проскользнула», как он выразился, только в 1936 году на конгрессе православных богословских факультетов в Афинах¹⁹. Ранее в своей статье я сама отмечала в качестве такого начала Всеправославный конгресс в Константинополе в 1923 году, уже тогда предложив рассматривать имплицитное присутствие отражающей самопонимание церкви в мире социальной повестки – через вычленение ее из аргументации по поводу других вопросов, таких, как календарь или второбрачие вдовых священников²⁰, или из самого дискурса, из риторических фигур, используемых в тексте.

Использование по отношению к миру таких фраз как «*противный дух века сего*» или «*козни вражеские*» задает образ мира как пространства искушения, пространство отличное от пространства церкви, находящееся под властью дьявола. Безусловно, оба выражения имеют библейские истоки, являются устойчивыми, характерными выражениями, радикально противопоставляющими церковь и мир. Дух Энциклики задает в отношении с миром конфронтационный и оборонительный характер, современный мир предстаёт как враждебный для церкви, а задачей церкви видится защита православных народов и самой церкви от воздействия этого духа.

Сущность этого угрожающего «*противного духа века сего*» не конкретизируется: содержание Энциклики касается лишь «*некоторых предметов, вообще говоря, религиозного свойства, в частности большого значения и серьезности*»²¹, среди которых определяются две темы. Во-первых, это отношение «*к двум великим ветвям христи-*

¹⁹ Агаджанян А. *Православный взгляд на современный мир. Контекст, история и смысл соборного документа о миссии Церкви // Государство, религия, церковь в России и за рубежом.* Москва. 2016. № 1. С. 255–279,

²⁰ Василевич Н. *Социальное учение Критского* Собора: на пути к Церкви, открытой для мира // Вестник русского христианского движения. Париж-Нью-Йорк-Москва.* II–2017. № 208. С. 94–113, 97.

*В авторском названии – *Святого и Великого*

²¹ *Послание Вселенской Патриархии к Святейшему Правительствующему Российскому Синоду // Церковные ведомости.* Санкт-Петербург. 7 июля 1903 г. № 23. С. 240–244, 241.

анства – западной и протестантской Церквам»²², во-вторых – вопрос об общем календаре и пересмотре пасхалии²³. Такое содержание Энциклики иллюстрирует состояние православия и православной политической теологии на рубеже веков. Несмотря на враждебный церкви «противный дух века сего», бушующий вокруг, совершенно отсутствуют даже намёки на любые социальные вопросы, политической теологии места в рефлексии не находится: нет не то что ответов – даже сами вопросы не поставлены.

Православное богословие: интровертность, аутизм или нарциссизм?

Греческий миссиолог Афанасиос Папафанастиу характеризует православие начала XX века как «*повернутое внутрь себя, закрытое внутри национальных идентичностей традиционно православных стран*», несмотря на «*свое богатое миссионерское прошлое ... и динамичное богословие*»²⁴, богословие, которое должно было бы воспрепятствовать этой полной обращенности вовнутрь. Православные богословы по-разному оценивают причины такого аутизма или даже нарциссизма. Для Александра Кырлежева они лежат, главным образом, в исторических и политических условиях, вовне: политическая теология, в рамках которой политика рассматривается как автономная от теологии сфера, возникает в православном дискурсе достаточно поздно, что объясняется отсутствием в империи – будь то православной, будь то враждебной Османской или коммунистической – автономной от власти политической сферы²⁵.

А. Агаджанян объясняет преобладание в православии взгляда «*вовнутрь*» также самой спецификой, свойством православного богословия, в котором, по его мнению, «*внешний контекст*» – *мир* –

²² Послание Вселенской Патриархии к Святейшему Правительствующему Российскому Синоду // *Церковные ведомости*. Санкт-Петербург. 7 июля 1903 г. № 23. С. 240–244, 242.

²³ Ibidem, .С. 240–244, 243.

²⁴ Papathanasiou A. N. *Tradition as Impulse for Renewal and Witness: Introducing Orthodox Missiology in the IRM* // *International Review of Mission*. Edinburgh. November 2011. Nr. 100.2(393). P. 203.

²⁵ Кырлежев А. *Мистическая политика как contradiction in adjecto* // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. Москва. 2014. № 3. С. 247–263, 248.

*никогда не был центральной темой»*²⁶. Во-первых, в византийскую эпоху христианство занимало центральное место «в средневековой культуре и политике», а между миром и церковью не было надлежащей дистанции, поэтому и не могло появиться интереса «к собственному миру, как к внешней среде»²⁷. Во-вторых, он приходит к выводу, что отставание православия от западного христианства в процессе осмысления мира связано с запаздыванием «социальных трансформаций в обществах, исторически связанных с православием»²⁸. В-третьих, причина кроется в самой логике, самих богословских настройках, самом опыте православия, которому, по мнению Агаджаняна, внутренне присущи «относительная богословская негибкость, интроспективный изоляционизм и преобладающий акцент на обрядовости»²⁹.

Митрополит Дамаскин (Папандрэу), который был одной из ключевых фигур подготовки предсоборного процесса в 1970–1980 годах и одним из основных авторов документа «Вклад Православной Церкви в торжество мира, справедливости, свободы, братства и любви между народами и устранение расовой и прочих дискриминаций»³⁰, отмечал ключевое значение для развития богословия предсоборного процесса, для его документов, «православного патристического предания относительно природы, сущности Церкви и ее миссии в мире», специфического характера православной экклезиологии³¹, имея в виду, что сам по себе предсоборный процесс был центрирован именно вопросом миссии церкви в мире. Имен-

²⁶ Агаджанян А. *Православный взгляд на современный мир. Контекст, история и смысл соборного документа о миссии Церкви // Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. Москва. 2016. № 1. С. 255–279, 256.

²⁷ Ibidem, С. 255–279, 257.

²⁸ Ibidem, С. 255–279, 257.

²⁹ Ibidem, С. 255–279, 257.

³⁰ Документ принят Третьей Всеправославной Конференцией, Шамбези, 1986 г., стал прототипом будущего документа Святого и Великого Собора «Миссия Православной Церкви в современном мире». По русски был опубликован: *Вклад Православной Церкви в торжество мира, справедливости, свободы, братства и любви между народами и устранение расовой и прочих дискриминаций // Скобей Г. Н. Межправославное сотрудничество в подготовке Святого и Великого Собора Восточной Православной Церкви // Церковь и время*. 2002. № 2(19). С. 166–176.

³¹ Damaskinos (Papandreou), *Metr. Vorwort // Jensen A. Die Zukunft der Orthodoxy: [Konzilspläne u. Kirchenstrukturen]*. Zürich, Einsiedeln, Köln. 1986. P. 11–18, 17.

но экклезиологию рассматривал и Владимир Лосский как фон для формирования отношения церкви к миру: он считал что за разными типами такого отношения стоит разное понимание миссии церкви – разные экклезиологии и экклезиологические ереси³², он соглашался с характеристикой восточного экклезиологического мышления, данной католическим богословом Ивом Конгаром, утверждавшим слабое развитие как экклезиологии в целом, так и рефлексии о «земном аспекте» церкви и «ее приложимости к людям»³³. Основой для понимания соотношения божественного и человеческого, по мнению В. Лосского, является христологический халкидонский догмат, девиации от которого порождают не только христологические, но и экклезиологические ереси: во-первых, монофелитство, характеризующееся отрицанием «*церковной икономии по отношению к внешнему миру, ради спасения которого Церковь была основана*»³⁴. Во-вторых, зеркальную монофелитству экклезиологическую ересь, которая ставит икономию по отношению к миру выше истины – «церковный релятивизм», характерный, по его мнению, для современных так называемых «экуменических» движений. Мир – безусловно забота церкви, однако социальное учение касается обустройства мира вне церкви, а такое обустройство возможно только через включение церкви в мир, именно такова динамика исторического процесса, по мнению В. Лосского, – постепенное умирание внешнего мира и постоянное возрастание Церкви³⁵.

Протоиерей Иоанн Мейендорф придерживался мнения, что проблемы³⁶ с развитием социального учения православия вызваны побочным действием его же достоинств – для экклезиологии Восточной церкви был характерен сакраментальный подход к самой Церкви, видевший ее как «иномирный», «мистический» организм, институциональные структуры которого ограничены³⁷, а христианские

³² Лосский В. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские труды*. Москва. 1972. Сб. 8. С. 98.

³³ Ibidem, С. 92.

³⁴ Ibidem, С. 98.

³⁵ Ibidem, С. 94.

³⁶ Мейендорф И., прот. *Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы*. Минск. 2001. С. 305.

³⁷ Ibidem, С. 305.

идеалы не поддаются институциализации и могут реализовываться только лично³⁸. Это позволило церкви сохранить эсхатологическое самосознание³⁹, хотя «неотмирность» Восточной церкви на фоне западного христианства, которое предполагало институциализацию социальной этики⁴⁰, приводила к тому, что восточное христианство, как кажется, отказывалось от ответственности за общество и общественные процессы⁴¹. Тем не менее этот отказ, по мнению И. Мейендорфа, кажущийся, поскольку восточная, византийская антропология предполагала, что человек теоцентричен «во всех аспектах своей жизни и отвечает за участь всего творения»⁴².

И. Мейендорф считает, что именно эсхатология играет первоочередную роль в осмыслении миссии церкви в мире, и он выделяет три вида эсхатологий, в рамках которых церковь определяет себя по отношению к обществу и дуализму «века сего» / «века будущего»⁴³. Во-первых, это апокалиптический монтанизм, который рассматривает мир как враждебный, не поддающийся исправлению, и спасением в рамках которого может быть только уход от мира, а значит, не предусматривается никакой миссии церкви по отношению к обществу и культуре⁴⁴. Во-вторых, это пелагианизированная и оптимистическая эсхатология, основанная на определении задачи христианства в мире в мирских же категориях⁴⁵, и по мнению И. Мейендорфа, хотя церковь и осудила «эсхатологию ухода от мира, которая оправдывала бы безразличие и бездеятельность», но и не признает она и того, что Царство Божие «находится в зависимости от того влияния, которые члены Церкви могут оказывать или не оказывать на мирское обще-

³⁸ Мейендорф И., прот. *Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы*. Минск. 2001. С. 306.

³⁹ Ibidem, С. 305.

⁴⁰ Ibidem, С. 301.

⁴¹ Ibidem, С. 306.

⁴² Ibidem, С. 301.

⁴³ Мейендорф И., прот. *Церковь, общество, культура в православном церковном Предании. Доклад на Совещании православных, лютеранских и реформатских богословов в Нью-Йорке (ноябрь 1975 г.)* // Мейендорф И., прот. *Церковь в истории. Статьи по истории Церкви*. Москва. 2018. С. 354–369, 355.

⁴⁴ Ibidem, С. 354–369, 355.

⁴⁵ Ibidem, С. 354–369, 356.

ство»⁴⁶. Православным же И. Мейендорф считает третий путь – пророческую эсхатологию как эсхатологию условную⁴⁷, основанную на человеческой свободе⁴⁸, на *теозисе* – который имеет характер динамического процесса⁴⁹, а не является некоторой статичной структурой: он задает не только динамичное понимание мира, но и персоналистское и динамичное понимание Самого Бога⁵⁰. Благодаря концепции «*теозиса*», который являлся центральной темой византийского богословия, это богословие строится на антиномиях, противоречиях, полярностях⁵¹, на отказе от формул⁵², и это закономерно приводит к тому, что невозможно выработать последовательную трактовку мирской этики⁵³.

Для П. Калайдзидиса православное богословие и литургический опыт содержат не препятствие, а наоборот, потенциал к развитию политической теологии, а отсутствие таковой – видится ему противоречащим самосознанию православия отступлением от присутствующего ему импульса к рефлексии о мире. П. Калайдзидис одним из первых среди православных богословов предпринял системную

⁴⁶ Мейендорф И., прот. *Церковь, общество, культура в православном церковном Предании. Доклад на Совецании православных, лютеранских и реформатских богословов в Нью-Йорке (ноябрь 1975 г.)* // Мейендорф И., прот. *Церковь в истории. Статьи по истории Церкви*. Москва. 2018. С. 354–369, 367.

⁴⁷ Болгарский философ Георгий Каприев в своем анализе византийской политической философии также обращает внимание на ключевую роль эсхатологии – спасения человечества, исполнение истории, – через которую верифицируется вся метафизика, другими важными элементами которой выступают концепция Творения и христологического центра истории; именно на них зиждится историцистская метафизика, имеющая эсхатологический – но не фаталистический! – характер, и вся политическая мысль Византии. Такая перспектива позволяет видеть «закваску» историчности – в синергии свободной божественной деятельности и свободной человеческой деятельности. См.: Каприев Г. *Политическата теология и византийската философия* // *Християнство и култура*. София. № 9(116). 2016. С. 29–41, 34–39.

⁴⁸ Мейендорф И., прот. *Церковь, общество, культура в православном церковном Предании. Доклад на Совецании православных, лютеранских и реформатских богословов в Нью-Йорке (ноябрь 1975 г.)* // Мейендорф И., прот. *Церковь в истории. Статьи по истории Церкви*. Москва. 2018. С. 354–369, 357.

⁴⁹ Мейендорф И., прот. *Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы*. Минск. 2001. С. 319.

⁵⁰ *Ibidem*, С. 319.

⁵¹ *Ibidem*, С. 320.

⁵² *Ibidem*, С. 318.

⁵³ *Ibidem*, С. 320.

попытку разобраться, что препятствовало православию представить «адекватное публичное свидетельство своего евхаристического и эсхатологического самосознания», ведь особенностью этой религиозной традиции, по его мнению, всегда было «видение целостного преображения и спасения всего мира – и космоса, и человечества», и поэтому оно должно было бы быть ориентировано на все аспекты человеческой жизни, а не только духовные и религиозные⁵⁴.

Среди причин, почему этот потенциал остается неразвитым, автор выделяет две – именно те, которые И. Мейендорф назвал главными соблазнами, «историческими и духовными ошибками» – империя и национализм⁵⁵. У П. Калайдзидиса, это, во-первых, византийское наследие цезарепапизма, связанное с идеей о *симфонии* церкви и империи, точнее, с актуальной реализацией этой идеи в Византии⁵⁶. Во-вторых, П. Калайдзидис отмечает комплекс явлений, унаследованных от османского господства на Балканах и христианском востоке, где православные были организованы в этнические группы и роль этнарха исполняла именно церковная организация⁵⁷. П. Калайдзидис обозначает их общим понятием «этнотеология»⁵⁸, и по его мнению, ее негативное влияние было еще более усилено этноцентричной исторической ролью, которую церковь исполняла в традиционно православных странах⁵⁹.

Биполярное расстройство византийского православия: между симфонией и монашеством

П. Калайдзидис, безусловно, прав: значение для православного политического богословия византийской теократической концепции *симфонии*, *синаллелии* действительно невозможно переоценить, ведь даже до сегодняшнего дня многие православные богословы рассма-

⁵⁴ Kalaitzidis P. *Orthodoxy and Political Theology*. Geneva: WCC Publications. 2012. P. 9.

⁵⁵ Мейендорф И., прот. *Церковь, общество, культура в православном церковном Предании. Доклад на Совецании православных, лютеранских и реформатских богословов в Нью-Йорке (ноябрь 1975 г.)* // Мейендорф И., прот. *Церковь в истории. Статьи по истории Церкви*. Москва. 2018. С. 354–369, 368.

⁵⁶ Kalaitzidis P. *Orthodoxy and Political Theology*. Geneva: WCC Publications. 2012. P. 65.

⁵⁷ Ibidem, P. 67.

⁵⁸ Ibidem, P. 72.

⁵⁹ Ibidem, P. 68.

тривают эту модель в качестве нормативной⁶⁰. Адальберто Маинарди, проанализировав современный православный дискурс симфонии, убедительно демонстрирует, насколько даже «в современных дебатах относительно церковно-государственных отношений до сих пор сильно присутствует идеала византийской симфонии»⁶¹. Американский богослов Аристотель Папаниколау, рассматривая развитие византийской модели политической теологии, считает именно *симфонию* отличительной чертой православной политической теологии, повлиявшей на православие не только в самой Византийской империи, но и после ее окончательного падения⁶². Вряд ли найдется кто-то, ставящий под сомнение влияние *симфонии* на всю православную политическую мысль, однако существует целый спектр мнений о том, было ли такое влияние положительным или отрицательным, как и о том, что именно положительным и отрицательным считать.

Для Костюка *симфония* – это ни что иное, как всего лишь «полная лояльность к государству», а зачатки настоящей православной политической теологии он видит в традиции Златоуста, отстаивающей автономию церкви, рассматривая ее как оппозиционную *симфонию*⁶³. П. Калайдзидис подобным же образом критически относится к факту интегрированности церкви в политическую систему Византии и осознания себя ее частью. По его мнению, это привело к тому, что богословие стало скорее «идеологическим апологетом сложившейся в константиновскую эпоху политико-богословской формы, и ни в коем разе не отваживалось ставить эту форму под вопрос»⁶⁴. Проблематичность построенного на концепции *симфонии* политического богословия проявляется не только в том, каким образом такое богословие осуществлялось в реальности, в истории, какие плоды приносило и насколько оно было реализуемо на практике. У этой концепции было

⁶⁰ Kalaitzidis P. *Orthodoxy and Political Theology*. Geneva: WCC Publications. 2012. P.20.

⁶¹ Mainardi A. *Conflicting Authorities. The Byzantine Symphony and the Idea of Christian Empire in Russian Orthodox Thought at the Turn of the Nineteenth and Twentieth Centuries // Review of Ecumenical Studies Sibiu*. Sibiu. August 2018. Vol. 10. Issue 2. P. 170–185, 170.

⁶² Papanikolaou A. *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*. Notre Dame, Indiana. 2012. P. 17.

⁶³ Костюк К. *История социально-этической мысли в Русской Православной Церкви*. Санкт-Петербург. 2013. С. 40.

⁶⁴ Kalaitzidis P. *Orthodoxy and Political Theology*. Geneva: WCC Publications. 2012. P. 65–66.

две богословских проблемы: во-первых, она сама была некачественным богословским продуктом, «отравленным» или даже порожденным ересями, а во-вторых, она негативно отражалась на самосознании церкви.

Так, П. Калайдзидис не без основания считает, что *симфония* развивается в цезарепапистскую политическую теологию, поскольку ее внутренняя логика, по его мнению, основывается на определенной богословской девиации, в частности, определенном тринитарном богословии автора этой концепции – Евсевия. Греческий богослов характеризует его как про-арианское, монархическое⁶⁵, совершенно монотеистическое⁶⁶, как «политическое арианство» или тринитарный «субординационизм»⁶⁷. В такой теологии, по его мнению, образ Бога Отца превращается в «божественного полицейского, поддерживающего установленный порядок»⁶⁸, и даже в эпоху современности такое видение приводит к отрицанию демократии и сантиментам по отношению к монархии как политической форме правления, становится теоретическим основанием для проавторитарной политики⁶⁹. Украинский богослов Кирилл Говорун в этом смысле также обращает внимание на связь между догматическими формулами и формами «политического православия»⁷⁰, которые они производят в контек-

⁶⁵ Здесь прилагательное «монархическое» относится не к форме государственного правления, но к тринитарной модели, в которой Отец по сравнению с Логосом и Духом играет асимметрично приоритетную роль. В ортодоксальном богословии – принцип монархии Отца, однако не умаляющей божественного достоинства Логоса и Духа, играет важную роль, и в XX в. актуализируется в православной политической теологии в другом контексте – утверждения достоинства личности. См.: Иоанн (Зизиулас), митрополит Пергамский. *Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви*. Москва. 2006.

⁶⁶ Kalaitzidis P. *Orthodoxy and Political Theology*. Geneva: WCC Publications. 2012. P. 19. Калайдзидис находит антитринитарные и субординалистские мотивы также и в политической теологии Карла Шмитта.

⁶⁷ Papanikolaou A. *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*. Notre Dame, Indiana. 2012. P. 18; Kalaitzidis P. *Orthodoxy and Political Theology*. Geneva: WCC Publications. 2012. P. 30.

⁶⁸ Kalaitzidis P. *Orthodoxy and Political Theology*. Geneva: WCC Publications. 2012. P. 36.

⁶⁹ Ibidem, P. 24.

⁷⁰ Идею о том, что все доктринальные движения в ранней церкви были политически ангажированы и имели политические и социальные последствия, например, иконоборчество, в котором проявился цезарепапизм императоров-иконоборцев, высказывал и о. Георгий Флоровский: Florovsky G. *Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy // Church History*. Cambridge. 1950. Vol. XIX. No. 2. P. 79.

сте «единого тео-политического тела Византии»⁷¹, а именно, это, как и у П. Калайдзидиса, – арианская ересь, в которой преувеличение монархии Отца в Троице и преуменьшение роли Сына до уровня творения становятся основой для легитимизации абсолютистской монархии христианских императоров⁷². Во-вторых, по мнению К. Говоруна, модель византийской теократии⁷³, когда рассматриваются две природы – *ekklēsia* и *politeia*, две различные сферы – церкви и государства, объединенные под одной волей императора, является реализацией другой ереси, на этот раз не тринитарной, а христологической – монофелитства⁷⁴. И. Мейендорф, видя в *симфонии* между «божественным» и «человеческим» реализацию халкидонского христологического догмата, считал главной проблемой и трагедией византийской эпохи преувеличенную надежду на государство, не учитывающую разницы между «идеальной человечностью» Христа и падшей человеческой природой империи⁷⁵. Симфонический подход, по мнению И. Мейендорфа, сам по себе не был еретичен, но он был утопичен, ему не доставало политического реализма⁷⁶, столь необходимого для развития социального учения.

Больше всего претензий у богословов концепция *симфонии* вызывает в контексте эсхатологии. И. Мейендорф считает, что ее «духовный изъян»⁷⁷ крылся в том, что Церковь в Византии придер-

⁷¹ Hovorun C. *Political Orthodoxies. The Unorthodoxies of the Church Coerced*. Minneapolis. 2018. P. 2.

⁷² Ibidem, P. 2.

⁷³ Дискуссионным является вопрос, насколько именно теократическая модель была доминирующей в Византии. По мнению Энтони Калделлиса, эта широко распространенная современная интерпретация, сформированная в среде византологов в XX веке, не учитывает реальности политической практики, связанной функционированием демократических/республиканских институтов. См.: Калделлис Э. *Византийская республика. Народ и власть в Новом Риме*. Санкт-Петербург. 2016.

⁷⁴ Hovorun C. *Political Orthodoxies. The Unorthodoxies of the Church Coerced*. Minneapolis. 2018. P. 3.

⁷⁵ Мейендорф И., прот. *Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы*. Минск. 2001. С. 302.

⁷⁶ Ibidem, С. 305–306.

⁷⁷ Мейендорф И., прот. *Церковь, общество, культура в православном церковном Предании. Доклад на Совещании православных, лютеранских и реформатских богословов в Нью-Йорке (ноябрь 1975 г.)* // Мейендорф И., прот. *Церковь в истории. Статьи по истории Церкви*. Москва. 2018. С. 359.

живалась утопического идеала «осуществленной эсхатологии»⁷⁸ – в рамках теократического византийского мышления именно империя виделась проявлением явленного Царства Божия в мире и истории⁷⁹. П. Калайтзидис, следуя И. Мейендорфу и библейскому богослову Савве Агуридесу, также характеризует эсхатологию или эсхатологическую идеологию государства, доминирующую в византийскую эпоху, как своеобразную «осуществленную эсхатологию»⁸⁰, утрачивающую «напряжение между „уже” и „еще нет”»⁸¹, напряжение, между «бытием „в мире” и бытием „не от мира”», которое А. Шмеман определяет как «созидающее для церкви и ее жизни»⁸². В эсхатологии, являющейся основой византийской политической теологии *симфонии*, «финальная форма истории... отождествляется с исторической политической организацией»⁸³, и с этим соглашается также и А. Папаниколау. По мнению последнего, у Евсевия Кесарийского именно империя представляется ни много ни мало «иконкой небесного царства»⁸⁴, а кульминационным моментом божественного промысла является «воссоединение Римской империи под властью христианского императора»⁸⁵.

Несмотря на все эти серьёзные недостатки, богословы отмечают и позитивные стороны концепции *симфонии*, а также явления, которые балансировали ее негативные черты. Во-первых, это все-таки была концепция, которая делала социальное и политическое объек-

⁷⁸ Мейендорф И., прот. *Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы*. Минск. 2001. С. 302.

⁷⁹ Ibidem, С. 302.

⁸⁰ Kalaitzidis P. *Orthodoxy and Political Theology*. Geneva: WCC Publications. 2012. P. 29.

⁸¹ Ibidem, P. 29.

⁸² Schmemmann A. *The Underlying Question // Schmemmann A. Church. World. Mission [Reflection of Orthodoxy in the West], collected works*. Crestwood, NY. 1979. P. 7–24, 11.

⁸³ Kalaitzidis P. *Orthodoxy and Political Theology*. Geneva: WCC Publications. 2012. P. 30.

⁸⁴ Papanikolaou A. *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*. Notre Dame, Indiana. 2012. P. 19, Также: Нобл И., Парушев П. *Богословское, культурное и политическое развитие православных стран до падения Византийской империи // Нобл И., Бауерова К., Нобл Т., Парушев П. Пути православного богословия на Запад в XX веке*. Сер. Современное богословие. Москва. 2016. С. 23–78, 25.

⁸⁵ Papanikolaou A. *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*. Notre Dame, Indiana. 2012. P. 19.

том заботы. А. Агаджанян находит в *симфонии* «зачатки политического богословия» – форму рефлексии над «*civitas terrena*»⁸⁶.

Во-вторых, даже рассматривающий смешение религии и политики в любой форме как ересь⁸⁷, украинский богослов К. Говорун напрямую не подвергает критике идею Евсевия о *симфонии*, отмечая, что она, сама по себе, не вредна⁸⁸, а в некоторой степени выступает как «*проявление открытости христианства к новым реалиям*»⁸⁹, имеет для христианской общины даже «либеральный» потенциал⁹⁰, несмотря на то, что фактически она, с одной стороны, «*открывала возможности для более пагубных своих форм, таких как принуждение*»⁹¹, а с другой стороны, подвергала опасности самосознание церкви – ее эkkлeзиологию⁹².

В-третьих, хотя оригинальная концепция *симфонии* Евсевия несколько затуманивала различие между церковью и империей и даже стремилась к их отождествлению⁹³, однако, по мнению А. Папаниколау, греческие отцы, отстаивающие автономию церкви от империи, не просто предлагали оппозицию *симфонии* – они подхватили и развивали эту концепцию, четко разграничивая церковное и политическое сообщества⁹⁴. Для А. Папаниколау гораздо важнее, что и Евсевий, и Златоуст рассматривают политические институты в качестве необходимых в реализации эсхатологического видения «един-

⁸⁶ Агаджанян А. *Православный взгляд на современный мир. Контекст, история и смысл соборного документа о миссии Церкви // Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. Москва. 2016. № 1. С. 255–279, 259.

⁸⁷ К. Говорун употребляет понятие «политического православия» как девиацию от первоначального христианского православия, для которого характерно разделение между религиозным и политическим. См.: Hovorun C. *Political Orthodoxies. The Unorthodoxies of the Church Coerced*. Minneapolis. 2018. P. 2.

⁸⁸ Hovorun C. *Political Orthodoxies. The Unorthodoxies of the Church Coerced*. Minneapolis. 2018. P. 4.

⁸⁹ Говорун К., архим. *Церковь и идеология: разделения и редукции // Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. Москва. 2014. № 3. С. 225–246, 242.

⁹⁰ Ibidem, С. 225–246, 242.

⁹¹ Hovorun C. *Political Orthodoxies. The Unorthodoxies of the Church Coerced*. Minneapolis. 2018. P. 4.

⁹² Ibidem, P. 4. ft. 2.

⁹³ Papanikolaou A. *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*. Notre Dame, Indiana. 2012. P. 24.

⁹⁴ Ibidem, P. 24.

ства всего во всем»⁹⁵ и именно это и есть их задача. Для него еще более важно, что «для Евсевия, Златоуста, Василия и обоих Григориев... характерен общий фокус на царствии Божьем, и таким образом, на реализации богочеловеческого общения»⁹⁶. По мнению американского богослова, симфония актуализирует, делает своей «базовой аксиомой» важный «принцип богочеловеческого общения»⁹⁷ – «такой способ бытия, который отражает общение с Богом»⁹⁸, а именно концепция «богочеловечества», «богочеловеческого общения» на протяжении всей истории определяла православную политическую теологию и продолжает служить ее основанием, в том числе и для богословия самого А. Папаниколау.

В-четвертых, если П. Калайдзидис и ряд других богословов видят в концепции симфонии и ее византийской реализации негативное влияние, сдерживающее развитие православной политической теологии, то А. Папаниколау наоборот, принадлежит к тем из них, для кого идея симфонии имеет в развитии политического богословия положительную роль. Симфония предусматривает таинственный, сакраментальный образ империи – «насколько структуры христианской империи создают пространство для суверенного присутствия Бога и поэтому – для царствия Божия»⁹⁹. Как считает богослов, именно этот сакраментальный подход – касающийся не только спасения индивидуальной души, но всего творения, в том числе общества и культуры – имел решающее значение в XX веке¹⁰⁰. Таким образом, симфония задает коллективное, социальное, политическое измерение христианства, и именно фигура императора, чья священная роль «является манифестацией Слова во всем обществе империи»¹⁰¹ играла

⁹⁵ Papanikolaou A. *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*. Notre Dame, Indiana. 2012. P. 25.

⁹⁶ Ibidem, P. 25.

⁹⁷ Ibidem, P. 21.

⁹⁸ Ibidem, P. 19.

⁹⁹ Ibidem, P. 19.

¹⁰⁰ Ibidem, P. 19.

¹⁰¹ Papanikolaou A. *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*. Notre Dame, Indiana. 2012. P. 21. Роль императора не столько даже политическая, сколько сакраментальная. Литургически симфония реализовывалась в «монументальной миниатюре» чина императорской литургии в «Святой Софии». Более подробно см.: Хронц М. «Света София» в Константинополь и императорската литургия // Архив за среднове-

здесь посредническую роль, в то время как церковные структуры, в частности, церковная иерархия, осуществляли свое окормление только в отношении индивидуальных личностей¹⁰². Поэтому, по мнению А. Папаниколау, концепция *симфонии*, в определенном смысле, открывает инклюзивное, коллективное, всеобщее измерение Царства Божия, «*божественного присутствия, пронизывающего все составные части социального пространства*»¹⁰³.

А. Папаниколау в целом повторяет аргументы И. Мейендорфа, который видел в византийском теоцентрическом подходе ко вселенной¹⁰⁴, во-первых, идею о неразделении между божественным и человеческим в личной и социальной жизни¹⁰⁵, несмотря на их поляризацию¹⁰⁶, а во-вторых, признание ответственности церкви за всю экумену, возможности оказывать влияние на мир не только через проповедь евангелия напрямую или через совершение таинств, но также и опосредованно – через государство, институции, правительство¹⁰⁷, и в таком видении император выступает как икона Христа¹⁰⁸.

В-пятых, по мнению И. Мейендорфа, благодаря концепции симфонии, в православии, в отличие от Запада, не было «*институциональной борьбы между двумя законом установленными властями:*

ковна философия и культура (изд. Бояджиев Ц., Каприев Г.). София. 1998. Св. V. С. 42–76. Г. Флоровский, тем не менее, отмечает, что хотя роль императора и была сакральной, она все же была секулярной: Florovsky G. *Antinomies of Christian History: Empire and Desert* // Florovsky, G. *Christianity and Culture. Collected Works*. Belmont Massachusetts. 1974. P. 67–100, 79. И. Мейендорф называет такую роль «харизматической», См.: Мейендорф И., прот. *Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы*. Минск. 2001. С. 305.

¹⁰² Papanikolaou A. *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*. Notre Dame, Indiana. 2012. P. 20.

¹⁰³ Ibidem, P. 20.

¹⁰⁴ Мейендорф И., прот. *Церковь, общество, культура в православном церковном Предании. Доклад на Совещании православных, лютеранских и реформатских богословов в Нью-Йорке (ноябрь 1975 г.)* // Мейендорф И., прот. *Церковь в истории. Статьи по истории Церкви*. Москва. 2018. С. 359.

¹⁰⁵ Ibidem, С. 362.

¹⁰⁶ Мейендорф И., прот. *Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы*. Минск. 2001. С. 304.

¹⁰⁷ Мейендорф И., прот. *Церковь, общество, культура в православном церковном Предании. Доклад на Совещании православных, лютеранских и реформатских богословов в Нью-Йорке (ноябрь 1975 г.)* // Мейендорф И., прот. *Церковь в истории. Статьи по истории Церкви*. Москва. 2018. С. 357.

¹⁰⁸ Ibidem, С. 357–358.

sacerdotium [священством] и imperium [царством]»¹⁰⁹, но их взаимодействие рассматривалось в контексте халкидонского христологического догмата – соединения в единую Ипостась неслиянно и нераздельно двух природ: «*принятие этого христологического образца для организации общества хорошо иллюстрирует контраст между легалистическим Западом и эсхатологически настроенным Востоком*»¹¹⁰. Это эсхатологическое настроение обеспечивало то, что церковь «*в своем богословском сознании всегда придерживалась различия между священством и империей, между литургическим, sacramентальным и евхаристическим предвосхищением Царства Божия, с одной стороны, и эмпирической жизнью все еще падшего человечества, с другой*»¹¹¹, и особенное проявление этой полярности церкви и мира И. Мейендорф видит в возникновении и существовании византийского монашества, которое было уходом из мира, из общества, даже христианского, выступало «*пророческим напоминанием о том, что полная гармония невозможна до парусии, что империя – еще не Царство Божие, что христианин, для того чтобы соучаствовать в Христовой победе над миром, должен порвать с законами и логикой падшего человечества, чего никакой государственный строй, даже вдохновляющийся христианством, не может сделать*»¹¹². Поэтому для И. Мейендорфа опыт монашества – который стал глубинным опытом православия, задавая сильное эсхатологическое напряжение, – это подтверждение, что Царство Божье является не в империи, но «*в Евхаристии и личном опыте Бога, доступном святым как членам Тела Христова*»¹¹³.

С другой стороны, хотя монашество и стало решающим фактором, который предотвратил смешение и слияние церкви с империей, позволил «*сохранить в церкви фундаментальное эсхатологическое измерение христианской веры*»¹¹⁴, именно возросшая и доминиру-

¹⁰⁹ Мейендорф И., прот. *Церковь, общество, культура в православном церковном Предании. Доклад на Совещании православных, лютеранских и реформатских богословов в Нью-Йорке (ноябрь 1975 г.)* // Мейендорф И., прот. *Церковь в истории. Статьи по истории Церкви*. Москва. 2018. С. 357–358.

¹¹⁰ Ibidem, С. 359.

¹¹¹ Ibidem, С. 363.

¹¹² Ibidem, С. 363.

¹¹³ Ibidem, С. 363.

¹¹⁴ Meyendorff J. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. Fordham

ющая в интеллектуальной и духовной жизни церкви роль монашества, стала причиной слабого развития богословия мира, того, что И. Мейендорф называет «*теологией секулярного*»¹¹⁵. По его мнению, несмотря на безусловную заслугу паламистской традиции исихазма, в противостоянии теократическим притязаниям христианской империи и утверждению эсхатологического характера Царствия Божия, эта традиция не рассматривает Царствие в контексте «социологического или политического феномена в человеческой истории»¹¹⁶ и продолжает ассоциироваться, главным образом, с монашеством созерцательным¹¹⁷.

Прот. Г. Флоровский, чью идею о полярности империи (истории) и пустыни (эсхатологии)¹¹⁸ и развивает И. Мейендорф, также отмечает двойственную роль византийского периода, византийского политико-церковного эксперимента для развития политического богословия¹¹⁹. С одной стороны, наличие христианской империи на Востоке рассматривалось как «*шанс преображения всей человеческой креативности*»¹²⁰. С другой стороны, сотрудничество с империей Г. Флоровский рассматривает как в некоторой степени искушение, соблазн – возможности «*осуществления Града Божьего на земле*»¹²¹.

University Press. 1979. P. 8

¹¹⁵ Ibidem, P. 8

¹¹⁶ Meyendorff J. *St Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*. Crestwood, New York: SVS Press. 1998. P. 12.

¹¹⁷ Ibidem, P. 1.

¹¹⁸ Florovsky G. *Christianity and Civilization* // Florovsky, G. *Christianity and Culture. Collected Works*. Vol. 2. Belmont Massachusetts. 1974. P. 121–130, 126.

¹¹⁹ Florovsky G. *Antinomies of Christian History: Empire and Desert* // Florovsky, G. *Christianity and Culture. Collected Works*. Vol. 2. Belmont Massachusetts. 1974. P. 67–100, 98.

¹²⁰ Florovsky G. *Christianity and Civilization* // Florovsky, G. *Christianity and Culture. Collected Works*. Vol. 2. Belmont Massachusetts. 1974. P. 121–130, 124.

¹²¹ Ibidem, P. 121–130, 124. В своем тексте 1923 г. «Два завета» Г. Флоровский скептически оценивает любой проект теократии, называя таковые «третьим дьяволовым искушением», «религиозно общественным соблазном», «общественным утопизмом», «созиданием «теократического Левиафана», «розовым христианством», «соблазном посягательства на преображение», «соблазн религиозно-исторического имманентизма», «подмену эсхатологического идеала харизматического преображения твари – историческим идеалом вселенской Civitas Dei»; противопоставляя ему «подвиг личного (!) совершенствования», «становление греховного «душевного» человека в духовного и духоносного». См.: Флоровский Г. *Два завета // Россия и латинство*. Берлин. 1923. С. 152–176. Позже, в тексте 1951 г. Г. Флоровский отмечает вклад русской религиозной мысли, сделанный в осмысление социальной проблемы, «социального христианства»,

А монашество, противостоящее этой тенденции исторического оптимизма, как позже отмечает и И Мейендорф, задавало перспективу «пустыни», со своим собственным искушением – как уход из мира вообще, уход от «мирских забот»¹²², «забвением о мире, не только в его суете, но и в его нужде и болезнях»¹²³. При этом созидание «анти-Града» нельзя рассматривать как полное устранение от мира, Г. Флоровский считает, что «монашество никогда не было антисоциальным, но было попыткой построения иного Града»¹²⁴, альтернативного империи¹²⁵, даже христианской империи, устройства иного «строю жизни», который был «противен строю города мира сего»¹²⁶, или «*antipoliteuomenoi*»¹²⁷.

с симпатией отзываясь об идее «социального идеала», перестройки общества и всех социальных отношений. См.: Флоровский Г., прот. *Социальная проблема в Православной Церкви*. 1951 // [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/bogoslovskie-stati-o-tserkvi/#0_30. Дата доступа: 02.02.2019.

¹²² Florovsky G. *Christianity and Civilization* // Florovsky, G. *Christianity and Culture. Collected Works*. Vol. 2. Belmont Massachusetts. 1974. P. 121–130, 124.

¹²³ Г. Флоровский написал эти слова по отношению к Заволжскому монашескому движению нестяжателей, возникшему в Московском царстве в XV в. и руководимому преп. Нилом Сорским как альтернатива движению осифлян, связанного с личностью Иосифа Волоцкого, однако его возможно приложить и к византийскому монашеству, что Флоровский позднее и делает. Осифлянство у него представляет тот же тип отношения к миру, что и идея симфонии/империи «завоевание мира на путях внешней работы в нем», а Заволжское движение – это тип «культурного творчества» – «преодоление мира через преобразование и воспитание нового человека, через становление новой личности». Победа осифлянства для Флоровского – это перерыв византийской традиции, которую он отождествляет больше с монашеством, чем с симфонией. В ранних текстах Флоровский все-таки с большей симпатией относится к монашеству. См.: Флоровский, Г. *Пути русского богословия*. Париж. 1937. Здесь цитируется по изданию: Москва. 2009. С. 36–38.

¹²⁴ Florovsky G. *Christianity and Civilization* // Florovsky, G. *Christianity and Culture. Collected Works*. Vol. 2. Belmont Massachusetts. 1974. P. 121–130, 125.

¹²⁵ Florovsky G. *Antinomies of Christian History: Empire and Desert* // Florovsky, G. *Christianity and Culture. Collected Works*. Vol. 2. Belmont Massachusetts. 1974. P. 67–100, 84.

¹²⁶ В этом выражении Г. Флоровского мы видим некоторую синхронность с выражением «противный дух века сего».

¹²⁷ Florovsky G. *Christianity and Civilization* // Florovsky, G. *Christianity and Culture. Collected Works*. Vol. 2. Belmont Massachusetts. 1974. P. 121–130, 125. Г. Флоровский подчеркивает, что монашество «было не столько бегством из мира, сколько попыткой создать новый мир на новом основании» – и именно оно было продолжением традиции ранней Церкви, которая имела идентичность нового общества, нового человечества, как «независимый и самодавляющий социальный строй, как новое социальное изменение». См.: Флоровский, Г., прот. *Социальная проблема в Православной Церкви*. 1951 // [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/

С одной стороны, Г. Флоровский считает, что именно пустыня и стала более успешным, чем империя, социальным проектом¹²⁸. С другой стороны, он утверждает невозможность преодоления на историческом уровне антиномии между «*уходом в пустыню*» и «*созданием христианской империи*»: оба проекта не могут быть успешными. По его мнению, они имеют дело с общими проблемами, у них есть общая цель¹²⁹, оба проекта имеют внутреннюю согласованность¹³⁰, и оба же внутренне противоречивы¹³¹, наличие двух противоположных стратегий балансирует одна другую, но и приводит к разрушению общей задачи и внутренней схизме¹³². В конце концов, тема мира и политики остается без адекватных ответов. В этом и проявляется присущая православию биполярность, уход или в одну, или в другую сторону, «эмоциональные качели» церкви в отношениях с миром.

В монашестве, а точнее в победе в поздневизантийский период определенного его вида, исихазма, видят проблему для православного богословия, касающегося «изменчивого мира» историки православного богословия Ивана Нобл и Паруш Парушев¹³³. Несмотря на то, что победа исихазма¹³⁴ имела такие, на их взгляд, положительные черты, как преодоление эллинизма, греческого протонационализма,

bogoslovskie-stati-o-tserkvi/#0_30.– Дата доступа: 02.02.2019.

¹²⁸ Florovsky G. *Christianity and Civilization* // Florovsky, G. *Christianity and Culture. Collected Works*. Vol. 2. Belmont Massachusetts. 1974. P. 121–130, 130.

¹²⁹ Florovsky, G. *The Church: Her Nature and Task* // *The Universal Church in God's Design, An Ecumenical Study Prepared under Auspices of the World Council of Churches*. London. 1948. Vol. 1. P. 56.

¹³⁰ Ibidem, P. 57.

¹³¹ Ibidem, P. 57.

¹³² Ibidem, P. 57.

¹³³ Нобл И., Парушев П. *Богословское, культурное и политическое развитие православных стран до падения Византийской империи* // Нобл И., Бауерова К., Нобл Т., Парушев П. *Пути православного богословия на Запад в XX веке*. Сер. Современное богословие. Москва. 2016. С. 23–78, 56.

¹³⁴ Окружное послание Святого и Великого Собора Православной Церкви отмечает исключительную важность созванных «при святом Григории Паламе Велики[x] Собор[ов] (1341, 1451, 1368 гг.) посредством которых была утверждена истина веры, касающаяся прежде всего исхождения Святого Духа и причастия человека нетварным божественным энергиям» (I.3). См.: *Окружное послание Святого и Великого Собора Православной Церкви*. [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://www.holycouncil.org/official-documents/-/asset_publisher/VA0WE2pZ4Y0I/content/encyclical-holy-council?_101_INSTANCE_VA0WE2pZ4Y0I_languageId=ru_RU. – Дата доступа: 02.02.2019.

благодаря развитию универсальной антропологии, наднационального православия¹³⁵, тем не менее проникновение исихазма в интеллектуальные круги Византии в качестве альтернативы эллинского гуманизма, привело к антизападной идентификации православия. Это проявилось в таких противоречивых, но взаимосвязанных явлениях как, с одной стороны, «отказ от Аристотеля, схоластики, Ренессанса и гуманизма¹³⁶, западного рационализма и секуляризации»¹³⁷, которые не были творчески переработаны; а с другой стороны, наоборот, в этом контексте, такой поворот к Западу, к томизму и схоластике, который в «отдаленной исторической перспективе оказался деструктивным для восточного богословия»¹³⁸.

Таким образом, византийское наследие, одновременно и стало площадкой возникновения православного политического богословия, но и создало проблемы для формирования социальной этики. В условиях христианской империи у православия был потенциал учения о *симфонии*, которая действительно задавала политическое измерение христианству, его заботу о всем мире; при этом не раз поддавалось соблазну империей. Однако, когда христианской империи не стало, в условиях поликультурной и полирелигиозной среды, при принципиальной нереализуемости теократически проектов, этот потенциал должен бы был найти другие формулировки, другое

¹³⁵ Нобл И., Парушев П. *Богословское, культурное и политическое развитие православных стран до падения Византийской империи* // Нобл И., Бауерова К., Нобл Т., Парушев П. *Пути православного богословия на Запад в XX веке*. Сер. Современное богословие. Москва. 2016. С. 23–78, 58.

¹³⁶ И. Мейендорф говорит о принципиальном противостоянии, даже полярности между монахами и гуманистами, который выразились в ряде конфликтов по интеллектуальным (насколько возможно использование светской, эллинской философии в богословии) и политическим (применение икономии и компромиссов) вопросам; и эти конфликты «задрагивали вопрос о христианском свидетельствовании в этом мире и весьма ощутимо влияли на византийскую экзезиологию и на социальную этику». См.: Мейендорф И., прот. *Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы*. Минск 2001. С. 80.

¹³⁷ Нобл И., Парушев П. *Богословское, культурное и политическое развитие православных стран до падения Византийской империи* // Нобл И., Бауерова К., Нобл Т., Парушев П. *Пути православного богословия на Запад в XX веке*. Сер. Современное богословие. Москва. 2016. С. 23–78, 56.

¹³⁸ Ibidem, С. 23–78, 57. О подобных процессах в русском богословии см. классический труд о. Георгия Флоровского: Флоровский Г. *Пути русского богословия*. Москва. 2009.

применение, и это было творческой задачей, требующей нетривиальной креативности, богословской свободы, которой православие до XX века не хватало. Монашество, несущее эсхатологический потенциал, тоже было, скорее, «неотмирным» и поэтому не совсем годным для предложения социально-политической рефлексии, оно возникло как альтернатива христианской империи, но в условиях ее отсутствия – тем более видело мир как скорее враждебный. И именно этот мотив мы безошибочно угадываем в Энциклике Вселенского патриарха 1902 года. Византийское теополитическое наследие пережило псевдоморфозу национализма – и даже наличный положительный потенциал отдало на откуп этнотеологии: на место инклюзивной, претендующей на универсальность империи приходит партикулярное национальное государство.

Постосманский национализм и этнотеология

Разделение по этническому признаку внутри византийского православия начинает намечаться еще во времена поздней Византии, так считают исследователи православного богословия И. Нобл и П. Парушев, которые в этом следуют И. Мейендорфу¹³⁹. Историки связывают этот процесс с претензией эллинизма, сложившегося культурного и языкового самосознания греческих христиан, на отождествление с восточным христианством в целом, что, в свою очередь, приводит к культурному доминированию в православной среде греков, романтизации греческой культуры, с одной стороны, и самоотчуждению славян и их стремлению к автономии, с другой¹⁴⁰. И хотя, благодаря победе исихазма, о которой шла речь в прошлом подразделе, православие в Византийской империи продолжает сохранять

¹³⁹ И. Мейендорф связывает этот процесс с тем, что во-первых, во время иконоборчества Византия была культурно и интеллектуально отрезана от Запада; а во-вторых, восстановление иконопочитания оказалось победой греческих, эллинских традиций, и только расширение империи и включение в ее ореол славян и миссионерская экспансия в Восточную Европу предотвратили превращение Византийской церкви в греческую. См.: Мейендорф И., прот. *Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы*. Минск 2001. С. 78–79.

¹⁴⁰ Нобл И., Парушев П. *Богословское, культурное и политическое развитие православных стран до падения Византийской империи* // Нобл И., Бауерова К., Нобл Т., Парушев П. *Пути православного богословия на Запад в XX веке*. Сер. Современное богословие. Москва. 2016. С. 23–78, 52–53.

наднациональный характер¹⁴¹, после ее завоевания в 1453 году «наднациональная и поликультурная среда» исчезает¹⁴².

Кроме того, после падения Константинополя византийское православие – Балканы, Малая Азия, Ближний Восток – оказалось в совершенно новой политической и религиозной среде Османской империи, где идея *симфонии* больше не представлялась возможной, поскольку государство это было мусульманским с регулируемым религиозным плюрализмом и не могло выступать в качестве второй составляющей симфонического единства. По мнению И. Мейендорфа, в этом контексте имели значение два процесса. Во-первых, это реактуализация концепции неотмирности христианства, его эсхатологического характера, смещение фокуса с интеллектуального и культурного развития, миссионерства, которые больше не были возможны, на богослужение, которое, в свою очередь, «стало главным и в значительной степени самодовлеющим выражением христианства у греков и южных славян»¹⁴³.

Во-вторых, сфера политического для церкви сместилась в рамки окормления Вселенским патриархом, который выступал в качестве назначенного султаном этнарха, православного населения, организованного в «христианское гетто»¹⁴⁴. В результате этого церковь начала играть роль поддержания не только религиозной идентичности, но и идентичности этно-культурной и политической¹⁴⁵. По мнению И. Мейендорфа, османский период приводит к некоторому освобождению от симфонической утопии, к восстановлению эсхато-

¹⁴¹ Нобл И., Парушев П. *Богословское, культурное и политическое развитие православных стран до падения Византийской империи* // Нобл И., Бауерова К., Нобл Т., Парушев П. *Пути православного богословия на Запад в XX веке*. Сер. Современное богословие. Москва. 2016. С. 23–78, 58.

¹⁴² Ibidem, С. 23–78, 63. Несмотря на то, что до падения Константинополя среда Восточной церкви была поликультурной, единственным интеллектуальным центром Восточной церкви был Константинополь, который культурно был очень греческим, эллинским. См.: Мейендорф И., прот. *Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы*. Минск 2001. С. 79.

¹⁴³ Мейендорф И., прот. *Церковь, общество, культура в православном церковном Предании. Доклад на Совещании православных, лютеранских и реформатских богословов в Нью-Йорке (ноябрь 1975 г.)* // Мейендорф И., прот. *Церковь в истории. Статьи по истории Церкви*. Москва. 2018. С. 363.

¹⁴⁴ Ibidem, С. 364.

¹⁴⁵ Kalaitzidis P. *Orthodoxy and Political Theology*. Geneva: WCC Publications. 2012. P. 67.

логического характера православия, которое сосредотачивается на богослужении как рамке этой эсхатологической идентичности. Для П. Калайдзидиса же большее влияние на эсхатологическую идентичность имеет другой процесс: действительно, новая роль, миссия церкви, как поддерживающей культурную и национальную идентичность важна, но в результате эта роль опять выворачивается своей изнанкой – и приносит эсхатологической идентичности церкви вред, так как церковь «*опустошает себя... от своей первичной духовной, богословской и всеобщей миссии*»¹⁴⁶. Вся эсхатология укореняется в богослужении, в сфере же богословия она уступает место этно-политическим функциям.

С одной стороны, православные были организованы в единую политическую общность, с определенной степенью административной, социальной и религиозной автономии¹⁴⁷, что позволяло поддерживать общую политическую идентичность, связанную с религией, с другой же стороны, как общность они были отчуждены от принятия политических решений, что, безусловно, создавало напряжение и стремление к обретению независимости в рамках национальных государств.

К. Говорун отмечает две особенности положения православия под османским правлением. Для него ключевую роль играет то, что, во-первых, в православном миллете (*millet-i Rûm*) Константинопольский патриарх не просто был религиозным и политическим лидером, но его задачей было «обеспечение лояльности его миллета султанам»¹⁴⁸, а во-вторых, что все православное население, независимо от этнического происхождения и принадлежности к лингвистическим группам, было организовано в единую православную общность, один *genos*, в котором первичную роль играла религиозная идентичность, а не этническая¹⁴⁹, что для К. Говоруна имеет безусловно положитель-

¹⁴⁶ Kalaitzidis P. *Orthodoxy and Political Theology*. Geneva: WCC Publications. 2012. P. 68.

¹⁴⁷ Нобл И., Парушев П. *Богословское, культурное и политическое развитие православных стран до падения Византийской империи* // Нобл И., Бауерова К., Нобл Т., Парушев П. *Пути православного богословия на Запад в XX веке*. Сер. Современное богословие. Москва. 2016. С. 23–78, 67.

¹⁴⁸ Hovorun C. *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology*. Eugene, OR. 2017. P. 70.

¹⁴⁹ Hovorun C. *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology*. Eugene, OR. 2017. P. 71.

ный характер для самосознания церкви. Хотя он также замечает, что и в рамках такого подхода может формироваться – и в некоторой степени формируется – национализм имперского¹⁵⁰ или цивилизационного¹⁵¹ типа.

Со своей стороны, И. Нобл и П. Парушев замечают, что в рамках общеправославного *genos*-а, существующее единство носило неравный, асимметричный характер, поскольку греко-язычное православие имело более привилегированный статус: именно греческий язык продолжал быть языком литургии, в то время как славянский был маргинализован, этническое происхождение епископов было преимущественно греческим, и, по мнению цитируемых авторов, это приводило к принудительной эллинизации православия и других институтов миллета¹⁵², что вызывало недовольство других этнических групп, вызывало разделение внутри православных¹⁵³. Кроме того, недовольство по отношению к Вселенскому патриарху объяснялось и его ролью по обеспечению лояльности¹⁵⁴, высоким уровнем коррупции среди церковных лидеров¹⁵⁵. Все это приводило к тому, что православные монастыри, которые в Византии были центрами продвижения наднационального характера православия, становятся центрами сохранения национальной, этнической идентичности не только по отношению к османцам, но и против эллинизации¹⁵⁶. На взгляд историков, это имеет как положительную форму национального возрождения, так и отрицательную – национализм¹⁵⁷. К. Говорун также отмечает амбивалентность национальных движений – с одной стороны, благодаря национальным движениям происходит эмансипация находящихся в статусе меньшинств христианских православных народов Османской

¹⁵⁰ Hovorun C. *Ethnophyletism, Phyletism, and the Pan-orthodox Council* // *The Wheel*. Winter 2018. № 12. P. 62–67, 63.

¹⁵¹ Hovorun C. *Political Orthodoxies. The Unorthodoxies of the Church Coerced*. Minneapolis. 2018. P. 169

¹⁵² Нобл И., Парушев П. *Богословское, культурное и политическое развитие православных стран до падения Византийской империи* // Нобл И., Бауерова К., Нобл Т., Парушев П. *Пути православного богословия на Запад в XX веке*. Сер. Современное богословие. Москва. 2016. С. 23–78, 68.

¹⁵³ Ibidem, С. 23–78, 67.

¹⁵⁴ Ibidem, С. 23–78, 64.

¹⁵⁵ Ibidem, С. 23–78, 69.

¹⁵⁶ Ibidem, С. 23–78, 70.

¹⁵⁷ Ibidem, С. 23–78, 53.

и Австро-Венгерской империй¹⁵⁸, но, с другой стороны, это приводит к национализму и этническому противостоянию и даже войнам между разными православными народами¹⁵⁹. Более того, в этом процессе важное значение играет религия, церковь¹⁶⁰, и в результате это оказывает на церковь негативное влияние, принцип автокефалии приводит к сращиванию национального и религиозного¹⁶¹, к сублимированию православия национальной идентичностью¹⁶². С созданием национальных государств процесс отождествления религиозного и национального только усиливается¹⁶³.

Для многих балканских наций национальное освобождение было связано не только с освобождением от империи, но и с наличием своих автокефальных, национальных церквей как части освободительного процесса¹⁶⁴. Смена политической матрицы от империи к нации, как отмечает К. Говорун, приводит к изменению понимания автокефалии церкви которая становится необходимым «атрибутом национального суверенитета», народы начинают идентифицировать как нации, а церкви начинают понимать себя как церкви национальные, и это вызывает настоящий «парад автокефалий»¹⁶⁵. В результате, сам по себе принцип поместной церкви «вырождается через освящение и сакрализацию всех видов локализма, партикуляризма и национализма»¹⁶⁶. По мнению И. Мейендорфа, национализм, основанный на секуляризованном романтизме, сдвинул идентичность православных народов, а также идентичность самой церкви; из-за национализма «не христианские эсхатологические и христологические

¹⁵⁸ Hovorun C. *Political Orthodoxies. The Unorthodoxies of the Church Coerced*. Minneapolis. 2018. P. 157.

¹⁵⁹ Ibidem, P. 160.

¹⁶⁰ Ibidem, P. 162.

¹⁶¹ Ibidem, P. 163.

¹⁶² Ibidem, P. 164.

¹⁶³ Kalaitzidis P. *Orthodoxy and Political Theology*. Geneva: WCC Publications. 2012. P. 68.

¹⁶⁴ Нобл И., Парушев П. *Богословское, культурное и политическое развитие православных стран до падения Византийской империи* // Нобл И., Бауерова К., Нобл Т., Парушев П. *Пути православного богословия на Запад в XX веке*. Сер. Современное богословие. Москва. 2016. С. 23–78, 71–78.

¹⁶⁵ Hovorun C. *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology*. Eugene, OR. 2017. P. 110.

¹⁶⁶ Kalaitzidis P. *Holy Lands and Sacred Nations* // *Concilium: International Review of Theology*. Norwich. 2015. Issue 2015/1. P. 115–123, 120.

идеи, а сама по себе нация стала рассматриваться как высшая цель социальной деятельности»¹⁶⁷, богослов жестко критикует инструментализацию церкви со стороны национализма, ее подчинение национальным интересам и целям, превращение в элемент национального сознания, что «абсолютно чуждо Евангелию»¹⁶⁸.

Участие церкви в процессах национального возрождения, с одной стороны, выводит ее из ограды храма, из созерцательного богослужения, и возвращает ее к социально-политической миссии. С другой же стороны, церковь, долгое время находившаяся вне социальной и политической жизни, не имеющая современного разработанного богословия, да и просто интеллектуальных ресурсов, развитие которых в условиях Османской империи было ограничено административно и инфраструктурно, снова попадает в ловушку – миссия церкви начинает видиться именно как «реализация судеб расы и нации»¹⁶⁹, начинает доминировать этноцентрическое понимание миссии церкви в мире¹⁷⁰, а приоритет отдается «этническому/национальному перед богословским/церковным и социальным»¹⁷¹.

Если в Византии искушением становилась реализованная эсхатология симфонии с империей, то в рамках национальных государств инклюзивная византийская идея симфонии еще и теряет свою универсальность, прививаясь, как отмечает А. Папаниколау, к дереву «Западно-Европейской концепции национального государства»¹⁷². Теперь уже не государство рассматривается в эсхатологической перспективе, но церковь – в перспективе государственной, в таком разрезе *симфония* становится совместной деятельностью церкви и национального правительства «в гармонии ради блага одной православной

¹⁶⁷ Мейендорф И., прот. *Церковь, общество, культура в православном церковном Предании. Доклад на Советании православных, лютеранских и реформатских богословов в Нью-Йорке (ноябрь 1975 г.)* // Мейендорф И., прот. *Церковь в истории. Статьи по истории Церкви*. Москва. 2018. С. 366.

¹⁶⁸ Мейендорф И., прот. *Собор 381 г. и первенство Константинополя. Лекция, прочитанная в мае 1981 г. в Православном центре Вселенского патриархата (Шамбези, Швейцария)* // Мейендорф И., прот. *Церковь в истории. Статьи по истории церкви*. Москва. 2018. С. 91–109, 106.

¹⁶⁹ Kalaitzidis P. *Orthodoxy and Political Theology*. Geneva: WCC Publications. 2012. P. 68.
¹⁷⁰ Там же. P. 70.

¹⁷¹ Там же. P. 74.

¹⁷² Papanikolaou A. *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*. Notre Dame, Indiana. 2012. P. 44.

христианской нации»¹⁷³; религия и церковь отождествляется с нацией, «становится частью гомогенной национальной идентичности»¹⁷⁴.

Два вида национализма, формирующихся в православной среде, К. Говорун называет имперским (позже – цивилизационным¹⁷⁵) и этническим. Вселенский Патриархат, представленный партией, которую К. Говорун называет «фанариотами», старается удержать единство православных народов, а греческое для него в первую очередь, представлено византизмом – *Великой идеей и ромейством*¹⁷⁶. Ему противостоит этнический греческий национализм, связанный с идеями Просвещения, поэтому в значительной мере секуляристский¹⁷⁷, связанный с движением за независимость элладского государства¹⁷⁸, трансформирующий христианский *генос* Византийской и Османской империи, инклюзивный для многих наций, с греческим *этносом* нового греческого государства¹⁷⁹, и в этих рамках автокефалия Элладской церкви – становится «частью гражданской религии»¹⁸⁰. В отличие от этнического греческого национализма, спецификой которого была секулярность, для других балканских наций национализм носил измерение, более тесно связанное с религией: по мнению И. Нобл и П. Парушева, для таких преимущественно православных народов Османской империи как болгары, сербы и румыны, создание не только своих государств, но и своих автокефальных церквей становится приоритетом¹⁸¹. В то же время для Вселенского

¹⁷³ Papanikolaou A. *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*. Notre Dame, Indiana. 2012. P. 44.

¹⁷⁴ Ibidem, P. 44.

¹⁷⁵ Hovorun C. *Political Orthodoxies. The Unorthodoxies of the Church Coerced*. Minneapolis. 2018. P. 165.

¹⁷⁶ Hovorun C. *Ethnophyletism, Phyletism, and the Pan-orthodox Council // The Wheel*. Winter 2018. № 12. P. 62–67, 63.

¹⁷⁷ Нобл И., Парушев П. *Богословское, культурное и политическое развитие православных стран до падения Византийской империи // Нобл И., Бауерова К., Нобл Т., Парушев П. Пути православного богословия на Запад в XX веке*. Сер. Современное богословие. Москва. 2016. С. 23–78, 70.

¹⁷⁸ Ibidem, С. 23–78, 70.

¹⁷⁹ Hovorun C. *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology*. Eugene, OR. 2017. P. 115.

¹⁸⁰ Ibidem, P. 115

¹⁸¹ Нобл И., Парушев П. *Богословское, культурное и политическое развитие православных стран до падения Византийской империи // Нобл И., Бауерова К., Нобл Т., Парушев П. Пути православного богословия на Запад в XX веке*. Сер. Современное

Патриархата важным становится единство церкви, с одной стороны, и сохранение своей лидирующей роли в православии, с другой стороны, поскольку его влияние на освобожденных территориях падает¹⁸².

Именно как столкновение двух типов национализма (а не национализма с одной стороны и универсализма с другой) – этнического (болгарского) и имперского – рассматривает К. Говорун и решение Константинопольского собора (1872), который, по его мнению, осудил этнический национализм «из перспективы возрождения имперско-цивилизационного национализма»¹⁸³. И. Мейендорф же склонен видеть в решении собора осуждение национализма в целом – как принципа, хотя формально оно касалось только «болгарской схизмы»¹⁸⁴. Именно осуждение «этнофилетизма как экклезиологической ереси» стоит в центре решения Константинопольского собора, как интерпретирует это Святой и Великий собор в начале уже XXI века¹⁸⁵.

Как мы видим, центром православной политической теологии на Балканах в конце XIX – начала XX века становится именно этно-теология, и именно ее распространением и объясняется сам импульс Вселенского Патриархата к всеправославному обсуждению процессов, преодоление раздробленности православия по национальному признаку – и попытки Вселенского Патриархата восстановить свою утерянную за период османского периода лидирующую роль в православии – не только балканском, но и мировом.

В Энциклике 1902 года такой «враг», как *национализм*, не называется по имени – вспомним невнятную формулировку «против-

богословие. Москва. 2016. С. 23–78, 71.

¹⁸² Ibidem, С. 23–78, 72, 76–77.

¹⁸³ Hovorun C. *Ethnophyletism, Phyletism, and the Pan-orthodox Council // The Wheel*. Winter 2018. № 12. P. 62–67, 63.

¹⁸⁴ Мейендорф И., прот. *Собор 381 г. и первенство Константинополя. Лекция, прочитанная в мае 1981 г. в Православном центре Вселенского патриархата (Шамбези, Швейцария) // Мейендорф И., прот. Церковь в истории. Статьи по истории церкви*. Москва. 2018. С. 91–109, 108.

¹⁸⁵ Именно так это интерпретируется Окружным посланием Святого и Великого Собора Православной Церкви (Крит, 2016), (I.3.). См.: *Окружное послание Святого и Великого Собора Православной Церкви*. [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://www.holycouncil.org/official-documents/-/asset_publisher/VA0WE2pZ4Y0I/content/encyclical-holy-council/?_101_INSTANCE_VA0WE2pZ4Y0I_languageId=ru_RU. – Дата доступа: 02.02.2019.

ного духа века сего». Но уже прочуввав первым Посланием общеправославную почву, в следующей Энциклике 1904 года¹⁸⁶, которая является логическим и непосредственным продолжением предыдущей¹⁸⁷, тот самый «противный дух века сего», «поистине странный и чуждый Церкви дух, угрожающий миру и благосостоянию святых Божиих Церквей»¹⁸⁸, это и есть национализм. Этот дух, по мнению авторов Энциклики, не только «дух века сего», находящийся вне церкви, главная его опасность в том, что он проникает и в среду самой церкви и приводит к ее обмирщению¹⁸⁹. Этнофилетизм – стремление к утверждению автокефальных церквей на основе этнонационального принципа – это именно тот дух, которому так противится Вселенский Патриархат:

«Совершается все это к явному отвержению и попранию издревле присвоенных отдельным Церквам и утвержденных за ними вселенскими канонами прав, к возбуждению недоразумения и подозрений между Церквами сестрами, к замешательству и неисчислимому вреду христианского народа, к разделению и раздроблению единой и вселенской Христовой Церкви на части по племенным свойствам и особенностям языка, обыкновенно забывающие о родстве по вере и, ради мирских благ, взаимно препирающиеся и друг другу завидующие»¹⁹⁰.

Вселенский патриарх, рассылая свое Послание главам всех поместных церквей, не жалеет для этнического национализма хлестких эпитетов:

¹⁸⁶ Цитируется по-русски по следующему изданию: *Послание Вселенского патриарха Святейшему Всероссийскому Синоду о взаимообщении поместных Церквей и по вопросу об изменении Юлианского календаря // Церковные ведомости*. Санкт-Петербург. 7 января 1906 г. № 1. С. 11–15.

¹⁸⁷ Meimaris, Th. A. *The Holy and Great Council of the Orthodox Church & the Ecumenical Movement*. Thessaloniki. 2013. P. 27. Об этом также свидетельствует тот факт, что письмо Вселенского Патриарха 1904 г. официально называет Ответом на ответы Православных поместных Церквей на Энциклику 1902 г., все вышеупомянутые документы были изданы Вселенским Патриархатом как единый сборник в 1904 г.

¹⁸⁸ *Послание Вселенского патриарха Святейшему Всероссийскому Синоду о взаимообщении поместных Церквей и по вопросу об изменении Юлианского календаря // Церковные ведомости*. Санкт-Петербург. 7 января 1906 г. № 1. С. 11–15, 12.

¹⁸⁹ Ibidem, С. 11–15, 12.

¹⁹⁰ Ibidem, С. 11–15, 12.

«Дух этот, зачатый вне ограды вселенской Церкви, чуждый, разительный, губительно действующий на невежд и воспитанных только в мирской мудрости, пользующийся всяким поводом и употребляющий всякие способы и средства, служить мирским целям и в ограде Церкви Божией посеивает зачатки проявления светских начал в отношении предметов и дел церковных ... и Церковь Христову старается обратить на службу и сделать орудием мирских целей и политических программ»¹⁹¹.

Сращивание национального и религиозного, инструментализация религии, о которой так сетуют современные православные богословы, которому столько внимания уделялось на Святом и Великом соборе на Крите, не меньше занимала и Вселенского патриарха в начале XX века. Свой основной пафос, свой центральный мессидж он направлял именно против этнофилетизма:

«в последнее время, когда цели и стремления, запечатленные более мирским и племенным характером, противные священным апостольским и соборным канонам и вообще чуждым святым Божиим Церквам... проводятся под видом ревностного попечения и защиты пользы православия и чад его, обуреваемых напором пропагандистских обществ»¹⁹².

Православие в начале XX века не столько искало пути осмысления модерна, оно, как небезосновательно считает румынский политический теолог Раду Преда, в определенном смысле было порождением, продуктом модерна: «не только преимущественно православные общества «смешали» православие с благими и дурными достижениями модерности, но также и сами Православные поместные церкви, их иерархия «исказили себя» через присвоение современных категорий мышления и действия: богословской абсолютизации нации вплоть до того, чтобы предложить себя к услугам, обусловленно или нет, политической власти, как например, в балканских монархиях»¹⁹³. Кроме того, последствием османской оккупации был

¹⁹¹ *Послание Вселенского патриарха Святейшему Всероссийскому Синоду о взаимоотношении поместных Церквей и по вопросу об изменении Юлианского календаря // Церковные ведомости. Санкт-Петербург. 7 января 1906 г. № 1. С. 11–15, 12.*

¹⁹² *Ibidem*, С. 11–15, 12.

¹⁹³ *Preda R. L'orthodoxie face aux questions éthiques // Contacts. Revue française de l'orthodoxie, Comprendre les enjeux du prochain Concile de l'Église orthodoxe. Juillet-Septem-*

и упадок православной интеллектуальной традиции во всех православных пространствах, кроме Российской империи, которая, как отмечает А. Папаниколау, с момента падения Константинополя до начала двадцатого века сохранялась как «единственное православное пространство не под османским гнетом»¹⁹⁴, и поэтому было единственным местом, где православная теология могла развиваться.

Таким образом, там, где православные церкви играли в обществе очень важную роль для национальной идентичности и построения национальных государств (Румыния, Сербия, Черногория, Болгария), там происходило сращивание церкви и государства с приоритетом национальных интересов над интересами церковными и христианским, что лишало церковь творческого потенциала для развития социального богословия, именно это делало ее, как считает П. Калайтзидис, неспособной отвечать на вызовы современного мира¹⁹⁵.

Там, где, как в Греции, в национальном проекте церковь не играла сверх-важной роли, где интеллектуальная традиция формировалась, но в светском измерении, богословие социальное также не имело достаточного развития, поскольку, по мнению К. Костюка, церковь не была достаточно включена в общество и общественные процессы¹⁹⁶, а беря на себя ответственность за судьбу нации перед лицом современного государства, в результате оказывалась «в ловушке традиционализма, фундаментализма, социального анахронизма, до-модерности и авторитарных структур патриархального общества»¹⁹⁷, стремясь к «романтической версии некоего „христианского общества“»¹⁹⁸ и мечтая о восстановлении «форм и схем константиновской эпохи»¹⁹⁹.

bre 2013. № 243. P. 551-569, 556.

¹⁹⁴ Papanikolaou A. *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*. Notre Dame, Indiana. 2012. P. 29.

¹⁹⁵ Kalaitzidis P. *Holy Lands and Sacred Nations // Concilium: International Review of Theology*. Norwich. 2015. Issue 2015/1. P. 115–123, 121

¹⁹⁶ Костюк К. *История социально-этической мысли в Русской Православной Церкви*. Санкт-Петербург. 2013. С. 303.

¹⁹⁷ Kalaitzidis P. *Holy Lands and Sacred Nations // Concilium: International Review of Theology*. Norwich. 2015. Issue 2015/1. P. 115–123, 121.

¹⁹⁸ Kalaitzidis P. *Holy Lands and Sacred Nations // Concilium: International Review of Theology*. Norwich. 2015. Issue 2015/1. P. 115–123, 121.

¹⁹⁹ Ibidem, P. 115–123, 121.

Хотя Вселенский патриарх Иоаким III, подобно современным православным богословам, в Энциклике 1904 года диагностирует национализм как главную болезнь православия, он ассоциирует национализм с модерном; национализм – это не причина болезни, а ее симптом, и его критика идет именно тем путем, по поводу которого и сетует П. Калайдзидис, – попадая в ловушку «традиционализма» и «фундаментализма». Если Энциклика 1902 года была открыта вопросу календарной реформы и диалога западными инославными церквями, то уже в документе 1904 года мы находим отстаивание принципа *«не нарушать вековых определений, положенных нашими отцами»*²⁰⁰, всё новое – *«новейшие стремления и силы»* – считаются порождением *«мудрости земной, душевной, бесовской»*²⁰¹, в межцерковном диалоге внимание обращается не столько на необходимость и актуальность, хороших отношений с инославными церквями, но на прозелитизм²⁰² и недружественные действия с их стороны²⁰³, от которых нужно защищать православные народы (это не касается англикан и старо-католиков²⁰⁴); в вопросе перехода на новый календарь также появляется скепсис²⁰⁵.

Заключение

Таким образом, период начала XX века, несмотря на освобождение православных народов и православных церквей от гнёта чуждых империй, сдерживающих их развитие, становится периодом кризиса для политической теологии – пытаясь вернуться в сферу мирских проблем, беря на себя ответственность за судьбу православных наций, за их эмансипацию от воли других, неправославных народов и империй, церкви замыкаются в дискурсе этнотеологии. Внутренние богословские опоры идентичности церкви оказываются слишком слабыми для осмысленного диалога с миром – и содержательно, и

²⁰⁰ *Послание Вселенского патриарха Святейшему Всероссийскому Синоду о взаимоотношении поместных Церквей и по вопросу об изменении Юлианского календаря // Церковные ведомости.* Санкт-Петербург. 7 января 1906 г. № 1. С. 11–15, 13.

²⁰¹ Ibidem, С. 11–15, 13.

²⁰² Ibidem, С. 11–15, 13.

²⁰³ Ibidem, С. 11–15, 14.

²⁰⁴ Ibidem, С. 11–15, 14.

²⁰⁵ Ibidem, С. 11–15, 15.

инфраструктурно; привычных внешних опор – православной империи – также нет, и такой опорой начинают выступать национальные светские (!) государства, на которые и переносится модель *симфонии*. Однако на место византийского универсализма приходит национализм; на место сакраментального видения мира, всей экумены, всего творения – национальные интересы; на место единой православной церкви – целый ряд противоборствующих между собой поместных церквей.

В этом контексте главный богословский импульс вселенскому православию могло бы задать развивающееся русское богословие, однако, на начало XX века оно еще не оказывает значительного влияния вне собственно российского контекста, поскольку имеет другие задачи и приоритеты, другой опыт, – и этот опыт станет известным и востребованным только в более поздний период всеправославного процесса.

Библиография

1. Агаджанян А. *Православный взгляд на современный мир. Контекст, история и смысл соборного документа о миссии Церкви // Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. Москва 2016. № 1. С. 255–279.

2. Белякова Е. *Предисловие // Балакшина Ю., Братство ревнителей церковного обновления (группа «32-х» петербургских священников), 1903–1907*. [Документальная история и культурный контекст], Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014.

3. *Вклад Православной Церкви в торжество мира, справедливости, свободы, братства и любви между народами и устранение расовой и прочих дискриминаций // Скобей Г.Н. Межправославное сотрудничество в подготовке Святого и Великого Собора Восточной Православной Церкви // Церковь и время*. 2002. № 2 (19). С. 166–176.

4. Говорун К., архим. *Церковь и идеология: разделения и редукации // Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. Москва 2014. № 3. С. 225–246.

5. Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский. *Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви*. Москва. 2006.
6. Калделлис Э. *Византийская республика. Народ и власть в Новом Риме*. Санкт-Петербург. 2016.
7. Каприев Г. *Политическата теология византийската философия // Християнство и култура*. София. №9 (116). 2016. С. 29–41
8. Костюк К. *История социально-этической мысли в Русской Православной Церкви*. Санкт-Петербург. 2013.
9. Кырлежев А. *Мистическая политика как contradiction in adjecto // Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. Москва 2014. № 3. С. 247–263.
10. Лосский В. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские труды*. Москва. 1972. Сб. 8.
11. Маркс К. *Наёмный труд и капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения*. 2-е изд. Москва. 1960. Т. 22. С. 204–212.
12. Мейендорф И., прот. *Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы*. Минск 2001.
13. Мейендорф И., прот. *Собор 381 г. и первенство Константинополя. Лекция, прочитанная в мае 1981 г. в Православном центре Вселенского патриархата (Шамбези, Швейцария) // Мейендорф И., прот. Церкви в истории. Статьи по истории церкви*. Москва. 2018. С. 91–109.
14. Мейендорф И., прот. *Церковь, общество, культура в православном церковном Предании. Доклад на Совещании православных, лютеранских и реформатских богословов в Нью-Йорке (ноябрь 1975 г.) // Мейендорф, И., прот. Церкви в истории. Статьи по истории Церкви*. Москва. 2018. С. 354–369.
15. Нобл И., Парушев П. *Богословское, культурное и политическое развитие православных стран до падения Византийской империи // Нобл И., Баурова К., Нобл Т., Парушев П. Пути православного богословия на Запад в XX веке*. Сер. Современное богословие. Москва. 2016. С. 23–78.

16. Окружное послание Святого и Великого Собора Православной Церкви. [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://www.holycouncil.org/official-documents/-/asset_publisher/VA0WE2pZ4Y0I/content/encyclical-holy-council?_101_INSTANCE_VA0WE2pZ4Y0I_languageId=ru_RU. – Дата доступа: 02.02.2019.

17. *Послание Вселенской Патриархии к Святейшему Правительствующему Российскому Синоду // Церковные ведомости.* Санкт-Петербург 7 июля 1903 г. № 23. С. 240–244.

18. *Послание Вселенского патриарха Святейшему Всероссийскому Синоду о взаимоотношении поместных Церквей и по вопросу об изменении Юлианского календаря // Церковные ведомости.* Санкт-Петербург 7 января 1906 г. № 1. С. 11–15.

19. Флоровский Г. *Два завета // Россия и латинство.* Берлин 1923. С. 152–176.

20. Флоровский Г. *Пути русского богословия.* Москва. 2009.

21. Флоровский Г., прот. *Социальная проблема в Православной Церкви.* 1951. [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/bogoslovskie-stati-o-tserkvi/#0_30. – Дата доступа: 02.02.2019.

22. Хронц М. *Света София» в Архив за средновековна философия и култура* (изд. Бояджиев Ц., Каприев Г.). София 1998. Св. V. С. 42–76.

23. Damaskinos (Papandreou), Metr. *Vorwort // Jensen A. Die Zukunft der Orthodoxie: [Konzilspläne u. Kirchenstrukturen].* Zürich, Einsiedeln; Köln. 1986. P. 11–18.

24. Florovsky G. *Antinomies of Christian History: Empire and Desert // Florovsky, G. Christianity and Culture. Collected Works.* Vol. 2. Belmont Massachusetts. 1974. P. 67–100.

25. Florovsky G. *Christianity and Civilization // Florovsky, G. Christianity and Culture. Collected Works.* Vol. 2. Belmont Massachusetts. 1974. P. 121–130

26. Florovsky G. *Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy // Church History.* Cambridge 1950. Vol. XIX. № 2. P 77–96.

27. Florovsky G. *The Church: Her Nature and Task // The Universal*

Church in God's Design, An Ecumenical Study Prepared under Auspices of the World Council of Churches. London 1948. Vol. 1. P. 43–58

28. Hovorun C. *Ethnophyletism, Phyletism, and the Pan-orthodox Council // The Wheel.* Winter 2018. № 12. P. 62–67, 62–67.

29. Hovorun C. *Political Orthodoxies. The Unorthodoxies of the Church Coerced.* Minneapolis 2018.

30. Hovorun C. *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology.* Eugene, OR 2017.

31. Kalaitzidis P. *Holy Lands and Sacred Nations // Concilium: International Review of Theology.* Norwich. 2015. Issue 2015/1. P. 115–123.

32. Kalaitzidis P. *Orthodoxy and Political Theology.* WCC Publications. Geneva 2012.

33. Kallis A. *Auf dem Weg zu einem Heiligen und Großen Konzil. Ein Quellen- und Arbeitsbuch zur orthodoxen Ekklesiologie.* Münster. 2013.

34. Jensen A. *Die Zukunft der Orthodoxie: [Konzilspläne und Kirchenstrukturen].* Zürich, Einsiedeln, KölnL Benziger. 1986.

34. Mainardi A. *Conflicting Authorities. The Byzantine Symphony and the Idea of Christian Empire in Russian Orthodox Thought at the Turn of the Nineteenth and Twentieth Centuries // Review of Ecumenical Studies Sibiu.* Sibiu August 2018. Vol. 10. Issue 2. P. 170–185, 170.

35. Marx K. *Lohnarbeit und Kapital // Marx K., Engels F. Werke.* Berlin/DDR 1959. Band 6. Dietz Verlag. S. 97–23.

36. Meimaris Th. A. *The Holy and Great Council of the Orthodox Church & the Ecumenical Movement.* Thessaloniki. 2013.

37. Meyendorff J. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes.* Fordham University Press. 1979.

38. Meyendorff J. *St Gregory Palamas and Orthodox Spirituality.* Crestwood, New York: SVS Press. 1998.

39. Papanikolaou A. *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy.* Notre Dame, Indiana. 2012.

40. Papathanasiou A. N. *Tradition as Impulse for Renewal and*

Witness: Introducing Orthodox Missiology in the IRM // International Review of Mission. Edinburgh. November 2011. Nr. 100.2(393). P. 203–215.

41. Preda R. *L'orthodoxie face aux questions éthiques // Contacts. Revue française de l'orthodoxie, Comprendre les enjeux du prochain Concile de l'Église orthodoxe*. Juillet-Septembre 2013. № 243. P. 551–569. *Rerum Novarum*. Encyclical of Pople Leo XII On capital and labor. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html. – Дата доступа: 15.05.2019.

42. *Rerum Novarum. Litterae Encyclicae Sanctissimi D.N. Leonis Papae XIII de conditione opificum*. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html. – Дата доступа: 15.05.2019.

43. Schmemmann A. *The Underlying Question' // Schmemmann A. Church. World. Mission [Reflection of Orthodoxy in the West], collected works*. Crestwood, New York. 1979. P. 7–24.

44. *Ανταπάντησις τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας // Ἡ περὶ τῶν σχέσεων τῶν αὐτοκεφάλων ὀρθοδόξων ἐκκλησιῶν καὶ περὶ ἄλλων γενικῶν ζητημάτων Πατριαρχικὴ καὶ Συνοδικὴ Ἐγκύκλιος τοῦ 1902: Αἰ εἰς αὐτὴν ἀπαντήσεις τῶν ἁγίων αὐτοκεφάλων ὀρθοδόξων ἐκκλησιῶν καὶ ἡ ἀνταπάντησις τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου*. Ἐν Κωνσταντινουπόλει: Ἐκ τοῦ Πατριαρχικοῦ Τυπογραφείου. 1904. Σ. 73–80.

45. *Πατριαρχικὴ καὶ Συνοδικὴ Ἐγκύκλιος τοῦ 1902 // Ἡ περὶ τῶν σχέσεων τῶν αὐτοκεφάλων ὀρθοδόξων ἐκκλησιῶν καὶ περὶ ἄλλων γενικῶν ζητημάτων Πατριαρχικὴ καὶ Συνοδικὴ Ἐγκύκλιος τοῦ 1902: Αἰ εἰς αὐτὴν ἀπαντήσεις τῶν ἁγίων αὐτοκεφάλων ὀρθοδόξων ἐκκλησιῶν καὶ ἡ ἀνταπάντησις τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου*. Ἐν Κωνσταντινουπόλει: Ἐκ τοῦ Πατριαρχικοῦ Τυπογραφείου. 1904. Σ. 5–12.

Vatican II and Its Liturgical Reform: Faithfulness to Tradition in Creative Retrieval¹

Анастасія Вудэн / Anastacia Wooden

Вашынгтон / Washington

Abstract: This essay discusses the possibility and necessity of changes in the life of the Church on the example of the liturgical reforms that took place in the Catholic Church after the Second Vatican Council. It analyzes the theological and practical reasons why the Council decided on the necessity of the reform and gives examples of changes that took place in the worship of the Catholic Church in the past fifty years. By doing so, this essay demonstrates that the impetus and the main outcome of the liturgical reform was faithfulness to the Tradition of the Church and desire to preach the Gospel effectively in the modern world.

Анатацыя: У гэтым артыкуле абмяркоўваецца магчымасць і неабходнасць зменаў у жыцці Царквы на прыкладзе літургічных рэформаў, якія прайшлі ў каталіцкай царкве пасля Другога Ватыканскага сабору. Аналізуюцца багаслоўскія і практычныя прычыны рашэння Сабору датычна рэформы і прыводзяцца прыклады зменаў, якія адбыліся ў каталіцкай царкве цягам апошніх пяцідзясяці гадоў. Такім чынам, гэтае эсэ паказвае, што пачатковым імпульсам і галоўны вынікам літургічнай рэформы была вернасць Традыцыі Царквы і жаданне эфектыўна прапаведаваць Дабравесце ў сучасным свеце.

Key words: *Vatican II, Constitution on the Sacred Liturgy, eucharistic liturgy, active participation, liturgical reform, fidelity to Tradition.*

Ключавыя словы: *Другі Ватыканскі сабор, Канстытуцыя пра святую літургію, Еўхарыстычная літургія, актыўны ўдзел, літургічная рэформа, вернасць Традыцыі.*

¹ Другі Ватыканскі сабор і яго літургічная рэформа: вернасць Традыцыі ў творчым пошуку.

Introduction

The Second Vatican Council (1962–1965) is known as a council of *aggiornamento*. This term, most closely translated as a «renewal» can be differently interpreted: some think it is synonymous with reform, some – with return. The Protestant Reformation of the 16th century and especially its aftermath counter-posed «orthodoxy» and «reform» as two competing modes of faithfulness to the Gospel and determined the subsequent history of Christianity as a struggle between the two: either as progressivism typical of modernity or rigid intolerance to any change and defensiveness of ‘*old ways*’. An example indicative of this trend would be the attempt to sharply ‘*classify*’ Vatican II as a council of reform most vividly demonstrated in the liturgical reform that took place in the Catholic Church in the late 1960s-1970s. The Council did initiate a process of liturgical reforms which brought about dramatic practical changes that demanded a generation of Catholics to adjust to a new way of worship. Difficulties and excesses of this process gave birth to a conviction – especially among the Orthodox – that liturgical reform was an unfortunate ‘*invention*’ of Vatican II that is to be avoided in the Orthodox Church. Those averse to change even perceived it as a masonic plot to undermine the Church.

The goal of this paper is to demonstrate that, contrary to these views, the whole of Vatican II and subsequent liturgical reform avoided the one-sidedness of both progressivism and rigidity. In many different ways the Council asserted that a paradoxical mixture of both reform and conservation – called in this paper ‘*a creative retrieval*’ – is indeed constitutive of Christian Tradition and subsequently led the Catholic Church through change to a greater fidelity to Tradition. To achieve its goal the paper will first look at ‘*creative retrieval*’ as it appeared in the works of Christian theologians and then give examples of how it was manifested in the work of Vatican II concerning the sacred liturgy and its reform.

Fidelity to tradition as a ‘*creative retrieval*’

The fast pace of development in many areas of human inquiry—science, technology, psychology, human sciences, and fundamental socio-economic and political changes brought by series of major wars and

revolutions in the first half of the twentieth century created a situation where the long-existing forms of Christian worship, teaching, and preaching became estranged from the thinking and acting of contemporary people in different parts of the world. In worship this phenomenon can be described as an “*estrangement from the liturgy*.”² As liturgical scholar William Barauna, OFM notes, in the second millennium both East and West ended “*the period in which there was a synthesis of the various levels of human activity*.”³ In Catholic worship, the ancient Roman liturgy was simply transplanted first among the Franks, and then to Visigoths, the Germanic tribes, the Slavs, and especially to the later missionary territories in the Americas, Africa, and Asia.⁴ Over time, the language and thinking of people became so different from the language and symbolism of worship that the latter became incomprehensible and, in the minds of the faithful, lost its living connection with the language of the Bible as well as the language of contemporary world.

In the beginning of the twentieth century the need to retrieve this double connection of the liturgy to its scriptural roots as well as modern realities was felt by all Christian churches. Good examples of attempts of such retrieval are found in the writings of the Russian Orthodox theologian Nicolas Afanasiev and the French Catholic theologian Yves Congar, O.P.⁵ Both of these theologians had a close connection with the preparation and the work of the Vatican II: Congar, one of the most influential Catholic theologians of his time, was actively involved in the drafting of many of its documents while Afanasiev exerted his influence across confessional lines and became the only Orthodox theologian whose ideas were specifically discussed at the Council.

Nicolas Afanasiev (1893–1966), a canon law professor and an early church historian who later became known for his ecclesiology, approached the issue of the possibility of reform in the Church in the context of his

² Barauna W. OFM. *Active Participation, the Inspiring and Directive Principle of the Constitution // The Liturgy of Vatican II*, ed. W. Barauna OFM. Chicago, 1966. P. 141.

³ *Ibidem*, P. 142.

⁴ *Ibidem*, P. 142.

⁵ The following review is not intended to be a comprehensive summary of their theological views but aims at illustrating the convergence of their thought on the issue of change in the Church.

reflections on the possible changeability of ecclesial canons. In his early essay, *“The Church’s Canons: Changeable or Unchangeable?”*⁶ Afanasiev distinguishes between the eternal and unchangeable essence of the Church and the forms of its historical manifestation. The unchanging essence of the Church – its nucleus – is *“a dogmatic teaching about the Church – in other words, the Church herself”*⁷ Dogmatic definitions are mandatory, timeless, and absolute.⁸ The essence of the Church is embodied in ever-varied historical forms of ecclesial life. This embodiment is never complete because empirical forms can never embody the essence of the Church to its fullest. Still, the forms of church life are conditioned by the content of dogmatic teaching, meaning that *“church life can acquire only those forms that are consistent with the essence of the Church and that are capable of expressing this essence in given historical situation”*.⁹

When the forms of church life stop effectively manifesting the eternal nucleus in a given historical situation then they require adjustment and change. This change is not a passive accommodation of history: it is not history that dictates the need for change but the eternal essence of the Church that is searching for ways to manifest itself in empirical reality.¹⁰ Tradition is not something that happened in the Church long time ago and now needs to be preserved or returned to, but it is a never-ceasing work of the Holy Spirit in the Church making the Gospel alive today. Keeping this in mind, it is easy to see *“why the recognition of only one ideal form of the Church’s historical existence would correspond to an improper absolutizing of that existence”*¹¹ and why the change of historical forms of ecclesial life are sometimes necessary for the Church to remain faithful to its essence.

⁶ Afanasiev N. *The Church’s Canons: Changeable or Unchangeable? // Tradition Alive*, ed. Michael Plekon. Lanham, Maryland, 2003. P. 31–46. Original essay was published as *Неизменное и временное в церковных канонах // Живое предание*. Paris, 1937. С. 82–96. English translation also appeared as *The Canons of the Church: Changeable or Unchangeable? // St. Vladimir’s Theological Quarterly*. 1967. №11. P. 54–68.

⁷ Afanasiev N. *The Church’s Canons: Changeable or Unchangeable? // Tradition Alive*, ed. Michael Plekon. Lanham, Maryland, 2003. P. 36.

⁸ *Ibidem*, P. 32.

⁹ *Ibidem*, P. 36.

¹⁰ *Ibidem*, P. 36.

¹¹ *Ibidem*, P. 37.

In his other important work, *“The Power of Love”*¹² Afanasiev calls the need to identify and bring back to life the ‘dead’ forms of ecclesial life as an urgent task that is necessary for a true renaissance of the Church’s life.¹³ This cannot be accomplished by a simple return to the early forms of life because we live in radically different historical conditions and because we cannot simply discard the guidance of the Holy Spirit that never stopped in the Church.¹⁴ Therefore, the need to manifest the eternal essence of the Church in new historical circumstances requires ecclesial creativity. Creativity in the conditions of our human brokenness makes errors possible. Afanasiev regrets the possibility of errors but he also has total faith that, according to Christ’s promise, *“the gates of hell shall not overcome”* the Church (Mt 16:18) and nothing can extinguish the life of grace in the Church. There is no bigger error than *“a decline of creativity, an extinguishing of the Spirit, the pale inactivity of death”*¹⁵:

It is impossible to protect ourselves from error by refusing to be creative, since the very rejection is a yet greater error and a violation of the divine-human will... Only the Church and her blessed powers are capable of protecting herself from the errors of creativity.

He adds that

*Church life slowly and constantly sweeps away those decrees that are unnatural to it and corrects the distortions that they introduce into the reality of the Church... During the creative epochs there was, as there always will be, enough strength in the Church to confront error with truth.*¹⁶

¹² Originally Afanasiev’s speech at a formal assembly («актовое собрание») at St. Sergius’ Orthodox Institute in Paris on March 27, 1949, this essay was published as *Le pouvoir de l’Amour* in *Le Messager orthodoxe*. 1967. №39, P. 3–25 and as *Власть любви* in *Православная мысль* 1971. №14. P. 5–23. It also appeared as Chapter 8 in the book *The Church of the Holy Spirit*. (Церковь Духа Святого. Paris, 1971, *L’Eglise du Saint Esprit*. Paris, 1975, and *The Church of the Holy Spirit*. Notre Dame, 2007.)

¹³ Afanasiev N. *The Power of Love // The Church of the Holy Spirit*. Notre Dame, 2007. P. 256.

¹⁴ Ibidem, P. 256–257.

¹⁵ Afanasiev N. *The Church’s Canons: Changeable or Unchangeable? // Tradition Alive*, ed. Michael Plekon. Lanham, Maryland, 2003. P. 44.

¹⁶ Ibidem, P. 44.

Yves Congar (1904-1995) in his groundbreaking book *True and False Reform in the Church*¹⁷ also distinguishes between human, or, historical, forms of church life and the essential reality of the Church. Following Augustine's dialectic between *ea quae sunt* (things that are) and *ea quae vere sunt* (things that fully are/exist) (which Augustine found himself in Johannine's scriptural approach), Congar speaks about "*the relation of something to its ultimate truth, the relation of a form realizing its essence in a limited way compared to the fullness of being that this essence can bring about.*"¹⁸ Living realities of our historical existence only "*seek to achieve their full truth. They move toward a completion that transcends forms that are not identical with their essence.*"¹⁹ A profound and truly all-embracing catholic fidelity needs to include both fidelity to the existing forms and fidelity to the principle which they try to realize.²⁰

In his book *The Meaning of Tradition*,²¹ Congar explains that such fidelity "*is not a simple conservation and mechanical reproduction of the past; it is the fidelity of a living being who lives in history, one who has a life history.*"²² Therefore, tradition "*comprises two equally vital aspects: one of development and one of conservation*"²³ and to remain faithful to tradition the Church must not be "*purely conservative, but, in a certain way, creative.*"²⁴ The pursuit of fidelity to tradition then is not "*a peaceful reverie*" but it is full of "*inventions, of questions and initiative*" as well as "*the conflicts, advances and setbacks*" that are unavoidable in human activity.²⁵

¹⁷ Congar Y., O.P. *True and False Reform in the Church*. Transl. by Paul Philibert. Collegeville: Liturgical Press. 2011. Originally published as *Vraie et fausse réforme dans l'Église*. Paris, 1950.

¹⁸ Congar Y., O.P. *True and False Reform in the Church*. Transl. by Paul Philibert. Collegeville, 2011. P. 366.

¹⁹ *Ibidem*, P. 366.

²⁰ *Ibidem*, P. 367.

²¹ Congar Y., O.P. *The Meaning of Tradition*. Transl. by A. N. Woodrow. San Francisco, 2004. Originally published as *La tradition et la vie de l'Église*. Paris: Fayard. 1963. This book develops the ideas of the earlier work, *La Tradition et les traditions: essai historique*, (Paris, 1960); also as *Tradition and Traditions: An historical and a theological essay*, trans M. Naseby and T. Rainborough, London, 1966.

²² Congar Y., O.P. *The Meaning of Tradition*. Transl. by A. N. Woodrow. San Francisco, 2004. P. 114.

²³ *Ibidem*, P. 117.

²⁴ *Ibidem*, P. 121.

²⁵ *Ibidem*, P. 114–115.

It is the Holy Spirit that animates the ecclesial body since Pentecost that ensures the unity and authenticity of the Church life through time and space.

Examples of from Afanasiev and Congar demonstrate that in the mid-twentieth century both Catholic and Orthodox theology realized that for the unchangeable essence of the Church to be manifested in modern life, the external visible forms of its life not only can but sometimes should change. This change is a Spirit-guided process of creative retrieval of tradition consisting of verification of continuity between the origins of the Gospel and its manifestations in contemporary forms of ecclesial life.

Vatican II and its Constitution on Sacred Liturgy

Vatican II built its work precisely on such understanding of change as fidelity to Tradition. To do so it tried to retrieve the ancient principles of Christian ecclesial life and creatively apply them to a contemporary situation. Among these principles were:

- increased attention to Holy Scripture in worship, theology, and piety,
- active participation of all baptized (laity and clergy) in the full spectrum of ecclesial activities,
- collegiality in church governance,
- respect to regional diversity of language, symbols, and customs, and
- solidarity with the poor and disadvantaged.

Besides these ancient principles, the Council also accepted three principles that were interpreted differently in the history of the Catholic Church:

- freedom of religion
- ecumenism, and
- dialogue with non-Christian religions.

These principles were reflected already in the first major document adopted by the Council — the Constitution on the Sacred Liturgy (*Sacrosanctum Concilium*, *SC*), adopted by the second session of the

Council in 1963. The first session in 1962 did not adopt any documents but either rejected or returned for revisions all the drafts to appropriate commissions. The draft of the Constitution on the Sacred Liturgy was one of the best prepared drafts because for about 50 years before the Council the Catholic Church experienced a liturgical revival better known as the liturgical movement. The word “movement” implies that it was not only a trend among theologians but included the grass roots initiatives of rank-and-file faithful and even ecclesiastical hierarchy.

In 1947 Pius XII (1939–1958), who famously said that “*The liturgy is something lasting and alive*”²⁶, wrote two important documents: the encyclical *Sacramentum Ordinis*, that underscored the need for historical authenticity in liturgy and the encyclical *Mediator Dei*, the first encyclical solely devoted to liturgy. In the latter document Pius XII makes a distinction between divine and human elements and states that relative human elements may undergo modifications according to the needs of the times. Pius XII also sanctioned new rules of eucharistic fast, new translation of the Psalter, and the reform of the Holy Week service. To oversee these and other general liturgical changes a Congregation of Rites was established in 1948.

The overwhelming majority of the Council Fathers (2147 to 4) adopted the Constitution on the Sacred Liturgy on December 4, 1963, exactly 400 years after the Council of Trent delegated all liturgical questions to the Bishop of Rome who then initiated a liturgical reform best known today for its Tridentine liturgy. Conducted as part of an effort of counter-Reformation, the Tridentine reform took a defensive stance that in a certain sense came to an end with the adoption of the Constitution. Unlike in the preceding period, in the Constitution attention is no longer focused on the minimal requirements of the liturgical validity of liturgical actions considered in isolation but

*on the congregation that gathered to hear and respond to God’s word, share in the sacrament, remember the Lord Jesus, and give thanks to God the Father, by whose great mercy ‘we have been reborn to a living hope through the resurrection of Jesus Christ from the dead’ (1 Peter 1:3).*²⁷

²⁶ Bugnini A. *The Reform of the Liturgy 1948-1975*. Collegeville, 1990. P. 44.

²⁷ *Ibidem*, P. 40.

The Constitution called the eucharistic liturgy²⁸ «*the summit toward which the activity of the Church is directed; at the same time, it is the font from which all her power flows*» [SC 10]. This liturgy offers the truest and fullest image of the Church: people gathered around one altar under the presidency of one pastor for the service of God. [SC 41] Since *the whole* Church celebrates the Eucharist, there are no observers at the Eucharist, all participate in their own way in all of its actions: in all prayers, ritual actions, bringing the sacrifice [SC 48], and communion of the Body and Blood of Our Lord.

As an exercise of Christ's priestly power, the eucharistic liturgy is the means by which God is glorified and human beings are sanctified. [SC 7] Since in the Eucharist the work of our salvation is accomplished, the Constitution emphasizes the need for the full and proper engagement of all its participants in the actions of the liturgy:

Mother Church earnestly desires that all the faithful should be led to that fully conscious, and active participation in liturgical celebrations which is demanded by the very nature of the liturgy. Such participation by the Christian people as 'a chosen race, a royal priesthood, a holy nation, a redeemed people' (1 Pet. 2:9; cf. 2:4-5), is their right and duty by reason of their baptism. [SC 14]

Active participation became a refrain: "It is like the 'Pray for us' or the 'spare us, Lord' that we repeat in the litanies."²⁹ Pope Pius X (whose motto was *Instaurare omnia in Christo*, 'Renew all things in Christ') coined this phrase in his *motu proprio Tra le sollecitudini* (November 22, 1903). In speaking on liturgical music, Pius X stated that "*the primary and indispensable source*" of true Christian spirit is an "*active participation in the most sacred mysteries and in the public and solemn prayer of the Church.*" As a secretary of the commission that worked on the reform of liturgy, Annibale Bugnini C.M. noted

no article in the Constitution is unaffected by the idea of the liturgy, which is the worship and adoration of God, also effects the sanctification

²⁸ It is a Catholic custom to use the word «liturgy» as a collective term for communal forms of worship, while in the Orthodox use it is reserved for celebration of the Eucharist, the Mass.

²⁹ Barauna W., OFM. *Active Participation, the Inspiring and Directive Principle of the Constitution // The Liturgy of Vatican II*, ed. William Barauna, OFM. Chicago, 1966. P. 133.

*of human beings and must therefore be understood, followed, and shared by the entire community of the faithful... Everything is presented with an eye on the conscious and devout participation.*³⁰

Therefore, with future liturgical reform in mind, the Constitution states that “*in the restoration and promotion of the sacred liturgy, this full and active participation by all the people is the aim to be considered before all else*” [SC 14].

In short, the goal of the liturgical reforms envisioned by the Council was to assure that human beings attain full communion with God through participation in salvation accomplished by Christ and made present in Eucharistic liturgy. Therefore, the full and active liturgical participation of all people became a special concern of all the other conciliar documents and of the subsequent liturgical renewal.

Reform of the liturgy

The Constitution elaborated a number of norms for future reforms (article 22-46) (for example, the reform is not a private initiative but is based on the authority of the Church; any new forms should be adopted only if they are genuinely required and they should flow organically from the old forms [SC 23]; liturgy is to be imbued with scripture; reform should be prepared by a careful theological and historical study; avoidance of useless repetitions and preservation of noble simplicity in the rites; legitimate regional variations are accepted provided “*the substantial unity of the Roman Rite is preserved*” [SC 37]; etc.) while the actual reform was accomplished in the years after the Council. Generally speaking, the result of the liturgical reforms was a transition from the Tridentine Mass³¹ to the so-called *Novus Ordo* and the changes affected all the aspects of communal worship.

³⁰ Bugnini A. *The Reform of the Liturgy 1948-1975*. Collegeville, 1990. P. 41.

³¹ Tridentine Mass should not to be confused with Latin Mass. The latter refers only to the language used in worship: Latin language can be used both for a «new» (*Novus Ordo Missae*, Missal of 1970) and «old» Mass (Tridentine Mass, in the most recent version of Missal of 1962). In his July 7, 2007 letter to bishops, Pope Benedict XVI said that «old» and «new» Mass should not be thought of as two separate rites but rather as two *forms* of a *single* Roman rite. He preferred that instead of «new rite» and «old rite», the terms «Ordinary Form» and «Extraordinary Form» were used respectively.

Let us review the differences between the old and new from the point of view of a common participant and note how concern for “*fully conscious, and active participation*” is reflected in the changes.

Entering a sanctuary:

Instead of the altar on the back wall, it is now turned towards the faithful. This is not a historical recreation but an interpretation of the early church practice of using a real table for the altar placed in the center with faithful gathered around it. Consequently, the priest is facing the congregation. The new positioning of the altar emphasizes the participation of all in one common action. The same logic is reflected in the absence of altar rails and side altars. **Sacred art and décor** are simpler, new buildings have little in terms of sacred art and statues, style varies greatly, often incoherent.

Clothing:

Clergy’s vestments are simplified (for example, maniple³² is retired); women are not wearing head coverings.

Mass starts:

participants: appearance of permanent deacons (an ancient clerical order of often married men not intending to become priests), appearance of lay and female participants as lectors, eucharistic ministers, and altar servers

text of the Mass: local languages in their contemporary form are used for the Mass, the text avoids repetitions and overlap in actions by different participants, 3 new Eucharistic Prayers that contain a clear epiclesis—imploring of the Holy Spirit to come down and sanctify the Eucharistic gifts.

³² Originally, the maniple – a piece of cloth of varied size, shape, and ornamentation draped over priest’s left hand—had a simple practical purpose for to clerics to wipe their faces and hands. With time it lost its practical function and there developed symbolic explanations of this article of clothing: a likeness of ropes with which the hands of Christ were tied or a symbol burden of the priestly office, etc. These and other symbolic explanations were not directly related to the actions of the liturgy.

Scripture readings: as a novelty for Roman liturgy, Scripture readings accompany every Mass and every sacrament, Sunday Mass readings are expanded and weekday Masses have a complete lectionary;

preaching is frequent with its content drawn from Scripture

prayer of the faithful and greeting of peace, which existed in the ancient liturgy but were absent from Tridentine Mass, are restored

communion: communion under both eucharistic species (bread and wine) available for all participants, large numbers of communicants, communion in most often received in a hand, the words of eucharistic minister *'The Body of Christ'* are followed by an *'Amen'* of communicants, regional differences in gestures (kneeling, genuflection, etc.) are present. This also was a restoration of an ancient practice described by Cyril of Jerusalem (c. 313 – 386 AD):

You will receive the Body of Christ on the palm of your hand, and you will answer *'Amen'*. Then, after all have received the Body of the Lord, you yourself will also approach for the chalice of his Blood. You are not to extend your hands, but you are to bow down and as an expression of respectful adoration you are to say *'Amen'*.³³

ending the Mass, there is no recitation of the last Gospel (the Prologue to the Gospel of John)

music: almost all hymns are sung by the whole congregation, some hymns are taken from hymnals of other Christian confessions not in communion with the Catholic Church but containing no references to diverging theological views, use of different styles and musical instruments (including piano that was banned in 1903 by Pope Pius X)

Sunday Mass became a center of the Church's communal worship and is usually well attended

Regional diversity:

use of liturgical dances in Zair (Congo), celebrants sitting with legs crossed in Laos, dialogical homilies in Zambia, use of perfumed water in Pakistan, etc.

³³ Quoted from Barauna W. OFM. *Active Participation, the Inspiring and Directive Principle of the Constitution // The Liturgy of Vatican II*, ed. W. Barauna OFM. Chicago, 1966. P. 143.

Other changes:

confession face-to-face; no requirement of frequent confession, emphasis on healing effect rather than punitive

new baptismal rites for infants and Rite of Initiation of Adults
encouragement of **Bible study** by laity

fasting requirements are changed and final decision is reserved for local bishops

Negative effects

Among others, two negative consequences of the liturgical reform include the appearance of so-called designer liturgies (liturgies devoted to special topics) and lack of liturgical understanding and cohesion in choices for art and music. These and other negative effects were mainly caused by two factors: suddenness of changes and lack of preparation of clergy or laity for the changes. Despite the fact that six consecutive articles of the Constitution on Sacred Liturgy (14-19) directly speak of a need for solid liturgical formation of clergy and laity, this formation is lacking even in the present day and there is no clear concept of what exactly such a formation should entail.

The Constitution called for the ‘*organic growth*’ [SC 23] of anything new in liturgical life. However, organic growth takes decades to develop. Therefore, even fifty-five years after the adoption of the Constitution, the reform initiated by it still continues. Ecclesial reception continues to weed out the forms that were not recognized as authentic while giving life to new forms. Decisions were made that are generally interpreted as rollbacks of the liturgical reforms. For example, in the 1980s Pope John Paul II had allowed for the Tridentine Mass on a limited basis and Pope Benedict XVI, with his *motu proprio Summorum Pontificum* (2007), removed even the remaining restrictions. Also, Instruction of Congregation on Sacred Liturgy *Liturgiam Authenticam* (2001) interpreted ‘*the substantial unity of the Roman Rite*’ [SC 37] as unitary expression [LA 5], and ‘*dynamic equivalence*’ in translation as ‘*formal equivalence*’.³⁴

³⁴ This mostly affected English-language texts.

Recent magisterial decisions can be seen as another chapter in the liturgical reform. In his August 24, 2017 address to Italian liturgists Pope Francis called liturgical reforms *'irreversible'*. Further, in his September 2017 *motu proprio Magnum Principium* the Pope modified the 1983 Code of Canon Law to shift responsibility and authority for translations of liturgical texts into modern languages to national and regional conferences of bishops and restrict the role of the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments (CDW). While this decision directly concerned only liturgical texts, it represented a significant change in the role of the Roman Curia in the Catholic Church and a step towards *"shared decision-making between local churches and Rome"*.³⁵

Conclusion:

To start a liturgical reform requires boldness that could only come from a sincere desire to be true to the essential reality of the Church and a deep belief that the promise of Christ, that *"When the Spirit of truth comes, he will guide you into all truth"*, (John 16:13) indeed came true in the Church. The Fathers of the Vatican II possessed both of these qualities. The reforms in their attempt of creative retrieval of tradition turned out to be messy, accompanied by mistakes and missteps. Ultimately, the reforms transcended the limitation of both rigid conservatism and radical disregard for continuity and set in motion the indispensable process through which the Spirit guides the Church in the of communal verification of continuity between the origins of the Gospel and its manifestations in contemporary forms of liturgical worship. This process allows the liturgy of the Catholic Church to avoid turning into *'a relic in a museum'* but to remain *'the living prayer of the Church'*.³⁶

³⁵ «Pope pushes decentralization on translation of liturgical texts». *CRUX*. 9 September 2017. <https://cruxnow.com/vatican/2017/09/09/pope-pushes-decentralization-translation-liturgical-texts/> Last retrieved 15 April 2018.

³⁶ Paraphrase of the saying by John XXIII, the Pope who called Vatican II: *«The liturgy must not become a relic in a museum but remain the living prayer of the Church»*. Quoted from Bugnini, 44.

Bibliography

1. Afanasiev N. *The Church of the Holy Spirit*. Notre Dame, 2007.
2. Afanasiev N. *The Church's Canons: Changeable or Unchangeable? // Tradition Alive*, ed. Michael Plekon. Lanham, Maryland, Inc., 2003. P. 31–46.
3. Barauna W., OFM. *Active Participation, the Inspiring and Directive Principle of the Constitution // The Liturgy of Vatican II*, ed. Willian Barauna, OFM. Chicago, 1966. P. 131–194.
4. Bugnini A. *The Reform of the Liturgy 1948-1975*. Collegeville, 1990.
5. Congar Y., O.P. *The Meaning of Tradition*. Transl. by A. N. Woodrow. San Francisco, 2004.
6. Congar Y., O.P. *True and False Reform in the Church*. Transl. by Paul Philibert. Collegeville, 2011.

The 'Induced' Reformation: the Inner Processes in the Orthodox Church in the Polish-Lithuanian State (late 16th – early 17th century)¹

Наталля Гарковіч / Natallia Harkovich

Мінск / Minsk

Abstract: The article is dedicated to the inner problems and processes in Orthodox Church of Kiev Metropolitanate at the end of the XVIth century at Rzeczpospolita. The author overviews the processes of conciliar stagnation and renovation of the Kiev Metropolitanate of this period, the Orthodox lay associations movement development and their activity, the outside inductions and influences on the Orthodoxy as a result of Western European Reformation and Counterreformation processes (confessionalisation). The main conclusions are the following: the inner forces of the Orthodox Church were mobilized and it succeeded in renewing the church life in Rzeczpospolita during the described period. These processes doesn't fit into the frames of the West-European confessionalisation theory, although some signs of it in the Eastern Christianity at Rzeczpospolita can be observed. On the one hand, similarity in the processes and events doesn't automatically uphold an adoption of the confessionalisation concept for the Ukrainian and Belarusian lands. On the other hand, all the processes described above could be named as "the inner confessionalisation".

Анатацыя: Артыкул прысвечаны аналізу ўнутраных працэсаў і праблем праваслаўнай царквы Кіеўскай мітраполіі ў Рэчы Паспалітай у канцы XVI стагоддзя. Аўтар паказвае стагнацыю і аднаўленне

¹ «Вымушаная» Рэфармацыя: унутраныя працэсы ў праваслаўнай царкве ў Рэчы Паспалітай (канец XVI – пач. XVII ст.)

саборнага жыцця ў Кіеўскай мітраполіі азначанага перыяду, дзейнасць прываслаўнага брацкага руху, знешнія і ўнутраныя ўплывы на прываслаўе ў выніку развіцця Рэфармацыі і Контррэфармацыі, а таксама працэсаў канфесіяналізацыі ў Заходняй Еўропе. Асноўныя высновы: унутраныя рэсурсы прываслаўнай царквы былі мабілізаваны і адбылося аднаўленне яе ўнутранага жыцця на розных узроўнях. Немагчыма гэтыя працэсы змясціць у «заходнееўрапейскія» рамкі тэорыі канфесіяналізацыі, можна толькі вылучыць яе прыметы ва ўсходнім хрысціянстве Рэчы Паспалітай. З аднаго боку, падобныя знешне працэсы і факты немагчыма аўтаматычна дастасаваць да тэорыі канфесіяналізму адносна тэрыторый сучасных Украіны і Беларусі, з іншага боку вышэй апісаныя працэсы могуць быць названымі «унутранай канфесіяналізацыяй».

Key words: *Kiev Metropolitanate, Orthodox Church at Rzeczpospolita, Orthodox church confraternities, century, Local Councils at Kiev Metropolitanate of the 16th century, Reformation, Counterreformation, confessionalisation.*

Ключавыя словы: *Кіеўская мітраполія, прываслаўная царква ў Рэчы Паспалітай, прываслаўныя царкоўныя брацтвы, памесныя саборы Кіеўскай мітраполіі 16 стагоддзя, Рэфармацыя, Контррэфармацыя, канфесіяналізацыя.*

The sixteenth century in Europe was stirred by religious polemics, wars, and cultural and political changes. The Polish-Lithuanian Commonwealth (Rzeczpospolita) welcomed all the European trends as well, however delayed.² This state was distinguished from the other European countries by the large number of Orthodox Christians among its citizens.

It is not a secret that the Reformation and the Counterreformation influenced the Orthodox Church in Rzeczpospolita in the 16th century, but the degree and the particularities of these processes are not well explored and are presented in the historiography with poor factual support. It creates a perception of the Orthodox lay associations as

² Misiurek J. *Chrystologia Braci Polskich. Okres przedsoyiański*. Lublin 1983. S. 23.

Protestant in their essence.³ The more contentious issue is whether the theory of confessionalisation⁴ can be applied to the Orthodox Church in the East-European context⁵ as far as it became a “*universal historiographical research tool*”.⁶

This essay will focus on the processes taking place inside the Orthodox Church in the 16th century – mostly at the local councils as one of the factors of its normal function. What can be useful for the analyzing and conclusions about confessionalisation in the Orthodox Church on the Slavic lands of Rzeczpospolita.⁷ In this contest the most important

³ Stradomski J. *Spory o “wiarę grecką” w dawnej Rzeczypospolitej*. Kraków, 2003. S. 27; Лурье В. М. *Русское Православие между Киевом и Москвой. Очерк истории русской православно традиции между XV и XX*. Москва, 2009. С. 158. See also: Skinner B. *The Western Front of the Eastern Church*. DeKalb, 2009. P. 19.

⁴ The confessionalisation paradigm has decisively shaped German scholarship on the Reformation period since Heinz Shilling and Wolfgang Reinhard published their seminal works in the late 1970s (See: *Confessionalization in Europe, 1555–1700. Essays in honor and memory of Bodo Nischan*. Ed. by Headley J. M., Hillerbrand H. J. and Papalas A. J. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-ecclesiastical-history/article/confessionalization-in-europe-15551700-essays-in-honor-and-memory-of-bodo-nischan-edited-by-john-m-headley-hans-j-hillerbrand-and-anthony-j-papalas-pp-xxv369-aldershot-ashgate-2004-45-0-7546-3744-1/IC26FE37FCC4E088F1FC20D3F3986A1B>. – Дата доступа: 23.04.2019). It claims to explain the role of religion in Europe’s passage from medieval to modern. Confessionalization completed the process, under way since the late Middle Ages, of meshing religious and church politics with the objectives of the state. Central to this process was the institution of a territorial religion that was based on an authorized declaration of doctrines (a “Confession”) binding on all subjects and implemented by an established church responsible to the ruler (or, in city states, to the magistrates) (See: *Lutheran church organization and confessionalisation // Encyclopaedia Britannica*. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.britannica.com/place/Germany/Lutheran-church-organization-and-confessionalization#ref297332>. – Дата доступа: 23.04.2019).

⁵ Grigore M.-D. *Orthodoxa Confessio? Konfessionsbildung, Konfessionalisierung und ihre Folgen in der Ostlichen Christenheit Europas (Einleitung) // Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte*. Kühner-Wielach F. (Hg.). Beiheft 114. Göttingen, 2018. S. 9–19; Brüning A. *Confessionalization in the Slavia Orthodoxa (Belorussia, Ukraine, Russia)? – Potential and Limits of a Western Historiographical Concept // Religion and the Conceptual Boundary in Central and Eastern Europe*. Ed. by Bremer Th. London, 2008. P. 66, 69.

⁶ Brüning A. *Confessionalization in the Slavia Orthodoxa (Belorussia, Ukraine, Russia)? – Potential and Limits of a Western Historiographical Concept // Religion and the Conceptual Boundary in Central and Eastern Europe*. Ed. by Bremer Th. London, 2008. P. 67

⁷ There are many works on this question, but there is no certain answer whether the theory of confessionalisation can be applied for the Orthodox Church at Slavonic lands of Rzeczpospolita. But the main conclusion are: that there was a certain degree of confessionalisation in the East Slavic Orthodoxy (Brüning, A. Confessionalization in

aspects are the following: the functioning of the canon law principles in the Orthodox Church; the church lay associations (confraternities) role and influence along with the role and influence of Reformation/Counterreformation on the inner life of the Orthodox Church and on the confessional and political life of the Western European region.

The most important inner developments of the Kiev Metropolitanate of the Orthodox Church in the late 16th century include:

- the start of the revival process,
- the evolution of lay associations,
- their cooperation with the highest Church authorities and the local bishops,
- the power struggle and the bishop's election issue,
- bishop's refusal to take part in the Orthodox Church revival,
- as well as their resulting countermeasures.

There was a general increase of interest in the ecclesial among citizens of all faiths at Rzeczpospolita of this period.⁸ Before the onset of the Reformation as well as the Counterreformation, Roman Catholicism prevailed in the Polish part of this state.⁹ As far as we speak about the

the Slavia Orthodoxa (Belorussia, Ukraine, Russia)? – Potential and Limits of a Western Historiographical Concept... p. 68) and it is possible to partly accept and applied for it (Grigore M.-D. *Orthodoxa Confessio? Konfessionsbildung, Konfessionalisierung und ihre Folgen in der Ostlichen Christenheit Europas (Einleitung) // Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte*. Kühner-Wielach F. (Hg.). Beiheft 114. Göttingen, 2018. S. 14). It is worth mentioning that the Orthodox Church did not need to formulate its theological doctrine, it was formulated before the Reformation.

⁸ Лукашова С. С. *Миране и Церковь: религиозные братства Киевской Митрополии в конце XVI века*. Москва, 2009. S. 109–110; Skinner B. *The Western Front of the Eastern Church*. DeKalb, 2009. P. 20.

⁹ Kosman M. *Protestanci i Kontrreformacja. Z dziejów tolerancji w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*. Wrocław-Kraków-Gdańsk, 1978. S. 42. The Polish-Lithuanian Commonwealth was established in 1569 and consisted of the Polish and the Lithuanian parts. Until 1569, the Grand Duchy of Lithuania had about 10% of Lithuanian (Baltic) citizens with 90% East-Slavonic people (Беднов В. А. *Православная церковь в Польше и Литве (по Volumina Legum)*. Минск, 2002. С. 12/), the remaining 10% were Polish, German, Jewish, Tatar and Karaites people. Lithuanian nobility amounted for about 60%, East-Slavonic, Orthodox Christian nobility counted for about 40% (Liedke M. *Od Prawosławia do katolicyzmu. Ruscy możni i szlachta Wielkiego Księstwa Litewskiego wobec wyznań reformacyjnych*. Białystok, 2004. S. 32–33). The Orthodox Church had 73–75% citizens as believers in the Lithuanian

influences and about the middle of the 16th century considering the Rzeczpospolita,¹⁰ the following things have to be mentioned:¹¹

- There were about 300 Roman Catholic parishes (if we only consider ethnic Lithuanian lands), and about 3,600 parishes in the whole Polish-Lithuanian Commonwealth.

- The joint number of Protestant communities (of all denominations) amounted to 600–1000 in Lithuania. The farther to the East, the fewer protestant communities could be found. After the Reformation movement spread over Europe causing religious wars, the main streams of the Reformation became largely represented in Rzeczpospolita (Lutheranism, Calvinism, and Antitrinitarianism in various forms).¹² Lutheranism arrived here in 1522 when Luther taught among German citizens (e.g. in Gdańsk). The Lutheran teaching spread mainly on territories next to the Baltic Sea, due to economic and educational ties.¹³ Lutheran Churches emerged here in the 1550s, and there were 5–8

part of the Commonwealth (Skinner B. *The Western Front of the Eastern Church*. DeKalb, 2009. P. 19).

¹⁰ Since 1569 it was a dual state, a bi-confederation of the Crown of the Kingdom of Poland and the Grand Duchy of Lithuania.

¹¹ Merczyng H. *Zbory i Senatorowie protestancy w Dawnej Polsce. Przyczynki do dziejów terytorialnego a chronologicznego rozwoju i upadku reformacji w Rzeczypospolitej*. Warszawa, 1904. S. 141, 143; Litak S. *Od Reformacji do Oświecenia*. Lublin, 1994. S. 47, 97; Kosman M. *Protestanci i Kontrreformacja. Z dziejów tolerancji w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*. Wrocław-Kraków-Gdańsk, 1978. S. 17–18.

¹² Хотеев А. Концепция «Золотого века» и Реформации в Беларуси // *Сектоведение*. Т. 1. Жировичи, 2011. С. 52–53; Misiurek J., ks. *Spory chrystologiczne w Polsce w drugiej połowie XVI w*. Lublin, 1984. S. 24, 175, footnote nr 96; Petkūnas D. *Holy Communion Rites in the Polish and Lithuanian Reformed Agendas of the 16th and Early 17th Centuries*. University of Helsinki, Faculty of Theology, 2004. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://ethesis.helsinki.fi/julkaisut/teo/kayta/vk/petkunas/holycomm.pdf>. – Дата доступа: 23.04.2019. P. 15; Lukaszewicz E. *Dzieje kościołow Helweckich w Litwie*. Т. 1. Poznań, 1842. S. 3, 23; Афанасий (Мартоc), архиеп. *Беларусь в исторической, государственной и церковной жизни*. – 3-е изд. Минск, 2000. С. 200, 264; Górski K. *Studia nad dziejami polskiej literatury antytynitarskie w XVI w*. Kraków, 1949.

¹³ Misiurek J., ks. *Spory chrystologiczne w Polsce w drugiej połowie XVI w*. Lublin, 1984. S. 24; Petkūnas D. *Holy Communion Rites in the Polish and Lithuanian Reformed Agendas of the 16th and Early 17th Centuries*. University of Helsinki, Faculty of Theology, 2004. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://ethesis.helsinki.fi/julkaisut/teo/kayta/vk/petkunas/holycomm.pdf>. – Дата доступа: 23.04.2019. P. 15; Lukaszewicz E. *Dzieje kościołow Helweckich w Litwie*. Т. 1. Poznań, 1842. S. 1, 3, 23; Афанасий (Мартоc), архиеп. *Беларусь в исторической, государственной и церковной жизни*. – 3-е изд. Минск, 2000. С. 200, 264.

‘Kirche’ in Lithuania.¹⁴ The first session of Calvinist synod took place in 1554.¹⁵

- We also know that Antitrinitarian teaching was present in Rzeczpospolita since 1558.¹⁶ The Antitrinitarian movement organized its first community on these lands in 1562–1565.¹⁷ By 1591, the Antitrinitarians with their 22 parishes amounted for only 25% of all Reformed communities here.¹⁸

- There were about 11,000 Orthodox communities which were divided into eight dioceses in Rzeczpospolita. The centers of the Orthodox dioceses in the 16th century were: Vilnia, Smolensk, Polotsk, Vladimir, Lutsk, Turov, Przemyśl, Chełm; there were 12 parishes, 1 cathedral and 1 monastery in Vilnia.¹⁹ It should be noted that Orthodox Christianity came to these lands with the mission of Prince Vladimir the Great (in the 9th century) which had its center at Kiev. After the Tatar invasion of 14th-15th centuries, the Kiev Metropolitanate was divided into two parts with centers in the Moscow state and in the Grand Duchy of Lithuania. Both of these parts were subordinate to the Mother Church of Constantinople.²⁰

One of the specific aspects of the governing of the Reformed churches in Rzeczpospolita was their conciliar character,²¹ while the

¹⁴ See: Kosman M. *Protestanci i Kontrreformacja. Z dziejów tolerancji w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*. Wrocław-Kraków-Gdańsk, 1978; Хотеев А. *Концепция «Золотого века» и Реформации в Беларуси // Сектоведение*. Т. 1. Жировичи, 2011. С. 51–64.

¹⁵ Misiurek J., ks. *Spory chrystologiczne w Polsce w drugiej polowie XVI w*. Lublin, 1984. S. 35.

¹⁶ Ibidem, S. 292–30.

¹⁷ Ibidem, S. 27.

¹⁸ Merczyng H. *Zbory i Senatorowie protestancy w Dawnej Polsce. Przyczynki do dziejów terytorialnego a chronologicznego rozwoju i upadku reformacji w Rzeczypospolitej*. Warszawa, 1904. S. 142.

¹⁹ Киприанович Г. Я. *Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве с древнейшего до настоящего времени*. – переиздание. Минск 2006. С. 67

²⁰ More details about the Kiev Metropolitanate, its administrative and political challenges: Голубев О. Е. *Великое Княжество Литовское и Константинопольский Патриархат: становление и развитие церковно-политических взаимоотношений (1316-1387 гг.): дисс. ... канд. ист. наук: 07.00.03 / О.Е. Голубев*. Минск, 2013.

²¹ In fact, there were many synods of Reformed Churches (See: Merczyng H. *Zbory i Senatorowie protestancy w Dawnej Polsce. Przyczynki do dziejów terytorialnego a chronologicznego rozwoju i upadku reformacji w Rzeczypospolitej*. Warszawa, 1904).

Catholic Church had abandoned this practice.²² From the very beginning of its existence on Ruthenian lands of Rzeczpospolita and on the territory of the Grand Duchy of Lithuania, the Orthodox Church created structures and organs indispensable for the normal functioning of the Church institution, basing on the praxis of the Byzantine Church as well as on the canon law.²³ Although the Orthodox Church is hierarchical, it does not exclude democratic principles from its governance. The local councils of the Orthodox Church founded on the ancient principle of conciliarity of the Eastern Church, formed collegial organs deciding not only on the issues of theological and disciplinary nature but on administrative and judicial matters as well.²⁴

Until the early 14th century, the councils at the Kiev Metropolitanate were assembled very rarely and did not play an important role, as the Metropolitan's power was not limited to religious issues only.²⁵ Though the conciliar nature of the Orthodox Church on Ruthenian lands and on the territory of Grand Duchy of Lithuania was developing until late 15th century only became dynamic in the following century.²⁶

We know about 12 local councils of the Kiev Metropolitanate between the early 16th century and 1596. The most important ones were the two at the beginning of the century as well as the councils at its end. Here is the list of the local councils of the 16th century that we know about and the key decisions of all the 12 local councils:

²² One of the facts that underlined it was that Western Christianity had rather early chosen to offer the Holy Communion to lay people under one kind, i.e. under the form of Bread only (See: *Council of Constance under Pope John XXIII: Session 13—15 June 1415: Condemnation of communion under both kinds, recently revived among the Bohemians by Jakoubek of Stribro*. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.ewtn.com/library/COUNCILS/CONSTANC.HTM#4>. – Дата доступа: 23.04.2019).

²³ Mironowicz A. *Typologia soborów lokalnych Kościoła prawosławnego na ziemiach ruskich i Wielkiego Księstwa Litewskiego do końca XV wieku // Latopisy Akademii Supraskiej. T. 5 : Synody Cerkwi prawosławnej w I Rzeczypospolitej*. Red. Kuczyńskiej M., Pawluczuk U. Białystok, 2014. S. 39.

²⁴ Ibidem, S. 39.

²⁵ Ibidem, S. 39.

²⁶ Ibidem, S. 39.

1. 1509, Vilnia:²⁷

- General decision to prevent canon law crimes and to resist the secular influence;
- Civil patrons (feudal lords who had a right to choose priests for their churches) were not allowed to take away parishes from “metropolitan’s” priests on their private lands;²⁸
- If any priest was guilty in any way, he had to be presented to the judgment of Metropolitan but not to be judged according to civil laws;²⁹
- The Metropolitan had right to send a priest to a parish without its patron’s consent especially if this parish was left without a priest for more than 3 months.³⁰

2. 1514, Vilnia.

Among its members were Metropolitan of Kiev Joseph II (Soltan), 3 bishops, archimandrites and “kliros”.³¹

The main issue considered by this council was the canonical status of the Suprasl’ Monastery. Due to the pressure of the civil magnate Chodkiewicz, the monastery was taken out of the jurisdiction of the Metropolitan of Kiev. The only right he kept was to judge its abbot and to monitor the general compliance with the Statutes. Monks of the monastery could choose their head (the abbot) on their own.

3. 1540, Novogradok.

Among the members of this council were the Metropolitan, 7 bishops, and 4 laymen.³² The main subject for this council was the re-

²⁷ *Деяния Виленского собора 1509* // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссией (РИБ). В 39 т. Т. 4 Книга 1: Памятники полемической литературы в Западной Руси. СПб, 1878. С. III.

²⁸ Макарий (Булгаков), митр. *История Русской Церкви*. В 9 кн. Кн. 5. Москва, 1996. С. 109.

²⁹ *Деяния Виленского собора 1509* // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссией (РИБ). В 39 т. Т. 4 Книга 1: Памятники полемической литературы в Западной Руси. СПб, 1878. Колонка 13.

³⁰ *Ibidem*, Колонка 14.

³¹ I.e. other clergy and church ministers including lay persons (*Акты, издаваемые Виленскою комиссией для разбора древних актов*. В 39 т. Т. 1: *Акты Городенского земского суда*. Вильна, 1865. (АВАК т.9).С. 39).

³² *Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные*

establishment of the Lvov Diocese (1539) and acceptance of the oath of loyalty to the Metropolitan by the bishop of Lvov³³

4. Circa 1541.³⁴

This council gathered as an ecclesiastic court to resolve the conflict between the bishops of Polotsk and Vladimir.³⁵ There is no information available as to its results.

5. 13 February 1546.

This council must have taken place after the inspirational letter from the Great Duke of Lithuania Sigismund I to the Metropolitan of Kiev. The letter contained an appeal to convene the local council (sic!) and to end discords in the Orthodox Church. There is no information if the council ever took place.³⁶

6. 1558, Vilnia.

This local council was convened with the assistance of Sigismund II August, a layman and a Catholic.³⁷ Possibly the council was focused on the challenge of the spreading of the Reformation.³⁸

In sum, the problems those councils addressed were the following: secular influence, relationships between parishes, patrons and church authorities, judgments according to civil laws vs canon law, the Reformation, and discords within the Orthodox Church.

There is no information available on any other local councils in Kiev Metropolitanate after 1558, so we can suppose that this was the last of them on this territory for the next 30 years. Absence of conciliar activity can be seen as one of the factors of a crisis in the Orthodox

Археографической комиссией. В 5 т., Т. II. Санкт-Петербург, 1848. С. 365. № 201. (Further *АЗР* 2).

³³ Макарий (Булгаков), митр. *История Русской Церкви*. В 9 кн. Кн. 5. Москва, 1996. С. 145–146.

³⁴ *АЗР* 2. С. 375. № 212.

³⁵ *Ibidem*, С. 376. № 212.

³⁶ *Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией*. В 5 т. Т. III. Санкт-Петербург, 1851. С. 3. № 3. (*АЗР* 3).

³⁷ *Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси*. В 14 т. Т. 9. Вильна, 1870. С. 55–56. № 21. (*АВАК т. 9*).

³⁸ Макарий (Булгаков), митр. *История Русской Церкви*. В 9 кн. Кн. 5. Москва, 1996. С. 190.

Church of Kiev Metropolitanate, a similar process to the one that took place in the Catholic Church before the Reformation. This crisis in the Kiev Metropolitanate was caused by a great impact and interference into the church affairs by secular matters, in the administrative, judicial, and financial spheres.³⁹ The main reason for this crisis lay in the interruption of the tradition of the election of bishops, metropolitans and priests in the 16th century. It is in this period that conciliar and popular elections were abolished and the right to select the Church ministers was vested in the head of the state, who himself was a Roman Catholic, and in feudal lords (magnates).⁴⁰

It is reliably known that in the 15th century metropolitans were elected by lords, bishops, clergy, and laity.⁴¹ There was a practice established that any candidate for any church position put forward as *a protégé* by a prince had to obtain the approval of the nobility, abbots, and laity.⁴² Although there was also another ancient tradition among the Orthodox communities, which still existed in parishes operating on self-governing economic terms: to choose a priest that would be then hired⁴³. If he did not perform his duties, the community could remove him without even sending a notice to the bishop. The condition that the bishop should approve such decisions was introduced only in the 2nd half of the 17th century.⁴⁴

However, the real problem which obstructed the life of the Orthodox Church in the 16th century and contributed to the church crisis was the institution of the rights of patrons and *ktetors* («τοκτητορικὸ δίκαιο»), which differed from the Roman *jus patronatus*. The application

³⁹ Borkowski A. *Patriarchy Wschodu w dziejach Rzeczypospolitej (1583–1601)*. Białystok, 2014. S. 103.

⁴⁰ Borkowski A. *Patriarchy Wschodu w dziejach Rzeczypospolitej (1583–1601)*. Białystok, 2014. S. 104; Беднов В. А. *Православная церковь в Польше и Ливонии (по Volumina Legum)*. Минск, 2002. С. 79.

⁴¹ Макарий (Булгаков), митр. *История Русской Церкви*. В 9 кн. Кн. 5. Москва, 1996. С. 41; Беднов В. А. *Православная церковь в Польше и Ливонии (по Volumina Legum)*. Минск, 2002. С. 79.

⁴² Ibidem, С. 79.

⁴³ Флоря Б. Н. Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье. Ред. Барбашова Л. В. Москва 2007. С 67; ср.: Знаменский П. В. *Приходское духовенство на Руси. Приходское духовенство в России со времен реформы Петра*. Санкт-Петербург, 2003. С. 63–64, 79.

⁴⁴ Флоря Б. Н. Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье. Ред. Барбашова Л. В. Москва 2007. С 67

of *jus patronatus* (to put it more accurately – *jus donatias* a part of the *jus patronatus* in this historical context, which means the right of a civil patron to present a person as a candidate for a certain church position) in Rzeczpospolita encumbered the whole functioning of the Orthodox Church, as well as the Roman Catholic.⁴⁵

Over time, according to the civil legislation, only the state remained the sole *ktetor*, building its relations with the Western Church since the 12th century on the basis of *jus patronatus*. Meanwhile, in the 13th century, there was already a big difference between Western and Eastern Europe.⁴⁶

⁴⁵ Теплова В. А. *Пинско-Туровская епархия накануне Брестской церковной унии* // Вестник Белорусского экзархата, т. 4: 1000-летие Туровской епархии: Материалы XI Минских епархиальных чтений 24 июня 2005 г. Минск, 2005. С. 125; Карташев А. В. *Очерки по истории Русской церкви*: в 2 т. Т. 1. Москва, 1997. С. 614. It is worth mentioning that *jus patronatus* and the *institute of ktetors* differed from each other but can be mixed up by mistake (See: Владимирский-Буданов М. Ф. *Церковные имущества в Юго-Западной России XVI века* // Архив Юго-Западной России: в 8 ч. Ч. 8. Т. 4: Акты о землевладении в Юго-Западной России XV–XVIII вв. Киев, 1907. С. 51). In Byzantine law, *ktetor* («κτῆτορας») was the term used to show the dependence of church property on individuals and legal entities through the establishment and upholding of a particular church institution. *Ktetors* could only be Orthodox believers, and that institution was subject only to private law. *Ktetors'* activities and duties were controlled by the bishop. A sovereign could be a *ktetor* only for the churches he founded (*ibid.*). The term *jus patronatus* concerned property and other rights and relations between the church, the state, parish communities, and individuals (*ibid.* С. 53). According to the historical circumstances in Rzeczpospolita, a *ktetor* was a person (or community) (and also his/her heirs) who build a church or a monastery, benefited from its construction, and obtained rights to a part of the income of this church or monastery; *Jus patronatus* in the ecclesial context included civil elements of *jus donati* – turning over churches and monasteries to famous people, *jus praibendi* – recommendation for famous people to prior positions, *jus praesentionis* – the right of control and present the church/monastery at civil court (Бондаренко А. А. *Право “подавания” православных церквей как прерогатива польской Королевы Бони Сфорца* // Вестник РГГУ. Сер. Исторические науки. Москва, 2012. № 21. С. 85. See also: Флоря Б. Н. *Вопрос об «отношениях патроната» у восточных славян в XIV–XVI вв.* [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://sedmitza.ru/lib/text/442913/>. – Дата доступа: 23.04.2019). Practically all these notions (mentioned above) in various combinations were used by *ktetors/patrons* in different periods. Their application (usage) differed in various periods.

⁴⁶ Флоря Б. Н. *Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье*. Ред. Барбашова Л. В. Москва 2007. С. 20–30. Initially, the tithe for the maintenance of churches was equal for Eastern and Western Slavs. However, by this time the tithe of the Western Slavs became a compulsory tax levied from the whole population. As for the Eastern Slavs, tithing was replaced by various arbitrary payments, which depended on the will of the sovereign (patron, duke or king) /*ibid.*/

These circumstances allowed princes to appoint Orthodox bishops, abbots and priests as they liked: selecting them from secular circles and rewarding them for their civil service.⁴⁷ In the majority of cases, they were not Orthodox Church believers, sometimes they were even Jews.⁴⁸ This factor played a great role in the disruptive processes inside the Orthodox Church and in the organisational processes⁴⁹ that resulted in the local Brest Church Union between local Orthodox bishops and the Catholic Church (1596, Brest).

Yet, these circumstances were not the only ones that contributed to the formation of conditions and processes taking place in the Orthodox Church in Eastern Europe.

Since the 1550s, the Reformation began to have a great impact on intelligentsia and nobility of Ruthenian lands and the Grand Duchy of Lithuania.⁵⁰ It is known that the Patriarch of Constantinople started sending his representatives to these lands to stop such processes and to revive the church life among Orthodox believers.⁵¹

There are evidences of eleven of such representatives (deputies) being sent between 1550–1601, with some of them coming from abroad

⁴⁷ It became a common practice in Rzeczpospolita of the 16th century: АЗР 4. С. 10-11, № 8-10; С. 14, № 12; С.93, № 67; АЮиЗР 1. С. 205 № 174; С. 237, № 200.

⁴⁸ The letter of the orthodox nobility of Ruthenian-Galician lands to the Metropolitan of Kiev Onesiphorus dated 14 February 1585 contained the following concern: the nobility insisted on taking measures (e.g. stopping disorders among the hierarchy) that would defend Orthodox faithful from persecutions from the side of Catholics, Jesuits and the Jews (See: АЗР 3. С. 189-291, № 146; С. 299-300, № 156; АЮиЗР 1. С. 238, № 201; Лукашова С. С. *Миряне и Церковь: религиозные братства Киевской Митрополии в конце XVI века*. Москва, 2009. С. 72 etc.). The secular authorities are known to have owned the monastic and parishes' patrimony of the Orthodox Church, as well and conduct taxation of the 'church people,' i.e. officially, they belonged to the Orthodox Church property (АЗР 3. С. 248, № 143). One more example: the royal charter of the King to Lew Sapieha, the Great Secretary of the Grand Duchy of Lithuania, Catholic, dated 20 May 1594. It was an assignment of the Orthodox Church Monastery of St. Onuphry at Mstislavl powiat to his possession for life (АЮиЗР 1. С.250-251, № 211).

⁴⁹ Романчук А. *Воссоединение униатов и исторические судьбы белорусского народа // Труды Минской Духовной Академии*. Жировичи, 2003. № 2. С. 135.

⁵⁰ Liedke M. *Od Prawosławia do katolicyzmu. Ruscy możni i szlachta Wielkiego Księstwa Litewskiego wobec wyznań reformacyjnych*. Białystok, 2004.

⁵¹ Borkowski A., ks.-archim. *Wysłannicy patriarchy konstantynopolińskiego na soborach w Rzeczypospolitej w XVI wieku // Latopisy Akademii Supraskiej. T. 5 : Synody Cerkwi prawosławnej w I Rzeczypospolitej*. Red. Kuczyńskiej M., Pawluczuk U. Białystok, 2014. S. 105

and some being selected from the local people, including some laymen.⁵² This turned out to be an essential factor for further developments. In the situation of a deep church crisis, which the local bishops did not even try to overcome, there emerged a form of cooperation of orthodox laity (including the magnates and other nobility etc.). By such cooperation form, we mean contacts between the confraternities, the Patriarchs of Constantinople and Antioch and their exarchs and representatives. The confraternities as associations of laymen were unique in the form they developed in the Polish-Lithuanian Commonwealth. The Catholic confraternities in the West differed in governance forms, and there was no chance of their existence in the East because of a different political and social system and tendencies in the Moscow State.

We should specifically mention the great wave of development of the Orthodox Church revival, which was started by the visits of Patriarchs of Antioch (1586) and Constantinople (1591) on their way to Moscow. If to suppose that the confessionalisation can be -applied to the Orthodox Church at Rzeczpospolita, it can be suggested as one of the points of the Orthodox Church's active development.

The Constantinople Patriarch Jeremy II (Tranos) is known for corresponding with Lutherans (without much success). He was a person who knew and understood the problems of the local Metropolitanate, as well as the internal confessional tensions.⁵³ The Patriarch supported the initiatives which proposed church confraternities.

We know that the two biggest associations of Orthodox laymen were founded in Lvov and Vilnia in late 16th century. They received the right to pull out from under the control of the local bishops and to move under the direct jurisdiction of Constantinople under the *stauropēgio* (σταυροπήγιο) canonical status.

These brotherhoods had their statute approved first by the Patriarch of Antioch and later by the Patriarch of Constantinople.⁵⁴ This

⁵² Borkowski A., ks.-archim. *Wysłannicy patriarchy konstantynopolińskiego na soborach w Rzeczypospolitej w XVI wieku // Latopisy Akademii Supraskiej. T. 5 : Synody Cerkwi prawosławnej w I Rzeczypospolitej*. Red. Kuczyńskiej M., Pawluczuk U. Białystok, 2014. S. 103–120.

⁵³ Borkowski A. *Patriarchaty Wschodu w dziejach Rzeczypospolitej (1583–1601)*. Białystok, 2014. S. 19.

⁵⁴ This Statute was written by the confraternities (it seems that the author originated from

foundational document outlined the rights of the Church brotherhoods and the canonical regulations between them and local Orthodox bishops as well as various organizational matters. It was very important moment for the life of the Orthodox Church at this region which shows changes and tendencies as well as the essence of those changes. The authors of the statute used a Holy Scripture quotation to highlight the role of laymen in the Church and ecclesial life. “According to the law of the Eastern Church of Christ, teaching of the Apostles and the Holy Fathers’ tradition” they had the right to reward good people and to *expose* and *edify*⁵⁵ those, who “did not obey the Truth»: “*that people who don’t want to repent should be excommunicated, as the Law says: expose your close and don’t impose sin upon him*”.⁵⁶

This provision of the Statute of the Confraternity ignited many discussions about the essence of brotherhoods, their incline towards protestant ideas, all of this in the context of the complicated situation of the Orthodox Church in this region. However, the documents proves that the right to expose, teach, and excommunicate in reality meant to present all the disobedient persons (“according to the Law of Christ and the Church”) to the court of bishops.⁵⁷ This fact testifies to the canon law

Lvov (Lviv)) and was signed first by the Patriarch of Antioch and then by the Patriarch of Constantinople in 1586 (Шустова Ю. Э. *Документы Львовского Успенского Ставропигийского братства (1586–1788): Источниковедческое исследование*. Москва 2009. С. 220–223, 407; *Diplomata Statutaria a Patriarchis Orientalibus Confraternitati Stauropigianae Leopoliensi*. V.2: A. 1586–1592 data, cum aliis litteriscoaevis et appendice. Leopoli, 1895. P. 5–6, № 3. P. 65–67, № 16). We have no information if this text was indeed amended or edited by any of the Patriarchs.

⁵⁵ “ἐλέξασθαι καὶ παιδεύειν”, see: *Diplomata Statutaria a Patriarchis Orientalibus Confraternitati Stauropigianae Leopoliensi*. V.2: A. 1586–1592 data, cum aliis litteriscoaevis et appendice. Leopoli, 1895. P. 5–6, № 3.

⁵⁶ *Diplomata Statutaria a Patriarchis Orientalibus Confraternitati Stauropigianae Leopoliensi*. V.2: A. 1586–1592 data, cum aliis litteriscoaevis et appendice. Leopoli, 1895. P. 5–6, № 3. To be compared: “Do not hate a fellow Israelite in your heart. Rebuke your neighbor frankly so you will not share in their guilt” (Leviticus 19: 17, The Bible, New International Version).

⁵⁷ See the Council decree (Brest, 22 June 1590) on the excommunication of people who obstructed activities of the confraternities: *Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis: Diplomata et epistolae Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis ab anno 1518 usque ad annum 1600*. ed. Milkowicz. W. Leopoli, 1895. S. 252, № CLVIII. (TsDIAL of Ukraine, f. 29, op. 1, nr 142); See also A3P 4. C. 33, № 24 – June, 13th 1590; *ibid.*, C. 239–240, № CLII, June, 12nd (13) 1590; *ibid.* C. 248; № CLVI, June, 20th 1590 (TsDIAL of Ukraine, ф. 29, оп. 1, № 140); *ibid.* C. 252, № CLVIII June 22nd 1590 (TsDIAL of Ukraine, ф. 29, оп. 1, № 142); *ibid.* C. 258, № CLX, June, 22nd 1590; *ibid.* C. 277, № CLXXIII January, 25th 1591 (TsDIAL of Ukraine, ф. 29, оп. 1, № 156).

legitimacy of the brotherhoods and explains their insisting on the ancient practice of church guidance.⁵⁸

The confraternities subjected themselves to the power of the Metropolitan and the bishops, and all information about tensions between the brotherhoods and the bishops were sent to the Patriarch asking him to act as an arbiter. Their letters to the Patriarch confirm this.⁵⁹ Yet, the Orthodox confraternities of the Kiev Metropolitanate did not have tensions with the bishops (among them is also the Patriarch) on the canon law level. The contradictions laid in the sphere of political and financial power and interests.

In this context, it is very important to mention that one of the main concerns of the Reformation was the role of lay people in the Church. It is well known that there was a wide debate between Roman Catholics, Protestants and Orthodox believers on the whole spectrum of issues at that time. One of the points that Orthodox writers fought for was the practice of election (choice) of bishops and priests which had its roots in the Apostles' times.⁶⁰ This common practice in its local form existed in the Orthodox Church of this region in the 15th century. Thus, it can be claimed that the Reformation influenced the Orthodox Church, but at the same time, it brought nothing new to the Orthodox Church except for the real example of such election practice.

From the very beginning, the local Orthodox bishops and lay associations gave their full support to the initiatives of the Patriarch. The decisions of the local councils of the 1590s can serve as an illustration of this approach.⁶¹ After 30 years of their absence, local councils were

⁵⁸ However, there exists another opinion on this issue. Russian researcher Svetlana Lukashova presented the opinion that the brotherhoods had tried to establish themselves as a new element inside the church guidance structure (Лукашова С. С. *Православные братства конца XVI в. и Брестская уния: история и историографические мифы* // Конфессиональная ситуация на Украине: история и современность / Учреждение Российской академии наук «Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН». Москва 2011 С. 22). Nevertheless, the fact of the brotherhoods' obedience to canon law of the Orthodox Church (at least formally) allows us to disagree with this opinion.

⁵⁹ From the brotherhoods' letter to the Patriarch: "We pray fervently not to be left without this care of the Metropolitan" (АЗР 4. С. 42, № 33).

⁶⁰ Скабаланович Н. *Об Апокрисисе Христофора*. Санкт-Петербург, 1873. С. 118–126.

⁶¹ More details: Флоря Б. Н. *Брестские Соборы* // Православная энциклопедия. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/153421.html>. – Дата доступа: 23.04.2019.; Жукович П. Н. *Брестский Собор 1591 года (по новооткрытой грамоте, содержащей деяния его)*. Санкт-Петербург, 1907; Юнгина А. С. *Брестские*

convened again with support of both bishops and laity. Below is the list of conciliar resolutions:

1. June 1590, Lvov.⁶² Both clergy and lay Orthodox nobility were present at this council. The main decisions taken there included:

- Decision to convene local councils more regularly;
- Prohibition for monasteries to be led by lay persons;
- Prohibition for bishops to interfere with the church life beyond their dioceses and to consecrate priests for money;⁶³
- Decision to solve the problems of schools and further education (problems of confraternities);
- Decision to excommunicate 21 citizens of Lvov and its suburbs for hindering the activities of the confraternities.⁶⁴
- These provisions help us to grasp the impact of this council not only for the confraternities but also for the whole local church. The local orthodox bishops (formally for the moment) were embraced the idea of the inner life renewal of the Orthodox Church. Their rejection arrived later.

2. October 1591, Brest. It is the most important local council for that period. There was a large representation of all levels of Church structure: bishops, clergy, abbots, laity, representatives of brotherhoods.⁶⁵ The bishops declared that not only they themselves as hierarchs made all the decisions, but, as they proclaimed, “all what was at our common spiritual council decided”, “all our common spiritual assembly decided”.⁶⁶ It is very important to underline, that bishops and all the assembly

Церковные Соборы 1590–1594 годов // Романовские чтения–5: сб. трудов Международной научной конференции. Могилев 2009. С. 126–127.

⁶² *Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis: Diplomata et epistolae Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis ab anno 1518 usque ad annum 1600.* ed. Milkowicz. W. Leopoli, 1895. P. 247, № CLV; Макарий (Булгаков), митр. *История Русской Церкви*. В 9 кн. Кн. 5. Москва, 1996. С. 278.

⁶³ *Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis: Diplomata et epistolae Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis ab anno 1518 usque ad annum 1600.* ed. Milkowicz. W. Leopoli, 1895. P. 251, № CLVII.

⁶⁴ See: the brotherhoods’ letter to the Patriarch (АЗР 4. С. 42, № 33).

⁶⁵ Жукович П. Н. *Брестский Собор 1591 года (по новооткрытой грамоте, содержащей деяния его)*. Санкт-Петербург, 1907. С. 4, 21.

⁶⁶ *Ibidem*, С. 5.

admitted the problem and the text of the decision contains the statement of the fact that laymen used to ask the King to give them the hierarchical titulars even before the vacant place appeared and it was out of church order and holy Fathers regulations.⁶⁷ The main decisions of the council were:

- Restriction imposed on the King's patronage practice: selection of candidates for bishops' ministry was removed from the list of royal privileges;
- Restriction on the private patronage institute (forbidding the practice of buying parishes and ordaining worthy priests without payments);
- Prohibition for bishops to change their dioceses;
- Prohibition for bishops to rule over monasteries;
- Restriction over the possible interference of lay patrons into monastic life. If such persons came to monasteries for guidance, they had to become monks;
- Instruction to avoid excessive drinking and fights at monasteries;
- Command for the lower ranks to be obedient to higher ranks;
- Provision establishing that complaints against bishops had to be considered by the Metropolitan;
- Provision establishing that complaints against the Metropolitan had to be considered by a local council;
- Instruction for all the books to be printed with notifying the bishops (including that which produced brotherhoods printing houses), which illustrates the cooperative character of the relationship between the bishops and the confraternities;
- Decision to open schools in all dioceses.

3. 1593. This council was held in the presence of a Patriarch's exarch (representative) and had, in fact, the form of a court hearing which condemned unworthy bishops.

⁶⁷ Жукович П. Н. *Брестский Собор 1591 года (по новооткрытой грамоте, содержащей деяния его)*. Санкт-Петербург, 1907. С. 6.

It is important to mention that in the autumn of 1592 the Confraternity of Lvov wrote a letter to the Patriarch of Constantinople requesting him to convene a local council with his representative present at the council sessions to judge unworthy bishops. This confirms that the decisions of the previous council had not been put into effect. The available documents recount the judgment of the Bishop of Lvov and his removal from office.⁶⁸

4. 1594, Brest. This council was a large-scale one with a significant presence of laity. Among them were ambassadors of Vilnia, Lvov, Brest, and Holshany brotherhoods with instructions signed by orthodox senators and nobility. These instructions insisted on:

- Introducing a **permanent representative of the Patriarch of Constantinople** who would have had to control the bishops and their compliance with the decisions of the councils;
- Directing the whole income of dioceses to schools, building churches, and hospitals;
- Restoring monastic life in monasteries that had been closed due to economic reasons;
- Court prosecution of people hindering the brotherhoods' activity;
- Removing priests serving at brotherhoods' churches from the jurisdiction of local bishops and moving them under the protection of the Metropolitan;
- Giving the monopoly over school opening and typography to the confraternities;
- Compulsory opening of new schools in every region.⁶⁹

The most important proposal concerned unworthy bishops. The delegation insisted on their election by believers with subsequent announcement of the selection results to the 'secular people' and not vice versa as it was in common practice of that period.

⁶⁸ Флоря Б. Н. *Брестские Соборы* // Православная энциклопедия. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/153421.html>. – Дата доступа: 23.04.2019.

⁶⁹ Макарий (Булгаков), митр. *История Русской Церкви*. В 9 кн. Кн. 5. Москва, 1996. С. 70.

This manifest **was not accepted**, even though the activity of brotherhoods was re-approved.⁷⁰ According to the civil law, this local council was invalid: the King of Rzeczpospolita was in Sweden, and in his absence, any convocations were forbidden.⁷¹

From that moment on, a certain regress of activities aimed at the revival of the Orthodox Church can be observed. Moreover, beginning with December 1594, bishops of the Kiev Metropolitanate set on the journey to change their jurisdiction from the Orthodox Church to the Roman Catholic one.⁷²

5. 25–27 January 1596, Novogrudok (present-day Belarus). The synod of bishops condemned active members of brotherhoods. History has preserved records of a protest against this decision. The protest of those condemned contained the following message: “According to rules of the Holy Fathers, it was not a council but a commotion, because neither we nor many other Church members knew about it and there were no Church people from Vilnia present”.⁷³

6. October 1596, Brest. We have knowledge of two controversial councils:⁷⁴

A. The Orthodox bishops with the support of civil authorities joined the jurisdiction of Rome;⁷⁵

B. Two Orthodox bishops and a representative of the Patriarch

⁷⁰ *Monumenta Confraternitatis Staupigianae Leopoliensis: Diplomata et epistolae Confraternitatis Staupigianae Leopoliensis ab anno 1518 usque ad annum 1600.* ed. Milkowicz. W. Leopoli, 1895. P. 320, № CCVII.

⁷¹ Макарий (Булгаков), митр. *История Русской Церкви*. В 9 кн. Кн. 5. Москва, 1996. С. 301.

⁷² E.g., the Kiev Metropolitan Michael Ragoza composed and signed a Charter stating his desire to move from the unity with the Eastern Churches into obedience to the Pope of Rome (A3P 4. C. 77, № 53, 2 December 1594. See also: A3P 4. C. 78, № 54, December 1594; A3P 4. C. 79, № 55).

⁷³ A3P 4. C. 126–127, № 92. More information on this ecclesiastical court can be found in: Harkovich N. *Sąd cerkiewny nad Stefanem Zyzanią w kontekście stosunków wiernych i hierarchii prawosławnej w Rzeczypospolitej u schyłku XVI wieku // ЕАПИС, Czasopismo Teologicznej katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku*. Nr 19. Białystok, 2017. S. 85–95.

⁷⁴ Теплова В. А. *Брестский церковный собор и Брестский церковный синод 1596 г. в свете православной экклезиологии // Исследования по истории Восточной Европы: научный сборник*. Вып. 1. Минск, 2008. С. 173–183.

⁷⁵ A3P 4. C. 139–141, № 103.

condemned them and their union with Rome. They also overturned the previous decision condemning the members of Orthodox brotherhoods.⁷⁶

There are some interesting and intriguing facts about the Confraternity of The Holy Trinity (Vilnia) in 1591–1592: it tried to insert some new elements into the Orthodox marriage rite and the tradition of preparations for marriage.⁷⁷ However, in reality, those were limited to introducing fasting before the wedding. They also suggested some alterations for the children's baptism rite, of which we have no precise knowledge.⁷⁸

It is known that both the Reformation and the Counterreformation held education as one of its top priorities. This cannot be neglected when considering the influence of the Reformation on the Orthodox Church and embedding the processes of confessionalisation with Orthodox confraternities⁷⁹.

The brotherhoods opened numerous schools. They aspired to be granted the monopoly on new schools' opening by abovementioned councils. They also printed copious educational and didactic literature: Slavonic Grammar books, Church Slavonic liturgical books for Orthodox services, sermons of saints and teachers of the Church in the local language, prayer books, polemic works, and lexicons.⁸⁰ All the activities of the Orthodox brotherhoods were focused on developing the local

⁷⁶ АЗР 4. С. 142–144, № 105.

⁷⁷ АЗР 4. С. 59–61, № 41, October 1596.

⁷⁸ АЗР 4. С. 59–61, № 41, October 1596. In light of a heated confrontation between the bishop of Lvov and the Orthodox Confraternity in honour of Assumption of the Mother of God (Lvov) at that period this case seems to involve only the ceremonial practice and local traditions but not the theological basis (АЗР 4. С. 43–44, № 33, 6 February 1592). There were serious conflicts at Lvov diocese in case of (non-)consecration of bread on Easter and the day after the Nativity, as well as the veneration of non-canonical but traditional Icon of the Holy Trinity with the image of the Father. The Confraternity complained to the Patriarch of Constantinople that they had been unfairly accused of not venerating holy icons, while they simply didn't accept the non-canonical image of the Father (ibid.). Moreover, the bishop did not obey the Patriarch Meletius I Pegas who tried to resolve the discord at this diocese.

⁷⁹ Дмитриев М. В. «Православная конфессионализация» в Восточной Европе во второй половине XVI века? // Дрогобицький краєзнавчий збірник. 2012. Вип. XVI. С. 133.

⁸⁰ Книга Беларусі. 1517–1917: Зводны каталог. Мінск 1986. С. 75 (№ 44), 84 (№ 70), 93 (№ 90), 76 (№ 47); Шустова Ю. Э. *Документы Львовского Успенского Ставрипигийского братства (1586–1788): Источниковедческое исследование*. Москва 2009. С. 196.

Eastern-Slavic culture as opposed to the preaching and ministry of Protestants and Catholics in Rzeczpospolita that where almost 100% Polish and Latin-oriented. Unfortunately, neither the Reformation nor the Counterreformation did give the Eastern-Slavic culture all these intellectual treasures. All they brought was ‘polonisation’ of Ruthenian lands.⁸¹

It can be said with confidence that the brotherhoods and their intellectual ‘laboratory’ worked on theological terminology⁸² in the local ‘Ruthenian’ language in order to be able to fully take part in the theological polemics of their times.⁸³ Speaking about signs of confessionalisation it is difficult to agree to the opinion that there was no *summa doctrinae* at Orthodox Church.⁸⁴

⁸¹ We are aware of only two works of Symon Budny in local Slavonic language and one translation of the Bible by Vasilij Tsiapinsky. See: Хореев А. *Концепция «Золотого века» и Реформации в Беларуси // Сектоведение*. Т. 1. Жировичи, 2011. С. 58–59; See also: Frick D. A. *Polish Sacred Philology in the Reformation and Counter-Reformation. Chapters in the History of the Controversies (1551-1632)*. Berkeley, 1989. P. 81.

⁸² About Polish sacred philology see: Frick D. A. *Polish Sacred Philology in the Reformation and Counter-Reformation. Chapters in the History of the Controversies (1551-1632)*. Berkeley, 1989.

⁸³ Even though local Eastern Slavic authors borrowed theological terminology from Catholics and Protestants, they used it in the context of Orthodox Church theology (Tielemann N. *Die sprachliche Situation in der sudwestlichen Rus’ Ende des XVI. Jahrhunderts im Beispiel der christlichen Terminologieim Stefan Zydzanijs „Kazanye o antichtiste” // Anzeiger fur slavische Philologie (XXXII)*, 2004. S. 127–166.). According to the research of Irina Budzko, the multilingual and multid denominational character of Rzeczpospolita’s society had an impact on the Old-Belarusian translations of the Holy Scripture; all the activity of intellectuals of Rzeczpospolita was influenced by the culture of the Slavia Romana and Slavia Orthodoxa both linguistically and textologically (Будзько І. Ул. *Старабеларускія пераклады Бібліі: тыпалогія лінгвістычнага мадэлявання на фоне літаратурна-пісьмовых традыцый Slavia Orthodoxa і Slavia Latina // Мовазнаўства. Літаратуразнаўства. Фалькларыстыка: XIV міжнародны з’езд славістаў* (Охрыд, 2008). Мінск, 2008. С. 42).

⁸⁴ Grigore M.-D. *Orthodoxa Confessio? Konfessionsbildung, Konfessionalisierung und ihre Folgen in der Ostlichen Christenheit Europas (Einleitung) // Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz Abteilung für Abendlandische Religionsgeschichte*. Kührer-Wielach F. (Hg.). Beiheft 114. Göttingen, 2018. S. 16. Of course, the authors mention the absence of necessity of it and some works of Orthodox authors which presented the difference of the Orthodox dogmats in the context of polemic with western *vis-à-vis*. But it should be mentioned different canon law collections, such as Nomokanon (*Νομοκανών* in greek-language use) and Kormchaja in different variants at Slavonic use, which regulated the inner life of the Orthodox Church adepts, accumulated the Tradition (part of it) and had no analogue at Protestant life which accepted thesis *sola scripture*.

One of the greatest results of intellectual inventing work was the publication by Stefan Ziznij of the first Slavonic Orthodox Church Catechism (1595).⁸⁵ The Orthodox Church had not seen such form of intellectual creation in Slavonic before.⁸⁶ In its nature, the Catechism was entirely polemic with the Catholics and Protestants, quite different from the Protestants and completely in line with the Orthodox. It was the demonstration of the theological grounds of the Orthodox Church showing the difference with other religious groups.

The Orthodox intellectuals creatively processed the dispute between the Catholic and the Reformed churches, including its academic dimension.⁸⁷ Another example of such war is the famous work of Stefan Zizanij (1550–1600) «Казанье святого Кирилла патриархи Иерусалимского о антихристе и знаках его, з росширеньем науки против ересей разных» («The Homily of St Cyril, Patriarch of Alexandria, on the antichrist and his omens, with an extensive teaching against various heresies») (1596), which was probably inspired by the work of Sibrandus Lubbertus (1555–1625) “De Papa Romano” (1594). “The Homily,” however, contained polemic invectives against both Protestants and Catholics.

Special mention should be made of the cooperation in the political sphere between the Orthodox Church and Protestants. There were two political agreements concluded:

⁸⁵ Корзо М. А. *Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований*. Москва, 2007. С. 216; Гаркович Н. В. «Катехисис» Стефана Зизания (Вильна, 1596 г.). Публикация источника с комментариями // *Studia Historica Europae Orientalis = Исследования по истории Восточной Европы*: науч. сб. Вып. 7. Минск 2014. С. 258–297. Its original name was “Explanation of the Niceo-Constantinople Creed’s Presentation”, what says about the reference of Orthodox author to the ancient theological grounds and presenting themselves as inherits of the ancient Church.

⁸⁶ It worth mentioning that there is opinion that only at 1640 the first Orthodox catechism was presented (Brüning A. *Confessionalization in the Slavia Orthodoxa (Belorussia, Ukraine, Russia)? – Potential and Limits of a Western Historiographical Concept // Religion and the Conceptual Boundary in Central and Eastern Europe*. Ed. by Bremer Th. London, 2008. P. 79).

⁸⁷ As for the polemics, it is known that in 1580 Orthodox believers had to ask for intellectual support of Protestants in their polemics with the Roman Catholic Jesuits. We are aware of two of such works, though in their contents they were not related to the Reformation.

• **28 January 1573, the Warsaw Confederation**, a charter that guaranteed absolute religious liberty to all non-Roman Catholics.⁸⁸ It was the first European act granting religious freedoms to all citizens of a state. Its text was added to UNESCO's Memory of the World Programme.

• **1599, the Vilnius Confederation.**

The influence of the Reformation and the Counterreformation (and/or the processes of confessionalisation) in the described historical context of Rzeczpospolita on the local Orthodox Church and the socio-political processes of the Eastern European region, in general, is obvious. All these developments were part of a comprehensive process of revival, or 'renaissance,' of the Orthodox Church of this part of Europe. It is difficult to say if that was the process of confessionalisation in full since but all these processes could be accepted as criterias of the confessionalisation.

Thus, it is clear that the Orthodox lay associations were a unique historical phenomenon, as well as one of the most important factors for the inner life of the Orthodox Church in the late 16th century. Their activities made possible a short renaissance period for the Orthodox Church at the end of the 16th century in Eastern Europe (specifically, in Rzeczpospolita). The brotherhoods' importance diminished due to challenging political circumstances, which resulted in the local Church Union (1596) and stripping of the brotherhoods' supporters of all rights and state privileges that lasted at least until 1609. It is difficult to confirm its origin thanks to the Reformation influence. Yet, their activities were definitely inspired by the Reformation and the Counterreformation alike and of course definitely were influenced by the processes of confessionalisation. Evidently, numerous questions remain, e.g. what was the nature of the impact of the Reformation on the Orthodox Church in Rzeczpospolita: on the level of theology, methodology of polemics with Catholics, ecclesiological context or social level. However, it can be said with confidence that the inner forces of the Orthodox Church

⁸⁸ See: *Compact of Warsaw (POLAND, 1573) // Encyclopedia Britannica*. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.britannica.com/event/Compact-of-Warsaw>. – Дата доступа: 23.04.2019. In the context of the aggravation of religious struggle, the Statute of the 1588 GCL included an article on the practice of tolerance, but it did not resolve the contradictions and did not change the situation. Tolerance was gradually eliminated.

were mobilized and succeeded in renewing the life of the Orthodox Church, actualizing its teaching, generating theological terminology for the local language, popularizing the Eastern Slavic identity and culture in the context of theological polemics with 'Polish' Catholics, as well as in strengthening contacts with other Churches of the East and their authorities.

On the one hand, restoration of the conciliar practice of the Orthodox Church came out of that activity and interest in the church life. One can speak of the real influence of all the Reformation and Counterreformation processes on the interior life of the Orthodox Church, including the brotherhoods' activities. Yet, on the other hand, there are no grounds to imply any direct influence of Reformation on the Orthodox Church or the lay associations and their activity, as there are no facts to substantiate such claims: in "the moments of truth", these associations strictly adhered to the Orthodox faith. Despite all the accusations against the Orthodox lay associations in allegedly adopting a protestant lifestyle, most of them were unsound.

As for the implementation of the theory of confessionalism for the Orthodox Church at this region, as M. Dmitriev said about the starets Artemij, his ideas and activity⁸⁹, it can be applied as for brotherhoods so for all the inside life of the orthodox Church at the period of Brest councils (1590-1595) -- that ideas and activities correspond to the concept of "Orthodox Confessionalisation". On the one hand the similar processes and facts don't automatically uphold an adoption of the confessionalisation concept for the Ukrainian and Belarusian lands,⁹⁰ for the other hand all the processes described above could be named "the inner confessionalisation".⁹¹ It matches better for the Ruthenian Orthodox Church at the end of the 16th century at Rzeczpospolita then for any other processes at Russian Orthodox Church of next periods.

⁸⁹ Дмитриев М. В. "Православная конфессионализация" в Восточной Европе во второй половине XVI века? // Дрогобицький краєзнавчий збірник. 2012. Вип. XVI. С. 19–20.

⁹⁰ Brüning A. *Confessionalization in the Slavia Orthodoxa (Belorussia, Ukraine, Russia)? – Potential and Limits of a Western Historiographical Concept // Religion and the Conceptual Boundary in Central and Eastern Europe*. Ed. by Bremer Th. London, 2008. P. 77.

⁹¹ Grigore M.-D. *Orthodoxa Confessio? Konfessionsbildung, Konfessionalisierung und ihre Folgen in der Ostlichen Christenheit Europas (Einleitung) // Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte*. Kührer-Wielach F. (Hg.). Beiheft 114. Göttingen, 2018.S. 14.

Bibliography

1. Borkowski A. *Patriarchaty Wschodu w dziejach Rzeczypospolitej (1583–1601)*. Białystok, 2014.
2. Borkowski A., ks.-archim. *Wysłannicy patriarchy konstantynopolskiego na soborach w Rzeczypospolitej w XVI wieku // Latopisy Akademii Supraskiej. T. 5 : Synody Cerkwi prawosławnej w I Rzeczypospolitej*. Red. Kuczyńskiej M., Pawluczuk U. Białystok, 2014. S. 103–120.
3. Brüning A. *Confessionalization in the Slavia Orthodoxa (Belorussia, Ukraine, Russia)? – Potential and Limits of a Western Historiographical Concept // Religion and the Conceptual Boundary in Central and Eastern Europe*. Ed. by Bremer Th. London, 2008. P. 65–96.
4. Central State Historical Archives of Ukraine in Lviv (TsDIAL of Ukraine). ф. 29, оп. 1, № 142.
5. Central State Historical Archives of Ukraine in Lviv (TsDIAL of Ukraine). ф. 29, оп. 1, № 156.
6. *Compact of Warsaw (POLAND, 1573) // Encyclopedia Britannica*. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.britannica.com/event/Compact-of-Warsaw>. – Дата доступа: 23.04.2019.
7. *Confessionalization in Europe, 1555–1700. Essays in honor and memory of Bodo Nischan*. Ed. by Headley J. M., Hillerbrand H. J. and Papalas A. J. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-ecclesiastical-history/article/confessionalization-in-europe-15551700-essays-in-honor-and-memory-of-bodo-nischan-edited-by-john-m-headley-hans-j-hillerbrand-and-anthony-j-papalas-pp-xxv369-aldershot-ashgate-2004-45-0-7546-3744-1/1C26FE37FCC4E088F1FC20D3F3986A1B>. – Дата доступа: 23.04.2019.
8. *Council of Constance under Pope John XXIII: Session 13—15 June 1415: Condemnation of communion under both kinds, recently revived among the Bohemians by Jakoubek of Stribro*. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.ewtn.com/library/COUNCILS/CONSTANC.HTM#4>. – Дата доступа: 23.04.2019.

9. *Diplomata Statutaria a Patriarchis Orientalibus Confraternitati Stauropigianae Leopoliensi*. V.2: A. 1586–1592 data, cum aliis litteris coaevis et appendice. Leopoli, 1895.

10. Frick D. A. *Polish Sacred Philology in the Reformation and Counter-Reformation. Chapters in the History of the Controversies (1551-1632)*. Berkeley, 1989.

11. Górski K. *Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarskiej w XVI w.* Kraków, 1949.

12. Grigore M.-D. *Orthodoxa Confessio? Konfessionsbildung, Konfessionalisierung und ihre Folgen in der Ostlichen Christenheit Europas (Einleitung) // Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz Abteilung für Abendlandische Religionsgeschichte*. Kühner-Wielach F. (Hg.). Beiheft 114. Göttingen, 2018. S. 9–19.

13. Harkovich N. *Sąd cerkiewny nad Stefanem Zyzanią w kontekście stosunków wiernych i hierarchii prawosławnej w Rzeczypospolitej u schyłku XVI wieku // ΕΛΠΙΣ, Czasopismo Teologicznej katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku*. Nr 19. Białystok, 2017. S. 85–95.

14. Kosman M. *Protestanci i Kontrreformacja. Z dziejów tolerancji w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*. Wrocław-Kraków-Gdańsk, 1978.

15. Liedke M. *Od Prawosławia do katolicyzmu. Ruscy możni i szlachta Wielkiego Księstwa Litewskiego wobec wyznań reformacyjnych*. Białystok, 2004.

16. Litak S. *Od Reformacji do Oświecenia*. Lublin, 1994.

17. Lukaszewicz E. *Dzieje kościołów Helweckich w Litwie*. T. 1. Poznań, 1842.

18. *Lutheran church organization and confessionalisation // Encyclopaedia Britannica*. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.britannica.com/place/Germany/Lutheran-church-organization-and-confessionalization#ref297332>. – Дата доступа: 23.04.2019.

19. Merczyng H. *Zbory i Senatorowie protestancy w Dawnej Polsce. Przyczynki do dziejów terytorialnego a chronologicznego rozwoju i upadku reformacji w Rzeczypospolitej*. Warszawa, 1904.

20. Mironowicz A. *Typologia soborów lokalnych Kościoła prawosławnego na ziemiach ruskich i Wielkiego Księstwa Litewskiego do końca XV wieku // Latopisy Akademii Supraskiej. T. 5 : Synody Cerkwi prawosławnej w I Rzeczypospolitej*. Red. Kuczyńskiej M., Pawluczuk U. Białystok, 2014. S. 9–39.

21. Misiurek J. *Chrystologia Braci Polskich. Okres przedsocyański*. Lublin 1983.

22. Misiurek J., ks. *Spory chrystologiczne w Polsce w drugiej połowie XVI w*. Lublin, 1984.

23. *Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis: Diplomata et epistolae Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis ab anno 1518 usque ad annum 1600*. ed. Milkowicz. W. Leopolis, 1895.

24. Petkūnas D. *Holy Communion Rites in the Polish and Lithuanian Reformed Agendas of the 16th and Early 17th Centuries*. University of Helsinki, Faculty of Theology, 2004. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://ethesis.helsinki.fi/julkaisut/teo/kayta/vk/petkunas/holycomm.pdf>. – Дата доступа: 23.04.2019.

25. Skinner B. *The Western Front of the Eastern Church*. DeKalb, 2009.

26. Stradomski J. *Spory o "wiarę grecką" w dawnej Rzeczypospolitej*. Kraków, 2003.

27. *The Bible, New International Version*.

28. Tielemann N. *Die sprachliche Situation in der sudwestlichen Rus' Ende des XVI. Jarhunderts im Beispiel der christlichen Terminologie im Stefan Zyzanijs „Kazanье o antichtiste” // Anzeiger fur slavische Philologie (XXXII)*, 2004.

29. *Акты, издаваемые Виленскою комиссиею для разбора древних актов*. В 39 т. Т. 1: *Акты Городенскаго земскаго суда*. Вильна, 1865. (АВАК т.9).

30. *Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией.* В 5 т., Т. II. Санкт-Петербург, 1848. (АЗР 2).

31. *Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией.* В 5 т. Т. III. Санкт-Петербург, 1851. (АЗР 3).

32. *Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией:* В 5 т. Т. IV. Санкт-Петербург, 1851. (АЗР 4).

33. *Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею* в 15 т. – Т. I: 1361–1598. СПб, 1863. (АЮиЗР т.1)

34. *Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси.* В 14 т. Т. 9. Вильна, 1870.

35. Афанасий (Маргос), архиеп. *Беларусь в исторической, государственной и церковной жизни.* – 3-е изд. Минск, 2000.

36. Беднов В. А. *Православная церковь в Польше и Литве (по Volumina Legum).* Минск, 2002.

37. Бондаренко А. А. *Право “подавань” православных церквей как прерогатива польской Королевы Боны Сфорца // Вестник РГГУ. Сер. Исторические науки.* Москва, 2012. № 21. С. 83–92.

38. Будзько І. Ул. *Старабеларускія пераклады Бібліі: тыпалогія лінгвістычнага мадэлявання на фоне літаратурна-пісьмовых традыцый Slavia Orthodoxa і Slavia Latina // Мовазнаўства. Літаратуразнаўства. Фалькларыстыка: XIV міжнародны з’езд славістаў (Охрыд, 2008).* Мінск, 2008. С. 25–44.

39. Владимирский-Буданов М. Ф. *Церковные имущества в Юго-Западной России XVI века // Архив Юго-Западной России: в 8 ч. Ч. 8. Т. 4: Акты о землевладении в Юго-Западной России XV–XVIII вв.* Киев, 1907. С. 3–224.

40. Гаркович Н. В. «Катехисис» Стефана Зизания (Вильна, 1596 г.). Публикация источника с комментариями // *Studia Historica Europae Orientalis = Исследования по истории Восточной Европы*: науч. сб. Вып. 7. Минск 2014. С. 258–297.

41. Голубев О. Е. *Великое Княжество Литовское и Константинопольский Патриархат: становление и развитие церковно-политических взаимоотношений (1316-1387 гг.)*: дисс. ... канд. ист. наук: 07.00.03 / О.Е. Голубев. Минск, 2013.

42. *Деяния Виленского собора 1509* // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссией (РИБ). В 39 т. Т. 4 Книга 1: Памятники полемической литературы в Западной Руси. СПб, 1878.

43. Дмитриев М. В. «Православная конфессионализация» в Восточной Европе во второй половине XVI века? // *Дрогобицкий краєзнавчий збірник*. 2012. Вип. XVI. С. 133–152.

44. Жукович П. Н. *Брестский Собор 1591 года (по новооткрытой грамоте, содержащей деяния его)*. Санкт-Петербург, 1907.

45. Знаменский П. В. *Приходское духовенство на Руси. Приходское духовенство в России со времен реформы Петра*. Санкт-Петербург, 2003.

46. Карташев А. В. *Очерки по истории Русской церкви*: в 2 т. Т. 1. Москва, 1997.

47. Киприанович Г. Я. *Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве с древнейшего до настоящего времени*. – переиздание. Минск 2006.

48. *Кніга Беларусі. 1517–1917*: Зводны каталог. Мінск 1986.

49. Корзо М. А. *Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований*. Москва, 2007.

50. Лукашова С. С. *Миряне и Церковь: религиозные братства Киевской Митрополии в конце XVI века*. Москва, 2009.

51. Лукашова С. С. *Православные братства конца XVI в. и Брестская уния: история и историографические мифы* // Конфессиональная ситуация на Украине: история и современность / Учреждение Российской академии наук «Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН». Москва 2011 С. 18–36.

52. Лурье В. М. *Русское Православие между Киевом и Москвой. Очерк истории русской православно традиции между XV и XX.* Москва, 2009.

53. Макарий (Булгаков), митр. *История Русской Церкви.* В 9 кн. Кн. 5. Москва, 1996.

54. Романчук А. *Воссоединение униатов и исторические судьбы белорусского народа* // Труды Минской Духовной Академии. Жировичи, 2003. № 2. С. 129–147.

55. Скабаланович Н. *Об Апокрисисе Христофора.* Санкт-Петербург, 1873.

56. Теплова В. А. *Пинско-Туровская епархия накануне Брестской церковной унии* // Вестник Белорусского экзархата, т. 4: 1000-летие Туровской епархии: Материалы XI Минских епархиальных чтений 24 июня 2005 г. Минск, 2005. С. 122 –131.

57. Теплова В. А. *Брестский церковный собор и Брестский церковный синод 1596 г. в свете православной экклезиологии* // Исследования по истории Восточной Европы: научный сборник. Вып. 1. Минск, 2008. С. 173–183.

58. Флоря Б. Н. *Брестские Соборы* // Православная энциклопедия. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/153421.html>. – Дата доступа: 23.04.2019.

59. Флоря Б. Н. *Вопрос об «отношениях патроната» у восточных славян в XIV–XVI вв.* [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://sedmitza.ru/lib/text/442913/>. – Дата доступа: 23.04.2019.

60. Флоря Б. Н. *Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье*. Ред. Барбашова Л. В. Москва 2007.

61. Хотеев А. *Концепция «Золотого века» и Реформации в Беларуси // Сектоведение*. Т. 1. Жировичи, 2011. С. 51–64.

62. Шустова Ю. Э. *Документы Львовского Успенского Ставрипигийского братства (1586–1788): Источниковедческое исследование*. Москва 2009.

63. Юнгина А. С. *Брестские Церковные Соборы 1590–1594 годов // Романовские чтения–5: сб. трудов Международной научной конференции*. Могилев 2009. С. 126–127.

Кодификация канонического права в православной церкви: история и актуальные проблемы¹

Антон Гелясов

Париж

Аннотация: В статье рассказывается о некоторых особенностях канонического права православной церкви, о церковных и государственных нормах, о правилах входящих в канонический корпус и тех, что не получили официальный статус канонов, делается краткий обзор наиболее значимых кодексов, затрагиваются проблемы толкования и применения канонов, а также рассматриваются вопросы правовых коллизий и тех принципов, которые были заложены церковными правовыми сборниками и Трулльским собором, последствия решений последнего видятся автором катастрофическими для православного канонического права.

Abstract: The article deals with some features of the canon law of the Orthodox church, ecclesiastic and state norms and rules, included in the canon law corpus, as well as those which didn't receive official status of canons. It reviews the most important codes, touches upon issues of interpretation and implementations of canons as well as of legal collisions and principles, stipulated by ecclesiastic legal compilations and the council of Trullo. The consequences of the latter are considered by the author as a catastrophe for Orthodox canon law.

Ключевые слова: Церковь, право, собор, канон, правило, норма, закон, кодекс, номоканон, император, Трулльский собор, коллизия, толкование, Аристен, Зонара, Вальсамон.

Key words: Church, law, council, canon, rule, norm, code, Nomocanon, Emperor, Council of Trullo, collision, interpretation, Aristaenos, Zonaras, Balsamon.

¹ Canon Law Codification in the Orthodox Church: History and the Main Issues

Введение

Те проблемы, о которых мне хотелось бы порассуждать сегодня, для мирового православия не являются новыми. Как бы это скандально не звучало, но приходится признать, что при официальном наличии канонического права (как системы юридических норм и правил их применения), на практике мы наблюдаем фактически его отсутствие в православной церкви.

Выражается это в том, что для урегулирования ординарных и экстраординарных церковных вопросов и проблем практически всё решается на основании определенных обычаев, волей епископа или их собрания. Древние же канонические нормы здесь выступают лишь прикрытием для того, чтобы создать иллюзию присутствия порядка или исполнения правил.

В эпоху становления восточного канонического права каноны принимались для решения насущных проблем по мере их появления. Универсальных правил, норм, применяемых по аналогии, или законов, составляемых для решения возможных проблем, не существовало. Соборы были призваны дать ответ, который позволил бы разрешить существующие нестроения в церковной жизни; святые отцы часто просто писали о вызовах современности, либо же отвечали на вопросы, которые им задавали в переписке их духовные чада или люди, у которых возникли сложности церковноправового характера. Сверх всего, подчас то, что мы ныне называем канонами в современном понимании, исконно им не являлось; это могла быть рекомендация или комментарий, а уже последующая традиция разделила цельный текст постановлений или писем на правила и присвоила им номера.

Обычно каноны принимались и имели силу на местном или региональном уровне, однако одна церковь могла позаимствовать их у другой, и, таким образом, нормы, ранее действующие только в одном регионе, могли стать признанными в иной части Экумены, а со временем и повсеместно².

Трульский собор своим 2 канонами объявил святость и неотменяемость канонов. Это положило начало кризису восточного

² *Le monde byzantin, T. I : L'Empire romain d'Orient (330–641)*, sous la direction de C. Morisson, Revue des études byzantines. 2005.

канонического права. Последующие соборы не дерзали отменять устаревшие и фактически недействующие правила, и даже в XX веке консервативные церковные деятели, например, Антоний Храповицкий, развивали богословие, предающее канонам чуть ли не догматическое значение, полагая, что критикующие каноны выступают, таким образом, против православия.

На сегодняшний день официальный канонический корпус православной церкви застыл на канонах, которые были включены в «Номоканон XIV титулов» в его редакции 883 года. В тоже время, после IX века законодательная деятельность церковей не остановилась, однако ни одно из принятых правил не получило общеправославный статус канона. В тоже время, огромная часть норм первого тысячелетия, или неисполнима, или просто противоречит существующим реалиям³, а значит просто не применима в современном мире. Если бы церковь решила буквально начать применять *de jure* действующие каноны, то, по меткому замечанию историка Николая Попова, «епископы были бы отлучены и извергнуты из сана, например, за перемену кафедры, на которую первоначально поставлены (21 правило Антиохийского собора и 15 правило I Вселенского собора), за несобирание соборов (6 правило VII Вселенского собора), за оставление нуждающихся клириков без помощи (59 Апостольское правило), за ночлег в женском монастыре (VI Вселенского собора 47 правило). Все прочие клирики были бы извергнуты за пост в субботу даже св. Четырдесятницы, кроме великой субботы (64 Апостольское правило и 55 правило VI Вселенского собора), за совершение крещения вне храма (59 правило VI Вселенского собора), за какой-либо подарок (например, «на чай») тем, кто не принадлежит к православным христианам (22 правило Карфагенского собора), или же за рашение и заплетание волос на голове (96 правило VI Вселенского собора). Наконец, почти все миряне были бы отлучены от общения церковного за преждевременный выход из храма (9 Апостольское правило), за непосещение его в три воскресных дня

³ К примеру, 40-й канон Василия Великого можно отнести сразу к 2-м вышеобозначенным случаям, он указывает, что рабыня может вступить в брак только после разрешения господина, иначе её брак не считается действительным и приравнивается к блудодеянию.

подряд (80 правило VI Вселенского собора), за лечение у еврея или за мытье в бане с евреями (11 правило VI Вселенского собора). Кто оказался бы свободным от тяжких прещений, хотя бы только за указанные нарушения канонов?...»⁴.

Так вот, при всей абсурдности, все перечисленные каноны, как и все правила Номоканона, утверждённые Синодом Вселенского патриархата в 920 году, являются, как уже было отмечено выше, юридически действующими. Более того, их одинакового понимания, а точнее официального толкования на межправославном уровне не существует. Сегодняшний кризис в отношениях между православными церквями, а также внутренние церковные нестроения, являются в том числе результатом правового произвола, который царит из-за отсутствия четкой системы актуальных канонических материальных и процессуальных норм.

Эта небольшая статья явилась несколько переработанной и дополненной версией моего доклада о кодификации канонического права в православной церкви, которую я прочитал в сентябре 2017 года в Варшаве на тематической секции по богословию в рамках VII Международного конгресса исследователей Беларуси.

Вначале я расскажу о некоторых особенностях восточного канонического права, упомяну основные кодифицированные сборники канонов, имеющие особое историческое значение в церковной истории, затем отмечу нормы, действующие в православной церкви, хотя и не получившие общеправославный статус канонов, и перейду к некоторым принципам, которые были заложены кодексами и закреплены Трулльским собором.

1. Кодификация канонов и её частный характер

Потребность в систематизации церковного законодательства возникла достаточно рано, и примечательным здесь является тот момент, что она носила, так сказать, неофициальный характер, т. е. она составлялась частными лицами (пускай даже епископами или патриархами, но не соборами⁵), что не умаляло, однако,

⁴ Попов Н. протонерей. *Изменяемость канонов в отношении к церковным преобразованиям*. Самара, 1926.

⁵ Даже Трулльский собор, как мы увидим ниже, не составил сборник канонов, он

высокий авторитет этих сборников и не мешало их повсеместному использованию.

Вплоть до падения Константинополя ни один из канонических сборников, которым пользовались в те или иные моменты истории Византии, не был составлен под соборным руководством церковной власти либо по её повелению⁶. Даже если Иоанн Схоластик составил свой сборник во время своего патриаршества, его деятельность не может быть рассмотрена как общецерковная. Кроме того, различные кодексы могли равно использоваться в церкви в одно и то же время. Их можно было перерабатывать, дополнять, или возвращаться к ранее изданным, в конечном итоге это был вопрос вкуса и финансовых возможностей.

Говоря о классификации, кодексы церковного права по содержанию можно разделить на 3 типа:

- 1) собственно *канонические*, содержащие исключительно церковные правила;
- 2) *гражданские* о церкви, систематизирующие государственные законы по церковным делам;
- 3) *номоканоны*⁷, смешанные сборники, включающие и государственные законы о церкви, и церковные каноны.

А по стилю на 2 типа:

- *Хронологические* – каноны или законы размещаются в хронологической последовательности;
- *Систематические* – материал группируется по тематическим разделам, рубрикам, или титулам.

а. Кодексы церковных канонов

Первым сборником-эталонном, можно сказать, краеугольным камнем систематизации канонического права древней кафолической церкви⁸, стала так называемая «**Антиохийская синтагма**» (середина

лишь перечислил названия предшествующих соборов или постановлений, которым необходимо было следовать, и принял свои собственные правила.

⁶ Σπύρος Ν. Τρωϊάνος. *Οι πηγές του Βυζαντινού δικαίου*. Αθήνα. 1999. Σ. 69.

⁷ Νομοκανόν – νόμος – закон, κανόν – правило.

⁸ Интересно, что это был сборник не константинопольского или римского, но антиохийского происхождения.

IV века)⁹. Это был хронологический кодекс, в него входили каноны важнейших соборов Восточной Римской империи: I Никейского (325), Анкирского (314), Кесарийско-Каппадокийского (314), Неокесарийского (318/319), Гангрского (342) и Антиохийского (330/341). Именно эта Синтагма была переведена на латинский язык во второй половине IV века и наряду с декретами римских архиереев легла в основу италийских церковно-юридических сборников, а затем распространилась по всему латинскому Западу¹⁰.

К концу IV в. «Антиохийская синтагма» была дополнена малоазийским кодексом «Правилами Лаодикийского собора» и канонами Сардикского собора (379), переведенными на греческий, и была воспринята Константинополем (а со временем и переработана): в неё вошли постановления I Константинопольского собора, 85 Апостольских правил, нормы Эфесского собора 435, Халкидонского 451 и Кодекс канонов Африканской церкви, переведенный с латыни (так называемые правила Карфагенского собора (393–419))¹¹.

Эта Константинопольская синтагма легла в основу 2-х кодификаций права как в Риме, которую провел Дионисий Малый (ок. 470–556), так и в самом Константинополе при патриархе Иоанне Схоластике (503–577), который считается составителем 1-го систематического сборника «**Синагоги 50 титулов**»¹².

Необходимо также упомянуть «**Синтагму канонов**» (*Σύνταγμα κανονικόν*, *Syntagma Canonum*) – кодекс, соединивший в себе преимущества обоих способов распределения канонического материала хронологического и систематического. Первая часть Синтагмы, представляет собой систематический указатель правил, сами же тексты правил в хронологической последовательности помещены во второй части. Существует мнение, что её мог составить

⁹ Сохранился его латинский перевод, выполненный Дионисием Малым. К сожалению, в оригинале сборник до нас не дошел.

¹⁰ Митрофанов А. Ю. *Церковное право и его кодификация в период раннего средневековья*. М: Изд-во Крутицкого подворья. Об-во любителей церковной истории. 2010 (Материалы по истории Церкви. Кн. 45).

¹¹ Не путать с правилами Карфагенского собора св. Киприана (256) о перекрещивании еретиков.

¹² Она включала в себя ещё и 68 правил Василия Великого.

Вселенский патриарх Евтихий¹³ (ок. 512–582) вместе с будущим патриархом Иоанном Постником (ум. в 595 году), бывшим ризничим покойного Иоанна Схоластика¹⁴.

в. Государственные церковные правила

В византийской системе канонического права помимо непосредственно церковных канонов важное место играло также и государственное церковное законодательство. Этим она радикально отличалась от римской, в которой имперское церковное право и право каноническое противопоставляются: «для первого субъектом правотворчества выступает светская власть, для второго – церковная. Для Византии подобная оппозиция совершенно чужда»¹⁵; каноническое право и право государственное, регулирующие церковные правоотношения, соотносились как часть и целое¹⁶ (что, к примеру, и выразилось в Номоканоне, о который мы упомянем ниже).

Государство, в лице императора, вмешивалось не только в каноническую, но и в литургическую жизнь. Император мог изменять и дополнять церковный календарь. Так, Константин поручил Никейскому собору определить время празднования Пасхи; Юстин II окончательно определил 25 декабря как дату празднования Рождества, Юстиниан – 2 февраля как день Сретения, а Маврикий – 15 августа как день Успения Божией Матери¹⁷, а Лев VI Мудрый установил церковное празднование памяти святых Григория Богослова, Василия Великого, Иоанна Златоуста и некоторых других святых. Юстиниан I в своих новеллах определяет подсудность клира

¹³ Возможно, он начал эту работу в ссылке и продолжил её уже вернувшись на Патриарший престол в Константинополе. (см. Mardrossian Aram. *La collection canonique d'Antioche, Droit et hérésie à travers le premier recueil de législation ecclésiastique (IV^e siècle)*. Paris, 2010).

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Митрофанов А. Ю. *Формирование византийского «кодекса канонов» в свете истории* // Государство, Религия, Церковь в России и за рубежом. 2011. №1. С. 92–99.

¹⁶ Бондач А. Г. *Nomoikaikanones в византийском церковном праве* // Власть, общество и церковь в Византии: Сб. науч. ст. / Армавир. гос. пед. ун-т; Волгогр. гос. ун-т; Ред. кол.: С. Н. Малахов (отв. ред.) и др. Армавир: Би.. 2007. С. 74–88.

¹⁷ *Le monde byzantin, T. I : L'Empire romain d'Orient (330–641)*, sous la direction de C. Morisson, Revue des études byzantines. 2005.

епископату, указывает, как надо хиротонисать епископов, пресвитеров и диаконов; вышеупомянутый Лев VI в своих определениях даёт указания, когда следует крестить младенца, и можно ли приобщать женщину, находящуюся в периоде очищения.

В связи с этим церковные юристы, занимавшиеся кодификацией правил, не могли обходить стороной и государственное церковное законодательство. Упомянутый выше Вселенский патриарх Иоанн Схоластик составил также **«Собрание 87 глав»** (Collectio 87 capitulorum или LXXXVII capitula) – сборник правил, издателем которых была светская власть. А в последние годы царствования императора Ираклия появилось более объёмное собрание имперских канонов, **«Трехчастный сборник»** (Collectiotripartita), служивший главным пособием для византийских толкователей гражданских законов о церкви.

с. Смешанные сборники

Что касается смешанных сборников, включающих и государственные и церковные каноны, то необходимо упомянуть **«Номоканон 50 титулов»**, который был составлен в конце VI века в том числе на основе упоминаемой выше Синагоги Иоанна Схоластика.

Однако самым знаменитым и исторически важным из церковноправовых собраний Византии является **«Номоканон XIV титулов»**. **Константинопольский синод 920 года** провозгласил «Номоканон» (в редакции 883 года) кодексом церковных правил, обязательным для всей православной католической церкви¹⁸.

Номоканон состоит из предисловия и 2 частей: 1-я часть разделена на 14 титулов, а титулы – на главы по образцу 1-й части Синтагмы, 2-ю часть сборника составляют тексты канонов, расположенные в хронологической последовательности. Помимо ссылок на каноны приводятся также гражданские законы по тематике главы и титула, заимствованные из «Трехчастного сборника»¹⁹.

Ни одно из позднейших церковных постановлений не приобрело уже в общецерковном праве статуса канона. Таким

¹⁸ Цыпин В. А. протоиерей. *Каноническое право*. М., 2009.

¹⁹ Казбекова Е. В., Королёв А.А., Тюшагин В.В., *Каноническое право // Православная энциклопедия*. Т. 30. 2012. С. 367–421.

образом, изданием «Номоканона XIV титулов» в его редакции 883 года завершилось формирование канонического корпуса Вселенской православной церкви. После указанного периода православная церковь не добавила в него ни одного нового канона и ни одного из него не исключила²⁰.

d. Правила, принятые после закрытия канонического корпуса

Следует отметить, что в православном каноническом праве существуют правила, принятые позднее, которые не являются в строгом смысле слова канонами, однако соблюдаются на практике.

К примеру, постановлением уже упоминавшегося Константинопольского Синода, так называемого «**Томоса единения**» (920), разрешался 3-й брак, но ограничивался 40-ка летним возрастом²¹, 4-й же совершенно запрещался. При патриархе Луке Хрисоверге (1157–1170) было принято, что для низложения епископа требуется созыв собора не менее 12 архиереев, а епископу, принявшему постриг, предписано ждать решение Синода относительно того, может ли он дальше совершать епископское служение²².

Постановления о том, что без ведома Синода ни один епископ не вправе решать важные дела, и что запрещается заниматься мирскими делами не только священникам и диаконам, но и церковнослужителям, были изданы при патриархе Михаиле III (1170–1178), а Синод в период патриаршества Феодосии I (1179–1183) принял постановление, согласно которому настоятелем монастыря не может быть назначено лицо, не имеющее пресвитерского сана. В 1186 году в присутствии патриархов Константинопольского, Антиохийского и Иерусалимского и 40 митрополитов Синод постановил, что жена готовящегося к епископской хиротонии безусловно обязана поступить в монастырь и принять постриг²³.

Новеллами императора Алексея I Комнина (1084–1092) в качестве неременного условия действительности брака была

²⁰ Ibidem.

²¹ Мейендорф И., *Брак в православии*. Клин, 2000.

²² Казбекова Е. В., Королёв А. А., Тюшагин В. В., *Каноническое право* // Православная энциклопедия. Т. 30. 2012. С. 367–421.

²³ Цыпин В. А. протоиерей. *Каноническое право*. М., 2009.

установлена обязательность церковного обручения и венчания, а также их обязательность не только для свободных людей, но и для рабов.

Что касается канонических сборников, то не лишним будет вспомнить «Алфавитную синтагму», составленную в 1335 году афонским иеромонахом Матфеем Властарём. Она представляет собой словарь, в который вошли как правила, так и гражданские законы. Сам текст состоит из 24 титулов по числу букв греческого алфавита. В начале главы изложены каноны, затем цитируются законы по этому же вопросу²⁴.

Необходимо также упомянуть сборник греческого происхождения «Номоканон при Большом Требнике». Точное время создания Номоканона неизвестно, предполагают XIV–XV века. Этот Номоканон является скорее епитимийным сборником (пенитенциалием), т. к. 2/3 статей касается епитимий и совершения исповеди²⁵, хотя в нём есть и статьи о храме и богослужении, о присоединении инославных, о совершении таинств, постах, о погребении и поминовении усопших, а также нормы, регламентирующие монашескую жизнь. Источником некоторых статей Номоканона являются правила, не вошедшие в канонический кодекс православной церкви. В «Номоканон при Большом Требнике» вошли также статьи, заимствованные из византийских гражданских законов, в то же время, происхождение некоторых норм достоверно неизвестно²⁶.

Константинопольский синод 1484 года при патриархе Симеоне²⁷ года постановил принимать католиков в православную церковь без повторного крещения через миропомазание и отречение от заблуждений. В то же время, в 1756 году, при Вселенском

²⁴ Костогрызова Л. Ю. *Алфавитная синтагма Матфея Властаря как источник познания византийского права. Теоретические, методологические и методические проблемы исследования.* // Материалы круглого стола. 21–22 июня 2013 г. Екатеринбург, 2013. С. 239–245.

²⁵ Подчас входящие в чересчур глубокие подробности интимной жизни.

²⁶ Казбекова Е. В., Королёв А. А., Тюшагин В. В. *Каноническое право* // Православная энциклопедия. Т. 30. 2012. С. 367–421.

²⁷ На соборе присутствовали все на тот момент существующие восточные патриархи: Константинопольский, Антиохийский, Александрийский и Иерусалимский.

патриархе Кирилле, Синод принимает правила, предписывающие перекрещивать еретиков²⁸, крещеных без погружения с произнесением при каждом из них одного лица Святой Троицы²⁹. При этом постановление ссылается на Апостольские правила, а также на соборы Константинопольский 381 и Трульский (692), которые, по утверждению синода, провозгласили недействительным крещение, совершенное без указанных условий. Апостольские же правила хотя и говорят о необходимости троекратного погружения³⁰, совершенно лишены того контекста, которое им приписывает Кириллово постановление, а указанные соборы вообще не упоминают, как именно должно совершаться крещение. По замечанию Николая Афанасьева, в действительности это не что иное, «как признание учения Киприана Карфагенского о таинствах еретиков»³¹.

Примечательно, что каждое из этих 2 противоречащих друг другу постановлений до сегодняшнего дня может применяться на практике.

К примеру, в русской традиции Собор 1667 года, на основании постановления Синода 1484 года, утвердил практику присоединения католиков без повторного крещения, но с миропомазанием. Духовный Собор 1718 года постановил и протестантов, имевших крещение во имя Св. Троицы, не перекрещивать. Позднее актами, изданными Святейшим правительствующим синодом в XIX веке, было принято принимать инославных только через покаяние и Евхаристию, если они уже были ранее миропомазаны (конфирмированы); не миропомазанных, а также лютеран и кальвинистов принимали через миропомазание.

В греческой же традиции появляется новый канонический сборник с толкованиями – «Пидалион» (Кормчая), составленный

²⁸ В самом постановлении Римско-католическая церковь не упоминается.

²⁹ Афанасьев Н. *Вступление в Церковь*. М., 1993.

³⁰ Здесь не лишним будет вспомнить Дидахе, которое разрешает т. н. обливательное крещение. Это произведение имело огромный авторитет в ранней церкви, Климент Александрийский, к примеру, причислял его к книгам Нового Завета, не сомневаясь в апостольском авторстве произведения. Существуют исследования, которые настаивают на его доевангельском происхождении (см., например: Павлов И. *Как жили и во что верили первые христиане*. Москва, 2017.)

³¹ Афанасьев Н. *Вступление в Церковь*. М., 1993.

афонскими монахами Никодимом Святогорцем и Агапием. Этот сборник был одобрен Синодом при Вселенском патриархе Неофите VII в конце XVIII века. «Тексты каждого правила в Пидалионе сопровождаются комментариями, основанными на классических толкованиях Алексия Аристина, Иоанна Зонары и Феодора Вальсамона. В многочисленных примечаниях обсуждаются трудные вопросы канонического права. Для священнослужителей представляют большой интерес помещенные здесь богослужебные указания и пасторологические советы. В конце «Пидалиона» помещена «симфония» – тематический указатель к канонам. Некоторые канонисты считают «Пидалион» наиболее совершенным сводом православного церковного права, хотя канонический статус «Пидалиона» не является до конца определенным»³².

На основании постановления Собора 1756 года Пидалион провозгласил: «латинское крещение ложно называется этим именем; оно вовсе не есть крещение (βάπτισμα), а лишь простое мытье (αλλάραντισμα μόνον)»³³. Это указание Пидалиона определённое время сохраняло в греческих церквях свою полную силу, не признавая действительности таинств ни католической, ни иных инославных церквей. В тоже время, на сегодняшний день эти правила применяются далеко не везде в греческой традиции, и на практике приём из инославия зависит от богословских вкусов того или иного священника.

Последним наиболее полным собранием канонов и церковных законов является 6-томная «Афинская синтагма» («Синтагма Божественных и святых Канонов»)³⁴, составленная в 1852–1859 годы в Афинах под редакцией К. Раллиса и М. Потлиса. В этом издании были собраны основные источники византийского церковного права с толкованиями Алексия Аристина, Иоанна Зонары и

³² Казбекова Е. В., Королёв А. А., Тюшагин В. В., *Каноническое право* // Православная энциклопедия. Т. 30. 2012. С. 367–421.

³³ Афанасьев Н. *Вступление в Церковь*. М., 1993.

³⁴ *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων των τε αγίων και πανευφήμων Αποστόλων, και των ιερών και οικουμενικών και τοπικών Συνόδων, και των κατάμερος αγίων Πατέρων/ εκδοθέν, συν πλείσταις άλλαις την εκκλησιαστικήν κατάστασιν διεπούσαις διατάξεσι, μετά των αρχαίων εξηγητών, και διαφόρων αναγνωσμάτων*, υπό Γ. Α. Ράλλη και Μ. Ποτλή, εγκρίσει της Αγίας και Μεγάλης του Χριστού Εκκλησίας, 1852–1859, Αθήνησιν.

Феодора Вальсамона, позднейшие канонические акты Вселенского Патриархата, церковные законы византийских императоров до 1226 и Элладского королевства, а также «Алфавитная синтагма» Матфея Властаря³⁵.

2. Накопительный характер канонического права и юридические коллизии

Как мы уже отмечали выше, многие канонические документы изначально были источниками права определённой местности или региона. Если же одна церковь заимствовала правила у другой, то она могла принять либо отдельные нормы, которыми она хотела руководствоваться в своей практике, либо целые документы, со всеми их канонами. Это же касалось и кодексов: они не всегда содержали полный текст соборных или иных постановлений. Например, в каноническом сборнике VI века Вселенского патриарха Иоанна Схоластика («Синагога 50 титулов»), содержались не все, но избранные правила первых 4 Вселенских и 6 Поместных соборов. Самым знаменитым из отсутствовавших норм, является 28-е правило IV Вселенского Халкидонского собора, которое устанавливало равные права константинопольской и римской кафедр³⁶.

Постепенно сборники могли дополняться и объединяться между собой, при этом канонические документы далеко не всегда подвергались правовой ревизии. Если же кодекс представлял из себя собрание правил в хронологической последовательности, в нем, естественно, могли содержаться нормы, которые противоречили друг другу, т. к. источниками для последних были документы различных церквей, традиции которых могли существенно различаться.

³⁵ Максимович К.А. *Афинская синтагма* // Православная энциклопедия. Православная энциклопедия. Т. 4. 2002. С.90–91.

³⁶ Данное отсутствие может быть объяснено использованием в качестве основы для сборника собрания канонов Антиохийской церкви, в котором, наряду с другими, 28-го правила могло не быть. В свою очередь, св. Папа Лев Великий отринул 28-й канон Халкидонского собора из-за того, что этот канон даровал константинопольскому епископу равные права с епископом Рима, на основании политических (а не богословских) аргументов, которые использовали отцы Халкидонского собора для определения уровня кафедр. Этот канон никогда не входил в западные канонические сборники, ибо противоречил и декретам Сириция и Иннокентия I, не говоря уже о декретах самого Льва.

Вселенские соборы, при принятии постановлений, введивших иной правовой порядок по тем или иным вопросам, официально не объявляли отменёнными предыдущие нормы; при очередной редакции кодексов, новые канонические документы просто добавлялись к старым. Ко всему прочему, необходимо вспомнить о сплетении государственного церковного и канонического прав. Читая комментарии составителей кодексов и церковных юристов, несложно заметить насколько остро в Византии стояла проблема юридической коллизии между канонами и законами о церкви, а также канонами и законами между собой.

Проблема соотношения «закон-закон», «закон-канон» и «канон-канон» могла решаться в Византии в разное время по-разному. В отношении «закон-канон» предполагалось, что законы не должны противоречить канонам. Так, на четвертом Вселенском соборе епископы заявили, что прагматические постановления императоров, противоречащие канонам, не будут приниматься ими во внимание³⁷. А в 131-й новелле Юстиниана сказано, что теряет силу всякий государственный закон, противоречащий канонам³⁸. Вальсамон считал, что каноны по своей юридической силе превосходят законы³⁹. Одним из вариантов при столкновении закона с другим законом, и канона с другим канонам был принцип «*lex posterior derogat priori*»: более поздний закон или канон отменял более ранний⁴⁰. Однако, как мы увидим ниже, он применялся нерегулярно.

Приведём несколько примеров, сосуществования противоречивых норм, а также то, как церковные правоведы в своих толкованиях решают проблему правовых коллизий.

Возьмём, скажем, правила, определяющие обязательность периодического созывания Соборов епископов. 37-й Апостольский канон предписывает собираться 2 раза в год: в четвертую неделю Пятидесятницы, а также 12 октября; 5-е правило Никейского собора

³⁷ Бондач А. Г. *Nomoikaikanones в византийском церковном праве* // Власть, общество и церковь в Византии: Сб. науч. ст. / Армавир. гос. пед. ун-т; Волгогр. гос. ун-т; Ред. кол.: С. Н. Малахов (отв. ред.) и др. Армавир: Б.и. 2007. С. 74–88.

³⁸ Pfannmüller G. *Die kirchliche Gesetzgebung Justinians hauptsächlich auf Grund der Novellen*. Berlin, 1902.

³⁹ «*τὸς κανόνας ἰσχύειν πλεοντὸν νόμων*».

⁴⁰ Troianos Sp.N. *Nomos und Kanon in Byzanz* // *Kanon: Kirche und Staat im christlichen Osten*. Bd. 10. 1991. S. 37–51.

(325 г.) – перед Великим постом и осенью; Антиохийский собор (341 г.) в 20-м правиле говорит (как и Апостольский) о четвертой седмице Пятидесятницы и середине октября; 8-й канон Трулльского собора (691–692 гг.) и 6-й Седьмого Вселенского постановляют собираться уже один раз в год между Пасхой и октябрём; со своей стороны 20-я глава 1-го титула 3-й книги Василия (X в.) уточняет⁴¹:

«повелеваем всеми способами, чтобы в каждой области каждый год был один Собор или в июне или в сентябре месяце, и чтобы у блаженнейших патриархов сходились те, которые рукополагаются ими, но не имеют права рукополагать других епископов; а у преподобнейших митрополитов каждой области – те, которые от них принимают рукоположение»⁴².

Другой пример – Анкирский собор (314 год) 10-м каноном разрешил брак диаконов в тех случаях, когда при рукоположении они заранее сообщают епископу о своем намерении жениться⁴³. Попад в канонические сборники, он сосуществовал там с 26 Апостольским правилом, которое разрешало вступать в брак только чтецам и певцам. Позднее в кодексы вошла 123 новелла императора Юстиниана (VI век), которая ставила запрет на брак для пресвитеров, диаконов и иподиаконов после посвящения⁴⁴. При этом новелла входила в противоречие с вышеприведённым Соборным каноном, возможно, поэтому позднее было принято 6-е правило Трулльского собора (692), которое провозглашало тот же запрет, но в данном случае это была уже не государственная, но церковная норма.

Можно также упомянуть 29 правило IV Вселенского собора, гласящее, что низведение епископа на пресвитерскую степень есть святотатство и 20 Трулльское правило, предписывающее епископу, замеченному всенародно учащим в городе, ему не принадлежащем⁴⁵, совершать дела пресвитерства.

⁴¹ Зонара в свою очередь сетовал, что в его время (XII в.) соборы совсем не собираются.

⁴² *Правила святых апостол и святых отец с толкованиями*. М., 2011.

⁴³ Мейендорф И. *Церковь в истории. Статьи по истории Церкви*. [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://bookz.ru/authors/ioann-meindorf/cerkov_-_713/1-cerkov_-_713.html. – Дата доступа: 19.11.2018.

⁴⁴ Цыпин В. А., протоиерей: *123-я новелла императора Юстиниана в ныне действующем церковном праве // Древнее право*. 1998. Вып. 1(3). С. 120–124.

⁴⁵ Т. е. на территории чужой епархии.

Примеров подобных коллизий достаточно много, поэтому небезынтересным будет проследить, как известные византийские канонисты решали проблемы подобных противоречий. Приведём, к примеру, толкование нормы, которая не так давно фигурировала в Заявлении Минского Синода МП 2018 года.⁴⁶ Так вот, 15-е правило Антиохийского собора (341 год) не допускает епископу, «изверженному всеми епископами той области»⁴⁷ судится по апелляции у других епископов. Эта норма, похоже, вводила в смущение многих юристов, т. к. противоречила самому духу канонического права, основанному на принципах права Римской империи, в котором существовали различные судебные инстанции, соответственно высшие суды имели право отменять решения нижестоящих; венцом судебной системы являлся суд императора⁴⁸. По аналогии с последним в Риме и Константинополе действовали также высшие церковные суды⁴⁹, в которые могли обращаться те, кто считал себя незаслуженно осуждённым.

Для разрешения этой проблемы Зонара и Аристен в комментариях к правилу единогласно делают ссылку на постановление более позднего Сардикийского собора (344 год), который говорит о суде римского епископа как о высшей инстанции, к которой можно обращаться за апелляцией. Вальсамон же прямо пишет, что 15 правило Антиохийского собора отменено 4-м правилом собора Сардикийского, и указывает в качестве суда последней инстанции, помимо Римского папы, ещё и Константинопольского патриарха. По его словам, решения последних не подлежат апелляции⁵⁰.

⁴⁶ *Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви в связи с посягательством Константинопольского Патриархата на каноническую территорию Русской Церкви от 15 октября 2018.* [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5283708.html>. – Дата доступа: 20.12.2018.

⁴⁷ «*κριθείν ὑπὸ πάντων τῶν ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ ἐπίσκοπων*».

⁴⁸ Вспомним римского гражданина Апостола Павла, который добивался Высшего императорского суда.

⁴⁹ Карташёв А. *Практика апелляционного права Константинопольских Патриархов.* [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://predanie.ru/kartashev-anton-vladimirovich/book/219482-praktika-apellyacionnogo-prava-konstantinopolskih-patriarhov/>. – Дата доступа: 02.12.2018.

⁵⁰ *Правила святых апостол и святых отец с толкованиями.* М., 2011.

Впрочем, коллизии можно найти не только в текстах различных источников, но и в постановлении одного и того же документа, скажем, Трулльского собора, принявшего противоречащие друг-другу нормы: 31-й канон, разрешает клирикам священнодействовать⁵¹ и крестить в молитвенных храмах, находящихся внутри домов⁵² с разрешения епископа; в то же время канон 59-й совершенно запрещает⁵³ (и без всяких оговорок) совершать крещение в указанных помещениях⁵⁴.

2.1. Трулльский собор и правовая катастрофа

Трулльский собор, как и его предшественники, помимо собственно своих постановлений, не издал никаких кодексов, однако впервые составил перечень⁵⁵ тех собраний канонов, которым разрешалось следовать в церковной жизни и которые могли применяться в судопроизводстве.

Собор официально утвердил в качестве канонов Вселенской церкви наиболее знаменитые и применяемые на тот момент постановления некоторых Соборов и святых отцов.

Большинство правил из принятого перечня находились в составе «Синтагмы канонов» и Трулльский собор редактировал свое правило именно в соответствии с перечнем источников Синтагмы, исчисляя утверждаемые им правила в том самом порядке, в каком они изложены были в сборнике. Так же Собор исключил из канонического употребления «Апостольские Постановления, собранные Климентом». В то же время каноны Арльского собора 314 года⁵⁶, созванного по распоряжению императора Константина, как и

⁵¹ «*λεειτουργουόντας*».

⁵² «*ἐν κτηρίοις οἴκοις, ἐν δονοικίας*».

⁵³ К слову, схожий запрет содержится и в 58 правиле Лаодикийского собора. «*Ὅτι οὐδεὶς ἐν τοῖς οἴκοις προσφωρὰν γίνεσθαι παρὰ ἐπισκόπων ἢ πρεσβυτέρων*». Таким образом, 31-й Трулльский канон входит в противоречие и с этим каноном.

⁵⁴ «*ἐν ἐκκληρίῳ οἴκῳ, ἐν δον οἰκίας τυγχάνοντι*».

⁵⁵ До этого соборы не решались на такую конкретику, к примеру, в постановлениях IV Вселенского собора сказано очень расплывчато: «*От святых отец, на каждом Соброе, доньне изложенные правила соблюдать признали мы справедливым*».

⁵⁶ В своё время авторитет Арльского собора был достаточно велик, святой Августин называет его, к примеру, вселенским: «*plenaigium ecclesiae universae concilium*». См.: Поснов М. Э. *История Христианской Церкви*. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.puhtitsa.ee/library/docs/Posnov.pdf>. – Дата доступа: 01.03.2019.

многих других важных западных правил, не вошли в этот перечень канонов.

Собор не решился составить официальный список отмененных правил⁵⁷, чем подал очень плохой пример последующим поколениям церковных законодателей, официально узаконив своим 2-м правилом традицию составителей кодексов. Если ранее публикацию противоречивых старых и новых правил можно было объяснить именно частным характером составления канонических сборников (возможно, у кодификаторов просто не было дерзновения вычеркнуть и не публиковать мертвый канон), но не официальным принципом церковного права, то теперь, после постановлений Трулльского собора, доселе неформальное правило неотменяемости канонов стало официальным принципом⁵⁸, которому отныне будет следовать православная церковь. Принцип этот, призванный, возможно, подчеркнуть благоговейное отношение Церкви к предшествующим Соборам и отцам, в последствии оказал медвежью услугу как церковным юристам, так и каноническому праву в целом.

К тому же Трулльский собор, без всяких оговорок, включил в корпус канонического права постановления Карфагенского собора (258) св. Киприана о принятии еретиков⁵⁹, возведя их статус из локальных в общеупотребительные. Эти каноны в определенных пунктах противоречили по содержанию постановлениям более поздних соборов, в том числе и принявшего их Трулльского.

Кроме того, Собор дал нам только названия сборников правил, но не указал ни число канонов каждого собора, ни содержания или

⁵⁷ Исключением может быть 15-е правило Неокесарийского собора, предписывающее, чтобы в любом (сколь угодно большом городе) было не более 7-ми диаконов. 16-я Трулльская норма это ограничение снимает и фактически отменяет 15-е правило, хотя если мы вчитаемся в текст канона, то обратим внимание, что он официально не отменяет, а именно иначе истолковывает (как замечает Вальсамон, «*изъясняет, а лучше и исправляет*») правило Неокесарийского собора.

⁵⁸ «*Καὶ μηδενὶ ἐξεῖναι τοὺς προδηλωθέντας παραχαράττειν κανόνας, ἢ ἀθετεῖν, ἢ ἑτέρους παρὰ τοὺς προκειμένους παραδέχεσθαι κανόνας, ψευδεπιγράφως ὑπὸ τινῶν συντεθέντας, τῶν τὴν ἀλήθειαν καπηλεύειν ἐπιχειροῦσάντων*». «Никому да не будет позволено вышеозначенные правила изменять, или отменять, или, кроме предложенных правил, принимать другие, с подложными надписаниями, составленные некими людьми, дерзнувшими корчемствовать истинною».

⁵⁹ Об осуждении этих постановлений Папой Стефаном см. выше.

оглавления канонических посланий святых отцов. Так же он не оставил правоведам никаких правил, определяющих иерархию норм, а также методов и принципов их применения. Данный факт можно назвать канонической катастрофой, потому что, начиная с этого момента все перечисленные во 2-м правиле нормативные сборники официально уравнивались. Каноническая значимость всех правил становилась одинаковой: теперь равноавторитетный вес начитали иметь постановления Вселенских и Поместных соборов, а также соборные, святоотеческие и апостольские правила.

Если мы обратимся к более ранним источникам, то увидим, к примеру, что автор первоначальной редакции Номоканона рассматривал послания и ответы святых отцов не как каноны в строгом смысле слова, но как комментарии или толкования соборных канонов, при этом он ссылаясь в предисловии на Василия Великого и Григория Нисского, утверждавших, что каноны могут издаваться только соборами епископов⁶⁰, а Августин не признавал за посланиями отдельных отцов, а также подобными им актами общеобязательной силы⁶¹. Составитель же Синтагмы (VII век) отзывается о некоторых принятых им источниках с сомнением в их канонической важности. Так, о Апостольских правилах он говорит, что их не все признают за подлинными. На правила Карфагенского собора 419 года, им самим впервые включенные в канонический кодекс восточной церкви, он смотрит только как на источник местного, особенного права Африканской церкви, хотя и находит, что они могут быть полезны для общецерковной практики. Наконец, канонические послания отцов церкви еще не имеют в его глазах одинакового значения с соборными правилами⁶².

В более позднюю эпоху мы можем наблюдать схожую неоднородную картину: например, Иоанн Зонара при решении вопроса о предпочтении нормы одного из несогласующихся канонов

⁶⁰ Бондач А. Г. *Nomoikaikanones в византийском церковном праве*. // Власть, общество и церковь в Византии: Сб. науч. ст. / Армавир. гос. пед. ун-т; Волгогр. гос. ун-т; Ред. кол.: С. Н. Малахов (отв. ред.) и др. Армавир: Б.и., 2007. С. 74–88.

⁶¹ Augustinus Hipponensis. *De baptismo contra Donatistas* II, 3–4 // PL. Vol. 43. Col. 128–129; CPL 332.

⁶² *Le monde byzantin, T. I: L'Empire romain d'Orient (330–641)*, sous la direction de C. Morriison, Revue des études byzantines, 2005.

в некоторых случаях на первое место ставил Апостольские правила, а правилам Вселенских соборов он отдавал предпочтение перед правилами Поместных соборов, а те в свою очередь предпочитал правилам св. отцов. Аристен же пользовался строго догматическим методом, изыясняя буквальный грамматический смысл канонов, не входя в казуистические тонкости, однако ввиду современной ему практики отмечал правила, утратившие свою силу или измененные в позднейших церковных правилах. Феодор Вальсамон, тем не менее, исходил в комментариях из принципа, согласно которому законы должны уступать канонам, т. к. последние имеют двойную санкцию: от церковных соборов и от самих императоров, а первые – только от императоров⁶³. Таким образом, проследить какую-нибудь чёткую идею или метод соотнесения между собой канонов практически не представляется возможным.

Справедливости ради необходимо отметить, что окончательный вывод о том, была ли деятельность Трульского собора действительно сознательной реформой, недосмотром отцов Собора или просто законодательным закреплением существующей практики, мы до конца сделать не можем. Вышеупомянутый принцип, в соответствии с которым более поздний закон или канон отменял более ранний, хотя выборочно и применялся церковными юристами как до, так и после Трульского собора, в последствии не прижился, а сегодня практически забыт. Вообще логику иерархии источников права проследить очень непросто, она постоянно менялась, и даже сами толкователи не пользовались одинаковым методом, а в зависимости от ситуации ставили выше или ниже ту либо иную норму.

Заключение

Обилие противоречивых толкований, которые оставили нам знаменитые канонисты начала 2-го тысячелетия, свидетельствуют о том, что уже в то время проблема понимания и применения норм церковного права вызывала огромные трудности: правоведам приходилось выкручиваться и изощряться, дабы примирить существующие противоречия между нормами, принятыми в разное время и при различных обстоятельствах.

⁶³ Павлов А. С. *Курс церковного права*. СПб, 2002.

Вместе с тем отсутствие списка реально действующих канонических норм, а также их официальных толкований, для многих оказывается вполне удобной ситуацией. Православная церковь в Америке, двойная юрисдикция в Эстонии, Критский собор, полемика связанная со статусом Македонской церкви, появление новой Автокефальной православной церкви Украины, перипетии Архиепископии православных русских церквей в Западной Европе, множество православных епархий, параллельно существующих на одной территории, переходы приходов из одной юрисдикции в другую... Все ситуации и проблемы, связанные с этими и иными событиями, свидетельствуют о том, что канонические механизмы разрешения подобных конфликтов практически отсутствуют: одни церкви могут просто вынуть из канонической копилки правило, давно потерявшее свой исторический смысл (но официально не являющееся отмененным, а значит действительным для всей церковной полноты) и применять его для решения определенных задач; в свою очередь, другие церкви, несогласные с этим, так же обращаются к множественному своду правил, откуда вынимают формально действующий, но по сути такой же мертвый канон, на основании которого они и строят свою аргументацию. Таким образом, мы получаем «каноническую дуэль», в которой обе стороны как одинаково правы, так и одинаково ошибаются.

Без оценки того, как необходимо толковать и применять имеющиеся (как мы видели выше, подчас ветхие и абсурдные) канонические нормы, ситуация будет только усугубляться. Возможным решением могло бы стать создание удобных, хорошо классифицированных и систематизированных сборников всего существующего общего церковного законодательства и принятие официальных толкований как собственно к канонам, так и к действующим поздним постановлениям, а также составление списка всех норм, потерявших свой исторический контекст и неприменимых в сегодняшней церковной жизни.

В то же время, а стоит ли вообще сохранять существующую каноническую базу? Возможно, наилучшим выходом было бы создание нового кодекса канонов православной церкви, который совместил

бы в себе материальные и процессуальные нормы, основанные на церковной традиции, однако учитывающее современное положение дел.

Для того, чтобы церковный организм мог ответить на эти вопросы, необходимо прежде всего начать их обсуждать как на местном, так и на международном уровне, начиная с богословских конференций, заканчивая церковными синодами и соборами.

Путь этот невероятно сложен, и многие назовут его утопическим: перемены в рамках одной поместной церкви невероятно сложны, здесь же изменения необходимо проводить на всеправославном уровне, а это действительно крайне тернистая дорога, учитывая постоянную конкуренцию между церквями, особенно в диаспоре и на спорных территориях. Однако это не значит, что проблемы, стоящие сегодня перед церковью, необходимо обходить стороной или замалчивать. Как показывает история, даже самые невероятные изменения и реформы могут реализоваться.

Библиография

1. Афанасьев Н. *Вступление в Церковь*. М., 1993. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.golubinski.ru/ecclesia/vstup11.htm>. – Дата доступа: 23.10.2018.
2. Бондач А. Г. *Νομοίκαίκανόνες в византийском церковном праве*. // Власть, 2007. С. 74–88. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.bogoslov.ru/data/786/314/1234/Bondach_Nomoi_kai_kanones.pdf. – Дата доступа: 01.09.2017.
3. *Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви в связи с посягательством Константинопольского Патриархата на каноническую территорию Русской Церкви от 15 октября 2018*. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5283708.html>. – Дата доступа: 20.12.2018.
4. Казбекова Е. В., Королёв А. А., Тюшагин В. В. *Каноническое право* // Православная энциклопедия. Т. 30. 2012. С. 367-421.
5. Карташёв А. *Практика апелляционного права Константинопольских Патриархов*. [Электронный ресурс] – Режим доступа:

<https://predanie.ru/kartashev-anton-vladimirovich/book/219482-praktika-apellyacionnogo-prava-konstantinopolskih-patriarhov/>. – Дата доступа: 02.12.2018.

6. Костогрызова Л. Ю. *Алфавитная синтагма Матфея Властаря как источник познания византийского права. Теоретические, методологические и методические проблемы исследования.* // Материалы круглого стола. 21–22 июня 2013 г, Екатеринбург: Росс. гуманитар. научный фонд, УрГЮА, 2013. [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://www.academia.edu/6956467/Алфавитная_синтагма_Матфея_Властаря_как_источник_познания_византийского_права. – Дата доступа: 18.02.2019.

7. Максимович К. А. *Афинская синтагма* // Православная энциклопедия. Православная энциклопедия. Т. 4. 2002. С.90–91.

8. Мейендорф И. *Брак в православии.* Клин, 2000. [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/brak-v-pravoslavii/. – Дата доступа: 04.12.2018.

9. Мейендорф И. *Церковь в истории. Статьи по истории Церкви.* [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://bookz.ru/authors/ioann-meiendorf/cerkov_-_713/1-cerkov_-_713.html. – Дата доступа: 19.11.2018.

10. Митрофанов А. Ю. *Формирование византийского «кодекса канонов» в свете истории* // Государство, Религия, Церковь в России и за рубежом. 2011. №1. С. 92–99.

11. Митрофанов А. Ю. *Церковное право и его кодификация в период раннего средневековья*, М.: Изд-во Крутицкого подворья; Об-во любителей церковной истории, 2010 (Материалы по истории Церкви. Кн. 45). – https://www.academia.edu/31677019/церковное_право_и_его_кодификация_в_период_раннего_средневековья_iv_xi_вв._москва_издание_крутицкого_подворья_2010_426_c

12. Павлов А. С. *Курс церковного права.* СПб., 2002. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.lawdiss.org.ua/books/394.doc.html>. – Дата доступа: 12.12.2018.

13. Попов Н., протоиерей. *Изменяемость канонов в отношении к церковным преобразованиям.* Самара, 1926.

14. Поснов М. Э. *История Христианской Церкви* [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.puhtitsa.ee/library/docs/Posnov.pdf>. – Дата доступа: 01.03.2019.

15. *Правила святых апостол и святых отец с толкованиями*. М., 2011. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://azbyka.ru/otechnik/pravila/pravila-i-sobory-pravoslavnoj-cerkvi-soderzhanie/>. – Дата доступа: 15.01.2019.

16. Цыпин В.А. протоиерей. *Каноническое право*. М. 2009.

17. Цыпин В.А., протоиерей. *123-я новелла императора Юстиниана в ныне действующем церковном праве // Древнее право*. 1998. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://elar.uniya.ac.ru/jspui/bitstream/123456789/3025/1/Tsyurin_V_A_123_Novel_of_Justinian_in_Modern_Ec.pdf. – Дата доступа: 05.12.2018.

18. Augustinus Hipponensis. *De baptismo contra Donatistas II, 3–4 // PL. Vol. 43. Col. 128–129; CPL 332*

19. *Le monde byzantin, T. I: L'Empire romain d'Orient (330–641)*, sous la direction de C. Morriison, Revue des études byzantines, 2005.

20. Mardirossian Aram. *La collection canonique d'Antioche, Droit et hérésie à travers le premier recueil de législation ecclésiastique (IVe siècle)*. Paris, Collège de France – CNRS, ACHCByz, 2010. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://books.google.fr/s?id=EXssAQAAMAAJ&q=Aram+Mardirossian+Eutychius&dq=Aram+Mardirossian+Eutychius&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKEwi2yui0rZXgAhVQlxoKHdRmBmYQ6AEIjAB>. – Дата доступа: 26.02.2019.

21. Pfanmüller G. *Die kirchliche Gesetzgebung Justinians hauptsächlich auf Grund der Novellen*. Berlin, 1902.

22. Troianos Sp.N. *Nomos und Kanon in Byzanz // Kanon: Kirche und Staat im christlichen Osten*. Bd. 10. 1991. S. 37–51.

23. *Ανθολόγιον περι της αξίας των θείων και Ιερών Κανόνων*. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.impantokratoros.gr/anthologion-ieron-kanonon.el.aspx>. – Дата доступа: 01.03.2019.

24. *Γεροι Κανόνες (Οικουμενικών Ἐσποπικῶν Συνόδων)*. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/tributes/regulations/index.htm>. – Дата доступа: 23.02.2019.

25. Σπύρος Ν. Τρωιάνος. *Οι πηγές του Βυζαντινού δικαίου*. Αθήνα, 1999.

26. *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων των τε αγίων και πανευφήμων Αποστόλων, και των ιερών και οικουμενικών και τοπικών Συνόδων, και των κατάμέρους αγίων Πατέρων / εκδοθέν, συν πλείσταις άλλαις την εκκλησιαστικήν κατάστασιν διεπούσαις διατάξεσι, μετά των αρχαίων εξηγητών, και διαφόρων αναγνωσμάτων, υπό Γ. Α. Ράλλη και Μ. Ποτλή, εγκρίσει της Αγίας και Μεγάλης του Χριστού Εκκλησίας, 1852–1859, Αθήνησιν.*

Рэалізацыя пастаной II Ватыканскага сабору ў БССР (па матэрыялах справаздач упаўнаважаных Савета па справах рэлігійных культураў)¹

Раіса Зянюк

Мінск

Анатацыя: У артыкуле паказана адлюстраванне падзей II Ватыканскага сабору і працэсу рэалізацыі пастаной, прынятых на ім, у справаздачнай дакументацыі ўпаўнаважаных Савета па справах рэлігійных культураў. Уводзяцца ў навуковы зварот урыўкі тэкстаў справаздач.

Abstract: The article demonstrates how the events of Vatican II and implementations of its decrees were presented in documented reports by plenipotentiaries of the Council for the Affairs of Religious Cults. Excerpts from the documents are introduced for scholarly use.

Ключавыя словы: II Ватыканскі сабор, БССР, упаўнаважаны Савета па справах рэлігійных культураў, Савет па справах рэлігійных культураў, Савет па справах рэлігій.

Key words: Vatican II, Belarusian Soviet Socialist Republic, plenipotentiary of the Council for the Affairs of Religious Cults, The Council for the Affairs of Religious Cults, The Council for Religious Affairs

Савет па справах рэлігійных культураў пры Савеце Міністраў СССР існаваў у перыяд з 1944 па 1990 гады. У 1944 годзе Савет быў падзелены на два: Савет па справах Рускай праваслаўнай царквы і Савет па справах рэлігійных культураў. На чале Савета па справах рэлігійных культураў пры Савеце Міністраў СССР знаходзіўся старшыня, на чале Саветаў на месцах – упаўнаважаныя. Пасля завяршэння Хрушчоўскай антырэлігійнай кампаніі ў 1965 годзе два інстытуты ізноў былі

¹ Implementation of Vatican II Decrees in the Belarusian Soviet Socialist Republic (According to Materials of the Reports by Plenipotentiaries of the Council for the Affairs of Religious Cults)

аб'яднаны ў адзін – Савет па справах рэлігій, на чале са старшынёй (па СССР) і ўпаўнаважанымі па рэспубліках і абласцях. Цэнтральнае кіраўніцтва ажыццяўляў Савет і яго Старшыня пры Савеце міністраў СССР. У кожнай з саюзных рэспублік пры Савеце міністраў дзейнічаў Савет на чале з упаўнаважаным. Ім, у сваю чаргу, падпарадкоўваліся Саветы па справах рэлігійных культураў на чале з упаўнаважанымі па абласцях.

Упаўнаважаныя з'яўляліся пасярэднікамі ў адносінах паміж дзяржавай і царквой. Яны адказвалі за рэгістрацыю рэлігійных аб'яднанняў, назіралі за выкананнем заканадаўства аб культурах, якое было абавязковым ва ўсім СССР. У кампетэнцыю ўпаўнаважаных уваходзіла рэгуляванне на месцах канфліктаў, што былі выкліканы рэалізацыяй урадавай палітыкі з боку ўладаў і немагчымасцю выканання шэрагу яе нормаў з боку рэлігійных аб'яднанняў. Яны прымалі рашэнні аб адкрыцці і закрыцці культурных будынкаў, рэгістрацыі і зняцці з уліку служыцеляў культуры.

У выніку дзейнасці Савета і ўпаўнаважаных фарміраваўся аб'ёмны блок дакументацыі, якая адлюстроўвала ўсе накірункі іх дзейнасці. Гэта перапіска, справаздачная і ўліковая дакументацыя, а таксама «зваротная дакументацыя» – ад святароў, вернікаў, іншых дзяржаўных органаў да ўпаўнаважаных па разнастайных пытаннях. Найбольш змястоўныя і грунтоўныя дакументы – гэта справаздачы ўпаўнаважаных. Яны былі рэгулярнымі: кварталныя, паўгадавыя і гадавыя. Справаздачы з абласцей апрацоўваліся, і на іх падставе ствараліся паўгадавыя і гадавыя рэспубліканскія справаздачы аб канфесійным становішчы ў БССР.

Справаздачы абласных і рэспубліканскіх упаўнаважаных ствараліся на падставе разнастайных крыніц: 1) афіцыйнай уліковай, распараджальнай і справаздачнай дакументацыі, 2) у выніку аналізу лістоў і скарг вернікаў, 3) у выніку размоў з духавенствам падчас выкліку іх да ўпаўнаважаных, 4) аналізу сітуацыі падчас выездаў «на месцы» (размовы з лакальнымі прадстаўнікамі ўлады, вернікамі, духавенствам, наглядам за праходжаннем набажэнстваў і аналізам пропаведзей).

З пашырэннем штатаў да блоку дакументацыі канцэлярыі ўпаўнаважаных дадаваліся справаздачы інспектараў аб выездах на месцы і кантролі за выкананнем заканадаўства аб культурах, праслухоўванні пропаведзей, і размовах з духавенствам, вернікамі і насельніцтвам.

Інфармацыйная насычанасць і факталагічная грамаднасць дакументаў адрозніваецца ў залежнасці ад іх віду. Калі статыстычныя дадзеныя справаздач даследуемага перыяду (па колькасці духавенства, прыходаў і інш.) прыведзены карэктна, то аналіз форм і праяў рэлігійнага культу, апісанне рэлігійных падзей, зместу кананічных норм каталіцкай царквы прыведзены з памылкамі, часта грубымі. Матэрыял, які падаваў і ўпаўнаважаныя ў сваіх справаздачах, часта быў скажоны імі праз прызму іх асабістага аб'ёму ведаў на дадзеную тэму. Акрамя гэтага ён падаваўся ў тэндэнцыйным рэчышчы, характэрным для савецкага стылю справаздач і ў адпаведнасці з савецкім заканадаўствам аб культурах. Яны фіксавалі толькі знешнія праявы пэўнай падзеі, відавочныя змены ў ёй, а не сутнасця.

У якасці прыкладу можна прывесці звесткі, змешчаныя ў афіцыйных справаздачах, што датычылі асноўных знакавых дат у рэлігійным календары і назірання за праходжаннем набажэнства. Так, у агульнай справаздачы па БССР за першы квартал 1949 года намеснік Упаўнаважанага Савета па справах рэлігійных культураў пры Савецце Міністраў СССР па БССР К. Уласевіч адзначаў: «Попелец – в буквальном переводе день в который можно есть только «пепел», т. е. золу². У справаздачы за другі квартал 1949 года адзначалася: «При сборе денег среди прихожан во время службы, пожилой закрестьянин³, производивший этот сбор, обходя по костелу, обращался к каждому из прихожан в приказном порядке: «плать!»⁴, а не «прошу платить» или в другом подобном но вежливом тоне»⁵. Дадзеную недасведчанасць неабходна ўлічваць пры аналізе дакументаў.

² Нацыянальны архіў Рэспублікі Беларусь (далей – НАРБ). Ф. 952. Воп. 2. Спр. 19, арк. 123.

³ Польск. «Zakrystjanin» (закрыстыянін) трансфармавалася ў «закрестьянин» (рус. – ризничий).

⁴ Менавіта так інспектар пачуў традыцыйны выраз “Bóg zapłać” (Божа адудзяч), які прамаўляецца пры зборы ахвяраванняў падчас набажэнства.

⁵ НАРБ. Ф. 952. Воп. 2. Спр. 19. арк. 243–244.

Дакументы ўпаўнаважаных з'яўляюцца папулярнай крыніцай пры вывучэнні канфесійнай гісторыі другой паловы ХХ стагоддзя. Галоўным чынам дадзеныя матэрыялы прааналізаваны ў крыніцазнаўчым ключы⁶. Папулярным з'яўляецца і вывучэнне дзейнасці тых ці іншых канфесій у святле інфармацыі, прадстаўленай у дадзеных групах. Аднак у выпадку беларускай гістарыяграфіі – гэта толькі праваслаўная царква⁷, і ў вельмі нязначнай частцы – пратэстанцкія цэрквы і дэнамінацыі⁸ і іўдзейскія абшчыны⁹. Пры гэтым у якасці базы матэрыялы фондаў упаўнаважаных выкарыстоўваюцца ў грунтоўных абагульняючых даследаваннях, як па агульнаканфесійным развіцці БССР¹⁰, так і па гісторыі каталіцкай царквы¹¹.

Такі накірунак у выкарыстанні, увядзенні ў навуковы зварот, аналізе дакументаў фондаў упаўнаважаных па справах рэлігійных культураў адзначае і ў пэўным сэнсе крытыкуе М. Мітрохін¹². І калі ў выпадку расійскай гістарыяграфіі з ім можна цалкам пагадзіцца, то беларуская гістарыяграфія на сённяшні дзень усё яшчэ адзначна патра-

⁶ Кулажанка У. Г. *Дакументы ўпаўнаважаных Савета па справах Рускай праваслаўнай царквы пры Савеце Міністраў СССР як крыніца па гісторыі праваслаўнай царквы ў Беларусі. 1944–1965* // *Белорусский археографический ежегодник*. 2009. Вып. 10. С. 30–43.

⁷ Кулажанка У. Г. *Асаблівасці арганізацыі жыцця праваслаўнай царквы ў Беларусі 1944–1948 гг. па матэрыялах фондаў упаўнаважаных Савета па справах рускай праваслаўнай царквы пры СНК СССР: да настановаў пытання // Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа: Зб. навук. арт. У 2 ч. Ч. 2. Рэдкал.: Э. С. Ярмусік [і інш.]. Гродна. 2009. С. 63–69.*

⁸ Касатая Т. У. *Вобраз евангельскіх хрысціян-баптыстаў у 1940-1950-я гг. у афіцыйным дыскурсе (на аснове дакументаў фонда ўпаўнаважанага па справах рэлігійных культураў пры Савеце Міністраў БССР) // Актуальныя праблемы істочніковедення. Матэрыялы міжнароднага навучна-практ. конф. к 135-летню со дня рожнення В. И. Пичеты, Минск-Витебск, 9–11 октября 2013 г. Витебск, 2013. С. 301–305.*

⁹ Карпекін К. Р. *Іўдзейскія абшчыны Віцебшчыны ў другой палове 1940-х гг. / Беларуская Падзвінне: вопыт, метадыка і вынікі палявых і міждyscyплінарных даследаванняў: зборнік навуковых артыкулаў III міжнароднай навуковай канферэнцыі (Поллацк, 14–15 красавіка 2016 г.): у 2 ч. Ч. 2. Рэдакцыйная калегія: Д. У. Дук, А. І. Корсак, У. А. Лобач і інш. Наваполацк. 2016. С. 250–254.*

¹⁰ *Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.)* / В. В. Грыгор'ева, У. М. Завальнюк, У. І. Навіцкі, А. М. Філатава. Навук. рэд. У. І. Навіцкі. Мінск. 1998.

¹¹ Ярмусік Э. С. *Католіцкі кастёл у Беларусі ў 1945–1990 гадах*. Гродно. 2006.

¹² Мітрохін М. *Болезнь под названием «фонд уполномоченного» или несколько страниц об актуальных проблемах изучения религиозности в СССР / Государство, религия, церковь*. 2012. № 3–4. С. 505–511.

буе вивучэння і ўвядзення ў навуковы ўжытак дадзеных матэрыялаў. Абгрунтаўваецца гэта агульнай слабой распрацоўкай даследчыкамі канфесійнай гісторыі ў пасляваеннай БССР. Разам з гэтым немагчыма не пагадзіцца з аўтарам у неабходнасці комплекснага падыходу да вивучэння праблемы – з выкарыстаннем шырокага блока разнастайных гістарычных крыніц.

Прапанаваны артыкул з’яўляецца першай спробай выявіць і ўвесці ў навуковы зварот дастаткова вузкі ў праблемным плане блок інфармацыі, прадстаўлены ў згаданых дакументах. У далейшым ён можа стаць базай для больш шырокага даследавання, прысвечанага рэалізацыі пастаноў II Ватыканскага сабору ў БССР, – зключэннем матэрыялаў перыёдыкі, эга-дакументаў і інш. Стануць магчымымі пастаноўка пытаньня, ці гэтыя пастановы ўвогуле былі ўведзены ў жыццё, вызначэнне фактараў, якія садзейнічалі гэтаму альбо перашкаджалі, вызначэнне пазіцыі духавенства і вернікаў адносна рэфармавання і г. д.

Ватыкан і яго структуры цікавілі савецкія ўлады не столькі як рэлігійныя, колькі як палітычныя інстытуты. Менавіта таму любыя яго мерапрыемствы расцэньваліся як палітычныя, з адназначна рэакцыйным характарам. Адпаведна II Ватыканскі сабор, які павінен быў сабраць прадстаўнікоў усіх кантынентаў і ажыццявіць рэформы ў каталіцкай царкве, прыцягнуў значную ўвагу з боку савецкіх уладаў. Ім трэба было ведаць, якім будзе дадзенае мерапрыемства, якой мэты яно павінна дасягнуць, якія змены можа выклікаць. У сувязі з гэтым звесткі пра сабор збіраліся ўжо на падрыхтоўчым этапе. Гэта было важным яшчэ і таму, што кіраўніцтва СССР не мела разумення, як можна трактаваць курс папы Яна XXIII і папы Паўла VI¹³.

Дадзеная інфармацыя высвятлялася рознымі шляхамі, у тым ліку падчас індывідуальных размоў. Размовы са святарамі з’яўляліся шараговай задачай у працы ўпаўнаважаных і інспектараў Савета па справах рэлігійных культаў. Звычайна яны тычыліся пытаньняў або сітуацый, што ўзніклі ў выніку парушэння заканадаўства аб культах. У размовах са святарамі звярталася ўвага на любыя звесткі, якімі тыя ва-

¹³ Фирсов С. Л. *Папа Римский Иоанн XXIII в зеркале советской прессы (к вопросу об истории восприятия личности понтифика в СССР)*. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/papa-rimskiy-ioann-xxiii-v-zerkale-sovetskoy-pressy-k-vo-prosu-ob-istorii-vo-spriyatii-lichnosti-pontifika-v-sssr>. – Дата доступа: 15.09.2017.

лодалі пра запланаваны Сабор. Так, у 1959 годзе ў размове з ксяндзом Юзафам Марсангерам¹⁴ упаўнаважанаму Савета па Маладзечанскай вобласці Строгаву ўдалося высветліць, што:

«Марсангер (...) слушае радиопередачи из Польши и Ватекана¹⁵, и достаточно осведомлен о подготовительной работе, проводимой Ватеканом к проведению Вселенского собора, который, как заявил Марсангер, должен состояться в 1961–1962 годах с задачей воссоединения католических церквей с отколовшейся русской православной церковью и ряда мусульманских религий Ближнего Востока и арабских стран, которые вышли из подчинения Ватикана в 1058 году»¹⁶.

Маладзечанскі дэкан кс. Баляслаў Лазоўскі¹⁷ у той жа час паведаміў Строгаву, што ён

«кое-что слышал о созыве Ватиканом Вселенского собора, который должен, якобы, состояться в 1962 или 1964 годах, но о нем рассказывал с нежеланием»¹⁸.

¹⁴ Ксёндз Юзаф Марсангер, 1902–1982, езуіт. Нар. у Кракаве. Маючы 17 год, уступіў у ордэн езуітаў. Пасля атрымання адукацыі ў Любліне і Вільні працаваў настаўнікам у віленскіх школах. У 1941 г. атрымаў прызначэнне на пасаду вікарыя ў Ракаў, праз год – у Будслаў, 20.09.1944 г. – на пасаду настояцеля ў в. Краснае. У 1945–1968 гг. – пробашч у Красным, у 1968–1982 гг. – пробашч у Солах. / Па: НАРБ. Ф. 952. Воп. 1. Спр. 5, арк. 197–198; НАРБ. Ф. 136. Воп. 2, Спр. 11, арк. 84; НАРБ. Ф. 136. Воп. 2. Спр. 11, арк. 83; Дзяржаўны занальны архіў у Маладзечна (далей – ДЗМ). Ф. 895. Воп. 2. Спр. 17, арк. 33; ДЗМ. Ф. 895. Воп. 1. Спр. 13, арк. 8; Hlebowicz A. *Kościół w niewoli: kościół rzymskokatolicki na Białorusi i Ukrainie po II wojnie światowej*. Warszawa, 1991; Dzwonkowski R. *Leksykon duchowienstwa polskiego, represjonowanego w ZSRS 1939–1988*. Lublin, 2003. S. 405–406; Зянюк Р. *Ксёндз Юзаф Марсангер SJ. // Наша вера*. 2016. № 4. С. 26–35.

¹⁵ Тут і далей захавана арыгінальная арфаграфія і пунктуацыя.

¹⁶ НАРБ. Ф. 952. Воп. 4. Спр. 22, арк. 56.

¹⁷ Ксёндз Баляслаў Лазоўскі, 1891–1967. Нар. у Гродне. У 1913–1919 гг. вучыўся ў Віленскай РКДС. Святарскія пасвячэнні – 1920 г. У 1919–1925 гг. – вікарый у Лідзе, 1925–1928 гг. – вікарый у Гродне, 1928–1930 гг. – настояцель у Лявонпалі, 1930–1933 гг. – настояцель у Дзісне, з 1934 г. – настояцель у Маладзечне, з 1942 г. – дэкан у Маладзечне. «Політыкой не займаўся, к арганізацыям не прыналежаў, под судом не был». / НАРБ, Ф. 952. Воп. 1. Спр. 5, арк. 197–198; ДЗМ. Ф. 3651. Воп. 1. Спр. 23; Hlebowicz A. *Op.cit.*

¹⁸ НАРБ. Ф. 952. Воп. 4. Спр. 22, арк. 58.

Паколькі больш інфармацыйна насычанымі аказаліся адказы кс. Ю. Марсангера, з ім пры кожнай магчымасці праводзіліся размовы, у тым ліку і на тэму Сабору. У чарговай размове падчас камандзіроўкі па вобласці 2–4 лістапада 1959 года ўпаўнаважаны Савета па Маладзечанскай вобласці Ярашэвіч атрымаў наступныя звесткі:

«В беседе с ксендзом Марсангером я спросил его, что ему известно о созыве «Вселенского собора» католической церковью. Он мне ответил, что он о созыве «Вселенского собора» слышал по радио из-за границы (...) далее Марсангер сказал, что в этом году папа проводил на одном из островов Италии совещание нескольких представителей религиозных центров по вопросу созыва «Вселенского собора». На это совещание был приглашен и патриарх русской православной церкви Алексей, но последний отказался от участия в данном предворительном совещании.

На мой вопрос к Марсангеру какая ставится цель созыва «вселенского собора», то он ответил, чтобы объединить все христианские церкви мира под одним руководством католической церкви. Когда будет созван данный «Вселенский собор» ксендз Марсангер точно не знает, но он сказал, что таковой должен быть созван в 1961–62 годах.

Из беседы с ксендзом Марсангером выяснено, что он в курсе дела католической церкви в Англии, Франции и других городах, что где делается в этом направлении он все знает. Через какие источники он знает все новости из заграницы про католическую церковь кроме радио и газет – трудно сказать»¹⁹.

У Савецкім саюзе такая накіраванасць Сабору была расцэнена як адназначна палітычная. М. Шэйман адзначаў, што «то “единство христиан”, единство церквей, к которому зовет Папа Иоанн XIII, он, по-видимому, рассчитывает создать на политической основе. Такой основой в планах Ватикана является антикоммунизм»²⁰.

¹⁹ НАРБ. Ф. 952. Воп. 4. Спр. 22, арк. 158–159.

²⁰ Цыт па: Фирсов С. Л. Папа Римский Иоанн XIII в зеркале советской прессы: к вопросу об истории восприятия личности понтифика в СССР. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/papa-rimskiy-ioann-xxiii-v-zerkale-sovetskoy-pressy-k-voprosu-ob-istorii-vospriyatiya-lichnosti-pontifika-v-sssr>. – Дата доступа: 14.06.2018

Пасля пачатку работы Сабору ў абавязкі ўпаўнаважаных і інспектараў увайшлі атрыманне і збор звестак аб інфармаванасці духавенства БССР аб гэтай падзеі, ходзе правядзення Сабору і аб прынятых на ім дакументах і рашэннях. Прадпрымалася гэта выключна з мэтай вызначэння, наколькі яны могуць прывесці да ўзмацнення пазіцыі каталіцызму (і адпаведна «рэакцыйных сіл») у БССР і агулам у СССР.

На працягу дзейнасці II Ватыканскага сабору ў размовах упаўнаважаных і інспектараў са святарамі, што працавалі ў БССР, можна выдзеліць асобны блок пытанняў аб яго праходжанні. У размовах са святарамі высвятлялася аб прынятых дакументах і іх асноўных палажэннях²¹.

У інфармацыйнай справаздачы за 1964 год па Віцебскай вобласці ўпаўнаважаны Канчатаў паведамляў аб размове з ксяндзом Завістоўскім²², падчас якой былі атрыманы наступныя звесткі:

«В беседе в ксендзом Браславского костела Завистовским 28 ноября был затронут вопрос о Ватиканском соборе. На основании бесе-

²¹ На II Ватыканскім саборы быў прыняты шэраг дакументаў. Гэта 4 канстытуцыі, 9 дэкрэтаў і 3 дэкларацыі. Канстытуцыі датычыліся літургіі («*Sacrosanctum Concilium*»), царквы («*Lumen gentium*»), царквы ў сучасным свеце («*Gaudium et Spes*»), Боскага аб'яўлення («*Dei Verbum*»). Дэкрэты датычыліся місіянерскай дзейнасці Царквы («*Ad gentes*»), усходніх каталіцкіх царкваў («*Orientalium Ecclesiarum*»), пастырскага служэння біскупаў («*Christus Dominus*»), служэння і жыцця прэзбітэраў («*Presbyterorum ordinis*»), экуменізму («*Unitatis redintegratio*»), абнаўлення манаскага жыцця ў адпаведнасці з сучаснымі ўмовамі («*Perfectae caritatis*»), падрыхтоўкі да святарства («*Optatam totius*»), сродкаў масавай камунікацыі («*Inter mirifica*»), апостальства свецкіх («*Apostolicam actuositatem*»). Дэкларацыі датычыліся рэлігійнай свабоды («*Dignitatis humanae*»), хрысціянскага выхавання («*Gravissimum educationis*»), адносін царквы да нехрысціянскіх рэлігій («*Nostra aetate*») / Пар.: *Документы II Ватиканского собора*. Paoline. 2004.

²² Ксёндз Ян Завістоўскі, 1894–1967, нар. у в. Карыбутаўка, Чэрвеньскага павета, Мінскай губ. Паступіў у Пецяярбургскую РКДС, пасля яе закрыцця перавёўся ў Віленскую. 1930–1937 гг. – адміністратар у Лявонпалі Мёрскага дэканата, пасля – пробашч у Іказні. У 1951 г. асуджаны на 10 год з паражэннем у правах на 5 год па арт. 76-72 «а», Вызвалены дагэрмінова, вярнуўся з заключэння 8.11.54. У 1955 г. зарэгістраваны ў Параф'янаўскім касцёле Докшыцкага р-на. Праз некаторы час з-за канфлікту з касцёльным камітэтам перавёўся ў Браслаў. Лічыўся лаяльным да савецкай улады. Памёр 8.06.1967. / НАРБ. Ф. 952. Воп. 1. Спр. 5, арк. 202–203, 214–215; НАРБ Ф. 952. Воп. 2. Спр. 52, арк. 39; ДЗМ. Ф. 895. Воп. 1. Спр. 3, арк. 42–43; Dzwonkowski R. Op. cit. s. 667.

ды можно предполагать, что ксендзы осведомлены о работе собора более подробно, чем об этом сообщается в нашей печати.

Со слов ксендза третья сессия собора кроме других рассматривала вопрос об отношении церкви к другим религиям, к неверующим, о создании при папе коллегиального органа и другие.

В отношении к другим религиям собор призвал католическую церковь не сеять антогонизма и недоверия, так как все церкви и верующие равны перед богом и ему служат, поэтому не следует возбуждать к ним недовольства.

В связи с этим ксендзам разрешено совершать причастие и другие обряды у православных, но с соблюдением традиций православной церкви. Например, при причащении ксендз должен дать верующему просвиру и вино, как установлено в православной церкви. В свою очередь священник православной церкви при обращении католика обязан исполнить обряд с соблюдением положений католической церкви.

К людям, которые не исповедуют никакую религию, собор рекомендовал не возбуждать против них гонений и несприязни. Все люди остаются людьми и церкви не к лицу разжигать между ними вражду и ненависть.

Третья сессия Ватиканского собора решила создать при Папе коллегиальный орган, что-то наподобие синода при патриархе русской православной церкви. Создание такого органа означает, что католическая церковь будет управляться не одним лицом, а коллегиально, на демократических началах, а таким путем, как подчеркнул ксендз, ошибок будет меньше, чем при единоличном решении.

Четвертая сессия собора должна пересмотреть и такой вопрос как отношение католической церкви к плоду. По заявлению ксендза видимо собор снимет запрет и не будет считать греховным, если женщина из-за нежелания иметь ребенка будет пользоваться услугами медицины. Как он объяснил, существующее церковное положение по этому вопросу фактически утратило силу и женщинами не выполняется.

Далее, как поведал ксендз, папа Павел VI проводит линию, чтобы католическое духовенство не увлекалось роскошью, не выделялось от светского мира и вело скромный образ жизни. Сам папа в этом показывает личный пример и в подтверждение привел два факта. После окончания работы третьей сессии в храме Петра состоялось богослужение во время которого папа свою дорого/стоящую кардинальскую комилавку публично пожертвовал для оказания помощи пострадавшим от наводнения в Италии. А при поездке в Бомбей папа дал указание приготовить ему для работы и отдыха лишь две комнаты и не устраивать никаких пышностей.

С каких источников ксендз знает об изложенном неизвестно, но можно было понять, что через радиопередачи и сведения, поступающие разными путями из Польши»²³.

Яшчэ адзін блок інфармацыі пра праходжанне Сабору, які ўпаўнаважаныя атрымалі ў размове з духавенствам, быў змешчаны ў агульнай справаздачы ўпаўнаважанага Савета па БССР П. Лабуса за 1964 год. У ёй адзначана:

«Значительное большинство служителей культа имеет радиоприемники и слушают радиопередачи Ватикана, а посему они в курсе событий, происходящих как в Ватикане, так и в католической церкви в целом. В беседах они крайне сдержаны, но говорят больше, чем имеется материалов в печати.

В беседе с ксендзом Гродненского костела Арановичем²⁴, кото-

²³ НАРБ. Ф. 952. Воп. 4. Спр. 45, арк. 94–96.

²⁴ Ксёндз Міхал Арановіч, 1907–1991. Нар. у в. Любешча у парафіі Рудка, Бельск-Падляскага павета. У 1926 г. паступіў у Віленскую РКДС. Адначасова вучыўся на тэалагічным факультэце Універсітэта Стэфана Баторыя ў Вільні. Святарскія пасвячэнні 12.06.1932 г. 13.06.1932 г. атрымаў намінацыю на вікарыя парафіі Камёнка ў Гродзенскім дэканце. У 1937 г. стаў пробашчам там жа. У жніўні 1939 г. прызначаны капеланам 3 палка кавалерыстаў у Суwalkах. Пасля скіраваны на працу ў парафіі Радунь (вікарыем). У канцы чэрвеня 1941 г. прызначаны пробашчам парафіі Каменка. Паралельна абслугоўваў парафію Дзембраў, Шчучынскага р-на. У 1948 г. кс. прыняў пасаду капелана сяцёр назарэтанак у Гродне. Быў прызначаны вікарыем пабернардынскага касцёла. 17.02.1951 г. арыштаваны, абвінавачаны ў тым, што «падчас польскай буржуазнай улады быў арганізатарам і кіраўніком антысавецкай арганізацыі пад назвай Акцыя Каталіцкая». Быў прыгавораны да 10 гадоў лагераў і канфіскацыі маёмасці. Адбываў тэрмін у лагеры Міжрэчка Кемераўскай вобласці, а пасля ў лагеры Ольжэрас. У кастрычніку 1952 г. яго перавезлі ў турму ў Мінск, са скарачэннем тэрміна. 9.06.1953 г.

рая состоялась 14 ноября 1964 года последний заявил, что «3 сессия собора закончит свою работу на следующей неделе и будет еще четвертая сессия», и действительно, 3-я сессия закончила работу через неделю»²⁵.

У канцы 1965 года ў размове старшага інспектара Упаўнаважанага Савета па справах рэлігійных культураў пры Савеце Міністраў СССР па БССР В. Ярашэвіча з ксяндзом Рагоўскім²⁶ былі атрыманы звесткі, адлюстраваныя ў дакладной запісцы, адрасаванай на імя ўпаўнаважанага па БССР П. Лабуса:

«На мой вопрос к ксендзу Роговскому, что слышно о работе Ватиканского собора в Риме, последний ответил, что 7 декабря принимали решения /Литургическую конституцию/ и декларацию по всем вопросам, которые обсуждались на сессии собора, а 8 декабря было заключительное заседание сессии. О ходе работы сессии Ватиканского собора Роговский был все время в курсе дела, так как он и те ксендзы у которых имеются приемники регулярно слушали радиопередачи с Рима о работе сессии собора.

Кроме того Роговский выписывает с Польши газету «Житъе Варшавы», в которой корреспондент Красицкий много писал о работе сессии Ватиканского собора. Ксендз Роговский выписывает «Известия», местную газету, и газету «Правда», покупает, получает журналы: «Знание» и «Здоровье» (...)»²⁷.

вярнуўся ў Гродна. Пасля смерці кс. Курьловіча стаў пробашчам пабернардынскага касцёла ў Гродне. У 1960 г. пасля пазбаўлення рэгістрацыі кс. Казіміра Шаняўскага абслугоўваў таксама парафію ў фарным касцёле (з 1961 г.). Працаваў адзін па правым баку Нёмана ў Гродне. Быў дэканам і генеральным гродзенскім вікарыем. Пасля смерці кс. А. Вальгася, пробашча пафранцызскага касцёла, з 1975 г. працаваў адзін у Гродне. Памёр 30.08.1991. / НАРБ Ф. 952. Воп. 1. Спр. 5, арк. 202–203; Дзяржаўны архіў Гродзенскай вобласці (далей – ДАГВ). Ф. 475. Воп. 1. Спр. 129, арк. 39–60; НАРБ, Ф. 952. Воп. 1. Спр. 9, арк. 142–144 адв.; ДАГВ. Ф. 1385. Воп. 1а. Спр. 37, арк. 43–49; ДАГВ, Ф. 1385. Воп. 1. Спр. 76; НАРБ. Ф. 952. Воп. 2. Спр. 37; Dzwonkowski R. Op. cit. s. 102–104, Hlebowicz A. Op.cit.; Krachel T. Martyrologia duchowieństwa archidiecezji wileńskiej 1939–1945. Białystok, 2017. s. 65–67.

²⁵ НАРБ. Ф. 952. Воп. 4. Спр. 45, арк. 175.

²⁶ Ксёндз Станіслаў Рагоўскі, 1911–1978, з 1945 г. – вікары ў Баранавічах, дапамагаў абслугоўваць таксама Дарава. Пазней – пробашч у Баранавічах (касцёл Узвышэння св. Крыжа) / НАРБ. Ф. 952. Воп. 1. Спр. 3, арк. 232–235; Hlebowicz A. Op.cit.

²⁷ НАРБ. Ф. 952. Воп. 4. Спр. 47, арк. 206–207.

Пасля завяршэння Сабору рэалізацыя пастаноў у справаздачах упаўнаважаных адлюстроўваецца павярхоўна. Гэтыя звесткі падаюцца ўскосна, у сувязі з неабходнасцю патлумачыць тыя працэсы, якія не ўпісваліся ў ранейшую карціну дзейнасці каталіцкага касцёла ў БССР. Упаўнаважанымі выяўляліся і адлюстроўваліся новыя, нетыповыя на іх думку мерапрыемствы, якія дапамагалі прыцягнуць больш людзей да касцёла і, такім чынам, утрымаць або павялічыць сферу ўплыву касцёла. Дадзеныя мерапрыемствы звязваліся з II Ватыканскім саборам. «Актывізацыя каталіцызму» лічылася недапушчальнай, паколькі атэістычная прапаганда павінна была даваць вынікі і праявіцца ў непарываным паступовым зніжэнні колькасці вернікаў усіх канфесій у БССР, у тым ліку каталіцкай. Менавіта таму на новыя з'явы звярталася больш пільная ўвага.

Як вынікае са справаздач, кірунак і метады рэалізацыі пастаноў Сабору святары, што працавалі ў БССР, вызначалі прыватна (наколькі дазваляла іх кампетэнцыя), на з'ездах і сустрэчах святароў²⁸ (пераважна сяброўскіх, паколькі іншыя былі забаронены) або падчас паездак у Польшчу. Гэта таксама спараджала пэўную нескаардынаванасць і разнастайнасць у разуменні і рэалізацыі пастаноў Сабору. Упаўнаважаны Савета па Мінскай вобласці А. Лагвіненка ў інфармацыйнай справаздачы за 1967 год адзначаў:

«Характэрызуя дзейнасць каталіцкага духавенства, нельзя не сказаць, што на яго большое влияние оказывает епископат ПНР. Все ксендзы области имеют родственников в Польше, к которым периодически выезжают по частным визам. Там они встречаются с местными ксендзами, епископами, а отдельные посещали даже кардинала Вышинского²⁹, получали разного рода разъяснения и рекомендации о своём поведении в СССР.

²⁸ Ярмусик Э.С. *Католический костёл в Беларуси в 1945–1990 годах*. Гродно, 2006. С. 338.

²⁹ Ксёндз Стэфан Вышинскі 1901–1981, кардынал, архіепіскап-мітрапаліт Варшаўска-Гнезненскі, прымас Польшчы.

В 1965–1967 годах из Минской области в Польшу выезжали ксендзы Пупин³⁰, Колосовский³¹, Шубзда³².

Имеются данные, что ксендз Несвижского костела Колосовский Григорий Викентьевич, будучи в Польше в 1966 году, встречался с кардиналом Вышинским. Он проинформировал Вышинского о по-

³⁰ Ксёндз Пётр Пупін, 1912–1978, ураджэнец хутара Бакша, Мёрскага р-на, у 1933–1939 гг. вучыўся ў Віленскай РКДС, святарскія пасвячэнні 18.06.1939. Пасля пасвячэнняў прызначаны вікарыем і катэхетам у Маладзечна, 1939–1949 гг. – пробашч у Хожаве. Арыштаваны 29.05.1947 г. у Маладзечне. 30.01.1948 г. Маладзечанскім аблсудом асуджаны на 25 год з паражэннем у правах на 5 год па арт. 72 «б» і 149 крмінальнага кодэкса БССР. Абвінавачваўся ў забойстве савецкіх партызанаў, контррэвалюцыйнай дзейнасці і антысавецкай агітацыі. Пакаранне адбываў у КоміАССР. Пастановай Прэзідыума Вярхоўнага суда ад 16.03.1955 тэрмін пакарання зніжаны да 10 год. У сакавіку 1955 г. вызвалены. Атрымаў рэгістрацыю ў парафіі Рубяжэвічы. У 1956–1979 гг. – пробашч у Рубяжэвічах, абслугоўваў і іншыя парафіі. Зарэгістраваны ў Рубяжэвічах 1.07.1955. З 1974 г. ездзіў таксама у Ракаў (пасля смерці кс. Такарскага) / НАРБ. Ф. 952. Воп. 1. Спр. 5, арк. 197–198; ДАГВ. Ф. 475. Воп. 1. Спр. 43; НАРБ. Ф. 136. Воп. 2. Спр. 11, арк. 84; НАРБ. Ф. 136. Воп. 2. Спр. 11, арк. 88; НАРБ. Ф. 136. Воп. 2. Спр. 5, арк. 88; ДЗМ. Ф. 895. Воп. 1. Спр. 3, арк. 42–43; ДЗМ. Ф. 895. Воп. 1. Спр. 1, арк. 40; Дзяржаўны архіў Мінскай вобласці (далей – ДАМВ). Ф. 812. Воп. 2. Спр. 51, арк. 48–52; Dzwonkowski R. Op. cit. s. 409–501.

³¹ Ксёндз Гжэгаж Каласоўскі, 1909–1991. У 1934–1939 гг. вучыўся ў Пінскай РКДС, святарскія пасвячэнні – 8.04.1939. 25.04.1939 г. атрымаў намінацыю на пасаду вікарыя ў парафію Нясвіж. У 1945–1991 гг. пробашч у Нясвіжы. У 1945 г. абслугоўваў таксама Навасёлкі, Плешавічы, Гарадзею, Ужанку, Зауша, Клецк, Сейлавічы. У 1946 г. абслугоўваў таксама касцёлы у Пласкавічах і Гарадзеі, ксяндзы якіх выехалі у Польшчу; касцёлы ў Сейлавічах і Снове, ксяндзы якіх былі ў 1942 г. забіты немцамі. У 1990 г. атрымаў тытул прэлата. Памёр у Нясвіжы 4.12.1991. / НАРБ. Ф. 952. Воп. 1. Спр. 3, арк. 232–235; НАРБ. Ф. 952. Воп. 1. Спр. 5, арк. 307; НАРБ. Ф. 136. Воп. 2. Спр. 11, арк. 88; ДАМВ. Ф. 812. Воп. 2. Спр. 60, арк. 10, 15–18; Dzwonkowski R. Op. cit. s. 327–328; Hlebowicz A. Op.cit.

³² Ксёндз Антоній Шубзда, 1907–1972, нарадзіўся ў Хадароўцы-Новай Сакоўскага р-на, у 1935 г. скончыў духоўную семінарыю. Святарскія пасвячэнні 20.06.1935. У 1936–1937 гг. – вікары ў Ляцку, у 1936–1937 – Васілішкі (Новыя) вікарыў, 1937–1938 – вікарыў у Лідзе, 1938–1942 – у Браславе, 1942–1949 пробашч у Браславе, 1949–1956 гг. «был вынужден перейти на нелегальное положение жизни. В период этой жизни я ничем не занимался, никаких не имел связей с посторонними, а только всё время находился дома у гражданки Дуденич Юзефы Феликсовны в деревне Огоне Княжинского с/с Браславского р-на». З 1958 г. – зарэгістраваны ў Дзераўной. У 1970 г. зарэгістраваны на разавыя (8 разоў у год) службы ў Нарачы. У 1972 г. працаваў у Канстанцінаве. / НАРБ. Ф. 952. Воп. 1. Спр. 5, арк. 200–202, 214–215; НАРБ. Ф. 136. Воп. 2. Спр. 11, арк. 85; НАРБ. Ф. 136. Воп. 2. Спр. 11, арк. 88; ДАМВ. Ф. 812. Воп. 2. Спр. 56, арк. 112; ДАМВ. Ф. 812. Воп. 2. Спр. 52, арк. 53–57; Dzwonkowski R. Op. cit. s. 570–571.

ложении католической церкви в БССР и получил соответствующие указания по активизации религиозной деятельности в Белоруссии, а также разъяснения по решениям 2-го Ватиканского собора»³³.

У іншай справаздачы адзначана:

«Католическое духовенство области по прежнему прислуживается к Западу. В 1964 году ксендз Медведичского костела Пионтковский³⁴ выезжал в Польшу к родственникам, где встречался с духовенством католической церкви Польши. По возвращению из Польши Пионтковский встречался с некоторыми ксендзами области. По заявлению ксендза Барановичского костела Роговского Пионтковский заявил, чтобы никаких нововведений в литургическую и обрядовую сторону культа не вводилось»³⁵.

Аднак шэраг мерапрыемстваў усё ж ажыццяўляўся ў адным кірунку. Менавіта яны і адлюстраваныя ў справаздачах. Так, адной са зменаў, якая ўвайшла ў поле зроку ўпаўнаважаных, было пытанне аб **мове набажэнстваў** і пераводзе яго на нацыянальныя мовы. У справаздачах адзначалася:

³³ НАРБ. Ф. 136. Воп. 2. Спр. 11, арк. 88.

³⁴ Ксёндз Вацлаў Піанткоўскі (Пянткоўскі), 1902–1991, нар. у в. Ясенювка каля Беластока. У 1926 г. паступіў у семінарыю ў Пінску. Праз 2 гады быў накіраваны на вучобу ў Рым у Папскі Латэранскі ўніверсітэт. Святарскія пасвячэнні 27.09.1931. Вярнуўся ў Рым і працягнуў навучанне. У 1932 г. абараніў дактарат па тэалогіі. У 1934 г. прызначаны пробашчам у парафію Наваельня ў Навагрудскім дэканате, пасля – рэктарам фарнага касцёла ў Навагрудку. У 1935 г. пераведзены ў Брэст на пасаду прэфекта сярэдніх школ. У 1945–1947 гг. пробашч і дэкан у Брэсце, Скоках. 31.12.1946 прызначаны вікарыем той часткі Пінскай дзяцэзіі, якая ўваходзіла ў склад СССР. Працаваў у парафіях Івянец, Пяршаі, Камень, Рубяжэвічы. Пробашч у Мядзведзічах. З 1948 г. едзіў у Навагрудак. Выконваў функцыі дэкана. 19/20.01.1950 быў арыштаваны ў Мядзведзічах. Абвінавачваўся ў шпіяняжы на карысць Ватыкана. 2.10.1950 асуджаны па арт. 63-1 і 72 «б» крымінальнага кодэкса БССР на 10 год. Адбываў пакаранне ў Кенгіры ў Казахстане, Джэзкагане, 6.04.1956 вызвалены. Вярнуўся ў Баранавічы, атрымаў рэгістрацыю 4.07.1956. Акрамя Баранавіч, абслугоўваў Ляхавічы, Крывошын, Лунінец, Ліпск, Ганцавічы. Займаўся тайнай падрыхтоўкай да святарства. Падрыхтаваў 10 чалавек. Генеральны вікары Пінскай дзяцэзіі да 1989 г. Памёр у Мядзведзічах 2.12.1991. / НАРБ. Ф. 952. Воп. 1. Спр. 3, арк. 232–235; НАРБ. Ф. 952. Воп. 1. Спр. 7, арк. 110–111; Hlebowicz A. Op.cit.; Dzwonkowski R. Op. cit. s. 474–478.

³⁵ НАРБ. Ф. 952. Воп. 4. Спр. 45, арк. 29.

«Стремясь задержать процесс отхода людей от религии и укрепить свое положение, ксендзы начали приспособляться к современной жизни, прибегают к новым формам в деятельности церкви. Это стало особенно заметно после 2го Вселенского собора. В соответствии с решениями собора, службы в костелах ведутся теперь, в большей их части, на польском языке, т. е. делаются переводы с латыни; сокращается продолжительность постов; объявлено, что верующие имеют право посещать кино, театры, смотреть телевизионные передачи; ксендзы уже не выступают против вступления детей в пионеры и комсомол, но лишь бы они не отходили от костелов, разъясняется верующим, что Ватикан снял существующие ранее ограничения на чтение литературы; упрощаются некоторые обряды. Служители культа католической церкви говорят, что им вне костела разрешено носить гражданскую одежду, ходить в кино, театры, чего они и придерживаются»³⁶ (Инфармацыйная справаздача па Мінскай вобласці за 1967 год, упаўнаважаны А. Лагвіненка).

«Ксендз Рубежэвічскага костела Пупин Петр Петрович в беседе со мной 23 августа 1966 года сказал, что он считает очень правильным решение Вселенского собора о совершении богослужений на национальном языке и он его уже осуществляет»³⁷ (Инфармацыйная справаздача па Мінскай вобласці за 1966 год, упаўнаважаны А. Лагвіненка).

У сувязі з гэтым традыцыйна ўзнікла пытанне пра нацыянальныя мовы і пра тое, якую мову для католікаў, што пражывалі ў БССР, трэба было лічыць роднай. Прызнаючы той факт, што для беларусаў ёй з'яўлялася беларуская, улады мэтанакіравана стрымлівалі працэс пашырэння беларускай мовы ў канфесійнай сферы. Матывацыя гэтага была зразумелай – не дапусціць распаўсюджання каталіцызму. Прычым дадзеныя мерапрыемствы ўладамі рэалізаваліся яшчэ да Сабору. Гэта пацвярджае сакрэтная запіска ўпаўнаважанага па Маладзечанскай вобласці І. Кліманскага аб размове з кс. У. Чарняўскім³⁸.

³⁶ НАРБ. Ф. 136. Воп. 2. Спр. 11, арк. 85.

³⁷ НАРБ. Ф. 136. Воп. 2. Спр. 5, арк. 81.

³⁸ Ксёндз Уладзіслаў Чарняўскі, 1916–2001, нар. у засценку Амружын, Віленскай гу-

«8/IV. 1957 г. на приеме был настоятель Вишневого костела Воложинского района ксендз Чернявский В.И. по вызову для выяснения вопроса перевода катехизиса с польского на белорусский язык и ознакомиться с рукописью перевода.

Выслушав ксендза Чернявского и ознакомившись с рукописью перевода, который составляет 300 страниц последнему разъяснено, что затея о переводе катехизиса с польского на белорусский язык непродуманная и никому не нужная, поэтому нет никакой необходимости продолжать и затрачивать бесполезный труд. С изложенной мной матевировкой ксендз Чернявский согласился и объяснил, что он, как белорус, желалбы, чтобы его перевод был-бы пропущен через цензуру для перепечатки перевода.

На этом беседа была окончена»³⁹.

У паслясаборны перыяд у большасці справаздач згадвалася пра перавод набажэнстваў на польскую мову і пазітыўнае стаўленне да гэтага працэсу каталіцкага духавенства.

«Говоря о соборе, следует отметить, что католическое духовенство с воодушевлением приняло его решения (...). Ксендзы приветствуют решение собора о совершении богослужений на национальном языке. Теперь вместо латинского служба повсеместно ведется на польском языке»⁴⁰ (Инфармацыйная справаздача па Мінскай вобласці за 1966 г.).

Разам з гэтым, як можна меркаваць са зместу справаздач, пытанне наконт мовы набажэнства раскалола святароў. Яшчэ ў пасляваенны час існавалі складанасці ва ўзаемаадносінах пралітоўска настроеных святароў, якія працавалі ў БССР у мясцовасцях са значнай канцэнтрацыяй вернікаў літоўскай нацыянальнасці, і традыцыйнымі польскамоўнымі святарамі⁴¹. Пасля Сабору гэты вектар змясціўся ў бок пытання пра беларускую і польскую мовы набажэнстваў. Гэта бачна са зместу справаздач, у якіх занатавана наступнае:

берні. Вучыўся ў Віленскай РКДС. Пробашч у Вішневе (каля Валожнына). Зарэгістраваны там 8.12.1953 г. / ДАМВ. Ф. 812. Воп. 2. Спр. 55, арк. 48.

³⁹ НАРБ. Ф. 952. Воп. 4. Спр. 11, арк. 83.

⁴⁰ НАРБ. Ф. 136. Воп. 2. Спр. 5, арк. 81.

⁴¹ НАРБ. Ф. 952. Воп. 2. Спр. 15, арк. 6–13.

«Католическое духовенство недоброжелательно настроено к ксендзу Вишневецкого костёла Минской области – Чернявскому, поехавшему по вызову в Ватикан, только лишь потому, что Чернявский разговаривает с верующими и читает им проповеди на том языке, который бытует среди местного населения.

Ксендз Липнишского костёла, он же считает себя и деканом Вишневецкого деканата – Сечко⁴² измышляет, что когда ксендз Чернявский выступает с амвона на белорусском языке все верующие, как будто бы уходят с костела. Но в то же время Сечко вынужден признать, что более, чем 60% католиков его прихода исповедуются на белорусском языке.

Но, независимо от старания католического духовенства, фактов проявления национализма среди польского населения не наблюдается, также нет тяготения и к изучению польского языка.

На протяжении последних 10 лет ни одного, ниоткуда и никуда не поступало заявлений о введении польского языка в школах»⁴³ (Инфармацыйная справаздача аб рабоце апарата Упаўнаважанага Савета па справах рэлігійных культураў па Гродзенскай вобласці за 1967 год, упаўнаважаны Н. Асененка).

Нягледзячы на пэўную цікавасць да моўнага пытання, на справе ў самім пытанні пераводу літургіі на нацыянальныя мовы ўпаўнаважаных цікавіў не столькі сам факт перакладаў літургічных тэкстаў, колькі магчымасць выявіць, якім чынам будзе адбывацца пастаўка новай літургічнай літаратуры ў БССР, і не дапусціць гэтага. Гэта ілюструе дакладная запіска намесніка Упаўнаважанага па справах рэлігійных

⁴² Ксёндз Стэфан Сечко, 1905–1976, нар. у Велькай Всі Келецкага ваяводства. У Віленскую РКДС паступіў у 1925. Адначасова вучыўся на тэалагічным факультэце Віленскага ўніверсітэта Стэфана Баторыя. Святарскія пасвячэнні – 26.05.1934. Першае месца працы – парафія Крышна, у 1935 г. пераведзены ў Лынтупы. 2.04.1936 прызначаны пробашчам у парафію Драздоўшчына ў Надвілейскім дэканате. 3.06.1939 пераведзены ў Нёман (сёння – Бярозаўка) Лідскага дэканата. Тут працаваў падчас вайны. 15.05.1944 атрымаў намінацыю ў парафію Ліпнішкі. У красавіку 1945 г. арыштаваны, аднак праз месяц, дзякуючы намаганням парафіянаў, вызвалены. Памёр 20.01.1976. Пахаваны ў Ліпнішках. / ДАГВ. Ф. 1385. Воп. 1а. Спр. 37, арк. 43–49; ДАГВ. Ф. 1385. Воп. 1. Спр. 76; ДАГВ. Ф. 1385. Воп. 1. Спр. 57; НАРБ. Ф. 136. Воп. 2. Спр. 10, арк. 124–125; Hlebowicz A. Op.cit.; Dzwonkowski R. Op. cit. s. 537–538; Krachel T. Op.cit., s. 368–369.

⁴³ НАРБ. Ф. 136. Воп. 2. Спр. 10, арк. 124.

культыаў В. Ярашэвіча аб размове з ксяндзом Свѣнтэкам⁴⁴, якая адбылася ў маі 1965 года.

«Далее я спросил у ксендза Свентака, что ему известно про дальнейшую работу Ватиканского собора и как он и другие ксендзы будут осуществлять выполнение решений сессии данного собора.

На наши поставленные вопросы ксендз Свентак ответил, что в этом году будет четвертая сессия Ватиканского собора и повсей вероятности последняя. То что уже принято и будет приниматься сессией Ватиканского собора для всех служителей культа, нам будет осуществлять не под силу, так как переход служения на национальные языки невозможен без издания соответствующей литературы.

Как известно, говорит ксендз Свентак, у нас, т. е. в Советском Союзе никто такой литературы издавать не будет, а из-за границы они ее тоже не получают»⁴⁵.

Падобная інфармацыя – адносна магчымых паступленняў рэлігійнай літаратуры адлюстроўвалася і ў дакладной запісцы аб выніках камандзроўкі ў перыяд з 7 па 9 снежня 1965 года ў г. Баранавічы старшага інспектара Упаўнаважанага Савета па БССР, В. Ярашэвіча:

«...что касается перехода в проведении богослужений и отправления религиозных обрядов по новому, т. е. согласно решения сессии Ватиканского собора, то он Роговский еще почти не переведил в связи с тем, что нет новых религиозных книг.

⁴⁴ Ксѣндз Казімір Свѣнтэк, 21.10.1914 – Пінская д., нар у м. Вальга у Эстоніі. Пасля смерці бацькі ў савецка-польскай вайне высланы ў Сібір. Вярнуўся ў 1922 г. у Дукшты Пярскія на Віленшчыне, а пасля у Баранавічы. У 1932 г. паступіў у Пінскую РКДС. Скончыў яе, 8.04.1939 прыняў святарскія пасвячэнні. З 1939 г. вікарый у Пружанах. У 1945–1947 гг. – вікарый у Пружанах, Аранчыцах, Букрабаўшчыне (капліца), Старым Купліне (Пружанскі дэканат). Арыштаваны 17.12.1944 у Пружанах, 25.07.1945 асуджаны па арт. 63 «а» і 78 крымінальнага кодэкса БССР на 10 год лагераў узмоцненага рэжыму і 5 год пазбаўлення грамадзянскіх правоў. Вывезены спачатку ў Сібір, пасля ў Варкуту. Вызвалены 16.06.1954, вярнуўся ў Пінск. 1.05.1954 атрымаў рэгістрацыю. Пробашч катэдры ў Пінску, генеральны вікарый Пінскай дыяцэзіі, 13.04.1991 прызначаны арцыбіскупам-мітрапалітам Мінска-Магілёўскім і адміністратарам Пінскай дыяцэзіі, 26.11.1994 – кардынал. / НАРБ. Ф. 952. Воп. 1. Спр. 3, арк. 232–235, НАРБ. Ф. 952. Воп. 1. Спр. 7, арк. 110–111, Dzwonkowski R. Op. cit. s. 584–585.

⁴⁵ НАРБ. Ф. 952. Воп. 4. Спр. 47, арк. 67.

Когда будут они получать новые религиозные книги с Польши сказать трудно, потому, что без таковых сами служители культа отправляют службы и исполняют религиозные обряды не смогут»⁴⁶.

Пазней пытанне з пастаўкай літаратуры з Польшчы вырашылася на ўзроўні духавенства і вернікаў. Ва ўспамінах вернікі адзначаюць, што пры паездках іх саміх альбо іх бацькоў у Польшчу па дамоўленасці з духавенствам імі адтуль прывозіліся літургічныя кнігі:

«Мои родители поехали в Польшу. Из Польши они взяли мшал. Везли его в коробке из-под конфет. Маму досматривали полностью. Отца не так. Если бы их поймали, это было бы чревато серьезными последствиями»⁴⁷.

Такое ўзаемадзеянне было абумоўлена тым, што святары пасля паездак у Польшчу падвяргаліся больш сур'ёзным вобшукам. Напрыклад, пасля вяртання з Польшчы ксяндза П. Пупіна у яго былі канфіскаваны ўсе літургічныя прадметы. У справаздачы Упаўнаважанага па Мінскай вобласці А. Лагвіненка за 1967 год адзначалася:

«В 1965–1967 годах из Минской области в Польшу выезжали ксендзы Пупин, Колосовский, Шубзда (...)»

Выезжающие в ПНР получают там большое количество религиозной литературы и разных предметов культа для их распространения среди верующих в Белоруссии. Так, например, у ксендза Пупина, при возвращении из ПНР на КПП в Бресте было изъято более 20 экземпляров книг религиозного содержания, около 400 штук медальонов, 150 иконок, крестики, четки. Много религиозной литературы и предметов культа было изъято также у сестры-хозяйки ксендза Марсангера Эйсмонт, которые она везла из Польши»⁴⁸.

Адным з накірункаў рэфармавання, які ўвайшоў у сферу зацікаўленасцяў упаўнаважаных, і, адпаведна, быў адлюстраваны ў справаздачах, былі **змены ў форме літургіі**. Так, напрыклад, ужо ў справаздачы ўпаўнаважанага Савета па Гродзенскай вобласці Асененка за 1964 год занатавана:

⁴⁶ НАРБ. Ф. 952. Воп. 4. Спр.47, арк. 206

⁴⁷ Цыт. па: Зянюк Р. Ксёндз Юзаф Марсангер SJ // *Наша вера*. 2016. № 4. С. 33

⁴⁸ НАРБ. Фонд 136. Воп. 2. Спр. 11, арк. 88.

«Ксендзы заявляют, что если раньше провести молебен им требовалось потратить времени не менее 4 часов, то теперь они укладываются в два, а то и меньше. (...) Однако не везде и не всегда ксендзы приспособливаются. Гожский ксендз Гавриховский⁴⁹ проводя молебен в Поречском костеле 25 декабря 1964 года произнес проповедь с амвона в пределах 40 минут»⁵⁰.

У інфармацыйнай справаздачы па Брэсцкай вобласці за 1964 год у паўнаважаны Н. Стрэльчонок паведамаляў:

«большое внимание уделяют ксендзы проповедям, которые они произносят непременно во все воскресенья и во все религиозные праздники. Всего в течение года ксендз произносит около 65 проповедей. Проповеди произносятся на польском языке, что затрудняет их прослушивание и изучение.

Пространные проповеди любят произносить ксендз Пинского костела Свентэк, ксендз Брестского костела Лазарь⁵¹.(...)

Католическое духовенство области по прежнему прислуживается к Западу. В 1964 году ксендз Медведичского костела Пионтковский выезжал в Польшу к родственникам, где встречался

⁴⁹ Ксёндз Баляслаў Гаўрыхоўскі, нар. 1.02.1903 у в. Станіславава (Беластоцкае ваяв.). Скончыў Віленскую РКДС у 1932 г. Пасвяч. – 1932 г. 3 1937 г. і падчас вайны – пробашч у Азёрах Скідзельскага р-на. 3 1947 г. пробашч у парафіі Гожа. Па сумяшчальніцтву абслугоўваў Перавал Гродзенскага р-на і Пералом. / НАРБ. Ф. 952. Воп. 1. Спр. 5, арк. 200–202; НАРБ. Ф. 952. Воп. 1. Спр. 9, арк. 142–144 адв.; ДАГВ. Ф. 1385. Воп. 1а. Спр. 37, арк. 43–49; ДАГВ. Ф. 1385. Воп. 1. Спр. 76; ДАГВ. Ф. 475. Воп. 1. Спр. 129, арк. 39–60;

⁵⁰ НАРБ. Ф. 952. Воп. 4. Спр.45, арк. 175.

⁵¹ Ксёндз Станіслаў Лазар, 1905–1988, Нар. у в. Даманаты каля Беластока, у сялянскай сям’і Магэвуша і Ганны. У 1929 г.паступіў у Пінскую РКДС, Святарскія пасвячэнні – 1935 г. Вікарый у парафіях Кобрын (1935), Івянец (1935–1938), з 1938 г.– катэхет у Брэсце. У 1945–1947 гг. пробашч у Брэсце і Скоках. Не меў рэгістрацыі. Арыштаваны ўначы з 28 на 29.08.1948. Асуджаны па арт. 72 «а» і 73 КК БССР на 10 год лагераў і 5 год пазбаўлення грамадзянскіх правоў. 14.04.1949 вывезены ў Мінлаг Комі АССР і накіраваны на працу ў капальні вугля. У 1951 г. пераведзены ў лагер каля Ухты. Вызвалены 14.07.1954 вярнуўся ў Брэст і 28.03.1955 атрымаў рэгістрацыю. 4.06.1959 пазбаўлены рэгістрацыі. Працаваў на будоўлі моста праз Мухавец, пазней – работнікам па рамоне дарог. З 1962 г. працаваў у абласным складзе кніг. У лістападзе 1962 г. быў звольнены, жыў на ўтрыманні веруючых. Рэгістрацыю атрымаў у 1968 г. Працаваў у Брэсце да смерці 20.12.1988. / НАРБ. Ф. 952. Воп. 1. Спр. 3, арк. 232–235, НАРБ. Ф. 952. Воп. 1. Спр. 7, арк. 110–111, Dzwonkowski R., op.cit., s. 383–386.

с духовенством католической церкви Польши. По возвращению из Польши Пионтковский встречался некоторыми ксендзами области. По заявлению ксендза Барановичского костела Роговского Пионтковский заявил, чтобы никаких нововведений в литургическую и обрядовую сторону культа не вводилось»⁵².

Беларускае савецкае аджорнамэнт. У кантэксце артыкула і ў адпаведнасці са зместам справаздач мы разумеем аджорнамэнт як прыстасаванне касцёла да новых умоў праз выкарыстанне новых метадаў працы з вернікамі. У дадзеным накірунку дакументы перадусім адлюстроўваюць выкарыстанне каталіцкім духавенствам актуальных на перыяд 60-х гадоў тэхнічных сродкаў⁵³. Дадзены накірунак прадстаўляўся ў справаздачах у блоку «о приспособленчестве католической церкви». Так, напрыклад, у інфармацыйнай справаздачы за 1967 год упаўнаважаным Асененка занатавана:

«Накануне рождества ксендз Лидского костела⁵⁴ приобрел микрофон и магнитофон и установил в костеле усилители. Ксендз Радунского костела Штейн⁵⁵ в связи с тем, что по состоянию здоровья

⁵² НАРБ. Ф. 952. Воп. 4. Спр. 45, арк 13, 29.

⁵³ Inter Mirifica – дэкрэт II Ватыканскага сабору, прысвечаны сродкам масавай камунікацыі // *Документы II Ватиканского собора*. Paoline, 2004. С. 61–72.

⁵⁴ Ксёндз Станіслаў Рок 1908–1996, піяр. Нар. у Грэмбоціне (Келецкае ваяв.). 19.03.1925 уступіў у ордэн. Навіцыят – у Кракаве. Скончыў РКДС у Кракаве ў 1935. Пасвячэнні 20.04.1935. Працаваў у Кракаве ў піярскіх школах, пасля магістрам студэнтату. У 1939 г. накіраваны на працу ў калегіум піяраў у Лідзе. З 1944 г. у Шчучыне. У 1948 г. пераведзены свецкімі ўладамі ў Ліду ў фарны касцёл. Здымаўся з рэгістрацыі ў 1962 г. на 3 месяцы. Памёр у Лідзе 6.10.1996 / НАРБ. Ф. 952. Воп. 1. Спр. 5, арк. 202–203; НАРБ. Ф. 952. Воп. 1. Спр. 9 арк. 142–144 адв.; ДАГВ. Ф. 1385. Воп. 1а. Спр. 37, арк. 43–49; ДАГВ. Ф. 1385. Воп. 1. Спр. 76; ДАГВ. Ф. 475. Воп. 1. Спр. 129, арк. 39–60; Dzwonkowski R., Op.cit., s. 511–512.

⁵⁵ Ксёндз Чэслаў Штэйн, 1898–1978. У 1918 паступіў у Віленскую ДС. Святарскія пасвячэнні – 6.06.1925. Першае месца працы – парафія Эйшышкі. Праз год пераведзены ў Свянцаны, дзе працаваў вікарыем да 1933 г. З 1933 г. – пробашч парафіі Веранова ў Лідскім павеце. З 1936 г. – вікары ў парафіі Радунь. Арыштаваны НКВС 15.01.1945, вывезены ў турму № 1 г. Гродна. Абвінавачваўся ў антысавецкай дзейнасці, дапамозе немцам, кантактах з кіраўнікамі АК, падтрымцы нацыяналістычнай наўстанскай дзейнасці, а таксама ў кіраванні ў 1929–1939 гг. Саюзам каталіцкай моладзі, якую залічвалі да антыкамуністычных арганізацый. Савецкім судом Гродзенскай вобласці 14.11.1945 прыгавораны да 3 год лагераў і 3 год пазбаўлення правоў. Ваенны трыбунал МУС Беларускай акругі змяніў прысуд і прымяніў у адносінах да яго указ Вярхоўнага Савета СССР аб амністыі ад 7.06.1945. Вызвалены 15.1.1947, вярнуўся на працу ў Радуні.

не мог проводить на рождество богослужение в костеле, установил у себя дома микрофон, соединил квартиру с костелом и по проводам проводил богослужение. Таким образом католическое духовенство восполняет недостаток ксендзов своей активностью и изворотливостью, в плоть до технических усовершенствований»⁵⁶.

Упаўнаважаны Савета па Віцебскай вобласці А. Кладаў у лісце ўпаўнаважанаму па справах рэлігійных культураў пры Савеце Міністраў СССР Г. Кавалёву адзначаў:

«Для поддержания торжественности и пышности богослужений ксендз Гурский⁵⁷ и исполнительный орган религиозного объединения с помощью приезжего органиста записали на магнитофонную пленку хоровое пение, купили магнитофон и во время богослужений пользуются магнитофонной записью. В начале верующие не могли понять в чем дело: органиста и хора в костеле нет, а фактически слышат органную музыку и хоровое пение. Разобравшись в этом «новшестве», верующие говорят: «поет не хор с органистом, а ящик, придуманный ксендзом», что вызывает недоумения и роптания среди прихожан. Однако из-за отсутствия органиста магнитофон пока используется в костеле»⁵⁸.

Намеснік старшыні выканкама Смаргонскага раённага савета дэпутатаў працоўных В. Рубан у дакладной запісцы (1969 год) адзначаў:

Здымаўся з рэгістрацыі ў 1960 г. на 4 месяцы і ў 1962 г. на 3 месяцы. Памёр 18.08.1978. / НАРБ. Ф. 952. Воп. 1. Спр. 9, арк. 142–144 адв., ДАГВ. Ф. 1385. Воп. 1а. Спр. 37, арк. 43–49, ДАГВ. Ф. 1385. Воп. 1. Спр. 76, ДАГВ. Ф. 475. Воп. 1. Спр. 129, арк. 39–60, ДАГВ. Ф. 1385. Воп. 1. Спр. 57, Dzwonkowski R. Op.cit., s. 569–570; Krachel T. Op.cit, s. 395–396.

⁵⁶ НАРБ. Ф. 136. Воп. 2. Спр. 5, арк. 162–163.

⁵⁷ Ксёндз Станіслаў Гурскі, 1909–1986. У 1935 г. паступіў у Віленскую РКДС. Святарскія пасвячэнні – 1940 г. У 1945–1951 гг. працаваў у Ваўкалаце, 1956–1985 – пробашч у Слабодцы. З 1949 г. да 7 кастрычніка 1952 г. знаходзіўся «на нелегальным становішчы («скрываўся на хуторы у веруючай старухі»), 7 кастрычніка 1952 года быў задыржаны органамі гасбезопаснасці, знаходзіўся пад следствам да 15 студзеня 1953 года («следствие не установило за ним состава преступления»)). 15.01.1953 вызвалены. Памёр у Слабодцы 12.12.1986, пахаваны на мясцовых могілках. Рэабілітаваны. / НАРБ. Ф. 952. Воп. 1. Спр. 5, арк. 202–203, 214–215; НАРБ. Ф. 952. Воп. 2. Спр. 37, арк. 74, 175–176; Hlebowicz A. Op.cit.; Dzwonkowski R. Op. cit. s. 238–239.

⁵⁸ НАРБ. Ф. 136. Воп. 1. Спр. 2, арк. 114.

«В ноябре-декабре месяце Сольский костел без ведома органов власти был радиофицирован. На заседании административной комиссии председатель костельного комитета Астюневич Иван Антонович оштрафован на 50 рублей, предложено в недельный срок убраться средства радиофикации»⁵⁹

У дэкларацыі **Gravissimum Educationis**⁶⁰ падкрэслівалася важнасць хрысціянскага выхавання і адукацыі для дзяцей, моладзі і дарослых. Аднак у адпаведнасці з савецкім заканадаўствам аб культах, падрыхтоўка дзяцей да сакрамантаў у храмах была немагчымай, як і індывідуальная падрыхтоўка дзяцей святарамі. Гэта перакладвала неабходнасць рэлігійнага выхавання на бацькоў, на што і акцэнтавалі ўвагу святары падчас пропаведзяў. У справаздачы па Мінскай вобласці за 1967 год упаўнаважаны А. Лагвіненка адзначаў:

«Поскольку дети не посещают костелов, ксендзы рекомендуют верующим обучать их религии дома, рассказывают как готовить к первому причастию, конфирмации, какие изучать молитвы. Такие рекомендации дают почти все ксендзы. А вот упоминавшийся уже ксендз Марсангер в своих проповедях неоднократно упрекал верующих за то, что они не учат детей религии, не ведут их в костел. Он заявил, что такие родители будут нести ответ перед богом, и их постигнет божья кара. В результате этого давления некоторые верующие приводили в костел детей даже школьного возраста, где организовывалось групповое обучение их религии. За эту деятельность Марсангер снят с регистрации»⁶¹.

У адпаведнасці з дагматычнай канстытуцыяй *Lumen Gentium* удакладнялася месца і роля **сакраманту канфірмацыі**. У ёй удакладнялася, што канфірмацыя ўмацоўвае сувязь з Царквой, перадае асаблівы дар, інакш – асаблівую моц Святога Духа, дае здольнасць распаўсюджваць і абараняць веру ў якасці сапраўдных сведкаў Хрыста⁶².

⁵⁹ ДАГВ. Ф. 475. Воп. 1. Спр. 41, арк. 32.

⁶⁰ Документы II Ватиканского собора. Paoline, 2004. С. 261–283.

⁶¹ НАРБ. Ф. 136. Воп. 2. Спр. 11, арк. 85.

⁶² Либери Джероза *Каноническое право в Католической Церкви*. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://agnuz.info/app/webroot/library/175/201/page06.htm>. – Дата доступа: 14.06.2018.

У адпаведнасці з кананічным правам каталіцкага касцёла ўдзяляць дадзены сакрамант мае права толькі біскуп. Аднак у сітуацыі з СССР такія паўнамоцтвы атрымлівалі шараговыя святары.

Правядзенне набажэнстваў з удзяленнем дадзенага сакраманту значна павялічвала прыток вернікаў у касцёлы, дзе гэта адбывалася. У сувязі з гэтым на такія мерапрыемствы і канфірмацыю звярнулі ўвагу і ўпаўнаважаныя Саветаў па справах рэлігій. Напрыклад, у лісце «*о совершении некоторыми ксендами Витебской области обряда конфирмации*», высланым намеснікам упаўнаважанага Савета па справах рэлігій па Віцебскай вобласці І. Канчатава на адрас старшыні Савета па справах рэлігій пры Савецце Міністраў СССР Кураедава і ўпаўнаважанага Савета па справах рэлігій па Беларускай ССР Г. Кавалёва 19 жніўня 1966 года, адзначалася:

«Известно, что конфирмация является одним из семи таинств католической церкви и по канонам совершается только епископом. Она обычно совершалась над лицами достигшими 7–10-ти летнего возраста, после первой исповеди и причастия, когда ребенок будет иметь уже определенное понятие о католической религии. В связи с этим, руководствуясь канонами, ксендзы не совершали и не могли совершать конфирмации. По этой причине в Витебской области и очевидно во всей республике она длительное время не проводилась.

От комиссии содействия Глубокского райисполкома получен сигнал, что ксендз местного костела Францкевич⁶³ в этом году совер-

⁶³ Ксёндз Юзаф Францкевіч, 1912–1985, марыянін. Урадзжэнец в. Ельніца Радзінскага павета Люблінскага ваяводства. У 1935 г. скончыў марыянскую Варшаўскую гімназію. 1935–1938 гг. – Варшаўская РКДС, 1938–1939 гг. – Віленская РКДС, 1939–194 г. – Каўнаская РКДС. Святарскія пасвячэнні – 26.01.1941 г. Першапачаткова накіраваны на працу ў парафію Нецеч. 24.08.1944 быў пераведзены ў Іказнь Браслаўскага р-на. Скрываўся некаторы час у 1949 г. у сувязі з масавымі арыштамі ксяндзоў. 15.10.1950 арыштаваны ў Іказні, змешчаны ў турме ў Полацку. 30.12.1950 асуджаны да смяротнага пакарання за варожую прапаганду супраць савецкай улады. Некаторы час прабываў у камеры смернікаў у Оршы, аднак прысуд быў заменены на 25 год лагераў і 5 год пазбаўлення правоў. У 1950 г. Полацкім абласным судом асуджаны на 25 год з паражэннем у правах на 5 год па арт. 58/10-58. Вясной 1951 г. высланы ў адзін з лагераў Чуньска-Чукоцкага сістэмы лагераў Дальстрою. Атрымаў працу кіраўніка лабараторыі. Вызвалены 18.08.1956 са зняццем судзімасці. Вярнуўся ў Друю. У лютым 1957 г. атрымаў рэгістрацыю і дазвол на рэлігійную дзейнасць у парафіі Далёкія каля Браслава, а 7.11.1959 – у парафіі Глыбокае. Памёр у Глыбокім 12.05.1985. Рэабілітаваны. / НАРБ. Ф. 952. Воп. 1. Спр. 5, арк. 200–202; НАРБ. Ф. 952. Воп. 4. Спр. 23, арк. 7; НАРБ. Ф. 952. Воп. 4. Спр. 23, арк. 6; ДЗМ.

шал конфирмацію. Проверкой данного сигнала выявлено, что конфирмация свершалась не только ксендзом Глубокского костела, но и некоторыми другими.

В беседах с отдельными ксендами они объяснили, что на закончившемся в 1965 году втором Ватиканском соборе обсуждался этот вопрос. Собор якобы исходил из того, что в некоторых странах мало епископов или совсем их нет, разрешил ксендам где нет епископов совершить конфирмацию.

По заявлению ксендов письменных указаний по этому вопросу они не имеют, но узнали от других. В частности, ссылались на ксенда Островецкого костела Гродненской области Ингилевич⁶⁴. Последний до войны служил настоятелем костела в д. Н. Погост Витебской области и являлся деканом Миорского деканата. В настоящее время он также по месту службы считается деканом и неофициально исполняет эту должность. Ингилевич якобы в 1965 году был на приеме в Совете по делам религиозных культов и поднимал ряд вопросов о положении католической церкви в нашей стране.

Руководствуясь рекомендациями Ингилевича /по другим данным эта установка могла исходить от Вильнюсской епархии/, в этом году конфирмация совершалась в Глубокском и Задорожском костелах, а также в 4х костелах Миорского и Браславского районов. Ее проведение было приурочено к религиозному празднику «Троицы». В Глубокском костеле конфирмацию приняло около 130, в Задорожском до 200 человек в возрасте 18–25 лет, преимущественно девушки.

Ф. 895. Воп. 1. Спр. 3, арк. 30; Hlebowicz A. Op.cit.; Dzwonkowski R. Op. cit. s. 226–227.

⁶⁴ Ксёндз Юзаф Ингелевіч, 1897–1973. Нар. у Вільні. Вучыўся ў Віленскай РКДС, святарскія пасвячэнні – 14.06.1924. Працаваў у парафіі св. Рафала ў Вільні. З 24.04.1929 пробашч парафіі Барадзенічы Мёрскага дэканата, з 1937 г. – пробашч парафіі Новы Пагост у тым жа дэканате. 9.10.1939 атрымаў намінацыю на генеральнага вікарыя. Арыштгаваны 3.07.1949 і асуджаны на 10 год і 3 гады паражэння ў правах па артыкуле 72 «б» крымінальнага кодэкса БССР. Адбываў пакаранне ў лагерах у Карагандзе. Вызвалены 11.09.1954. У 1958 атрымаў дазвол на працу ў Астраўцы. Зарэгістраваны 18.02.1958. Выконваў абавязкі генеральнага вікарыя для той часткі Віленскай дыяцэзіі, якая знаходзілася ў межах Мінскай і Віцебскай абласцей. Памёр 30.08.1973. / НАРБ. Ф. 952. Воп. 1. Спр. 5, арк. 200–202, 214–215; НАРБ. Ф. 952. Воп. 2. Спр. 52, арк. 39; ДАГВ. Ф. 1385. Воп. 1а. Спр. 37, арк. 43–49; ДАГВ. Ф. 1385. Воп. 1. Спр. 76; ДАГВ. Ф. 475. Воп. 1. Спр. 4, арк. 70–72, ДАГВ. Ф. 1385. Воп. 1. Спр. 57; ДЗМ. Ф. 895. Воп. 1. Спр. 3, арк. 42; ДЗМ. Ф. 895. Воп. 1. Спр. 4, арк. 9; Dzwonkowski R. Op. cit. s. 273; Krachel T. Op.cit.

Как явствуется из объяснения отдельных ксендзов совершать конфирмацию до 18-ти летнего возраста они возраста они боятся из-за боязни ответственности за нарушение законодательства о культах. (...)»⁶⁵

У справаздачах за наступны, 1966 год, адначалася пашырэненне правядзення сакраманту канфірмацыі ў касцёлах БССР.

«Ссылаясь на решения Ватиканского собора ксендзы в 1966 году предприняли попытку проведения конфирмации детей и других категорий населения. В день троицы ими было подтверждено, в общей сложности более 400 человек. После этого случая, с исполнительными органами религиозных обществ и духовенством была проведена соответствующая разъяснительная работа по соблюдению требования советского Законодательства о культах, в результате чего в 1967 году обряд конфирмации в костелах не совершался»⁶⁶. (Инфармацыйная справаздача па Мінскай вобласці за 1967 год, упаўнаважаны А. Лагвіненка).

Павелічэнне колькасці нагод для арганізацыі ўдзялення сакраманту канфірмацыі было звязана з тым, што больш за дваццацігоддзе духавенства і вернікі былі пазбаўлены гэтай магчымасці. Аднак упаўнаважаныя бачылі ў гэтым іншую прычыну: пашырыць і замацаваць сферы ўплыву касцёла і выкарыстоўваць для гэтага любую магчымасць.

«для этой цели (конфирмации – заўв. Р. З.) они (ксендзы – заўв. Р. З.) использовали похороны будславского ксендза, которые состоялись 17 января 1966 года. Здесь они решили начать конфирмацию в день «троицы», т. е. 29 мая 1966 года»⁶⁷. (Справаздачны даклад аб рабоце ўпаўнаважанага на справах рэлігійных культаў па БССР за 1966 год Г. Кавалёва).

«В 1966 году на Троицу многие ксендзы, я бы сказал, в массовом порядке, исполняли такой религиозный обряд как конфирмация. Со слов ксендза костела в г. п. Кривичи Мядельского района Холковско-

⁶⁵ НАРБ. Ф. 136. Воп. 1. Спр. 1, арк. 138–139.

⁶⁶ НАРБ. Ф. 136. Воп. 2. Спр. 11, арк. 85.

⁶⁷ НАРБ. Ф. 136. Воп. 2. Спр. 5, арк. 233.

го В.А.⁶⁸ ім было конфірмовано около 150 человек. Более чем по 100 человек конфірмовали ксендз Костеневичского костела Вилейского района Жук С.В., ксендз Константиновского костела Мядельского района Шубзда А.А. Обряд конфірмации совершался и в других костелах.

Как позже стало известно, накануне Троицы в костелах делались даже объявления о том, что в течение двух дней будет совершаться обряд конфірмации. Ксендзы утверждают, что конфірмация совершалась только над совершеннолетними людьми, т. е. не подвергались этому обряду дети и подростки. Молодые же люди, в числе конфірмуемых, были. Конфірмацию ксендзы стали активно совершать после решений 2-го Вселенского собора»⁶⁹. (Инфармацыйная справаздача па Мінскай вобласці за 1966 г., упаўнаважаны А. Лагвіненка).

Першым дакументам, як аказаў су'езны ўплыў на **праваслаўна-каталіцкія адносіны** і стаў асновай дыялогу паміж праваслаўнай і каталіцкай цэрквамі стаў дэкрэт «Unitatis Redintegratio», вядомы як дэкрэт «Пра экуменізм». Пытанне ўзаемадзеяння дзвюх моцных хрысціянскіх канфесій хвалявала савецкія ўлады ў сувязі з магчымасцю ўзмацнення пазіцыі каталіцкага касцёла, а таксама з магчымым – як меркавалася – выхадам праваслаўнай царквы з-пад кантролю ўладаў. Таму ў поле зроку ўпаўнаважаных траплялі практычна ўсе кантакты праваслаўнага і каталіцкага духавенства, аб якіх падрабязна натавалася ў справаздачах.

«Говоря о влиянии решений Ватиканского собора, необходимо отметить, что многие ксендзы довольно благосклонно относятся к его рекомендациям о сближении католической церкви с православной. В костелах объявлено, что верующие католики могут посещать православные церкви и исполнять там религиозные об-

⁶⁸ Ксёндз Валяр'ян Халкоўскі, 1907–1976, нар. у Сувалках. Вучыўся ў Віленскім універсітэце на тэалагічным факультэце ў 1931–1937 г. Святарскія пасвячэнні – 27.06.1937. У 1937–1938 г. – вікарый у Будславе. У 1938 г. – вікарый у Вільні. У 1938–1940 г. – вікарый у Барадзенічах. У 1940–1946 г. – пробашч у Круляўшчызне. З верасня 1946 г. – пробашч у Крывічах. / НАРБ. Ф. 952. Воп. 1. Спр. 5, арк. 197–198; ДАМВ. Ф. 812. Воп. 2. Спр. 61, арк. 4–7.

⁶⁹ НАРБ. Ф. 136. Воп. 2. Спр. 5, арк. 80.

ряды, если церкви расположены ближе, чем костелы и наоборот, православным можно идти в костелы и исполнять в них обряды. На этой почве начинают исчезать существующие ранее неприязненные отношения между католическим и православным духовенством, а также между верующими. В Минской области уже установились близкие отношения между ксендзом Несвижского костела Колосовским и священником православной церкви Хмелем, ксендзом Рубежевичского костела Пупиным и священником Столбцовской церкви Шарафановичем. Названные ксендзы и священники взаимно посещают друг друга, беседуют, обмениваются мнениями.

В 1967 г. Несвижский костел посетил архиепископ Минский и Белорусский Антоний, в костеле его сопровождал ксендз Колосовский. Характерно, что при встрече и расставании Колосовский поцеловал руку Антония. Говорят, что раньше ксендз бы не сделал такого жеста»⁷⁰. (Инфармацыйная справаздача па Мінскай вобласці за 1967 г., упаўнаважаны А. Лагвіненка).

«Положительно рассматривают они (ksenдзы – заўв. Р. З.) вопрос о сближении католической церкви с православной. (...)

Далее Пупин заявил: «Я положительно рассматриваю и рекомендации собора о сближении с православным духовенством и верующими. Лично я уже исповедую в костеле православных верующих и рекомендую католикам исполнять обряды в православных церквях там, где нет поблизости костелов».

В связи с решением Вселенского собора о сближении с православной церковью Пупин высказался так: «Я удивляюсь, почему патриарх Аликий после решения Вселенского собора не снял официально ограничений в данном вопросе по линии православной церкви, тогда как все епископы, за исключением греческого, сняли или отменили ограничения в смысле отношений между православной и католической церквями»⁷¹. (Инфармацыйная справаздача па Мінскай вобласці за 1966 год, упаўнаважаны А. Лагвіненка).

«Последнее время началось сближение духовенства католического с православным. Ксендзы Гродненских костелов Аронович и

⁷⁰ НАРБ. Ф. 136. Воп. 2. Спр. 11, арк. 85–86.

⁷¹ НАРБ. Ф. 136. Воп. 2. Спр. 5, с. 81.

*Вальтошь*⁷² посетили во время богослужения православный собор, а 25 декабря 1964 года православные священники г. Гродно Пелюховский и Мойсеев сделали обратный визит и посетили Гродненский – Бернардынский костел. Во время похорон Козловщинского ксендза Вертелишский священник Каминский присутствовал на похоронах вместе с ксендзами и сделали по келишку (по чарке)⁷³. (Инфармацыйная справаздача па Гродзенскай вобласці за 1964 г., упаўнаважаны Н. Асененка).

Немагчымасць рэалізацыі дэкрэта аб духоўнай адукацыі і падрыхтоўцы духавенства **Optatum Totius** у БССР выключыла адлюстраванне яго праяваў у матэрыялах справаводства ўпаўнаважаных. У той жа час на гэта звятралі ўвагу самі каталіцкія святары, што было занатавана ўпаўнаважанымі. 10 лютага 1966 года з Астраўца ксёндз Інгелевіч скіраваў на адрас старшыні Савета па справах рэлігій пры Савеце міністраў СССР свой «Мемарандум». У дадзеным мемарандуме, сярод іншага, адзначалася неабходнасць выпрацаваць статус каталіцкага касцёла ў Савецкім саюзе ў адпаведнасці з кананічнымі нормамаі касцёла. Сярод мер, якія неабходна было рэалізаваць, пятым пунктам значылася: «*допустить наших (выхадцаў з БССР – заўв. Р. З.) кандидатов в священные духовные семинарии в Каунасе и Риге*»⁷⁴.

Несвядомым адлюстраваннем рэалізацыі дэкрэта «**Christus Dominus**» (аб пастырскім служэнні біскупаў у Царкве) можна назваць інфармацыю аб паездцы ксяндза Уладзіслава Чарняўскага ў Ва-

⁷² Ксёндз Караль Юзаф (у манастве Аркадзь) Вальтошь (Вальтас), 1916–1975, французсканец. Нарадзіўся ў Львове. Вучаўся ў гарадской школе ў Львове, пасля 7 класа паступіў у ніжэйшую семінарыю французскацаў у Непакалянаве. У 1933 г. пачаў навіцьят. Ліцэй скончыў у Львове. Манаскія студыі – у Кракаве. Святарскія пасвячэнні – 16.07.1939. Першае месца працы – Львоў. У 1941 г. быў накіраваны ў Гродна. 2.10.1943 арыштаваны і змешчаны ў турме ў Гродне, а пасля ў Беластоку. Вызвалены 7.04.1944. Кс. Вальтас абслугоўваў усё левабярэжнае Гродна. Акрамя гэтага абслугоўваў парафіі ў Квасоўцы і Капцёўцы, ездзіў таксама ў Слонім і Начу. Памёр 16.12.1975. / НАРБ. Ф. 952. Воп. 1. Спр. 3, арк. 85; НАРБ. Ф. 952. Воп. 1. Спр. 5, арк. 200–202; НАРБ. Ф. 952. Воп. 1. Спр. 9, арк. 142–144 адв.; ДАГВ. Ф. 1385. Воп. 1а. Спр. 37, арк. 43–49, ДАГВ. Ф. 1385. Воп. 1. Спр. 76; ДАГВ. Ф. 1385. Воп. 1. Спр. 57; HlebowiczA. Op.cit.; Krachel T. Op.cit., s. 557–558.

⁷³ НАРБ. Ф. 952. Воп. 4. Спр. 45, арк. 175.

⁷⁴ НАРБ. Ф. 136. Воп. 1. Спр. 1, арк. 209–212.

тыкан. Існавала верагоднасць прызначэння ксяндза У. Чарняўскага на пасаду бікупа. У інфармацыйнай справаздачы па Мінскай вобласці за 1967 год упаўнаважаны А. Лагвіненка адзначаў:

«После встречи тов. Подгорного⁷⁵ с Папой, среди ксендзов распространилась слух о том, что епископом в Белоруссии будет ксендз дер. Вишнево Воложинского района Чернявский Владислав Иванович. Некоторые ксендзы пытались выяснить даже у нас, соответствует ли это действительности.

В конце декабря 1967 года Чернявский выезжал в Ватикан по частной визе, куда был приглашен своим другом – служителем культа Сиповичем⁷⁶ и находился там до конца января текущего года. По возвращению из Ватикана Чернявский сообщил, что был на приеме у Папы Павла VI и имел с ним непродолжительную беседу. Якобы произвел на Папу хорошее впечатление и последний сказал, что, как только будет согласие советских властей, он в любое время назначит его администратором в Белоруссии и возведет в сан епископа.

Павел VI говорил Чернявскому: «Передайте своим властям, что им нечего бояться вашего назначения на должность епископа. Вы простой труженик, лояльно относитесь к власти и ничего плохого делать не будете...»

По поручению Папы зам. государственного секретаря Ватикана Казароли⁷⁷ посетил Советское посольство с целью получения согласия на назначение Чернявского администратором в Белоруссию и посвящение его в сан епископа. Но посольство такого согласия не дало. Казароли было сказано, что посольство не уполномочено решать данный вопрос, так как не имеет поручения правительства.

После этого Чернявскому сказали, что без согласия советского правительства Папа никаких назначений делать не будет. Казароли сделал и такое пояснение, что Папа дал указание ничего

⁷⁵ Падгорны Мікалай, у 1965–1977 гг. – Старшыня Прэзідыума Вярхоўнага савета СССР. Афіцыйная сустрэча М. Падгорнага з Папам Рымскім Паўлам VI адбылася 30 студзеня 1967 г.

⁷⁶ Сіповіч Чэслаў (1914–1981) – святар, член ордэна марыянаў, біскуп Беларускай грэка-каталіцкай царквы.

⁷⁷ Казаролі Аўгуцін (1914–1998) – італьянскі курьяльны кардынал.

плохого о Советском Союзе не говорить ни в печати, ни по радио. Видимо, Ватикан надеется установить с СССР хорошие контакты и решать все вопросы официальным путем.

Несколько слов о Чернявском. Родился он в 1916 году в дер. Амбружино Ошмянского района Гродненской области, из крестьян, по национальности белорус. В 1937 году окончил гимназию, а с 1938 года учился в Виленской духовной семинарии, которую окончил в 1945 году. Учеба в семинарии затянулась в связи с перерывами, имевшими место в годы войны. После окончания семинарии служил в Литовской ССР, а в 1953 году прибыл в Белоруссию и с этого времени является ксендзом костела дер. Вишнево Воложинского района Минской области.

Ведет себя в рамках законодательства о культурах, нарушений не допускает, по религиозным убеждениям умеренно верующий.

Богослужения в костеле Чернявский ведет, в основном, на белорусском языке. Он является противником ведения служб только на польском языке, по этой причине не пользуется авторитетом среди ксендзов»⁷⁸.

Агулам, сам Сабор і яго рашэнні беларускае духавенства ўспрыняло пазітыўна. Пра гэта масава адзначалася ў справаздачах.

«О решениях Вселенского собора положительное мнение выразили также ксендз Колосовский Г.В. из гор. Несвижа, Чернявский В.И. из дер Вишнево Воложинского района, Жук С.В.»⁷⁹ из Костеневиц Ви-

⁷⁸ НАРБ. Ф. 136. Воп. 2. Спр. 11, арк. 86–87.

⁷⁹ Ксёндз Станіслаў Жук, 1902–1983, нар. у Свянцях. У 1923 г. пачаў вучобу на тэалагічным факультэце Віленскага ўніверсітэта Стэфана Баторыя. У хуткім часе пачаў вучобу ў Віленскай духоўнай семінарыі. Святарскія пасвячэнні – 24.03.1928. Першае месца працы – парафія Унебаўз’яцця НПМ у Беластоку. У 1929 г. пераведзены ў Гродна ў парафію св. Францыска Ксаверыя. У снежні 1930 г. накіраваны на часовую дапамогу пробашчу ў Кузніцы. У красавіку 1932 г. абп Ялбжыкоўскі прызначаны пробашчам парафіі Ракаў у Вілейскім (з 1936 г. – Маладзечанскім) дэканате. У маі 1939 г. прызначаны пробашчам парафіі Будслаў Вілейскага дэканата. Пасля вайны ў 1946 г. пераведзены ў парафію Касцяневічы. Адбудаваў там знішчаны храм. Пасля смерці святароў з Далгінава і Будслава абслугоўваў гэтыя парафіі. Памёр 7.03.1983. / НАРБ. Ф. 952. Воп. 1. Спр. 5, арк. 197–198; ДАМВ. Ф. 812. Воп. 2. Спр. 53, арк. 5–9; Hlebowicz, A. Op.cit.; Krachel, T. Op.cit., s. 458–460; “Nie umieram bohatersko, ale żyję w pracy i trudzie”. Listy ks. Stanialawa Żuka z lat 1944–1983. / Opr. Chrzanowska E., Szot A. Białystok: IPN Oddział w Białymstoku, 2014.

лейского района, ксендз Красненского костела Молодечненского района Марсангер И.Ф. и др.»⁸⁰. (Справаздача па Мінскай вобласці за 1966 г.)

Справаздачы ўпаўнаважаных – адзін з элементаў мазаікі сярод разнастайных гістарычных крыніц, які, канечне, не дае цэласнага ўяўлення па пытанні рэалізацыі пастаноў II Ватыканскага сабору ў БССР. Разам з тым іх матэрыялы ў пэўнай ступені адлюстроўваюць агульнае стаўленне савецкіх уладаў да гэтага пытання. Можна адзначыць, што вывучэнне справаздач і таго, якім чынам у іх адлюстроўваліся падзеі, звязаныя з Саборам, у большай ступені ставіць перад даследчыкам пытанні, а не паказвае сапраўдную карціну падзей. Адным з пытанняў з’яўляецца тое, наколькі скажонае адлюстраванне II Ватыканскага сабору і яго пастаноў з’яўляецца вынікам: а) некампетэнтнасці ўпаўнаважаных, б) недасведчанасці саміх святароў адносна сутнасных момантаў рэформаў, в) моўнага бар’еру, які існаваў з абодвух бакоў: упаўнаважаных не валодалі або дрэнна валодалі польскай мовай, а святары ў сваю чаргу – рускай, тым больш у плане тэалагічнай/рэлігіязнаўчай лексікі. Найбольш верагоднай усё ж з’яўляецца сукупнасць усіх гэтых прычын. Такім чынам, можна канстатаваць, што адлюстраванне рэалізацыі пастаноў II Ватыканскага сабору ў справаздачах упаўнаважаных носіць павярхоўны характар і не заўсёды адлюстроўвае сутнасныя з’явы і змены, якія адбываліся ў каталіцкай царкве. Асноўнымі праявамі рэалізацыі пастаноў Сабору, на думку ўпаўнаважаных, былі:

- мова набажэнстваў;
- правядзенне канфірмацыі;
- збліжэнне з праваслаўнай царквой.

⁸⁰ НАРБ. Ф. 136. Воп. 2. Спр. 5, арк. 82.

Бібліяграфія

1. *“Nie umieram bohatersko, ale żyję w pracy i trudzie”*. Listy ks. Stanisława Żuka z lat 1944–1983 / Opr. Chrzanowska E., Szot A. Białystok, 2014.2. Dzwonkowski R. *Leksykon duchowieństwa polskiego, represjonowanego w ZSRS 1939–1988*. Lublin, 2003.
3. Hlebowicz A. *Kościół w niewoli: kościół rzymskokatolicki na Białorusi i Ukrainie po II wojnie światowej*. Warszawa, 1991.
4. Krachel T. *Martyrologia duchowieństwa archidiecezji wileńskiej 1939–1945*. Białystok, 2017.
5. *Документы II Ватиканского собора*. Paoline, 2004.
6. Зянюк Р. Ксёндз Юзаф Марсангер SJ // *Наша вера*. 2016. № 4. С. 26–35.
7. *Канфесіі на Беларусі (канец XVIII—XX ст.)* / В. В. Грыгор’ева, У. М. Завальнюк, У. І. Навіцкі, А. М. Філатава. Навук. рэд. У. І. Навіцкі. Мінск, 1998.
8. Карпекін К. Р. *Гудзейскія абшчыны Віцебшчына ў другой палове 1940-х гг.* // *Беларускае Падзвінне: вопыт, методыка і вынікі налявых і міждысцыплінарных даследаванняў*: зборнік навуковых артыкулаў III міжнароднай навуковай канферэнцыі (Полацк, 14–15 красавіка 2016 г.): у 2 частках. Ч. 2. Наваполацк: ПДУ, 2016. С. 250–254.
9. Касатая Т. У. *Вобраз евангельскіх хрысціян-баптыстаў у 1940–1950-я гг. у афіцыйным дыскурсе (на аснове дакументаў фонда ўпаўнаважанага па справах рэлігійных культаў пры Савеце Міністраў БССР)* // *Актуальныя праблемы істочніковедення*. Матэрыялы міждунар. науч.-практ. конф. к 135-летию со дня рождения В. И. Пичеты, Минск-Витебск, 9–11 октября 2013 г. Витебск, 2013. С. 301–305.
10. Кулажанка У. Г. *Асаблівасці арганізацыі жыцця праваслаўнай царквы ў Беларусі 1944–1948 гг. па матэрыялах фондаў упаўнаважаных Савета па справах рускай праваслаўнай царквы пры СНК СССР: да пастаноўкі пытання // Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа*: Зб. навук. арт.: у 2 ч. Ч. 2. Рэдкал.: Э. С. Ярмусік [і інш.]. Гродна, 2009. С. 63–69.

11. Кулажанка У. Г. *Дакументы ўпаўнаважаных Савета па справах Рускай праваслаўнай царквы пры Савеце Міністраў СССР як крыніца па гісторыі праваслаўнай царквы ў Беларусі. 1944–1965* // *Белорусский археографический ежегодник*. 2009. Вып. 10. С. 30–43.
12. Либери Джероза *Каноническое право в Католической Церкви*. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://agnuz.info/app/webroot/library/175/201/page06.htm>. – Дата доступа: 14.06.2018.
13. Маракоў Л. У. *Рэпрэсаваныя каталіцкія духоўныя, кансэкраваныя і свецкія асобы Беларусі, 1917–1964*. Мінск, 2009.
14. Митрохин М. *Болезнь под названием «фонд уполномоченного» или несколько страниц об актуальных проблемах изучения религиозности в СССР* // *Государство, религия, церковь*. 2012. № 3–4. С. 505–511.
15. Фирсов С. Л. Папа Римский Иоанн XXIII в зеркале советской прессы: к вопросу об истории восприятия личности понтифика в СССР. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/papa-rimskiy-ioann-xxiii-v-zerkale-sovetskoj-pressy-k-voprosu-ob-istorii-voSPIriyatIya-lichnosti-pontifika-v-sssr>. – Дата доступа: 14.06.2018.
16. Ярмусик Э. С. *Католический костёл в Беларуси в 1945–1990 годах*. Гродно, 2006.

Вялікае Княства Літоўскае і чэшская Рэфармацыя ў першай трэці XV стагоддзя¹

Павел Котаў

Прага



. 18. 1. 19.

Анатацыя: Артыкул прысвечаны кантактам жыхароў Вялікага Княства Літоўскага з чэшскім рэфармацыйным рухам у першыя тры дзесяцігоддзі XV стагоддзя. У ім крытычна пераглядаюцца распаўсюджаныя ў беларускай гістарыяграфіі сюжэты: навучанне літвінаў у Празе, падарожжа Ераніма Пражскага, удзел Вігаўта ў гусіцкіх войнах, дзейнасць інквізіцыі супраць гусітаў у ВКЛ.

Abstract: The article is dedicated to the contacts of citizens of the Great Duchy of Lithuania with Czech Reformation movement in the first three decades of the 15th century. It proposes critical review of the stories which are wide-spread in the Belarusian historiography, such as Lithua-

¹ Great Duchy of Lithuania and Czech Reformation in the First Third of the 15th Century

nian students in Prague, journey of Jerome of Prague, Vytautas's participation in the Hussite Wars, inquisition against Hussites in the GDL.

Ключавыя словы: гусіты, Ян Гус, Еранім Пражскі, Вялікае Княства Літоўскае, Вітаўт, чэшская Рэфармацыя, інквізіцыя

Key words: Hussites, Jan Hus, Jerome of Prague, Vytautas, Grand duchy of Lithuania, Bohemian reformation, Inquisition

Калі ва ўсім свеце пачаткам Рэфармацыі лічыцца 1517 год і ў 2017 год адзначалася яе пацісотгоддзе, то ў Чэхіі ўзгадваюць падзеі, што адбыліся на стагоддзе раней за выступленне Марціна Лютара. Год 2015 у Чэшскай рэспубліцы прайшоў пад знакам шасцісотгоддзя смерці Яна Гуса на саборы ў Канстанцы. У 2016 годзе ўзгадвалі смерць Ераніма Пражскага. Чэшская рэфармацыя папярэднічала рэфармацыі еўрапейскай і, дзякуючы пэўным асобам і падзеям, звязаная і з нашым краем. У беларускай гістарыяграфіі прадстаўлены два сюжэты: падарожжа Ераніма Пражскага ў Віцебск і ўдзел у гусіцкіх войнах Жыгімонта Карыбутавіча, пляменніка вялікага князя Вітаўта. Прычым можна выдзеліць два кантэсты, у якіх пра гэтыя падзеі ўспамінаюць. Адзін з іх – гэта гісторыя беларуска-чэшскіх сувязяў, дзе кантакты з чэшскай Рэфармацыяй служаць своеасаблівым пралогам для з'яўлення на сцэне постаці Францішка Скарыны². Другім з'яўляецца гісторыя беларускай Рэфармацыі. Там падарожжа Ераніма ў ВКЛ становіцца ключавой падзеяй³. Так, у 2013 годзе пратэстантамі святкавалася шасцісотгоддзе евангельскага руху ў Беларусі, і пуктам адліку была меркаваная дата наведвання Еранімам Віцебска⁴. Аднак на якасць беларускіх тэкстаў, прысвечаных кантактам з чэшскай Рэфармацыяй, негатыўна паўплывалі, з аднаго боку, іх арыентацыя на састарэлую літаратуру, а з другога – погляд на пытанне праз пэўную ідэалагічную опытку. Дадзены артыкул мае на мэце выправіць угаданыя недахопы і разгледзець кантакты з чэшскай Рэфармацыяй, звяртаючы большую ўвагу на тагачасны кантэкст, выкарыстоўваючы

² Падокшын С. Гусізм і грамадскі рух Беларусі і Літвы ў XV–XVIII стст. // 450 год беларускага кнігадрукавання. К. Атраховіч і інш. (рэд.). Мінск, 1968. С. 69–84.

³ Акінчыц С. Залаты век Беларусі. Мінск, 2002.

⁴ Бокун А. 600 год Эвангельскай царкве ў Беларусі // Эвангельская царква ў Беларусі: гісторыя і сучаснасць. А. Бокун, А. Унучак, Ю. Бачышча (рэд.), Мінск, 2014. С. 7–28.

даробкі сучасных даследчыкаў гусіцкага руху. Мы засяродзімся на момантах сутыкнення жыхароў ВКЛ з гусіцкім рухам, і перад усім на тым, якім чынам і з якім вынікама адбывалася знаёмства літвінаў і русінаў з гусіцкім вучэннем у першай трэці XV стагоддзя.

Пачынаючы ад Францішка Палацкага⁵, у чэшскай гістарыяграфіі гусіцкі перыяд уяўляецца ключавым для чэшскай гісторыі. Перадусім трэба адзначыць прысвечаныя гусіцкаму руху фундаментальныя працы Ёзафа Пэкаржа, Францішка Міхалка Барташа і Францішка Шмагэла⁶. М. Барташу і Ф. Шмагелу належаць і біяграфічныя даследаванні, прысвечаныя асобам, якія спрычыніліся да кантактаў чэшскай Рэфармацыі з ВКЛ⁷. Цесныя палітычныя кантакты чэшскіх земляў з Польскім Каралеўствам, а таксама распаўсюджанне там гусіцкай Рэфармацыі прыцягвалі ўвагу і польскіх даследчыкаў. Высновы Эвы Маленчыньскай адносна распаўсюджання гусізму ў Польшчы пазней скарэктаваў Павел Крас⁸. Палітыцы Польшчы і Літвы у адносінах да гусіцкай Чэхіі прысвечаны працы Ежы Грыгеля і Яраслава Нікадэма⁹. У кантэсце нашай тэмы немагчыма абмінуць працу рускага эмігранцкага гісторыка Антона Флароўскага, прысвечаную гісторыі кантактаў Чэхіі з Усходняй Еўропай¹⁰.

Студэнты з ВКЛ у Пражскім універсітэце

Ідэя рэформы, навяртання хрысціянскага жыцця да яго першапачатковых ідэалаў прысутнічала ў чэшскім грамадстве ўсю другую палову XIV стагоддзя і была асноўным матывам казаняў Міліча з

⁵ Palácký F. *Dějiny národu českého v Čechách a na Morawě*. 3/1–2. Praha, 1850–1851.

⁶ Pekař J. *Žižka a jeho doba* Sv. 1–4. Praha, 1927–1933; Bartoš F.M. *Husitská revoluce* Sv. 1–2. Praha, 1965–1966; Šmahel F. *Husitská revoluce* 1–4. Praha, 1993.

⁷ Bartoš F.M. *Kníže Zikmund Korybutovič v Čechách // Sborník Historický*. 1959. S. 171–22; Bartoš F. M. *M. Petr Payne, diplomat husitské revoluce*. Praha, 1956; Šmahel F. *Curriculum Vitae Magistri Petri Payne // In memoriam Jozefa Macka (1922–1991)*. Praha, 1996; Šmahel F. *Život a dílo Jeronýma Pražského*. Praha, 2010.

⁸ Maleczyńska E., *Ruch Husycki w Czechach a Polsce*, Warszawa, 1959; Kras P. *Husyci w piętnastowiecznej Polsce*. Lublin, 1998.

⁹ Nikodem J. *Polska i Litwa wobec husyckich Czech w latach 1420–1433. Studium o polityce dynastycznej Władysława Jagielly i Witolda Kiejstutowicza*. Poznań, 2004; Grygiel J. *Życie i działalność Zygmunta Korybutowicza*. Wrocław, 1988.

¹⁰ Флоровский А. *Чехи и Восточные славяне*. Praha, 1935.

Кромнержыжа і Пэтра Вальдхаўзэра. Аднак новы штуршок і накірунак прарэфармнаму руху дало знаёмства чэшскіх студэнтаў і выкладчыкаў Пражскага ўніверсітэта з тэкстамі і ідэямі Джона Вікліфа ў канцы 1390-х гадоў. Оксфардскі філосаф і тэолаг, абапіраючыся на пазівы рэалізму ў пытанні ўніверсальі, сфармуляваў ідэі абсалютнага аўтарытэту *Божлага закону*, адзінай крыніцай якога ёсць Святое Пісанне; адкідання духоўнага аўтарытэту і ўлады інстытуцыянальнай рымскай царквы; адмаўлення каталіцкага вучэння аб трансубстанцыяцыі на карысць рэманенцыі, а таксама вырашальнай ролі свецкай улады ў рэфарме царквы. Не пазней як з 1398 года ўважліва вывучаў працы Дж. Вікліфа магістр факультэта вольных мастацтваў Ян Гус. Вікліфава вучэнне аказала моцны ўплыў на Я. Гуса, хоць чэшскі рэфарматар не ва ўсім падзяляў радыкалізм англічаніна, напрыклад прызнаючы пры пэўных умовах аўтарытэт і царкоўных айцоў, і кананічнага права, і не прымаючы гіпотэзу аб рэманенцыі¹¹.

Заснаваны ў 1348 годзе Пражскі ўніверсітэт, які стаў калыскай гусіцкага руху, наведвалі і студэнты з ВКЛ. Менавіта падчас свайго навучання ў Празе літвіны і русіны маглі сутыкнуцца з ідэямі Я. Гуса. Гісторыкам даўно вядомыя імёны Крыштафа з Літвы і Мацея з Вільні. Запісы пра атрыманне імі ступеняў бакалаўра ў 1401 і 1403, а ў выпадку Мацея і магістра ў 1408 годзе, утрымлівае т. зв. *Liber Decanorum*¹². У свой час Ігнат Дварчанін паспрабаваў падлічыць колькасць студэнтаў з ВКЛ у Празе, аднак праз слабую арыентацыю у лацінскай тапаграфіі прыйшоў да памылковых высноваў, якія, на жаль, можна сустрэць сёння ў папулярнай гістарычнай літаратуры¹³.

Ежы Ахманьскі лічыў літвінамі Барталамея Керстонта і Мікалая Керстмона, запісаных у метрыцы юрыдычнага факультэта ў 1389 годзе¹⁴. З-за адсуднасці метрыкі факультэта вольных мастацтваў, мы не можам назваць дакладную колькасць студэнтаў з ВКЛ у Празе. Суадносіны імагрыкуляваных студэнтаў з тымі, што атрымалі

¹¹ Čornej P. *Velké dějiny zemí Koruny české*, sv. 5. Praha-Litomyšl, 2000. S. 91–99.

¹² *Liber decanorum facultatis philosophicae Universitatis Pragensis ab anno Christi 1367 usque ad annum 1585*. Pars I. Pragae, 1830. P. 367, 382, 387.

¹³ Дварчанін І. *Беларусы на Пражскім Універсітэце // Запісы Беларускага Інстытуту Навукі і Мастацтва*. 1953. № 2. С. 68–69.

¹⁴ Ochmański J. *Historia Litwy*. Wrocław, 1990. S. 84.

акадэмічную ступень на іншых тагачасных універсітэтах, а таксама дынаміка наведвання літвінамі і русінамі ўніверсітэта ў Кракавае дазваляе ацаніць колькасць студэнтаў з ВКЛ у Празе ў першым дзесяцігоддзі XV стагоддзя прыкладна ў дзясятка чалавек. Да іх, верагодна, адносіўся і Рыгор з Літвы, які запісаўся на факультэт вольных мастацтваў у Лейпцыгу ў 1409 годзе, прыйшоўшы туды з Прагі разам з выкладчыкамі і студэнтамі, якія ў знак пратэсту супраць Кутнагорскага дэкрэта пакінулі ў 1409 годзе сталіцу Чэшскага Каралеўства¹⁵.

З чым гэтыя студэнты падчас свайго навучання сутыкнуліся і як паставіліся да дзейнасці Я. Гуса? Папулярнасць Вікліфавых прац сярод студэнтаў і прафесараў, якія адносіліся да чэшскай універсітэцкай нацыі (нацыі ва ўніверсітэце налічвалася чатыры, акрамя чэшскай, існавалі яшчэ баварская, саксонская і польская, да якой належалі і студэнты з ВКЛ) прывяла да спрэчак з прафесарамі з іншых нацый. У 1403 годзе былі абвешчаныя ерэтычнымі 45 артыкулаў Віклефавай навукі і членам універсітэцкай карпарацыі было забаронена вучыць і распаўсюджваць працы оксфардскага рэфарматара. Ідэі Дж. Вікліфа сталі менш гучаць адкрыта ва ўніверсітэцкіх мурах, аднак у той жа час Я. Гус працягваў вывучэнне і пераклад Вікліфавых прац і адначасова стаў папулярным прапагандыстам. У сваіх рэгулярных казанях ў Бэтлемскай капліцы ён асуджаў сіманію і распусту сярод духавенства, маючы пры гэтым і падтрымку пражскага арцыбіскупа, які таксама прымаў захады супраць парушэння царкоўнай дысцыпліны¹⁶. У 1408 годзе ціск на прыхільнікаў Дж. Вікліфа ўзмацніўся: двух чэшскіх прафесараў арцыбіскуп прымусіў адрачыся ад поглядаў на Дж. Вікліфа, зноў была прынята забарона выкладаць абвешчаныя ерэтычнымі артыкулы. Спрэчкі вакол Дж. Вікліфа ўзмацніліся. Чэшскія прафесары і выкладчыкі знайшлі падтрымку ў караля Вацлава IV, які т. зв. Кутнагорскім дэкрэтам 18 студзеня 1409 года змяніў размеркаванне галасоў нацый ва ўніверсітэцкай карпарацыі. Калі раней кожная мела адзін, то паводле т. зв. Кутнагорскага дэкрэту

¹⁵ Georg Ehler (Hrsg). *Die Matrikel der Universität Leipzig, I, Die Immatrikulationen von 1409–1559*, Leipzig, 1895, S. 28; Котаў П. *Студэнты з ВКЛ у Пражскім універсітэце ў канцы XIV–пачатку XV ст. // Вялікае княства Літоўскае і яго суседзі ў XIV–XV стст. Саперніцтва, супрацоўніцтва, урокі* (рэд.) А. Груша, С. Марозава. Мінск, 2011. С. 186, 190–191.

¹⁶ Čornej P. *Velké dějiny zemí Koruny české, sv. 5. Praha-Litomyšl*, 2000. S. 100–102.

чэшская атрымала тры, а ўсе астатнія разам адзін. На працягу 1409 года абсалютная большасць замежных студэнтаў пакінула Прагу і заснавала ў тым жа годзе ўніверсітэт у Ляйпцыгу¹⁷.

Пра стаўленне да Я. Гуса аднаго з трох вядомых нам студэнтаў з ВКЛ Крыштафам мы нічога не ведаем. А вось з кар’еры Мацея з Вільні, які да прыходу ў Прагу быў канонікам віленскага капітула, пасля вучобы вярнуўся ў Вільню, дзе стаў провастам капітула, а ў 1417 годзе жамойцкім і ў 1422 годзе віленскім біскупам¹⁸, можна зрабіць выснову, што хоць Я. Гус і быў адным з экзаменатараў на магістраскім іспыце, але наяўнасць сімпатый да Я. Гуса і яго прыхільнікаў у пазнейшага найвышэйшага літоўскага прэлата ў 1422–1453 гады малаверагодная. У сваю чаргу Рыгор з Літвы падчас падзеяў вакол Кутнагорскага дэкрэта выбраў бок праціўнікаў Я. Гуса.

Такім чынам, мы не маем сведчанняў якія пацвердзілі б гіпатэтычную магчымасць распасюджання ідэй чэшскай Рэфармацыі тымі літвінамі і русінамі, якія вучыліся ў Празе, наадварот, можам казаць пра негатыўнае стаўленне студэнтаў з ВКЛ да дзейнасці Я. Гуса і яго паплечнікаў.

Падарожжа Ераніма Пражскага ў ВКЛ

Народжаны недзе паміж 1367–1378 гадамі ў Празе, Еранім Пражскі быў неардынарнай асобай, якой пасуе азначэнне сярэдневечнага інтэлектуала-нонканфарміста. Яго полем дзейнасці было ўніверсітэцкае асяроддзе Еўропы. Еранім Пражскі атрымаў ступень бакалаўра на факультэце вольных мастацтваў Пражскага ўніверсітэта ў 1398 годзе, у 1399–1401 гады навучаўся ў Окфардзе, пазней у 1404 годзе знаходзіўся ў Сарбоне, дзе атрымаў ступень магістра, палемізаваў у мурах універсітэтаў Кёльна і Гайдэльберга ў 1406 годзе, а пазней у 1410 годзе і Вены. Еранім быў гарачым прыхільнікам рэалізму Дж. Вікліфа, з чымі творамі пазнаёміўся ў Оксфардзе, і пазней дзейсна спрычыніўся да распаўсюджвання ідэй англійскага рэфарматара ў Празе. У адстойванні сваіх поглядаў Еранім не цураўся правакацый, дэманстратыўных жэстаў і моцных словаў, што прыводзіла ў абурэнне ягоных апанентаў,

¹⁷ Čornej P. *Velké dějiny zemí Koruny české, sv. 5. Praha-Litomyšl*, 2000. S. 116–124.

¹⁸ Blaszczyk G. *Diecezja żmudska od XV wieku do początku XVII wieku: ustrój*. Poznań, 1993. S. 41–42.

і Еранім не раз мусіў уцякаць ад пераследу. Вярнуўшыся ў Прагу, ён апынуўся ў віры канфлікту вакол твораў Дж. Вікліфа ва ўніверсітэце і стаў актыўным удзельнікам падзей, звязаных з Кутнагорскім дэкрэтам 1409 года і сыходам замежных выкладчыкаў і студэнтаў. Паступова ён перайшоў ад дыскусій ва ўніверсітэцкіх залах на тэмы ўніверсальнай да «вулічнай» рэфармацыі. Еранім стаў лідарам і натхняльнікам вулічных акцый пратэсту супраць продажу індульгенцый у 1412 годзе. Пазней праціўнікі Ераніма абвінавачвалі яго ў актах іконаклазму, распаўсюджванні сатырычных песняў супраць духавенства, а таксама ў гвалце супраць манахаў¹⁹. Еранім, у адрозненне ад Я. Гуса, не вучыўся на тэалагічным факультэце і не быў высвечаным святаром, і ў сваіх творах спрабаваў разглядаць тэалагічныя праблемы як філасофскія пытанні²⁰. Нельга сказаць, што ён метадычна прапаведваў свае погляды, бо праз цікаўнасць і неспакойнасць сваёй натуры доўга на адным месцы не сядзеў. У 1408–1414 гады Еранім завітаў на каралеўскія двары ў Будзе і Кракаве, наведаў Святую Зямлю і ВКЛ. Калі на саборы ў Канстанцы супраць Я. Гуса, які прыйшоў туды, каб абараніць свае погляды, быў распачаты працэс, Еранім у маі 1415 года вырашыў наведаць гэты горад, каб падтрымаць свайго папличніка, але быў схоплены і перададзены ў рукі царкоўных уладаў. У цяжкіх умовах вязніцы ён пагадзіўся адрачыся ад вучэння Дж. Вікліфа і Я. Гуса. Ён зрабіў гэта публічна, а таксама разаслаў лісты са сваім адрачэннем у Чэхію. Аднак свабоды гэта не прынесла – увесну 1416 года працэс супраць яго быў адноўлены. Разумеючы безвыходнасць сваёй сітуацыі, Еранім Пражскі адмовіўся ад ранейшых сваіх вырачэнняў і вызнаў праўдзівасць поглядаў Я. Гуса і Дж. Вікліфа, чым у вачах Сабору сам сябе асудзіў. 30 мая 1416 года Еранім Пражскі быў асуджаны як ератык і быў пакараны смерцю на вогнішчы²¹.

У беларускай гістарыяграфіі замацавалася наступнае апісанне падарожжа Ераніма ў ВКЛ. Пражскі філосаф прыехаў ў ВКЛ па запрашэнні Вітаўта і ў 1413 годзе прапаведваў гусіцкае вучэнне

¹⁹ Šmahel F. *Život a dílo Jeronýma Pražského*. Praha, 2010. S. 21–48, 69–70.

²⁰ Pavlíček O. *Jeronym Pražský jako čistý filosof? // Jeronym Pražský Středověky Intelektual, mučedník české reformace a hrdina národní tradice*. O Pavlíček (ed). Praha, 2018. S. 33.

²¹ Šmahel F. *Život a dílo Jeronýma Pražského*. Praha, 2010. S. 72–89.

сярод жыхароў Віцебска²². Аднак, як мы пакажам далей, крыніцы дазваляюць і іншыя інтэрпрэтацыі часу, месцаў і характару ягонага дзейнасці.

Адзінай крыніцай, якая дае звесткі пра падарожжа Ераніма Пражскага ў ВКЛ, з'яўляюцца пратаколы працэсу над Еранімам на саборы ў Канстанцы. Існуе два спісы абвінавачванняў, высунутых супраць Ераніма. Першы, верагодней за ўсё, узнік перад слуханнем, якое адбылося 19 ліпеня 1415 года, і складзены з 45 пунктаў. Еранім меў магчымасць адразу выказацца, таму гэты спіс утрымлівае і адказы Ераніма Пражскага. Другі спіс узнік у сувязі з аднаўленнем працэсу вясной 1416 года, і ён быў пашыраны яшчэ на 107 або 102 пункты. Абвінавачанні былі агучаныя 27 красавіка, але адказ на іх Еранім змог даць толькі на судовым паседжанні праз месяц 24 і 26 мая 1416 года²³.

Паводле гіпотэзы канадскага даслечыка Крыстафера Краўдэра, існаваў адзіны афіцыйны варыянт актаў Сабору, з якога зацікаўленыя маглі і падчас Сабору рабіць і атрымліваць копіі для ўласных патрэб. Так узнік чэшскі пераклад матэрыялаў працэсаў над Я. Гусам і Еранімам. Рукапіс перакладу захваўся ў лямпцыгскай бібліятэцы. Аўтарам рукапісу і, магчыма, перакладу быў Пётр з Младэнёвіч, вучань Я. Гуса, які прысутнічаў у Канстанцы і пазней напісаў аповед аб пакутніцкай смерці чэшскіх рэфарматараў²⁴. Не выключана, аднак, і існаванне іншых частковых запісаў актаў²⁵.

Пратаколы працэсу над Еранімам: верагодныя першапачатковыя 45 пунктаў абвінавачвання пад назвай *Articuli dati in causam fidei contra Hieronymum de Praga Per Johannem de Roga praelecti*, пашыраныя абвінавачванні *Additiones ad articulos* і запіс з паседжання Сабору 24 і 26 мая 1416 года – прадстаўлены ў выданні Германа фон Гард-

²² Падокшын С. Гусізм і грамадскі рух Беларусі і Літвы ў XV–XVIII стст. // 450 год беларускага кнігадрукавання. К. Атраховіч і інш. (рэд.): Мінск, 1968, С. 70; Бокун А. 600 год Эвангельскай царквы ў Беларусі // Эвангельская царква ў Беларусі: гісторыя і сучаснасць. А. Бокун, А. Унучак, Ю. Бачышча (рэд.), Мінск, 2014. С. 7; Пазднякоў В. Еранім Пражскі // Вялікае княства Літоўскае. Энцыклапедыя ў двух тамах. Т. 1. (рэд.), Г. Пашкоў і інш. Мінск, 2005. С. 618.

²³ Jukl J. J., *Jeronym Pražský – pravoslavný světec? // Jeronym Pražský Středověky Intelektual, mučedník české reformace a hrdina národní tradice*. O Pavlíček (ed). Praha, 2018. S. 144–145.

²⁴ Šmahel F. *Život a dílo Jeronýma Pražského*. Praha, 2010. S. 93–94.

²⁵ Šmahel F. *Život a dílo Jeronýma Pražského*. Praha, 2010. S. 99.

та²⁶. Чэшскі пераклад выдаў Вацлаў Новатны²⁷. Беларускія гісторыкі карысталіся ўрыўкамі, змешчанымі ў зборніку крыніц па гісторыі Віцебска, складзеным Аляксеем Сапуновым, і анталогіі тэкстаў да гісторыі гусіцкага руху ў Польшчы пад рэдакцыяй Э. Малечынскай і Рудольфа Хэка²⁸.

У адрозненне ад падарожжа па ВКЛ, візіты Ераніма Пражскага ў Кракаў узгадваюцца і ў іншых крыніцах. Пра наведванне Еранімам Пражскім Кракава і ягоную сустрэчу з каралём у сакавіку 1413 года паведамляе кракаўскі біскуп Войцех Ястржэмец у сваім лісце да канцлера чэшскага каралеўства Вацлава Краліка з Буржэніц²⁹. Паводле В. Ястржэмбца, Еранім аб'явіўся ў Кракаве абсалютна нечакана для Ягайлы. У польскую сталіцу Еранім увайшоў зарослы барадой, праўда, на наступны дзень на каралеўскую аўдыенцыю прыйшоў ужо паголены, у туніцы з футравым абойкам. Прысутнасць Ераніма выклікала ўзрушанне сярод людзей. Яго прыняў кароль, каралева і дыгнітарыі. Потым кракаўскі біскуп запрасіў магістра да сябе, дзе ў прысутнасці гнезнескага біскупа, папскага нунцыя і прафесараў Кракаўскага ўніверсітэта прайшла дыскусія. На прамое пытанне В. Ястржэмбца пра Дж. Вікліфа Еранім адказаў, што асуджае погляды англічаніна, бо яны супярэчаць навуцы касцёла. Нарэшце Еранім пакінуў Кракаў, пабачыўшы, што «тут для яго няма ўрадлівай глебы і просты народ не можа зразумець яго, тым больш літвіны і русіны»: *Eo quod simplex plebicula tanti philosophi dogmata comprehendere non valet, et multo minus terrae Lithuanorum et Russiae*³⁰. Цікава, што пратаколы Еранімавага працэсу ў Канстанцы ў некаторых месцах супярэчаць лісту В. Ястржэмбца. Так, Еранім сцвяржаў, што быў запрошаны ў Кракаў,

²⁶ Hardt H. (ed.) *Magnum oecumenicum Constantiense concilium de universali ecclesiae reformatione, unione, et fide. VI. tomis comprehensum*, Т. 4. Francofurti et Lipsiae, 1699. P. 634–691, 748–772.

²⁷ Novotný V. (ed.) *Fontes Rerum Bohemicarum*, vol. 8, Praha, 1932. S. 247–318.

²⁸ Сапунов А. *Витебская старина*, Т. 1 Витебск, 1883. С. 27–28; Maleczyńska E., Heck R. *Ruch husycki w Polsce: wybór tekstów źródłowych (do r. 1454)*. Wrocław, 1953. S. 26–28.

²⁹ Palacký F. (ed) *Documenta Mag. Joannis Hus vitam, causam in constantiensi concilio actam et controversias de religione in Bohemia annis 1403–1418 illustrantia*. Pragae, 1869. S. 506–507.

³⁰ Palacký F. (ed) *Documenta Mag. Joannis Hus vitam, causam in constantiensi concilio actam et controversias de religione in Bohemia annis 1403–1418 illustrantia*. Pragae, 1869. S. 506–507.

а польская дэлегацыя – што Еранім быў вымушаны ўцякаць з польскай сталіцы ад пакарання за распаўсюджанне віклефскай ерасі³¹. Даследчыкі разыходзяцца адносна таго, каму даваць веры ў гэтых спрэчных момантах. З аднаго боку, кракаўскі біскуп у 1413 годзе мог не хацець, каб выглядала, быццам прыняты каралём госць пачаў распаўсюджваць ерась, а з іншага – польская дэлегацыя жадала прадставіць Кракаў як месца, дзе да ератыкоў ставіліся бескампрамісна³².

Тое, што Еранім быў прыняты каралём і каралевай, а потым, паводле рахункаў каралеўскага двара, наведаў Кракаў яшчэ раз 21 снежня 1414 года з лістом ад гофмістра Лацка з Краварж³³, сведчыць, што кракаўскі двор ставіўся да скандальнага магістра прынамсі без варажасці. Трэба дадаць, што Лацэк з Краварж, які быў прыхільнікам Я. Гуса (сам Я. Гус у 1410 годзе павіншаваў Ягайлу з перамогай пад Грунвальдам)³⁴, меў вельмі прязныя адносіны з польскім каралём: на ягоным замку ў Валашкім Мезіржычы ў жніўні 1412 года Ягайла спыняўся па дарозе з Венгрыі, а ў 1414 годзе перад пачаткам г. зв. Галоднай вайны, Лацэк прывёў з сабой у Кракаў атрад з 400 чалавек³⁵. Магчыма, пратэкцыя Лацка і адчыніла Ераніму дзверы кракаўскага двара і, верагодна, віленскага.

Узгадка пра наведванне Еранімам двух гарадоў на Русі ўтрымліваецца ў той частцы канстанцкіх пратаколаў, якая не ўтрымлівае Еранімавыя адказы на абвінавачванні³⁶. Ці Еранім прапусціў іх, ці іх не запісалі – невядома. Такім чынам, мы маем у распараджэнні версію толькі аднаго боку, аўтарам якой мог быць тагачасны віленскі біскуп Пётр з Кустыня, або хтосьці з яго акружэння³⁷.

³¹ Hardt H. (ed.). *Magnum oecumenicum Constantiense concilium de universali ecclesiae reformatione, unione, et fide*. VI. tomis comprehensum, T. 4. Francofurti et Lipsiae, 1699. P. 681

³² Graff T. *The Monarchy of Wladyslaw Jagiello and Jerome of Prague // Husitský Tábor*. 2017. № 21. S. 15–16.

³³ Piekosiński F. (ed.) *Rachunki dworu króla Władysława Jagielly i królowej Jadwigi z lat 1388 do 1420*. Kraków, 1896. S. 450.

³⁴ Novotný V. (ed), *Mistra Jana Husi korespondence a dokumenty*. Praha, 1920, S. 86–87.

³⁵ Šmahel F. *Život a dílo Jeronýma Pražského*. Praha, 2010. S. 62, 70.

³⁶ Hardt H. (ed.). *Magnum oecumenicum Constantiense concilium de universali ecclesiae reformatione, unione, et fide*. VI. tomis comprehensum, T. 4. Francofurti et Lipsiae, 1699. P. 677–681; Novotný V. (ed.) *Fontes Rerum Bohemicarum*, vol. 8, Praha, 1932. S. 303

³⁷ Graff T. *The Monarchy of Wladyslaw Jagiello and Jerome of Prague // Husitský Tábor*. 2017. № 21. S. 18.

Адным з гэтых гарадоў быў, бясспрэчна, Віцебск (*Wytesco, Witzlo, Wicessco*). Другі горад названы *Pleskow, Pleskaw, Pleskawa*³⁸ *Pleskow* – гэта нямецкая назва Пскова, якая аднак часам ужывалася і для Полацка (*Ploskow, Ploscov*)³⁹. Нельга пагадзіцца з А. Флароўскім, які услед за традыцыяй, катэгарычна адкідаў Полацк⁴⁰.

У матэрыялах працэсу над Еранімам *Pleskaw* апісаны, як горад у той жа частцы Русі, што і Віцебск, які ляжыць у ста нямецкіх мілях ад хрысціянскіх земляў. Гэта можна разумець, як на тэрыторыі па-за дзяржавамі каталіцкіх уладароў (г. зн. і па-за ВКЛ), так як і ў землях па-за месцамі пражывання каталікоў. У абодвух выпадках названая адлегласць *ад хрысціянскіх земляў* (больш за 700 км) будзе перабольшаннем⁴¹. За дзесяннямі Ераніма там назіралі некалькі каталікоў. Хто гэта быў і як гэтая інфармацыя стала вядомай віленскаму духавенству – на гэтыя пытанні можна таксама прапанаваць некалькі адказаў у залежнасці, між іншым, і ад датавання Еранімавага падарожжа.

Доўгі час датай падарожжа Ераніма ў ВКЛ даследчыкі, абапіраючыся на пратаколы працэсу, называлі красавік 1413 года. Такім чынам, у ВКЛ Еранім меў завітаць пасля наведвання Кракава ў канцы сакавіка 1413 года. А. Флароўскі бачыў у з’едлівым каментары кракаўскага біскупа адсылку на планы пражскага філосафа наведць землі Літвы і Русі⁴². Трэба, аднак, адзначыць, што ў розных вядомых рукапісах пратаколаў даты адрозніваюцца. Так, паводле лацінскага варыянту першага спісу абвінавачванняў, Еранім быў у Літве ў 1412 годзе, аднак чэшскі пераклад прыводзіць дату 1413⁴³. Як мы ўзгадвалі

³⁸ Hardt H. (ed.). *Magnum oecumenicum Constantiense concilium de universali ecclesiae reformatione, unione, et fide*. VI. tomis comprehensum, T. 4. Francofurti et Lipsiae, 1699. P. 679.

³⁹ Напрыклад паведамленне Ордэнскага інфарматара пра падарожжа Вітаўта і Ягайлы з Вільні ў Pleskouwe, дзе гаворка ідзе пра Полацк. Bunge F. (ed.) *Liv- est- und kurländisches urkundenbuch* Bd. 4. Reval, 1859. S. 779–780.

⁴⁰ Флоровский А. *Чехи и Восточные славяне*. Praha, 1935. С. 348.

⁴¹ Heinz W. *Meilen im Mittelalter — ein Diskussionsbeitrag // Mediaevistik*. 2014. № 27. S. 95–94.

⁴² Флоровский А. *Чехи и Восточные славяне*. Praha, 1935. С. 347.

⁴³ Hardt H. (ed.). *Magnum oecumenicum Constantiense concilium de universali ecclesiae reformatione, unione, et fide*. VI. tomis comprehensum, T. 4. Francofurti et Lipsiae, 1699. P. 667–680 Novotný V. (ed.) *Fontes Rerum Bohemicarum*, vol. 8, Praha, 1932. S. 298.

вышэй, пацверджання падзей, звязаных з Еранімам, у іншых крыніцах няма. Аднак Ф. Шмагел, зыходзячы з таго, што Еранім падарожнічаў, суправаджаючы Вітаўта, паспрабаваў суаднесці знаходжанне Ераніма ў Віцебску з ітэнарарыем вялікага князя, складзеным Ежы Пурцам, паводле якога Вітаўт наведаў Віцебск тры разы: у 1398, 1411 і 1426 гадах.⁴⁴ Чэшскі гісторык высунуў гіпотэзу, што Еранім быў у Літве і Русі летам 1411 года, калі Вітаўт разам з Ягайлам аб'язджаў праваслаўныя землі ВКЛ. Такі варыянт суадносіцца і з ітэнарарыем самога Ераніма, пра месцазнаходжанне якога ў другой палове 1411 года звестак няма, а ягоны няўдзел у дыспуце з англійскім Джонам Стоўкзам у пачатку верасня ўскосна сведчыць, што Ераніма ў Празе не было. У такім разе каментар кракаўскага біскупа тычыўся б ужо здзейсненага Еранімавага падарожжа ў ВКЛ.

Сам чэшскі гісторык разглядаў дату лета 1411 года толькі як гіпатэтычную, не адкідваючы красавік 1413 года⁴⁵. І хоць некаторыя чэшскія даследчыкі аддаюць перавагу 1411 году, асцярожнасць Ф. Шмагэла нам падаецца дарэчнай, і абедззве даты магчымыя. Так, крыніцы не пацвярджаюць наведванне Вітаўтам Віцебска ў красавіку 1413 года, але разам з тым і не абвяргаюць. Невядома, дзе быў Вітаўт у сакавіку-красавіку⁴⁶. Улічваючы, што на красавік прыходзіцца паляпшэнне адносінаў Вітаўта з Ноўгарадам і Псковам⁴⁷, то знаходжанне яго ў Віцебску цалкам верагоднае. Да таго ж у 1411 годзе Вітаўт падарожнічаў і быў у Віцебску разам з Ягайлам, пра што ў канстанцкіх пратаколах не ўзгадваецца. З іншага боку, абвінавачанні ў Канстанцы ўзгадваюць

⁴⁴ Pure J. *Itinerarium Witolda wielkiego księcia Litwy (17 lutego 1370 roku – 27 października 1430 roku)*. // *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza. Historia*. 1971. № 11. S. 91–93.

⁴⁵ Jukl J. J., *Jeronym Pražský – pravoslavný světec? // Jeronym Pražský Středověky Intelektual, mučedník české reformace a hrdina národní tradice*. O Pavlíček (ed). Praha, 2018. S. 146–147.

⁴⁶ Паводле Пурца Вітаўт меў быць 11 красавіка ў Гродне, Pure J. *Itinerarium Witolda wielkiego księcia Litwy (17 lutego 1370 roku – 27 października 1430 roku)*. // *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza. Historia*. 1971. № 11. S. 93, аднак ліст Вітаўта, на які польскі даследчык спасылаецца Prochaska A. (ed) *Codex Epistolaris Vitoldi Magni Ducis Lithuaniae 1376–1430*. Cracoviae, 1882. S 250, больш правільна было б датаваць 1411 годам. За гэтую заўвагу дзякую Сяргею Палехаву.

⁴⁷ Bunge F. (ed.) *Liv- est- und kurländisches urkundenbuch* Bd. 4. Reval, 1859. S. 848–849.

пра п'яць тысяч чалавек, якія назіралі ў Віцебску за паводзінамі Ераніма, што пэўным чынам супадае з колькасцю людзей, якія суправаджалі вялікага князя літоўскага і польскага караля ў паведамленні ордэнскага рэфарматара⁴⁸.

Такім чынам, Еранім наведаў ВКЛ або ў 1411 годзе, калі Вітаўт разам Ягайлам рабілі ўрачысты аб'езд сваіх усходніх уладанняў, які некаторыя даследчыкі лічаць своеасаблівым парадам. У такім разе пад *Pleskaw* трэба разумець, хутчэй, менавіта Полацк, які польскі і літоўскі манархі наведалі перад 11 ліпенем. З іншага боку, калі Еранім быў у Віцебску ў красавіку 1413 года, то ў рамках дыпламатычнай актыўнасці, якая суправаджала замірэнне Пскова і Ноўгарада з вялікім князем, мог наведаць у складзе невядомага нам пасольства Пскоў. Трэба адзначыць, што і ў такім выпадку нельга выключаць наведвання Еранімам Полацка. Пражскі інтэлектуал, верагодна, наведаў і Вільню, бо ў канстанцкіх матэрыялах узгадваецца Еранімаў канфлікт з віленскім біскупам.

Што магло прывесці пражскага філосафа ва Усходнюю Еўропу? Прычынай можа быць ягоная зацікаўленасць у знаёмстве з усходняй царквой. Еранім, як паслядоўнік Дж. Вікліфа, крытычна ставіўся да структураў рымскага касцёла, і альтэрнатыўныя царкоўныя супольнасці яго не маглі не цікавіць. Нагадаем, што Еранім наведаў Святую зямлю ў 1403 або ў 1408 годзе (падарожжа зноў датуецца па матэрыялах працэсу, дзе Еранім сцвярджаў, што быў у Ерусаліме ў год асуджэння віклефскіх кніг). Іржы Юкл схіляецца да другога варыянта, звяртаючы ўвагу на *Жыццё Стэфана Лазаравіча* з першай паловы XV стагоддзя, паводле якога ў 1408 годзе Я. Гус наведаў Ерусалім і Сінай і правёў нейкі час у праваслаўным манастыры. Паколькі Я. Гус у Ерусаліме не быў, даследчык прапануе гэту ўзгадку адносіць да Ераніма⁴⁹.

Чым, з іншага боку, Еранім Пражскі мог зацікавіць літоўскага гаспадара? Частковы адказ даюць канстанцкія пратаколы, дзе Еранім

⁴⁸ Dlugosz J. *Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae*. Lib. 10–11, 1402–1412. Varsoviae, 1997. P. 184; Bunge F. (ed.) *Liv- est- und kurländisches urkundenbuch* Bd. 4. Reval, 1859. S. 779–780.

⁴⁹ Jukl J. J. *Jeronym Pražský – pravoslavný světec? // Jeronym Pražský Středověky Intelektual, mučedník české reformace a hrdina národní tradice*. O Pavlíček (ed). Praha, 2018. S. 140–142.

на абвінавчанні ў спробе адварнуць літоўскіх неафітаў ад каталіцтва і падтрымцы праваслаўных сцвярджаў, што, знаходзячыся ў Літве, адказаў на пытанне вялікага князя і біскупа віленскага адносна неабходнасці паўторнага хросту пры пераходзе з праваслаўя ў каталіцтва. Еранім, згодна з ягонымі сведчаннямі, заявіў, што паўторны хрост не патрэбны і дастаковым будзе навучанне асновам каталіцкай веры⁵⁰. Пытанне *Rebaptisatio Ruthenorum* падымалася ў ВКЛ на працягу ўсяго XV стагоддзя. Прычым мясцовае каталіцкае духавства на хросце настойвала, а вялікі князь бачыў адмену паўторнага хросту як спосаб паскорыць інтэграцыю сваіх праваслаўных падданых у каталіцкі свет. Дарэчы будзе ўгадаць ліст Ягайлы і Вітаўта Канстанцкаму сабору ад ліпеня 1417 года, у якім пасля паведамлення аб поспехах хрысціянізацыі Жамойці, польскі кароль і вялікі князь просяць айцоў Сабору разгледзець варыянты пераходу з праваслаўя ў каталіцтва без хросту, напрыклад, праз ускладанне рук, бо мноства праваслаўных гатовыя прыняць каталіцтва, але адмаўляюцца другі раз хрысціцца⁵¹. Вітаўту Еранім мог быць цікавы менавіта як вучоны, які выказваўся супраць *Rebaptisatio*.

Апісанню падзей, што адбыліся ў Віцебску, у матэрыялах працэсу папярэднічае кароткая характарыстыка рэлігійнай сітуацыі ў горадзе. Паводле аўтараў абвінавчання, горад існуе з даўніх часоў, там працякае вялікая рака і большасць яго жыхароў праваслаўныя. Праваслаўныя маюць свой сабор, але ёсць там і канвент францішканцаў⁵². У некаторых рукапісах, якімі карыстаўся Генрых Гарт узгадваюцца замест францішканцаў дамініканцы, але, ўлічваючы, што да пачатку XVII стагоддзя на землях Беларусі дамініканскіх канвентаў не было⁵³,

⁵⁰ Hardt H. (ed.). *Magnum oecumenicum Constantiense concilium de universali ecclesiae reformatione, unione, et fide*. VI. tomis comprehensum, T. 4. Francofurti et Lipsiae, 1699. P. 642–643; Novotný V. (ed.) *Fontes Rerum Bohemicarum*, vol. 8, Praha, 1932. S. 289.

⁵¹ Grabski A. F. *List Władysława Jagielly i Witolda do Soboru w Konstancji (1417) // Nasza przeszłość*. 1966. № 25. S. 283–284.

⁵² Hardt H. (ed.). *Magnum oecumenicum Constantiense concilium de universali ecclesiae reformatione, unione, et fide*. VI. tomis comprehensum, T. 4. Francofurti et Lipsiae, 1699. P. 677.

⁵³ Miławicki M. *Dominikanie na kresach wschodnich Rzeczypospolitej Obojga Narodów (teren dzisiejszej Białorusi) // Folia Historica Cracovensia*. 2014. № 20. S. 108

хутчэй за ўсё, гаворка вялася менавіта пра францішканцаў. Віцебскі касцёл Святой Тройцы ўзгадваецца ў прывілеях вялікага князя Аляксандра ў 1493 і 1503 гадоў, але відавочна ён існаваў раней, бо Аляксандр узгадвае наданні сваіх папярэднікаў. Цікава, што пацвярджэнне прывілея Віцебскай зямлі з 1503 года ўтрымлівае пункт аб тым, што католік, які перайшоў у праваслаўе, не будзе пераследавацца. Гэты пункт унікальны для падобных прывілеяў і можа сведчыць аб выпадках змены веравызнання каталікамі на працягу XV стагоддзя. Васіль Варонін звяртае ўвагу таксама на магчымасць таго, што каталіцкую супольнасць Віцебска маглі ўтвараць не толькі каталіцкая адміністрацыя і манахі, але і нашчадкі літоўцаў, якія прыйшлі на Віцебшчыну разам з Альгердам⁵⁴.

Паводле абвінавачанняў, вялікі князь Вітаўт прыплыў па рацэ да горада і насустрач яму выйшлі дзве працэсіі. У першай былі манахі і мясцовыя каталікі, якія неслі харугвы і рэліквіі. Другую складалі праваслаўныя, якія рушылі з харугвамі і іконамі⁵⁵. Такім чынам, у працолах Канстанцкага сабору знаходзім апісанне вітання падданымі вялікага князя на ўездзе ў горад. Урачыстае прыбыццё манарха ў Сярэдневеччы было важнай падзеяй у жыцці гараджан і ўтрымлівала ў сябе рэлігійныя элементы. Асаблівасцю ВКЛ было тое, што гаспадара, які пасля 1387 года заўсёды быў католікам, выходзілі вітаць і прадстаўнікі іншых рэлігійных супольнасцяў. Так, Ян Длугаш апісвае, як насустрач імператару Жыгімунту Люксембургскаму, які ўязджаў у 1427 годзе ў Луцк у суправаджэнні Вітаўта і Ягайлы, насустрач выйшлі працэсіі католікаў, праваслаўных, армян і юдэяў⁵⁶. Манарх, як верны католік, не мог публічна паказваць прыязнасць да іншых канфесій. Польскі храніст пахваліў імператара за тое, што ён саступіў з каян толькі перад каталікамі. Хутчэй за ўсё, у Віцебску так сябе павёў і Вітаўт. А вось Еранім, абмінуўшы каталікоў і пагардзіўшы імі, пакланіўся і ўшанаваў

⁵⁴ Варонін В. *Княжанне Альгерда ў Віцебску // Беларускі гістарычны часопіс*. 2013. N 7(168) С. 12

⁵⁵ Hardt H. (ed.). *Magnum oecumenicum Constantiense concilium de universali ecclesiae reformatione, unione, et fide*. VI. tomis comprehensum, T. 4. Francofurti et Lipsiae, 1699. P. 678

⁵⁶ Dlugosz J. *Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae*. Lib. 11, 1413–1430. Varaviae, 2000. S. 248

адкрыта і публічна праслаўныя іконы. Гэтым ён, паводле абвінавачання, адлучыў сябе ад верных хрысціянаў⁵⁷.

Выкажам меркаванне, што гэты жэст Ераніма мог азначаць, не публічнае адрачэнне ад каталіцтва, а крытыку і пагарду да манаскіх супольнасцяў. Непрыязнь і асуджэнне кляштару і жабрацкіх ордэнаў была часткай Віклефавай дактрыны⁵⁸. Еранім, безумоўна, падзяляў погляды англічаніна, пра што сведчаць і ягоныя канфліткі з кармелітанамі ў Празе⁵⁹.

У Пскоў (магчыма, Полацк) Еранім прыйшоў асабіста і, увайшоўшы ў праслаўную царкву падчас літургіі, укленьчы перад Еўхарыстыяй у прысутнасці некалькіх каталікоў, чым выклікаў скандал. Абвінавачанне пералічвае і іншыя выпадкі шанавання Еранімам усходняй царквы. Ён публічна абвяшчаў правільнасць веры русінаў. Спрабаваў пераканаць Вітаўта перайсці разам са сваімі падданымі ў праслаўе. Еранім стараўся прыпадабніцца да русінаў сваім выглядам: адрасціў доўгую бараду і валасы, перастаў насіць належную клерыкам сутану і танзуру. Падобныя дзеянні прывялі да канфлікту з віленскім бікупам. Той, выклікаўшы яго да сябе, загадаў перастаць сцвярджаць аб прававернасці праслаўных, але Еранім, паводле абвінавачання, праігнараваў словы біскупа⁶⁰.

Як бачым, складальнікі абвінавачванняў спрабавалі давесці, што Еранім фактычна адыйшоў ад каталіцтва і перайшоў у праслаўе, інтэпрэтуючы ў такім ключы нават звычку Ераніма адпусаць бароду (з барадой ён узгадваецца яшчэ да наведвання ВКЛ⁶¹). Цікавым з'яўляецца таксама пытанне, якім задаецца Томаш Граф: чаму за такія

⁵⁷ Hardt H. (ed.). *Magnum oecumenicum Constantiense concilium de universali ecclesiae reformatione, unione, et fide*. VI. tomis comprehensum, T. 4. Francofurti et Lipsiae, 1699. P. 677.

⁵⁸ Marin O. *Geneza pražského reformního hnutí*. Praha, 2017. S. 184–189.

⁵⁹ Hardt H. (ed.). *Magnum oecumenicum Constantiense concilium de universali ecclesiae reformatione, unione, et fide*. VI. tomis comprehensum, T. 4. Francofurti et Lipsiae, 1699. P. 641; Novotný V. (ed.) *Fontes Rerum Bohemicarum*, vol. 8, Praha, 1932. S. 288.

⁶⁰ Hardt H. (ed.). *Magnum oecumenicum Constantiense concilium de universali ecclesiae reformatione, unione, et fide*. VI. tomis comprehensum, T. 4. Francofurti et Lipsiae, 1699. P. 677–780.

⁶¹ Jukl J.J., *Jeronym Pražský – pravoslavný světec? // Jeronym Pražský Středověky Intelektual, mučedník české reformace a hrdina národní tradice*. O Pavlíček (ed). Praha, 2018. S. 152.

скандальныя паводзіны Еранім не быў пакараны віленскімі касцёльнымі ўладамі. Тут магчымыя два варыянты: або пражскі скандаліст меў пратэкцыю вялікага князя, супраць якой біскуп не хацеў выступаць, або узгадка аб біскупскім папярэджанні павінна была паказаць Канстанцкаму сабору, што Мікалай Гажкоўскі спрабаваў хоць нейкім чынам перашкодзіць дзейнасці Ераніма Пражскага⁶².

Дзіўна, але сярод таго, што закідалі Ераніму ў Канстанцы, мы не знаходзім распаўсюджвання поглядаў Дж. Вікліфа ў землях ВКЛ. У святле гэтага цверджанне, што Еранім прапагандаваў у ВКЛ ідэі Я. Гуса і Рэфармацыі, выяўляецца не падмацаваным крыніцамі, калі не лічыць рэфармацыйнымі заявы аб прававернасці праваслаўных. Праўдападобна, што землі Вялікага Княства сталі для чэшскага рэфарматара не столькі месцам місіі, колькі месцам спазнання іншай культуры і хрысціянскай традыцыі. Сам Еранім, як паказаў Я. Юкл, праваслаўным не стаў, і праваслаўе было для яго, як і для іншых гусітаў, перадусім прыкладам таго, што хрысціянская вера не вымагае падпарадкавання Рыму⁶³.

Гусіцкая карона для Вітаўта

Пакаранне смерцю Яна Гуса і Ераніма Пражскага, насуперак жаданню Канстанцкага сабору, не знішчылі ерасі ў Чэхіі. Наадварот, у 1414 годзе сярод прыхільнікаў Я. Гуса пачала распаўсюджвацца новая літургічная практыка, якая аддзяліла іх ад верных рымскай царкве, – прычасце міранаў келіхам. У 1417 годзе Сабор асудзіў келіх для міранаў і адабраў у Пражскага ўніверсітэта, выкладчыкі якога актыўна прапагандавалі келіх, акадэмічныя правы. Аднак гусіты менавіта ўніверсітэт абвясцілі галоўнай інстанцыяй у пытаннях веры. У 1414–1419 гады ў Чэхіі адбывалася расшчапленне грамадства па канфесійнай прыкмеце, а таксама афармленне двух плыняў гусізму: пражскай, якую ў гістрыяграфіі называюць утраквістычнай, і больш радыкальнай – табарскай, якая сфармавалася ў выніку дзейнасці вясковых прапаведнікаў. Кароль Вацлаў IV да апошняга не перашкаджаў развіццю

⁶² Graff T. *The Monarchy of Wladyslaw Jagiello and Jerome of Prague* // *Husitský Tábor*: 2017. № 21, S. 15–16

⁶³ Jukl J.J. *Jeronym Pražský – pravoslavný světec?* // *Jeronym Pražský Středověky Intelektual, mučedník české reformace a hrdina národní tradice*. O Pavlíček (ed). Praha, 2018. S. 158.

і распаўсюджанню гусізму, але пад націскам Рыму і свайго брата Жыгімонта Люксембурскага вырашыў змяніць суадносіны сілаў у Празе на карысць католікаў. Такія дзеянні выклікалі паўстанне, вынікі якога кароль незадоўга да свайёй смерці быў вымушаны прыняць⁶⁴.

Пасля смерці Вацлава чэшская карона мусіла перайсці да ягонага брата Жыгімонта Люксембурскага. Жыгімонт, у адрозненне ад папярэдніка, не збіраўся цярпець гусітаў і абраў стратэгію дамовы з чэшскай арыстакратыяй, каб падавіць гарады, перадусім Прагу, сілай. У 1420 годзе Папа Рымскі Марцін V абвясціў крыжовы паход, і войска на чале з Жыгімонтам паспрабавала захапіць чэшскую сталіцу, аднак безспяхова⁶⁵. У Празе, куды на дапамогу прыйшло войска табаранаў, была сфармулявана агульная для ўсіх гусітаў праграма – чатыры пражскія артыкулы: прычасце з келіха для міранаў, свабода прапаведвання Божага слова, пакаранне за смяротныя грахі і забарона царкве і духоўным мець маёмасць і быць выканаўцамі свецкай улады⁶⁶.

Нежаданне гусітаў бачыць на чэшскім троне Жыгімонта Люксембурскага спарадзіла думку прапанаваць карону польскаму каралю або вялікаму князю літоўскаму. Адзначым, што на службе ў Вітаўта ў 1410-х гадах знаходзілася некалькі чэшскіх рыцараў, а біскуп Дэрпта ў 1417 закідаў вялікаму князю прысутнасць у яго акружэнні рыцара Мікалая, які асуджаў спаленне Я. Гуса⁶⁷. У ліпені 1420 года ў Польскае Каралеўства выправілася пасольства на чале з Гінакам Кальштэйнскім, якое, верагодна, наведала і ВКЛ. Гінак вярнуўся ў Прагу ў верасні 1420 года і на Каляды 1420 года з чэшскай сталіцы на паўночны ўсход рушыла новае вялікае пасольства, якое налічвала, паводле некаторых паведамленняў, 128 вазоў⁶⁸. Паводле Я. Длугаша, паслы сустрэліся з Вітаўтам і Ягайлам у Варанях⁶⁹. Частка пасольства

⁶⁴ Čornej P. *Velké dějiny zemi Koruny české*, sv. 5. Praha-Litomyšl, 2000. S. 177–211.

⁶⁵ Čornej P. *Velké dějiny zemi Koruny české*, sv. 5. Praha-Litomyšl, 2000. S. 215–265.

⁶⁶ Šmahel F. *Program čtyř artikulů na počátku a konci husitské revoluce // Husitské Čechy* Praha, 2008, S. 292–294.

⁶⁷ Prochaska A. (ed) *Codex Epistolaris Vitoldi Magni Ducis Lithuaniae 1376–1430*. Cracoviae, 1882. S. 382–383.

⁶⁸ Grygiel J. *Życie i działalność Zygmunta Korybutowicza*, Wrocław, 1988. S. 20–21.

⁶⁹ Grygiel J. *Życie i działalność Zygmunta Korybutowicza*, Wrocław, 1988. S. 25.

вярнулася летам 1421 года, а некаторыя пазней у кастрычніку разам з паслом Вітаўта Вышкам Рачыньскім. Трэцяя місія ў Літву да вялікага князя была затрымана рацібожскім князем і перададзена Жыгімонту Люксембурскаму. Паслоў пазней вызвалілі, але чаляднікаў пакаралі смерцю⁷⁰.

Сваіх прадстаўнікоў у пасольствах да Вітаўта і Ягайлы меў і Празскі ўніверсітэт, за якім гусіты прызналі права фармуляваць гусіцкае веравучэнне. У Польшчу і ВКЛ выправіўся Ян Кардынал з Рэнштэйна, які быў дасведчаным універсітэцкім дыпламатам і прадстаўляў сваю альма матэр на саборах у Пізе і Канстанцы, місіях да папскай курыі⁷¹. У 1417 годзе Ян Кардынал быў абраны рэктарам Празскага ўніверсітэта. Пры ім калегія выкладчыкаў сцвердзіла прававернасць прычасця міран з келіха⁷².

Таксама ў місіі ўдзельнічаў Пётр Пэйн, празваны Энгліш. П. Пэйн нарадзіўся каля 1380 года ў мястэчку Хью-Он-Зэ-Хіл у графстве Лінкальншыр. Вучыўся ў Оксфардзе, атрымаў ступень магістра. Там стаў гарачым прыхільнікам Джона Вікліфа і, паводле пазнейшых абвінавачванняў, выказаўся супраць паломніцтваў, шанавання Еўхарыстыі і супраць манаскіх ордэнаў. У Англіі П. Пэйн знаходзіўся да 1413 года, калі з-за абвінавачванняў у ерасі ён быў вымушаны пакінуць брытанскія астравы. У Прагу ён прыйшоў у 1415 годзе., дзе быў прыняты ва ўніверсітэцкую карпарацыю. У гусіцкім асяроддзі ён адносіўся да празскага ўтраквістычнага кола, але меў аўтарытэт і сярод табаранаў. У 1421–1434 гады П. Пэйн быў адным з кіраўнікоў адміністрацыйнага органа ўтраквістычнай царквы – празскай кансісторыі. П. Пэйн прадстаўляў гусітаў не толькі падчас пасольства ў Літву і Польшчу, але таксама на перамовах з Жыгімонтам Люксембурскім у 1429 годзе і на Базэльскім саборы, дзе абараняў пункт празскіх артыкулаў, прысвечаны беднасці царквы⁷³. Некаторыя даследчыкі атаясамліваюць яго з Канстанцінам Англікам, які ў

⁷⁰ Grygiel J. *Życie i działalność Zygmunta Korybutowicza*, Wrocław, 1988. S. 44–49.

⁷¹ Triška J. *Životopisný slovník předhusitské pražské univerzity 1348–1409*. Praha, 1981 S. 229.

⁷² Coufal D. *Polemika o kalich mezi teologií a politikou 1414–1431*. Praha, Kalich, 2012. S. 56.

⁷³ *Curriculum Vitae Magistri Petri Payne // In memoriam Jozefa Macka (1922–1991)*. Praha, 1996. S. 141–150.

1452 годзе выправіўся ў Канстанцінопаль з прапановай імператару і патрыярху прыняць пад сваю апеку ўтраквістаў⁷⁴.

Менавіта П. Пэйн і Ян Кардынал і азнаёмілі польскага і літоўскага манархаў і іх бліжэйшае атачэнне з гусіцкай дактрынай. Паводле інструкцыі для гусіцкага пасольства да Ягайлы і Вітаўта канца 1420 года, прадстаўнікі павінны былі пасля пераліку правінаў Жыгімонта Люксембургскага прасіць польскага караля або вялікага князя прыняць карону і даць абяцанне трымацца чаторох артыкулаў, выконваць іх самому, прывесці да гэтага сваіх падданных і распаўсюджваць іх у сваіх уладаннях і дзе толькі будзе магчыма. П. Пэйн і Ян Кардынал павінны былі агучыць артыкулы, і, пры патрэбе, патлумачыць і аргументаваць іх неабходнасць⁷⁵. У якой форме гэтае патрабаванне, з якім ні Ягайла, ні Вітаўт не маглі пагадзіцца, было прадстаўлена, нам не вядома. Захаваліся звесткі пра няўдалую спробу П. Пэйна і Яна Кардынала ў сакавіку 1421 года дабіцца дыспуту ў Кракаўскім універсітэце. Гусіцкія дыпламаты агучылі 4 артыкулы перад Ягайлам і Вітаўтам і іх дваранамі, аднак дыспуту яны не дамагліся, толькі атрымалі ад Ягайлы прапанову дапамагчы ва ўз'яднанні з касцёлам⁷⁶. Ян Кардынал і П. Пэйн затрымаліся на нейкі час у Літве і вярнуліся ў Прагу ў кастрычніку разам з прадстаўніком Вітаўта. Ордэнскія інфарматыры ўзгадваюць пра двух гусіцкіх дактароў пры двары вялікага князя⁷⁷. Пазней у 1429 годзе П. Пэйн, баронячы Вікліфа ад абвінавачвання ва ўхваленні праваслаўных абрадаў з боку кансерватыўнага ўтраквіста Яна Пршыбрама, узгадваў сваё наведванне ВКЛ, а менавіта тое, што бачыў праваслаўнага святара пасля літургіі *in civitate de Wreldena in Lituania*⁷⁸.

⁷⁴ Bartoš F.M. M. *Petr Payne, diplomat husitské revoluce*. Praha, 1956 S. 41–45.

⁷⁵ Novotný V. *K otázce polské kandidatury na český trůn // Sborník Žižkův*. 1424–1924. Praha, 1924. S. 131–133.

⁷⁶ Coufal D. *Polemika o kalich mezi teologií a politikou 1414–1431*. Praha, 2012. S. 162–167.

⁷⁷ Prochaska A. (ed) *Codex Epistolaris Vitoldi Magni Ducis Lithuaniae 1376–1430*. Cracoviae, 1882. S. 544–542.

⁷⁸ *K otázce polské kandidatury na český trůn // Sborník Žižkův*. 1424–1924. Praha, 1924. S. 111; Bartoš F.M. *Literární činnost M. Jana Rokycany, M. Jana Příbrama, M. Petra Payne*. Praha, 1928. S. 103–104.

Ягайла не прыняў чэшскую карону, а вась Вітаўт пагадзіўся. Згода вялікага князя стала вядомай у Празе летам 1421 года. Даведаўшыся аб гэтым, пражане даслалі вялікаму князю ліст, дзе патрабавалі прыняць чатыры артыкулы⁷⁹. Праўда, у наступным пасланні ў лістападзе таго ж года такіх умоваў ужо не было, адно разглядаліся варыянты месца для дыспуту, што павінен быў вырашыць пытанне правільнасці гусіцкага веравучэння. Прапаноўваліся Чэхія, Польшча і Літва⁸⁰.

Згоду Вітаўта прыняць чэшскую карону нельга разглядаць як сімпатыю да гусіцкага вучэння. Вітаўт да рэлігіі ставіўся інструментальна. Выгадаваны язычнікам, пасля каталіцкага хросту ў Прусіі, ён перайшоў у правааслаўе і зноў вярнуўся ў каталіцтва. Удзел у чэшскай авантуры меў на мэце аказаць ціск на Жыгімонта Люксембурскага, які 5 студзеня 1420 года ва Уроцлаве ў якасці трацэйскага суддзі пацвердзіў знаходжанне Жамойці ў ВКЛ толькі да смерці Вітаўта⁸¹. Пасля таго, як Жыгімонт Люксембургскі пайшоў на саступкі, Вітаўт адклікаў з Чэхіі свайго намесніка і, паступова зблізіўшыся з венгерскім каралём, заняў антыгусіцкую пазіцыю, адмаўляючыся нават сустракацца з гусіцкімі пасламі⁸². Разам з тым Ягайла і Вітаўт здабылі ў другой палове 1410-х гадоў рэнамэ спецыялістаў па навяртанні ў каталіцтва. Хрост Жамойці пасля наведвання жамойцкімі нобілямі сабору ў Канстанцы, а таксама прыезд у Канстанц дэлегацыі літоўскага мітрапаліта Рыгора Цамблака, які выказаў жаданне заключыць унію, – усе гэтыя акцыі ў вачах заходнехрысціянскай супольнасці стварылі вобраз польскага караля і вялікага князя літоўскага, як тых, хто можа паспяхова пашыраць межы ўплыву рымскай царквы⁸³. Менавіта як таго, хто зможа дапамагчы вярнуць ерэтыкоў у лона касцёла, і прэзентаваў сябе Вітаўт перад папам Марцінам V, калі выслаў у Чэхію Жыгімонта

⁷⁹ Jakub Caro (ed) *Liber Cancellariae Stanislai Ciolek : ein Formelbuch der polnischen Königskanzlei aus der Zeit der Husitischen Bewegung*. Bd. II. Wien, 1871. S. 96–99.

⁸⁰ Jakub Caro (ed) *Liber Cancellariae Stanislai Ciolek : ein Formelbuch der polnischen Königskanzlei aus der Zeit der Husitischen Bewegung*. Bd. II. Wien, 1871. S. 103–104.

⁸¹ Grygiel J. *Życie i działalność Zygmunta Korybutowicza*, Wrocław, 1988. S. 10.

⁸² Grygiel J. *Życie i działalność Zygmunta Korybutowicza*, Wrocław, 1988. S. 52; Prochaska A. (ed) *Codex Epistolaris Vitoldi Magni Ducis Lithuaniae 1376–1430*. Cracoviae, 1882. S. 633.

⁸³ Baronas D., Rowell S.C. *The Conversion of Lithuania. From Pagan Barbarians to Late Medieval Christians*. Vilnius, 2015 P. 327–378.

Карыбутавіча⁸⁴. Такая думка мела водгук у грамадскім меркаванні. Так, у 1420-х Ян з Вюншэнбурга актуалізаваў прароцтва аб ліліі і ільве, якое першапачаткова тычылася Фландрыі і Англіі, на чэшскую сітуацыю. Паводле яго, выратавальнікамі хрысціянства ў Чэхіі павінны былі стаць менавіта Ягайла і Вітаўт⁸⁵. Вітаўт быў гатовы выкарыстаць як сімпатыі і надзеі з боку гусітаў, так і свой вобраз распаўсюдніка каталіцтва дзеля дасягнення ўласных палітычных мэтаў.

Літоўскі князь у гусіцкай Чэхіі

Вітаўт паслаў у 1422 годзе ў Чэхію ў якасці свайго намесніка свайго пляменніка Жыгімонта Карыбутавіча. Сын праваслаўных, які вырас пры каралеўскім двары ў Кракаве, з гэтага моманту і да сваёй смерці быў звязаны з гусіцкім рухам. Князь, якога чэшскія крыніцы называюць літоўскім князем, з войскам, складзеным паводле крыніц, з палякаў і русінаў, уехаў у Маравію ў красавіку 1422 года як намеснік пазванага караля і маркграфу мараўскага Вітаўта. Ва Унічове Карыбутавіч публічна прычасціўся з келіха і прысягнуў бараніць келіх і закон Божы⁸⁶. Фактычна ён і Федзька Астрожскі, які таксама ўдзельнічаў у выправе, з'яўляюцца першымі вядомымі жыхарамі ВКЛ, якія прынялі гусіцкі абрад. Літоўскі князь быў радасна прывітаны ў Празе, дзе пасля супрацьстаяння паміж умеранымі ўтраквістамі і радыкаламі, якое скончылася перамогай першых і смерцю радыкальнага лідара Яна Жэліўскага, існавала патрэба ва ўладары, які б мог прынесці лад і пэўны парадак⁸⁷. У Чэхіі Жыгімонт Карыбутавіч да моманту свайго адклікання ў канцы года паспеў, узначальваючы войска пражанаў, паўдзельнічаць у аблозе замка Карлштэйн, адбіць трэцюю антыгусіцкую крыжовую выправу, а таксама сутыкнуцца з няўдалай спробай радыкалаў адваяваць свае пазіцыі ў Празе. У цэлым можна казаць, што літоўскі князь заваяў прызнанне сярод гусітаў розных плыняў, улучна з Янам Жыжкам.

⁸⁴ Palacký F (ed) *Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Hussitenkrieges vom Jahre 1419 an*. Bd. 1 Prag, 1873. S. 172, 186, 187.

⁸⁵ Mickūnaitė G. *Making a Great Ruler. Grand Duke Vytautas of Lithuania*. Budapest, 2006. P. 50–51.

⁸⁶ Mickūnaitė G. *Making a Great Ruler. Grand Duke Vytautas of Lithuania*. Budapest, 2006 P. 61.

⁸⁷ Čornej P. *Velké dějiny zemi Koruny české*, sv. 5. Praha-Litomyšl, 2000. S. 311–316.

Пасля ад'езду з Чэхіі Карыбутавіч нейкі час знаходзіўся ў Кракаве, дзе не аднойчы быў крытыкаваны, у тым ліку Вітаўтам, за свае дзеянні, асабліва за прыняцце келіха⁸⁸. Гусіты спрабавалі пераканаць вялікага князя зноў адпусціць Карыбутавіча ў Чэхію, і ў рэшце рэшт Жыгімонт выправіўся да гусітаў у 1424 годзе самастойна. Літоўскі князь верыў у магчымасць стаць чэшскім каралём самастойна, аднак пазіцыі ягоных прыхільнікаў у агульным раскладзе сілаў не былі дастаткова моцнымі. Таму Жыгімонт Карыбутавіч фактычна з 1424 да 1427 года быў толькі пражскім гетманам і кіраваў ваеннымі сіламі пражанаў. У канцы 1426 года – на пачатку 1427 года ён паспрабаваў узмацніць сваю пазіцыю, абапіраючыся на кансерватыўных утраквістаў, патаемна кантактуючы з Ягайлам. Незадаволення такім ходам падзей арганізавалі ў Вербную нядзелю 1427 года бяскроўны пераварот, у выніку якога Жыгімонт Карыбутавіч быў інтэрнаваны ў замку Вальдштэйн⁸⁹.

Пасля свайго вызвалення Жыгімонт Карыбутавіч зблізіўся з сіроткамі (так называлі сябе прыхільнікі Яна Жыжкі пасля смерці свайго правадыра). Разам з імі ён дзейнічаў у Сілезіі, дзе захапіў замак Глівіцэ. Карыбутавіч, аднак, не пакідаў надзеі вярнуцца ў Літву ці Польшчу. Урэшце ў яго атрымалася, але ненадоўга і ў вельмі парадаксальнай ролі. У 1435 годзе Жыгімонт Карыбутавіч паступіў на службу да Лівонскага ордэна, дзе трэніраваў пяхоту дзейнічаць па гусіцкай тактыцы. І менавіта ў якасці найміта Лівонскага ордэна ён удзельнічаў у бітве ў 1435 годзе пад Вількамірам на баку Свідрыгайлы. У гэтай бітве ён і загінуў⁹⁰. Узгаданы ягоны паплечнік Федка Астрожскі застаўся ў Сілезіі, прыняўшы, паводле Я. Длугаша, веру і звычаі гусітаў⁹¹.

Сітуацыя ў Чэхіі ў 1422–1424 гады падарвала аднаму з Гедымінавічаў, якія засталіся без надзелу, магчымасць зрабіць палітычную кар'еру. Дзеля гэтага Жыгімонт Карыбутавіч разам з некаторымі членамі свайго атраду быў гатовы прыняць веру краіны, якой збіраўся кіраваць. Такім жа чынам дзейнічалі Гедымінавічы на

⁸⁸ Grygiel J. *Życie i działalność Zygmunta Korybutowicza*, Wrocław, 1988. S. 61. Palacký F (ed) *Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Hussitenkrieges vom Jahre 1419 an*. Bd 1 Prag, 1873. S. 287.

⁸⁹ Grygiel J. *Życie i działalność Zygmunta Korybutowicza*, Wrocław, 1988. S. 97–103.

⁹⁰ Grygiel J. *Życie i działalność Zygmunta Korybutowicza*, Wrocław, 1988. S. 107–112.

⁹¹ Kuczyński S. M. *Fedko Fryderyk // Polski słownik biograficzny*, T. 6. Kraków, 1946. S. 382.

праваслаўных землях у XIV стагоддзі. Аднак да Жыгімонта Карыбутавіча, якім больш за ідэі чэшскай Рэфармацыі рухала прага да ўласнай рэалізацыі, фартуна прыязнай не была.

Інквізіцыя супраць гусітаў у ВКЛ?

У якасці пацвяджэння пашырэння гусіцкага руху ў ВКЛ часам прыводзіцца факт увядзення інквізіцыі ў 1436 годзе⁹². Разгледзім гэты тэзіс падрабязней. Паведамленні пра ўвядзенне інквізіцыі ў ВКЛ сустракаюцца ў гістарычнай літаратуры XIX стагоддзя са спасылкай на гісторыкаў эпохі Барока⁹³. А тыя ў сваю чаргу абавіраюцца на мандат польскага караля Уладыслава III папскаму інвізітару дамініканіну Мікалаю Ленчыцкаму, апублікаваны ў двух выданнях XVII стагоддзя⁹⁴. Аднак гэты мандат скіраваны да падданных Польскага Каралеўства і тычыцца дзейнасці інквізітара на тэрыторыі Гнезненскай і Познаньскай дзяццэзій, і ніякім чынам не закранае землі ВКЛ!

Між тым Войцех Віюк-Каяловіч у сваёй гісторыі Літвы піша ўжо пра дзейнасць Мікалая Ленчыцкага ў правінцыях Кароны і Вялікага Княства, глумачачы гэта клопатам караля за веру, якой пагражала небяспека з боку гусіцкай секты, што распаўсюдзілася ў Польшы, а таксама з боку літоўскіх і рускіх схізматыкаў⁹⁵. У 1704 годзе Ян Алаізы Кулеша, спасылаючыся на В. Віюка-Каяловіча, піша пра інквізіцыю супраць ератыкоў і схізматыкаў у 1436 годзе⁹⁶. Пра з'яўленне інквізіцыі на землях Кароны і ВКЛ у 1436 годзе пісаў і Ігнацы Сцябельскі⁹⁷.

⁹² Падокшын С. *Гусізм і грамадскі рух Беларусі і Літвы ў XV–XVIII стст.* // 450 год беларускага кнігадрукавання. К. Атраховіч і інш. (рэд.): Мінск, 1968, С. 70; Бокун А. *600 год Эвангельскай царкве ў Беларусі // Эвангельская царква ў Беларусі: гісторыя і сучаснасць.* А. Бокун, А. Унучак, Ю. Бачышча (рэд.), Мінск, 2014. С. 7.

⁹³ Gołębiowski Ł. *Dzieje Polski za Władysława Jagielly i Władysława III-go*, Т. 2, Warszawa, 1846. S. 134.

⁹⁴ Bzowski A. *Propago divi Hyacinthi thavmatvrgi Poloni, seu De rebus praeclare gestis in Prouincia poloniae Ordinis Praedicatorum commentarius.* Venetia, 1606. P. 66–68; Rusze P., *Triumf na dzień chwalebny Jacka swietego.* Wilno, 1641. S. 96–98.

⁹⁵ Wijuk-Kajałowicz W. *Historiae Lithuaniae.* Vol. 2. Antverpia, 1669. S. 169–170.

⁹⁶ Kulesza J. A. *Wiara Prawosławna Pismem Świętym, soborami, oycami Świętymi, mianowicie greckimi y Historyą kościelną obiasniona,* Wilno, 1704, S. 162.

⁹⁷ Stebelski I. *Chronologia albo porządne według lat zebranie znaczniejszych w Koronie Polskiej y w Wiel: Xięstwie Litew:* Wilno, 1772. S. 35.

Такое дэфармаванае інтэпрэтацыямі паведамленне пранікла потым ў гістрыяграфію XIX стагоддзя, адкуль яго неккрытычна пераймаюць некаторыя беларускія аўтары⁹⁸.

Натуральна, сказанае вышэй не азначае, што на тэрыторыі ВКЛ не прымаліся пэўныя захады супраць гусізму, аднак яны былі выкліканы не прысутнасцю гусітаў на землях княства, а сітуацыяй у Польшчы. Касцёл у ВКЛ не меў уласнай мітраполіі, і ягоныя дыяцэзіі належалі да арцыбіскупстваў Польскага Каралеўства: Віленская і Жамойцкая дыяцэзіі знаходзіліся ў Гнезненскай мітраполіі, а Уладзімірская (Луцкая) разам з Кіеўскай – у Львоўскай. А гэта значыць, што антыгусіцкія меры, якія прымаліся ў рамках правінцыі, адміністрацыйна тычыліся і ВКЛ. Паводле пастановаў Канстанцкага сабору, барацьбу супраць распаўсюджання ерасі павінны былі весці перадусім біскупы. Папа Марцін V булай ад 18 мая 1420 года абавязаў біскупаў Гнезненскай правінцыі праводзіць візітацыі з мэтай выяўлення і пакарання гусітаў і вікліфітаў⁹⁹. Побач з біскупамі маглі дзейнічаць і папская інквізітары, якімі станавіліся звычайна дамінікане Польскай правінцыі. Аднак у адрозненне ад Польшчы нам не вядомыя ні выпадкі правядзення біскупскіх інквізіцыйных працэсаў на тэрыторыі ВКЛ, ні сведчанні аб судах папскага інквізітара ў першай трэці XV стагоддзя. Гусіцкі рух сапраўды пранік у Польшчу, якая межавала з Чэхіяй, хоць вялікага размаху там і не набыў. І касцёльная іерахія бачыла ў ім пэўную пагрозу. Так польскія біскупы тлумачылі сваю адсутнасць на саборах і адмовы ад наведвання Рыма тым, што мусяць змагацца з гусіцкай ерассю. Сярод іх быў і біскуп віленскі Мацей¹⁰⁰. Паказальна, аднак, што калі пазней, у 1435 годзе віленскі біскуп прасіў Базэльскі сабор вызваліць яго ад абязку наведвання гробу апосталаў, то ў якасці прычыны ён пазначыў небяспеку касцёлу з боку схізматыкаў і татараў, не ўзгадаўшы гусітаў¹⁰¹.

⁹⁸ Падокшын С. *Гусізм і грамадскі рух Беларусі і Літвы ў XV–XVIII стст.* // 450 год беларускага кнігадрукавання. К. Атраховіч і інш. (рэд.): Мінск, 1968, С. 70; Бокун А. *600 год Эвангельскай царкве ў Беларусі // Эвангельская царква ў Беларусі: гісторыя і сучаснасць.* А Бокун, А Унучак, Ю. Бачышча (рэд.), Мінск, 2014. С. 7.

⁹⁹ Kras P., *Husyci w piętnastowiecznej Polsce.* Lublin, 1998 S. 244–245; Piekosiński F. (ed), *Kodeks dyplomatyczny Katedry krakowskiej Św. Wacława,* Cz. 2. Kraków, 1883. S. 456.

¹⁰⁰ Kras P. *Husyci w piętnastowiecznej Polsce.* Lublin, 1998 S. 100; Fijałek J., Semkowicz W. (ed) *Kodeks dyplomatyczny katedry i diecezji wileńskiej,* T. 1. Kraków, 1932. S. 115–116.

¹⁰¹ Fijałek J., Semkowicz W. (ed) *Kodeks dyplomatyczny katedry i diecezji wileńskiej,* T. 1. Kraków, 1932. S. 157–158.

У першай трэці XV стагоддзя жыхары ВКЛ неаднаразова судакраналіся з чэшскім рэфармацыйным рухам. Студэнты з ВКЛ маглі бачыць яго зараджэнне ў Празскім універсітэце, а Жыгімонт Карыбутавіч браў актыўны ўдзел у гусіцкіх войнах. Чэшскія рэфарматары мелі пэўныя сімпатыі як да Вялікага Княства, так і да Польшчы. Так, Еранім Празскі, хутчэй за ўсё, з-за сваёй цікавасці да ўсходняй царквы, наведаў ВКЛ у 1413 годзе або ў 1411 годзе. Праз дзесяць год у Літву прыйшлі гусіцкія паслы, сярод якіх былі тэолагі Ян Кардынал з Рэнштэйна і Пётр Пэйн, і прапанавалі Вітаўту чэшскую карону. Той, у сваю чаргу, вырашыў скарыстацца гэтай магчымасцю для ціску на Жыгімонта Люксембургскага.

Аднак сам факт кантактаў не дае падставаў казаць пра нейкае распаўсюджанне рэфармацыйных ідэй у ВКЛ у той час. Крыніцы, хучэй, называюць нам імёны тых студэнтаў-літвінаў, якія негатыўна паставіліся да вучэння Я. Гуса. Ераніму Празскаму на саборы ў Канстанцы ставілася ў віну не пропаведзь ідэй Я. Гуса і Дж. Вікліфа, а падтрымка праваслаўных. Вітаўт, якога прафесары Празскага ўніверсітэта азнаёмілі з гусіцкай праграмай, сфармуляванай у чатырох празскіх артыкулах, супрацоўнічаў з гусітамі толькі непрацяглы час. А лёс Жыгімонта Карыбутавіча сведчыць не столькі пра ягоную веру, колькі пра ягоня няспраўджаныя амбіцыі. Памылковым з'яўляецца, як мы паказалі, меркаванне пра тое, што ў 1436 годзе з-за распаўсюджання гусізму была ўведзена інквізіцыя.

Даследчык гусізму ў сярэдняй Польшчы Павел Крас прыйшоў да высноваў, што гусіцкі рух не атрымаў шырокага распаўсюджання ў Польскім Каралеўстве, бо там для гэтага не ставала сацыяльных, рэлігійных і эканамічных умоваў¹⁰². Яшчэ менш было ўмоваў было на землях ВКЛ, дзе большасць насельніцтва складалі праваслаўныя, на якіх гусіты не скіроўвалі сваю крытыку, а наадварот – ім сімпатызавалі. Каталіцкая ж супольнасць ў Вялікім Княстве была невялікая і маладая. Яе значную частку складалі неафіты. Рэлігійна-сацыяльная глеба для ўспрыняцця і распаўсюджання ідэй, якія ў Чэхіі прывялі да гусіцкай рэвалюцыі, тут проста не паспела ўзнікнуць.

¹⁰² Kras P. *Husyci w piętnastowiecznej Polsce*. Lublin, 1998. S. 315.

Бібліяграфія

1. Акінчыц С. *Залаты век Беларусі*. Мінск, 2002.
2. Бокун А. *600 год Эвангельскай царкве ў Беларусі // Евангельская царква ў Беларусі: гісторыя і сучаснасць*. А. Бокун, А. Унучак, Ю. Бачышча (рэд.). Мінск, 2014. С. 7–28.
3. Варонін В. *Княжанне Альгерда ў Віцебску // Беларускі гістарычны часопіс*. 2013. № 7(168). С. 4–14.
4. Дварчанін І. *Беларусы на Празжскім Універсітэце // Запісы Беларускага Істытуту Навукі і Мастацтва*. 1953. № 2. С. 65–69.
5. Котаў П. *Студэнты з ВКЛ у Празжскім універсітэце ў канцы XIV – пачатку XV ст. // Вялікае княства Літоўскае і яго суседзі ў XIV–XV стст. Саперніцтва, супрацоўніцтва, урокі*. / А. Груша, С. Марозава (рэд.). Мінск, 2011. С. 186–192.
6. Сапунов А.(рэд). *Витебская старина*. Т. 1. Витебск, 1883.
7. Падокшын С. *Гусізм і грамадскі рух Беларусі і Літвы ў XV–XVIII стст. // 450 год беларускага кнігадрукавання* К. Атраховіч і інш. (рэд.). Мінск, 1968. С. 69–84.
8. Флоровский А. *Чехи и Восточные славяне*. Praha, 1935.
9. Baronas D., Rowel S. C. *The Conversion of Lithuania. From Pagan Barbarians to Late Medieval Christians*. Vilnius, 2015.
10. Bartoš F. M. *Literární činnost M. Jana Rokycany, M. Jana Příbrama, M. Petra Payne*. Praha, 1928.
11. Bartoš F. M. *M. Petr Payne, diplomat husitské revoluce*. Kalich, 1956.
12. Bartoš F. M. *Kníže Zikmund Korybutovič v Čechách*. Sborník Historický. 1959. № 6. S. 171–221.
13. Bartoš F. M. *Husitská revoluce 1–2*. Praha, 1965–1966.
14. Blaszczyk G., *Diecezja żmudska od XV wieku do początku XVII wieku: ustrój* Poznań, 1993.
15. Bunge F. G.(ed), *Liv- est- und kurländisches urkundenbuch*. Bd. 4, Reval, 1859.
16. Bzowski A. *Propago divi Hyacinthi thavmatvrgi Poloni, seu De*

rebus praeclare gestis in Prouincia poloniae Ordinis Praedicatorum commentarius. Wenecja, 1606.

17. Caro J. (ed) *Liber Cancellariae Stanislai Ciołek : ein Formelbuch der polnischen Königskanzlei aus der Zeit der Husitischen Bewegung.* Bd. II. Wien, 1871.

18. Coufal D. *Polemika o kalich mezi teologií a politikou 1414–1431.* Praha, 2012.

19. Čornej P. *Velké dějiny zemi Koruny české, Sv. 5.* Praha-Litomyšl, 2000.

20. Długosz J. *Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae. Lib. 10–11, 1402–1412.* Varsaviae, 1997.

21. Długosz J. *Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae. Lib. 11, 1413–1430.* Varsaviae, 2000.

22. Fijałek J., Semkowicz W. (ed) *Kodeks dyplomatyczny katedry i diecezji wileńskiej.* T. 1. Kraków, 1932.

23. Hardt H. (ed.) *Magnum oecumenicum Constantiense concilium de universali ecclesiae reformatione, unione, et fide. VI. tomis comprehensum.* T. 4 Francofurti et Lipsiae, 1699.

24. Heinz W. *Meilen im Mittelalter – ein Diskussionsbeitrag Mediaevistik.* Mediaevistik. 2014. № 27. S. 91–98.

25. Gołębiowski L. *Dzieje Polski za Władysława Jagiełły i Władysława III-go.* T. 2. Warszawa, 1846.

26. Grabski A.F. *List Władysława Jagiełły i Witolda do Soboru w Konstancji (1417).* Nasza przeszłość. 1966. № 25. S. 277–284

27. Graff T. *The Monarchy of Wladyslaw Jagiello and Jerome of Prague* Husitský Tábor. 2017. № 21. S. 9–28.

28. Grygiel J. *Życie i działalność Zygmunta Korybutowicza.* Wrocław, 1988.

29. Jukl J. J. *Jeroným Pražský – pravoslavný světec? // Jeroným Pražský Středověký Intelektual, mučedník české reformace a brdina národní tradice,* O Pavlíček (ed). Praha, 2018. S. 144–145.

30. Kras P. *Husyci w piętnastowiecznej Polsce.* Lublin, 1988.

31. Kulesza. *Wiara Prawosławna Pismem Świętym, soborami, oycami Świętymi, mianowicie greckimi y Historią kościelną obiasniona*. Wilno, 1704.
32. *Liber decanorum facultatis philosophicae Universitatis Pragensis ab anno Christi 1367 usque ad annum 1585. Pars I*. Pragae, 1830.
33. Maleczyńska E., Heck R. *Ruch husycki w Polsce: wybór tekstów źródłowych (do r. 1454)*. Wrocław, 1953.
34. Maleczyńska E. *Ruch Husycki w Czechach a Polsce*. Warszawa, 1959.
35. Marin O. *Geneza pražského reformního hnutí*. Praha, 2017.
36. Mickūnaitė G. *Making a Great Ruler. Grand Duke Vytautas of Lithuania*. Budapest, 2006.
37. Miławicki M. *Dominikanie na kresach wschodnich Rzeczypospolitej Obojga Narodów (teren dzisiejszej Białorusi)* Folia Historica Cracoviensia. 2014. № 20. S. 95–153.
38. Nikodem J. *Polska i Litwa wobec husyckich Czech w latach 1420–1433. Studium o polityce dynastycznej Władysława Jagiełły i Witolda Kiejstutowicza*. Poznań, 2004.
39. Novotný V. (ed.). *Mistra Jana Husi korespondence a dokumenty*. Praha, 1920.
40. Novotný V. *K otázce polské kandidatury na český trůn // Sborník Žižkův 1424–1924*. R. Urbánek (ed). Praha, 1924.
41. Novotný V. (ed.) *Fontes Rerum Bohemicarum*. Vol. 8. Praha, 1932.
42. Ochmański J. *Historia Litwy*. Wrocław, 1990.
43. Palacký F. *Dějiny národu českého v Čechách a na Moravě*. Sv. 3, Č. 1–2. Praha, 1850–1851.
44. Palacký F. (ed) *Documenta Mag. Joannis Hus vitam, causam in constantiensi concilio actam et controversias de religione in Bohemia annis 1403–1418 illustrantia*. Pragae, 1869.
45. Palacký F. (ed) *Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Husitenkrieges vom Jahre 1419 an*. Bd. 1. Prag, 1873.
46. Pavlíček O. *Jeroným Pražský jako čistý filosof? // Jeroným Pražský*

Středověký Intelektual, mučedník české reformace a hrdina národní tradice.
O. Pavlíček (ed). Praha, 2018. S. 11–34.

47. Pekař J. *Žižka a jeho doba* Sv. 1–4. Praha, 1927–1933.

48. Piekosiński F. (ed), *Kodeks dyplomatyczny Katedry krakowskiej Św. Wacława*, Cz. 2. Kraków, 1883.

49. Piekosiński F. (ed.) *Rachunki dworu króla Władysława Jagiełły i królowej Jadwigi z lat 1388 do 1420*. Krakow, 1896.

50. Purc J. *Itinerarium Witolda wielkiego księcia Litwy (17 lutego 1370 roku – 27 października 1430 roku) // Zeszyty Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Historia*. 1971. № 11. S. 71–109.

51. Prochaska A. *Codex Epistolaris Vitoldi Magni Ducis Lithuaniae 1376–1430*. Cracoviae, 1882.

52. Ruszel P. *Triumf na dzień chwalebny Jacka swietego*. Wilno, 1641.

53. Stebelski I. *Chronologia albo porządne według lat zebranie znaczniejszych w Koronie Polskiej y w Wiel: Xięstwie Litew:.* Wilno, 1772.

54. Šmahel F. *Husitská revoluce 1–4*. Praha, 1993.

55. Šmahel F. *Curriculum Vitae Magistri Petri Payne // In memoriam Jozefa Macka (1922–1991)*. M. Polívka, F. Šmahel (ed). Praha, 1996.

56. Šmahel F. *Program čtyř artikulů na počátku a konci husitské revoluce // Husitské Čechy*. Praha, 2008. S. 292–308.

57. Šmahel F. *Život a dílo Jeronýma Pražského*. Praha, 2010.

58. Tříška J. *Životopisný slovník předhusitské pražské univerzity 1348–1409*. Praha, 1981.

59. Wijuk-Kajałowicz W. *Historiae Lithuaniae*. Vol. 2. Antverpia, 1669.

Teologia jako program badawczy w ujęciu Nancey Murphy

Piotr Rudkouski / Пётр Рудкоўскі

Ми́нск / Мінск

Abstrakt. W XX wieku metodologia teologii była głównie uprawiana w ścisłym powiązaniu z podejściem hermeneutycznym, co też rzutowało na jej status akademicki. Dopiero pod koniec ubiegłego wieku została podjęta próba ulokowania metodologii teologii w obszarze *philosophy of science*. Podjęła ją amerykańska teolog i metodolog Nancey Murphy. Potraktowała ona teologię jako jeden z programów badawczych w rozumieniu Lakatos'a. Mimo kilku problemów ujęcia Murphy, jej poczynania dobitnie pokazały, że teologia może być obszarem «przypuszczeń i refutacji» ze swoim własnym twardym rdzeniem oraz polem problemowym.

Анатацыя: У XX стагоддзі метадалогія тэалогіі развіталася, галоўным чынам, ушчыльнай сувязі з герменеўтычным падыходам, што таксама паўплывала на яе акадэмічны статус. Толькі ў канцы мінулага стагоддзя была прадпрынятая спроба знайсці метадалогію багаслоўя ў сферы філасофіі навукі. Такую спробу зрабіла амерыканская тэолаг і метадолаг Нэнсі Мэрфі. Яна прапанавала падыход да тэалогіі як да адной з даследчых праграм паводле Лакатоша. Нягледзячы на шэраг праблем падыхода Мэрфі, яе спробы пераканаўча прадэманстравалі, што тэалогія можа быць сферай «дапушчэнняў і абвяржэнняў» са сваім уласным ядром і праблемным полем.

Słowa kluczowe: teologia, metodologia programów badawczych Lakatos'a, koncepcja Murphy, twarde rdzeń

Ключавыя словы: багаслоўе, метадалогія даследчых праграм Лакатоша, канцэпцыя Мэрфі, цвёрдае ядро

Keywords: theology, Lakatos' methodology of research programmes, Murphy approach, hard core

Teologia chrześcijańska od zarania swego istnienia była obszarem intelektualnych dociekań. Stosunkowo rzadko jednak *metody i logika* owych dociekań były poddawane systematycznej analizie. Po części wiąże się to z wpływami tego, co o. Józef Bocheński nazwał kiedyś «antylogicznym nurtem» wewnątrz teologii¹, a po części jest to skutek uboczny konfliktu między teologią a nauką nowożytną. Konflikt ten spowodował, że teologowie zaczęli bardziej skłaniać się ku filozofii Hegla lub Heideggera jako «metodologicznego oparcia» dla ich przedsięwzięcia badawczego, czyli nurtom filozoficznym, które przedkładają wgląd intuicyjny nad analizę logiczną oraz twórczą interpretację nad uzasadnianie.

Dwudziesty wiek był wiekiem triumfu „intuicyjno-hermeneutycznego” podejścia w teologii. Wielki protestancki teolog Karl Barth był heglistą, czołowi teologowie katolicy, tacy jak Hans Urs von Balthasar lub Karl Rahner, uprawiali teologię w stylu Heideggera, Gadamera lub Ricoeura, teologowie zaś prawosławni sięgali już to do egzystencjalizmu (Jan Zizoulas), już to do psychologii analitycznej Junga (Paul Evdokimov). Teologowie o usposobieniu analitycznym wycofali się z obszaru teologii «właściwej»^(dogmatycznej) i zajęli się tzw. teologią naturalną, która w gruncie rzeczy jest dziedziną filozofii, nie zaś teologii jako takiej. Taki stan rzeczy nie sprzyjał podejmowaniu się metodologicznej analizy teologii. Tak więc w dwudziestym wieku, który może się poszczycić ogromnymi sukcesami zarówno w obszarze metodologii, niewiele powstało prac poświęconych teorioargumentacyjnej analizie teologii.

Dopiero pod koniec XX wieku pojawiły się prace, które da się potraktować jako dotyczące metodologii teologii jako takiej. W naszym regionie geograficznym (Wschodnia i Środkowa Europa) wiele się przyczynił do rozwoju tego obszaru dociekań ks. prof. Michał Heller², jakkolwiek większość jego dociekań skupiały się wokół teologii naturalnej, nie zaś teologii systematycznej. Jeżeli zaś chodzi o metodologię teologii *systematycznej*, to najbardziej bodajże znaczącym wkładem do niej stały się prace amerykańskiej teolog Nancy Murphy, która w latach osiemdziesiątych próbę zanalizowania rozmaitych koncepcji teologicznych

¹ Zob. Joseph M. Bochenski OP, *The Logic of Religion*, New York University Press 1965, s. 20.

² Sporo na temat wniosku prof. Hellera do refleksji nad racjonalnością teologii można znaleźć w książce zbiorowej *Oblicza racjonalności. Wokół myśli Michała Hellera*, red. B. Brożek, J. Mączka, W. P. Grygiel, Mateusz L. Hohol, Kraków, 2011.

przez pryzmat metodologii programów badawczych Imrego Lakatosa. Właśnie jej ujęciu będzie poświęcony niniejszy artykuł. Najpierw przedstawię sylwetkę autorki i jej intelektualne zaplecze, potem wyłożę jej główne idee dotyczące metodologii teologii, a następnie dokonam próby jej oceny.

1. Sylwetka autorki i jej intelektualne zaplecze

Nancey Murphy (ur. w 1951 r.) jest katolicką filozof i teolog, która przez dłuższy czas wykładała w ewangelickim Fuller Theological Seminary w Pasadenie (Kalifornia). Jej głównym dokonaniem jest adaptacja metodologicznego modelu Imrego Lakatosa do analizy teologii. Wyniki swoich badań prof. Murphy opublikowała w 1990 roku w książce *Theology in the Age of Scientific Reasoning*³, która została uhonorowana nagrodą Amerykańskiej Akademii Religii. «Jest to prawdopodobnie najbardziej wyrafinowana rozprawa w swoim rodzaju, a mimo iż została opublikowana 21 lat temu, jest niezwykle aktualna i dzisiaj» – pisał w 2011 roku w swojej recenzji z tej książki Murray Hogg, baptycki pastor, specjalizujący się w zakresie epistemologii religijnej⁴.

W amerykańskich kręgach akademickich idee Murphy czasem są nazywane «postmodernistycznymi», a ona sama zdaje się nie mieć nic przeciwko temu (świadczy o tym jej upodobanie do używania słowa «postmodernizm» w nazwach swoich artykułów i rozdziałów książek). Jej idee i styl filozofowania mają jednak niewiele wspólnego ideami i stylem takich intelektualistów, jak Jacques Derrida czy François Lyotard. Jej «postmodernizm» sprowadza się do: (a) umiarkowanego krytycyzmu wobec logicznego empiryzmu (z zachowaniem jednak analitycznego stylu uprawiania filozofii, charakterystycznego dla tego nurtu); (b) odrzucenia

³ Ithaca, NY: Cornell University Press 1990. Będę opierał się na wydaniu z 1999 roku. Oto niektóre z artykułów, w których pojawiały się załączki idei, wyłożonych we wspomnianej książce: *Relating Theology and Science in a Postmodern Age*, «Center for Theology and the Natural Sciences Bulletin» 7 (Autumn 1987), ss. 1—10; *Acceptability Criteria for Work in Theology and Science*, «Zygon: Journal of Religion and Science» 22 (1987), ss. 279—298; *From Critical Realism to a Methodological Approach: Response to Robbins, Van Huyssteen, and Hefner*, «Zygon» 23, no. 3 (1988), ss. 287—290; *Theology: An Experimental Science?* «Perspectives in Religious Studies» 15 (Fall 1988), ss. 219—234.

⁴ [Review of] Murphy N. *Theology in the age of scientific reasoning* // «Christian Perspectives On Science And Technology. ISCAST Online Journal», 2011. Vol. 7 <http://www.iscast.org/> Data dostępu: 3 VI 2015.

realizmu naukowego – a więc poglądu, że realne jest tylko to, co stwierdza nauka (z zachowaniem dystansu do jakichkolwiek form ontologicznego relatywizmu); (c) antyfundacjonalizmu (*resp.* holizmu), czyli poglądu, że «dane empiryczne» są w znacznym stopniu konwencjonalne i uwarunkowane przez uprzednio przyjęte teorie, a hipotezy są przyjmowane lub odrzucane nie w sposób izolowany, lecz w powiązaniu z pewnym kontekstem badawczym; (d) docenienia pragmatycznych funkcji języka (ale bez przekreślania jego funkcji semantycznych, a w szczególności referencyjnych).

Zarazem filozofię Murphy cechuje: (i) przekonanie co do możliwości (i potrzeby) intersubiektywnego sprawdzania teorii; (ii) dążenie do znalezienia sposobów odróżniania badań naukowych od pseudonaukowych spekulacji; (iii) posługiwanie się analizą logiczną; (iv) nieustanne nawiązywanie do dorobku tradycji neopozytywistycznej i racjonalizmu krytycznego. To, że przy tym wszystkim podejście Murphy w środowiskach amerykańskich – głównie kalifornijskich – było określane mianem «postmodernizmu», można wytłumaczyć (żartobliwie) chyba tym, że Kalifornia jest tak odległa od Paryża, że z takiej odległości niezbyt dobrze widać, na czym polega postmodernizm «z prawdziwego zdarzenia».

2. Teologia jako jeden z programów badawczych w sensie Lakatosa

Zdaniem prof. Murphy, praktyka badawcza teologów nie różni się specjalnie od praktyki badawczej innych naukowców, a koncepcje teologiczne noszą wszystkie istotne znamiona «programów badawczych» Lakatosa (*resp.* «pola siły» Quine'a). Teologowie, podobnie jak ich koledzy z innych dziedzin nauki, formułują hipotezy i usiłują je uprawomocnić stosując ten sam schemat rozumowania: jeśli hipotezy są prawdziwe, to «muszą wyjaśniać [*account for* – dosł. «zdawać sprawę z»] dany zbiór faktów»⁵. Im więcej faktów dana hipoteza wyjaśnia, tym jest lepsza: wartość eksplanacyjna jest główną cnotą hipotezy⁶.

Nancey Murphy nie zadowala się jednak ukazaniem podobieństw między praktyką badawczą teologów i naukowców nie-teologów.

⁵ *Theology... op.cit.* s. 82.

⁶ Por. *Theology... op.cit.*, s. 83.

Interesuje ją, i to szczególnie, pytanie, czym teologowie mają się kierować w sytuacji wyboru między konkurującymi teoriami⁷. W ścisłym nawiązaniu do Lakatosa Murphy przypomina, że teorie nie są falsyfikowane lub potwierdzane w izolacji: sprawdzaniu poddawane są *serie* teorii. W tym miejscu formułuje ona dwa podstawowe kryteria identyfikacji «obiecującej» serii teorii: (a) dana seria teorii ma wyjaśniać fakty *empiryczne* (kursywa oryginalna); (b) przynajmniej czasem (*at least on rare occasions*) teorie z danej serii muszą wyjaśniać fakty w sposób progresywny⁸. Seria zaś teorii jest progresywna wówczas, gdy spełnia trzy warunki: (i) nowa teoria T^c posiada dodatkową treść empiryczną, której poprzedniczka T nie posiadała (z T^c wynikają nowe fakty, które poprzednia teoria T ignorowała [*implies new facts, ignored by the previous theory T*]); (ii) T^c wyjaśnia wszystko to, co była w stanie wyjaśnić T (tzn. dziedziczy sukces poprzedniczki); (iii) część dodatkowej treści empirycznej T^c została potwierdzona [*corroborated*].

Aby pokazać, w jaki sposób powyższe zasady są realizowane w praktyce badawczej teologów, prof. Murphy rozważa przykład «teologii modernistycznej». Teologia ta powstała w katolickich kręgach akademickich w drugiej połowie XIX wieku i niejednokrotnie sprowadzała na siebie potępienie ze strony tradycjonalistycznie zorientowanych ówczesnych hierarchów. Głównym czynnikiem jej powstania było wyzwanie ze strony historyczno-krytycznych badań nad Pismem św. Badania te zdawały się podważać wiele dotychczasowych przekonań, żywionych przez katolików, włącznie z hierarchami, na przykład, że Mojżesz był autorem Pięcioksięgu⁹, że księgi historyczne Biblii wiernie oddają rzeczywisty przebieg wydarzeń w Izraelu/Judei i okolicznych krajach lub że nazwy ksiąg prorockich wskazują na rzeczywistych autorów tych ksiąg (np. że Księgę Izajasza napisała jedna osoba, a mianowicie prorok Izajasz, który żył w czasach królów Ahaza i Ezechiasza).

Prof. Murphy wymienia¹⁰ cztery główne rysy nurtu modernistycznego: (a) dążenie do sprostania wyzwaniom krytyki biblijnej;

⁷ Zob. *Theology... op.cit.*, s. 83, 85.

⁸ *Theology... op.cit.*, s. 85—86.

⁹ Chodzi o następujące księgi Starego Testamentu: Księga Rodzaju, Księga Wyjścia, Księga Kapłańska, Księga Liczb, Księga Powtórzonego Prawa.

¹⁰ Powołując się na Aleca Vidlera.

(b) niechęć do scholastyki; (c) niechęć do papieskiego autorytaryzmu; (d) zerwanie z konserwatywnymi doktrynami politycznymi. Zdaniem Murphy, pierwsze trzy elementy współtworzą zunifikowany program badawczy¹¹. Twardy rdzeń tego programu ujmuje ona następująco:

(TR) Autentyczny katolicyzm jest prawdziwą wiarą i daje się pogodzić z nowoczesnym sposobem myślenia [*modern thought*]¹².

Głównymi konkurentami tego programu są: liberalny protestantyzm, katolicka scholastyka oraz liberalny katolicyzm. Pierwszy z nich również dąży do zgodności z nowoczesnym sposobem myślenia, ale neguje, że (jakikolwiek) katolicyzm może być prawdziwą wiarą; scholastyka nie uznaje postulatu zgodności z «nowoczesnością», a liberalny katolicyzm utrzymuje, że teologia katolicka w dotychczasowej wersji jest zasadniczo „nowoczesna”, potrzebne są jej jedynie drobne modyfikacje¹³.

W związku z ukształtowaniem się twardego rdzenia (TR) przed modernizmem powstały określone wyzwania. Postulat uwzględniania wyników badań biblijnych połączony z odrzuceniem ze scholastycznej doktryny objawienia¹⁴ oznaczał konieczność *wypracowania nowej doktryny objawienia*. Z kolei upowszechnienie się nowej epistemologii empirystycznej oraz potrzeba dookreślenia znaczenia «prawdziwej wiary» znaczyły, że nieodzowna jest jakaś teoria doświadczalnego potwierdzania prawd wiary katolickiej¹⁵.

Próbując sprostać powyższym wyzwaniom, teologowie modernistyczni sformułowali szereg hipotez pomocniczych. W teologicznej koncepcji Alfreda Loisy prof. Murphy odnajduje następujący zbiór takich hipotez:

¹¹ Zob. *Theology...*, *op.cit.* s. 91.

¹² *Theology... op.cit.*, s. 92.

¹³ Por. *Theology... op.cit.*, s. 93.

¹⁴ Staram się tu zbytnio nie odchodzić od sposobu, w jaki prof. Murphy ujmuje te kwestie. Ja bym jednak ujął ten moment inaczej: «Zasada uwzględniania wyników badań biblijnych połączona z przekonaniem co do nieudolności tej doktryny w rozwiązywaniu pewnych problemów dotyczących objawienia».

¹⁵ Por. Murphy, *Theology... op.cit.* s. 95.

(1) Dzisiejszy katolicyzm, na który składają się rozmaite obrzędy, dogmaty i struktura hierarchiczna, rozwinął się z załączkowych form (*rudimentary forms*), które były obecne w pierwotnym chrześcijaństwie.

(2) Każdy ważny kierunek rozwoju, który miał miejsce w historii Kościoła, był konieczny do tego, aby Kościół mógł przetrwać, a w związku z tym by przetrwała Ewangelia.

(3) Cokolwiek jest konieczne do przetrwania Ewangelii, jest częścią prawdziwego chrześcijaństwa¹⁶.

Autorka omawia też koncepcje innych modernistów: George'a Tyrrella oraz Antonia Buonaiutiego, którzy operowali trochę innym zbiorem hipotez pomocniczych, ale akceptowali ten sam «twardy rdzeń» i próbowali rozwiązywać podobne problemy.

Modernizm był zgodny z takimi faktami¹⁷, jak: (a) natchniony charakter Pisma św.; (b) powołanie Kościoła do misji zbawienia; (c) boskie posłannictwo Jezusa jako jedyne Zbawiciela. Z tymi faktami jednak dobrze radziła też sobie teologia scholastyczna. Był jednak zbiór faktów, z którymi dawna teologia zdawała się nie radzić, np.: (d) w dzisiejszym Kościele jest wiele dogmatów, których nie było w pierwotnym chrześcijaństwie; (e) struktura organizacyjna współczesnego Kościoła – w szczególności podział na trzy stopnie hierarchiczne – jest odmienna, niż struktura wspólnot kościelnych z pierwszych wieków; (f) wyniki badań archeologicznych, które podważały historyczną wiarygodność ksiąg biblijnych; wyniki badań geologicznych, które podważały przekonanie co do stworzenia świata w ciągu sześciu dni przed ok. 5,8 tys. lat; implikacje teorii ewolucji, które kolidowały z przekonaniem o ulepieniu człowieka z mułu. Scholastyka nie radziła z faktami z dziedziny (f)¹⁸; a fakty z dziedziny (d) i (e) sprawiały jej trudności. Tymczasem, jak sugeruje prof. Murphy, teologia modernistyczna dość dobrze radziła ze wszystkimi powyższymi faktami.

¹⁶ Murphy, *Theology... op.cit.* s. 95

¹⁷ Chodzi tu o «fakty teologiczne» (termin Murphy).

¹⁸ Teoria sensów biblijnych (podział na «sens dosłowny» i «sens duchowy»), która należała do wyposażenia scholastyki, dawała szansę na reinterpretację pewnych fragmentów Pisma św. Jednakże sprawa tu nie była jednoznaczna. Św. Tomasz bowiem podkreślał, że sens duchowy bazuje na sensie dosłownym; znaczyło to, że sens duchowy ma służyć raczej moralnemu zbudowaniu, niż być podstawą dla wniosków doktrynalnych.

3. Ocena ujęcia Murphy

Dociekaniom Nancey Murphy ewidentnie przyświecają trzy zadania: deskrypcyjny, diagnostyczny i preskrypcyjny. Chce ona przede wszystkim zdać sprawę z tego, w jaki sposób badania teologiczne są faktycznie prowadzone. W tym celu zagłębia się w badania z zakresu historii teologii, pomna aforystycznej uwagi Lakatosa, że «filozofia nauki bez historii nauki jest pusta, a historia nauki bez filozofii nauki jest ślepa»¹⁹. Amerykańska filozof chce też zdiagnozować status metodologiczny teologii: Czy teologia ma charakter naukowy? Jej odpowiedź na to pytanie jest pozytywna. Wreszcie Murphy podejmuje badania z zakresu metodologii normatywnej. Podstawowe pytanie tu brzmi: Jakimi regułami teologowie powinni się kierować, aby ich badania miały charakter naukowy? Jeśli jednak przyjmiemy, że w ramach programu *P* teologowie już postępują w sposób naukowy, to właściwsze byłoby pytanie: Jakimi regułami teologowie mają się kierować, aby ich badania były progresywne? Inaczej mówiąc: Co mają czynić, aby teologia jako nauka się rozwijała?

Skłonny jestem twierdzić, że pomysł zastosowania koncepcji Lakatosa do celów deskrypcyjnych był trafny, a realizacja tego pomysłu przez prof. Murphy jest satysfakcjonująca. Mam jednak pewne wątpliwości co do tego, czy udało się jej wykonać drugie i trzecie zadanie. O ile w kontekście realizacji pierwszego zadania przywołanie przykładu z teologią modernistyczną jest całkiem zrozumiałe, o tyle w kontekście realizacji dwóch pozostałych zadań funkcja tego przykładu nie jest dość jasna. To, czego prawdopodobnie udało się prof. Murphy dowieść²⁰ – to to, że w *obrębie* teologii możemy wskazać przynajmniej jedną taką sytuację, gdzie (a) jedna teoria zostaje zastąpiona przez inną i (b) ta druga teoria lepiej radzi z faktami, niż pierwsza. Czy jednak wykrycie takiego przypadku rzeczywiście jest świadectwem tego, że teologia jest nauką? Problem tkwi

¹⁹ Tymi słowami Lakatos rozpoczął jeden ze swoich artykułów: *History of Science and Its Rational Reconstructions*, in: «*Boston Studies in the Philosophy of Science*» 8 (1971), s. 91.

²⁰ Nie jestem całkowicie przekonany, że Murphy *dowodła* progresywnego charakteru modernizmu (w stosunku do innych paradygmatów, w szczególności neoscholastyki). Niektóre jej argumenty są przekonujące, ale nie wszystkie. Znaczna część hipotez pomocniczych stosowanych przez modernistów w sposób pośredni lub bezpośredni zakładała przyjęcie heglowskiej koncepcji dziejów, która rozdziła więcej problemów, niż rozwiązywała.

w tym, że dyskurs teologiczny został tu przetestowany niejako na „forum wewnętrznym”: jedna teoria teologiczna została porównana z inną teorią teologiczną. Wydaje się jednak, że celem wykazania naukowego charakteru teologii należałoby przetestować teologię na „forum zewnętrznym”: pokazać, że istnieje taki obszar faktów *F*, z którym teoria teologiczna radzi lepiej, niż jakakolwiek teoria nieteologiczna. Nie jest wykluczone, że taki obszar dałoby się znaleźć. Jako studium przypadku mogłaby posłużyć chociażby książka *Psychiatra w piekle*²¹ autorstwa prof. Simone Morabito, włoskiego psychiatry i neurologa, który doszedł do wniosku, że istnieje określona dziedzina zjawisk duchowo-psychicznych, z którymi nieteologiczne koncepcje sobie nie radzą, podczas gdy dobrze z nimi radzi sobie doktryna chrześcijańska. Temat ten jednak wykracza poza ramy niniejszego artykułu.

Jest jednak jeszcze jeden, bardziej zasadniczy, problem z wykonaniem przez prof. Murphy zadania diagnostycznego i preskrypcyjnego: Czy na gruncie filozofii Lakatosa w ogóle da się przeprowadzać demarkację między nauką a nie-nauką? W *Metodologii nauk* prof. Grobler zwraca uwagę na dwa momenty metodologii programów badawczych: po pierwsze, metodologia ta pozwala (a nawet domaga się) pewnego pluralizmu, «dopuszcza równoległe rozwijanie konkurencyjnych, niezgodnych ze sobą programów badawczych, gdy wszystkie są postępowe». Co więcej, w myśl tej koncepcji nie należy przedwcześnie porzucać programów degenerujących się. «Może przecież się okazać, że program degeneruje się nie z powodu swoich wewnętrznych wad, ale z powodu niedostatków pomysłowości uczonych weń zaangażowanych». W związku z powyższym «[p]owstaje kłopotliwe pytanie, jak długo należy pozwalać programom na pączkowanie lub czekać na ponowny rozkwit programów więdnących»²². Nie ma na to jasnej odpowiedzi, co nie omieszkiał podkreślić i wyeksponować Paul Feyerabend, kiedy w dedykacji swej książki *Przeciw metodzie* nazwał Lakatosa «towarzyszem anarchistą»²³.

²¹ *Psychiatra w piekle. Opętanie, szatan, egzorcyzmy – świadectwo naukowca*, Kraków, 2012. Wersja oryginalna: *Psichiatra all 'inferno*, Edizioni Segno 2004.

²² Grobler A. *Metodologia nauk*, Kraków, 2006, s. 83.

²³ Zob. tamże. Określenia tego nie należy jednak brać zbyt dosłownie; jego użycie wynika bardziej z ekscentryzmu Feyerabenda i jego prowokatorskich tendencji, niż z tego, że Lakatos rzeczywiście zgłosił akces do obozu metodologicznych anarchistów.

Nancey Murphy też jest świadoma powyższych problemów. W pewnym miejscu zauważa, że – w myśl koncepcji Lakatosa – mogą upłynąć dekady, zanim program badawczy choć trochę wzbogaci się empirycznie²⁴. Przywołajmy raz jeszcze jej sformułowanie drugiego warunku, który ma spełniać teologiczny program badawczy: «Przynajmniej czasem [at least on rare occasions] teorie z danej serii muszą wyjaśniać fakty w sposób progresywny». Użycie zwrotu ostrożnościowego «przynajmniej czasem» jest całkiem zrozumiałe, jeśli się chce dochować wierności duchowi koncepcji Lakatosa. Ale nietrudno zauważyć, że kryterium demarkacji sformułowane w ten sposób traci na ostrości i może być rozmaicie stosowane. Biorąc pod uwagę to, że Murphy jest świadoma poważnych ograniczeń koncepcji Lakatosa jako *metodologii normatywnej*, a przy tym z przekonaniem twierdzi, że da się przy jej pomocy wykazać naukowy/nienaukowy charakter teologii, można wnosić, że pojmuje tu zadanie normatywne bardzo luźno: jako wskazanie czynników, które mogą być istotne w procesie oceny danego przedsięwzięcia naukowego, bez traktowania ich jako kryteriów demarkacji.

4. Wnioski

Teologowie dopiero pod koniec XX wieku zaczęli dostrzegać potencjał modelu Lakatosa. Najważniejszą – i, jak na razie, chyba jedyną – próbą zastosowania metodologii programów badawczych Lakatosa do analizowania teologii była próba ze strony amerykańskiej teolog i filozofa nauki Nancey Murphy. Mimo kilku problemów ujęcia Murphy, jej poczynania dobitnie pokazały, że teologia nie musi uciekać się do intuicyjno-hermeneutycznych ujęć, a może z powodzeniem rozwijać się jako jeden z programów badawczych: być obszarem „przypuszczeń i refutacji” ze swoim własnym twardym rdzeniem oraz polem problemowym.

Podobnie jak inne programy badawcze, teologia jest skazana na nieustanne rewidowanie swego twardego rdzenia w obliczu mnożenia się «anomalii», czyli ilości faktów nie dających się pogodzić z danym systemem teologicznym. Teolog, podobnie jak przedstawiciele innych dyscyplin naukowych, jest wewnątrz czegoś, co różni filozofowie nauki nazywają bądź to «paradygmatem», bądź «programem badawczym»,

²⁴ *Theology...* s. 67.

bańdź teź «schematem pojęciowym». Teolog konstruuje *explanantia* dla pewnych faktów za pomocą tego materiału pojęciowego, jaki oferuje mu dany paradygmat. Dopóki ów paradygmat radzi sobie z wyjaśnianiem pewnego obszaru rzeczywistości, dopóty jest on wart utrzymywania.

Bibliografia

1. Bochenski J.M. OP. *The Logic of Religion*, New York University Press 1965.
2. Grobler A. *Metodologia nauk*, Kraków, 2006.
3. Hogg M. [Review of] Nancey Murphy, *Theology in the age of scientific reasoning*, «Christian Perspectives On Science And Technology. ISCAST Online Journal». 2011. Vol. 7 <http://www.iscast.org/>
4. Lakatos I. *History of Science and Its Rational Reconstructions* // Buck R.C., Cohen R.S. (eds). *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 1970. Vol. 8. P.91–136.
5. Morabito S. *Psychiatra w piekle. Opętanie, szatan, egzorcyzmy – świadectwo naukowca*, Kraków, 2012. Wersja oryginalna: *Psichiatra all'inferno*, Edizioni Segno 2004.
6. Murphy N. *Relating Theology and Science in a Postmodern Age* // *Center for Theology and the Natural Sciences Bulletin*. 1987. Vol. 7 (Autumn). P.1-10.
7. Murphy N. *Acceptability Criteria for Work in Theology and Science* // *Zygon: Journal of Religion and Science*. 1987. Vol. 22, Issue 3. P. 279-298.
8. Murphy N. *From Critical Realism to a Methodological Approach: Response to Robbins, Van Huyssteen, and Hefner* // *Zygon: Journal of Religion and Science*. 1988. Vol. 23, Issue 3. P. 287-290.
9. Murphy N. *Theology: An Experimental Science?* // *Perspectives in Religious Studies*. 1988. Issue 3 (Fall). P.219-234.
10. Murphy N. *Theology in the Age of Scientific Reasoning*. Ithaca, NY, 1999.
11. *Oblicza racjonalności. Wokół myśli Michała Hellera*, red. B. Brożek, J. Mączka, W. P. Grygiel, Mateusz L. Hohol, Kraków: 2011.

Марнасць гвалту і дарэмнасць дару: палітычнае вымярэнне літургічнай рэформы¹

Андрэй Строцаў

Мінск



21
2
19

Анацыя: У артыкуле робіцца спроба паглядзець на хрысціянскую літургію у сувязі з праблемай гвалту, выкарыстоўваючы падыходы такіх аўтараў, як антраполог Рэнэ Жырар і багасловы айцец Аляксандр Шмеман і Уільям Кавано. Тэорыя ахвярапрыношання Р. Жырара і літургічная тэалогія А. Шмемана параўноўваюцца, і робіцца выснова пра крытычны патэнцыял літургіі, яе антырытуальны характар. У. Кавано аналізуе дачыненні паміж літургіяй і палітычнай сферай. Таксама робіцца спроба ўвесці гэтыя падыходы ў беларускі кантэкст.

¹ Vanity of Violence and Uselessness of Gift: Political Dimension of the Liturgical Reform

Abstract: Article attempts to look at the Christian liturgy in the connection with the problem of violence, using approaches of such authors as anthropologist René Girard and theologians Fr Alexander Schmemmann and William Cavanaugh. Girard's theory of sacrifice and Schmemmann's liturgical theology are compared, concluding in critical potency of the liturgy and its anti-ritualistic character. Cavanaugh analyses relationships between liturgy and political domain. Attempt to introduce these approaches into the Belarusian context are made.

Ключавыя словы: літургія, Еўхарыстыя, гвалт, рэлігія і палітыка, ахвярапрыношанне, ахвярная інтэрпрэтацыя, еўхарыстычны анархізм, *corpus verum*, *corpus mysticum*

Key words: *Liturgy, Eucharist, violence, religion and politics, sacrifice, sacrificial interpretation, eucharistic anarchism, corpus verum, corpus mysticum*

Уводзіны

Адзін з найстарэйшых будынкаў Менска, што захаваўся да нашага часу, – гэта сабор святых Пятра і Паўла на Нямізе. Ён мае няпростую гісторыю: быў заснаваны менскім брацтвам у 1612 годзе ў перыяд супрацьстаяння з уніяй, пэўны час быў адзіным праваслаўным храмам у Менску, у 1933 годзе быў зачынены і перароблены ў склад, ізноў дзейнічаў з 1941 па 1944 год, у перыяд нямецкай акупацыі.

У вайну былі адкрытыя многія храмы, але ў Петрапаўлаўскага сабора ёсць адна асаблівасць. У тым жа 1941 годзе пры той жа ўладзе ў Менску было створана гета. Яго мяжа праходзіла па тагачаснай вуліцы Няміга, і прама перад храмам лінія мяжы зварочвала ўбок, пакідаючы яго па-за тэрыторыяй. Такім чынам, драўляны плот гета высіўся ўсяго за некалькі крокаў ад дзвярэй сабора². За плотам загінула больш за восемдзсят тысяч чалавек. За дзвярыма храма здзяйснялася Еўхарыстыя.

² «З ручнымі вазкамі, на фурманках або цягнучы на сабе грузанья скарбам калёсы (часцей якраз так, без коней), яны рухаліся ў адным кірунку, сыходзячыся ў суцэльную плынь на вузенькай Камсамольскай вуліцы. Адтуль **паўз праваслаўную царкву** (вылучэнне – А. С.) дарога вяла да вуліцаў Нямігі і Астроўскага, то бок да ўжо вызначанай гетаўскай мяжы». Смольяр Г. *Менскае гета: Барацьба савецкіх сабраў-партызанаў супраць нацыстаў*. Мінск, 2002. С.22.

Сам па сабе гэты кантраст, безумоўна, не ўнікальны, але яго шматкроць узмацняе гранічная блізкасць дзвюх прастораў. Калі літургія можа служыцца літаральна за некалькі метраў ад месца масавага забойства і адначасова з ім, то гэта ставіць пытанне пра самую прыроду літургіі. Ці яна ва ўсім паралельная таму гвалту, які адбываецца па-за царкоўнай брамай? Ці яна цалкам ад яго залежыць?

Трымаючы ў памяці гэтыя пытанні, я адважуся ўвесці іх у кантэкст размоваў пра рэформу літургіі. Усе тры тры знакавыя падзеі трох хрысціянскіх канфесій, якім прысвечаны гэты зборнік – Рэфармацыя, Памесны сабор Рускай царквы, Другі Ватыканскі сабор, – прывялі да зменаў у богаслужбовай практыцы. Любыя змены ў літургіі робяцца прадметам гарачых спрэчак, адны іх разумеюць як штучнае перайначванне традыцыі, іншыя – як раскрыццё яе сутнасці. Аднак акрамя таго, што гэтыя змены маюць значэнне для літургіі «самой па сабе», яны маюць сувязь і з пазахрамавым жыццём. У гэтым артыкуле я паспрабую паглядзець на літургію як на палітычную з’яву ў шырокім сэнсе слова і закрануць праблему яе адносінаў з гвалтам, пазбягаючы пры гэтым ацэнак і прапановаў наконт канкрэтных магчымых яе рэформаў. Для гэтага я звярнуся да такіх аўтараў, як Р. Жырар, А. Шмеман і У. Кавано. Р. Жырар і А. Шмеман ужо лічацца класікамі ў філасофскай антрапалогіі і ў літургічнай тэалогіі адпаведна, а У. Кавано – гэта амерыканскі багаслоў маладзейшага пакалення, які абавіраецца на працы абодвух папярэдніх аўтараў і працягвае іх разважанні пра гвалт і літургію.

Ахвяра і крызіс

Франка-амерыканскі антраполог Р. Жырар (1923–2015) шырока вядомы, дзякуючы сваёй тэорыі пра сувязь гвалту і сакральнага. На яго думку, чалавечая грамадства, якім мы яго ведаем, заснаванае на гвалце. У адрозненне ад жывёлаў, у сваім суперніцтве людзі не спыняюцца ні перад чым, у чалавечага гвалту няма ніякага інстынктыўнага «тормаза». Любы скандал лёгка разгараецца і ўцягвае новых і новых удзельнікаў, прыводзячы да глыбокага крызісу. Рана ці позна перад супольнасцю паўстае сапраўдная пагроза самазнішчэння. Аднак у найбольш напружаны момант вайны ўсіх супраць усіх узаемны гвалт можа скіравацца супраць кагосьці аднаго. Выпадковым чынам

выбіраецца пэўны «казёл адпушчэння», усе астатнія аб'ядноўваюцца ў агульнай агрэсіі супраць гэтага чалавека ці малой групы. Калі іх забіваюць, зноў наступае мір. У сваёй кнізе «Гвалт і сакральнае»³ Р. Жырар бачыць у гэтай падзеі кропку адліку ўсёй культуры. Каб прадухіліць новыя крызісы і падтрымаць мір унутры супольнасці, людзі пачынаюць узнаўляць першаснае забойства, здзяйсняць рытуал ахвярапрыношання. Ахвяра пасмяротна абагаўляецца, ёй прыпісваюць адказнасць як за сам крызіс, так і за збаўленне ад яго. Гісторыя падзеяў, якую забойцы ахвяры распавядаюць адно адному, робіцца міфам, міф адначасова і раскрывае, і хавае праўду пра тое, што адбылося.

Сфармуляваўшы гэтую тэорыю паходжання рэлігіі, у пазнейшых работах Р. Жырар пачаў сцвярджаць, што біблейская традыцыя – гэта выключэнне, і што хоць габрайскія і хрысціянскія тэксты маюць тую ж структуру, што і міфы, у іх можна назіраць працэс пераадолення міфалогіі. Біблія таксама гаворыць пра натоўпы і ахвяраў, але ў гэтых гісторыях яна паступова ўсё больш выразна займае бок ахвяраў, становіцца на іх абарону. У Пяцікніжжы захоўваецца ўяўленне пра Божую помсту, усталёўваюцца ахвярапрыношанні, але ўжо ў Псалмах і ў Прарокаў гучыць крытыка крывавага рытуалаў і ставіцца пытанне пра магчымасць гвалту з боку Бога. Кульмінацыяй гэтага шляху робіцца Евангелле, дзе канчаткова раздзеленыя Боскае і гвалтоўнае. Хрыстос ні ў чым не вінаваты, Ён асуджаны і забіты без прычыны. Як кажа Ён Сам, «*зненавідзелі Мяне марна*» (Пс 68:5, Ян 15:25)⁴.

Гаворачы пра тое, як пакуты Хрыста канчаткова раскрываюць праўду пра чалавечы гвалт, Р. Жырар лічыў, што хрысціяне не ўтрымаліся на вышыні гэтага адкрыцця і наоў міфалагізавалі Евангелле, прачыталі Новы Завет у святле Старога, а не наадварот. Вынікам гэтага стала «**ахвярная інтэрпрэтацыя**» – разуменне пакутаў як ахвярапрыношання. На думку Р. Жырара, гістарычнае хрысціянства заўважыла супадзенні паміж пакутамі і ахвярапрыношаннямі габрайскай і іншых рэлігій, але не ўбачыла

³ Girard R. *La Violence et le Sacré*, Paris, 1972.

⁴ Біблейскія цытаты падаюцца ў перакладзе Васіля Сёмухі. *Біблія. Кнігі Святога Пісання Старога і Новага Завету кананічныя ў беларускім перакладзе* (пераклад В. Сёмухі). Duncanville, 2002.

розніцы. Смерць Хрыста раскрывае і асуджае любы гвалт, паказвае не толькі яго несправядлівасць, але і яго **бессэнсоўнасць**. Аднак «ахвярная інтэрпарэтацыя» зноў напаўняе яго сэнсам, робіць смерць Ісуса неабходнай, каб збавіць свет. Але, паводле Р. Жырара, Богу Хрыста, Ягонаму Айцу не патрэбны ніякі гвалт і Ён не бярэ ўдзелу ні ў якім гвалце. Боскасць Самога Хрыста – гэта таксама не вынік пакутаў, а яго прычына, бо «*гвалт не можа пацярпець, каб у яго валадарстве быў нехта, хто нічога яму не павінны*»⁵ (Пераклад гэтай і наступнай цытат – А. С.). Інакш кажучы, «*чалавек ніколі не бывае ахвярай Бога, Бог – заўсёды ахвяра чалавека*»⁶. Уважасценне – не вынік распяцця, яно адбываецца не дзякуючы распяццю, а насуперак. Евангелле не проста пераварочвае ахвярную сістэму, мяняючы месцамі ахвяр і забойцаў, «меншасць» і «большасць», але адмаўляе яе цалкам. Гвалт канчаткова дэсакралізуецца.

Пазней, пад уплывам сваіх сяброў – каталіцкіх тэолагаў, перадусім Раймунда Швагера, Р. Жырар прызнаў, што ахвярапыношанне – шматзначны панятак, і ў пэўным сэнсе мае права на існаванне і ў хрысціянстве. У апошняй сваёй кнізе ён кажа: «*Мая гегельянская крытыка “гістарычнага хрысціянства” на карысць пэўнага “сутнаснага хрысціянства” была абсурднай. Наадварот, вярта ўбачыць хрысціянства як сутнасна гістарычнае*»⁷. Аднак гэтая гісторыя вельмі драматычная. Крыж не вырашае грамадскі крызіс, хутчэй, наадварот, ён яго агаляе, робіць відавочным, літаральна «крытыкуе» чалавечы гвалт. У выніку, гвалту робіцца адначасова і менш, і больш. Абсалютны мір, прапанаваны Хрыстом, робіць усё менш магчымым адносны мір. Гвалт з цягам часу пазбаўляецца сваіх канструктыўных уласцівасцяў, ён усё менш здольны аб'ядноўваць людзей.

Адзін з парадоксаў Р. Жырара ў тым, што, увесь час разважаючы пра ахвяру і ахвярапыношанне, ён ніколі ў сваіх работах не казаў пра Еўхарыстыю. Увогуле, ён працаваў амаль выключна з Бібліяй, практычна не закранаючы пазнейшую хрысціянскую традыцыю. У той жа час ён быў каталіком і штодня браў удзел у імшы, прычым

⁵ Жирар Р. *Вещи, сокрытые от создания мира*, Москва, 2016.

⁶ Жирар Р. *Я вижу Сатану, падающего, как молния*, Москва, 2015.

⁷ Girard R. *Battling to the End*. Michigan, 2010. P. 35.

аддаваў перавагу трыдэнцкаму абраду, у якога, як вядома, больш выразна ахвярны характар у параўнанні з *Novus Ordo*.

Немагчыма «рэканструяваць», што Р. Жырар мог бы сказаць пра літургію, але мне падаецца, што тут можна ўбачыць тую ж дынаміку «ахвярнай інтэрпрэтацыі». Гэтаксама як Евангелле міфалагізуецца, Еўхарыстыя часта рытуалізуецца, пераўтвараецца ў новы рытуал, спосаб падтрымліваць групавое адзінства. Але пры гэтым у ёй заўсёды захоўваецца і адно крытычна важнае адрозненне. Незалежна ад таго, інтэрпрэтуюць яе тэолагі як ахвярапрыношанне, ці не, у ёй няма ніякага рэальнага гвалту супраць якой-небудзь замяшчальнай ахвяры. Пры гэтым у пэўным сэнсе гвалт застаецца ў яе цэнтры. Як кажа апостал Павал, *«кожнага разу, як вы ясце хлеб гэты і п'яце чару гэтую, смерць Гасподнюю абвяшчаеце, пакуль Ён прыйдзе»* (1 Кар 11:26). Літургія ўвесь час голасна нагадвае пра смерць Хрыста. Гэта можа быць знешне вельмі падобным на ўстаноўчае калектыўнае забойства, але насамрэч гэта яго супрацьлегласць. Паводле Р. Жырара, каб быць эфектыўным, забойства павінна заставацца таямніцай. Яно заўсёды маскіруецца, але на літургіі яно, наадварот, прама называецца і апісваецца. Аднак у дачыненні да гвалту нельга заняць нейтральную пазіцыю, проста сузіраць яго немагчыма, бо сузіранне – гэта таксама форма ўдзелу. Яго можна толькі так ці іначай прайсці наскрозь, салідарызуючыся або з забойцамі, або з ахвярай. Еўхарыстыя адкрыта заклікае да пэўнага сураспяцця. Удзельнічаць у ёй – значыць адказаць «так» на пытанне Хрыста, *«ці можаце піць чару, якую Я п'ю»* (Мк 10:38), сапраўды выпіць з гэтай чары.

Літургія як суд

У біяграфіях праваслаўнага багаслова айца А. Шмемана (1921–1983) і Р. Жырара шмат паралеляў. Яны належаць да аднаго пакалення, абодва вучыліся ў Парыжы падчас акупацыі, абодва ў хуткім часе пасля вайны пераехалі ў Амерыку, дзе засталіся на ўсё жыццё. Таксама тэма ахвяры была адной з галоўных для абодвух. І калі Р. Жырар займаўся выключна тэкстамі, а ў хрысціянстве – Бібліяй, амаль не закранаючы пазнейшую традыцыю, то А. Шмеман, наадварот, шмат зрабіў у даследваннях гісторыі царквы і літургіі.

Акрамя біяграфічных супадзенняў і блізкіх сфераў інтарэсаў, у Р. Жырара і А. Шмемана ёсць адна важная паралель у разважаннях. Абодва яны хрысціянскія апалагеты, але абодва вельмі крытычныя адносна такога панятку, як «рэлігія». Больш за тое, абодва падкрэсліваюць літаральна дэманічны бок сакральнага. Р. Жырар інтэрпрэтуе біблейскі вобраз Сатаны як ілжывую трансцэндэнтнасць гвалту. Падобнае можна знайсці і ў айца Аляксандра, у прыватнасці ў яго асабістых дзённіках, якія я лічу магчымым разглядаць як важную крыніцу багаслоўскай думкі аўтара, што дапаўняе яго акадэмічныя работы: «*Мне часам падаецца жахліва відавочным, што ўсё тое ў “рэлігіі”, што не ад Хрыста, не ў Ім, не праз Яго, і не да Яго, – усё ад д’ябла*». «*...Хрыста адрынула і распяла менавіта “рэлігія”, якая ёсць адзіны сапраўдны грэх, адзінае сапраўднае зло – айцец ваш д’ябал*»⁸.

У сваіх багаслоўскіх работах А. Шмеман мала закранае непасрэдна тэму гвалту, аднак гэтыя словы, на маю думку, цалкам можна прачытаць у святле антрапалогіі Р. Жырара. Тое, што ў хрысціянстве застаецца па-за навіной Хрыста пра невінаватасць ахвяраў і бессэнсоўнасць гвалту, тое належыць да архаічнага сакральнага. І аднак парадокс А. Шмемана ў тым, што менавіта тое ў хрысціянстве, што найбольш нагадвае архаічнае ахвярапрыношанне – Еўхарыстыю, – ён цэніць у ім больш за ўсё. Як Р. Жырар бачыць у Евангеллі пераадоленне міфа, так А. Шмеман бачыць у ёй пераадоленне рытуала: «*Падобна да таго, як хрысціянства можна і варта разглядаць як “канец рэлігіі”, так і хрысціянскую літургію варта ўспрымаць як канец “культы” – рэлігійнага сакральнага дзеяння, ізаляванага ад жыцця і супрацьпастаўленага яму*»⁹.

Наблізіцца да разумення гэтага парадоксу можна праз панятак крызісу. Ахвярапрыношанне ў жырараўскім сэнсе – гэта выратаванне ад крызісу пры дапамозе гвалту, часовае вырашэнне праблемы, якая стаіць перад супольнасцю. Аднак, на думку А. Шмемана, адрозненне хрысціянства ў тым, што яно не «перапрацоўвае» праблемы, не ўваходзіць у чалавечыя скандалы. «*Сутнасць хрысціянства мне заўсёды, з дзяцінства, бачылася ў тым, што яно не вырашае праблемы, а **здымае іх, пераводзіць чалавека ў той план, дзе іх няма***» (вылучэнне – А. С.)¹⁰.

⁸ Шмеман А. прот. *Дневники, 1973–1983*. Москва, 2013. С. 522–525.

⁹ Schmemann A., *For the Life of the World*, Saint Vladimir’s Seminary press, 1973. P. 25–26.

¹⁰ Шмеман А. прот. *Дневники, 1973–1983*, Москва, 2013. С.82.

Примыняльна да праблемы ахвяры гэта можа азначаць, што пасля Хрыста ніякі групавы катарсіс больш не можа замірыць людзей, адзіны спосаб пераадолець свой гвалт – вольна адмовіцца ад яго. Як кажа Хрыстос, «*калі ты прынясеш дар твой да ахвярніка і ўспомніш там, што брат твой мае нешта супроць цябе, пакінь там дар твой перад ахвярнікам, і ідзі спярша памірыся з братам тваім, і тады прыйдзі і прынясі дар твой*» (Мьв 5:23–24).

Паводле А. Шмемана, таемства не функцыянальнае, яно не каталізуе грамадскія канфлікты. Яно робіць нешта большае – яўляе тут і зараз Царства, вольную ад любога гвалту прастору. А. Шмеман падзяляе «адзінства знізу», якое заўсёды застаецца гвалтоўным, «*аказваецца перадусім аб'яднаннем, самасцвярджаннем і самаабаронай супраць*»¹¹, і «адзінства звыш», мір у сэнсе «шалом», а не ў сэнсе «рах». Аднак яўленне гэтага міру непазбежна судзіць, выпрабоўвае прысутных. У гэтым сэнсе Еўхарыстыя не выратаванне ад крызісу, яна сама крызіс у літаральным сэнсе слова – суд. Менавіта так айцец Аляксандр інтэрпрэтуе ключавыя моманты богаслужэння:

*«Вызнанне веры ёсць таксама і суд Царквы, як і суд кожнага з нас, членаў Царквы, над сабою. “Паводле слоў сваіх апраўдаецца, і паводле слоў сваіх асудзіцца” (Мф, 12:37)»*¹².

*«Калі хор, а яго вуснамі кожны з нас, адказвае “Мы ўзнялі да Госпада” – мы звярнулі нашыя сэрцы ўгору – да Госпада, – над намі здзяйсняецца суд»*¹³.

Гэты крытычны бок можна праілюстраваць адным з тэкстаў літургіі візантыйскага абраду – малітвай перад Прычасцем, у якой вернікі просяць, каб яно было «*не ў суд і не ў асуджэнне*». Тут падкрэсліваецца, што гаворка ідзе не столькі пра асабістыя маральныя якасці, колькі пра адмову ўдзельнічаць нават ускосна ў калектыўным гвалце, паводле якога жыве грамадства: «*ворагам Тваім я не выдам тайны і не дам Табе пацалунка, як Іуда*». Гэта, аднак, не значыць бяспекі, у наступных словах прычаснік літаральна сураспінаецца Хрысту, атаясамляючы сябе з забітым побач з ім: «*як разбойнік, вызнаю Цябе*». Гэтае сураспяцце, аднак, застаецца цалкам і поўнасю

¹¹ Шмеман А. прот. *Евхаристия. Таинство царства*, Париж, 1988.

¹² Шмеман А. прот. *Евхаристия. Таинство царства*, Париж, 1988.

¹³ Шмеман А., прот. *Евхаристия. Таинство царства*, Париж, 1988.

ў межах гвалтоўнай логікі, калі ў ім ёсць суіцыдальнае адценне, яно мае сэнс толькі ў святле Царства, свабоднага ад усялякага гвалту: «спамяні мяне, Госпадзе, калі прыйдзеш у Царства тваё»!

Але калі пагадзіцца з тым, што літургія сама па сабе з'яўляецца інверсіяй рытуалу і хвьярапрыношання, то як магчыма суаднесці гэта з тым, што адбываецца па-за брамай храма? У разважанні пра гэта можа дапамагчы наш наступны аўтар.

Літургія і палітыка

У. Кавано (нар. 1962) – сучасны амерыканскі каталіцкі тэолаг, паслядоўнік Стэнлі Хаўэрваса і прадстаўнік багаслоўскага руху, вядомага як «радыкальная артадоксія»¹⁴. У сваіх творах ён абаяраецца як на антрапалогію Р. Жырара, так і на літургічную тэалогію, у тым ліку на работы айца А. Шмемана.

У. Кавано займаецца палітычнай тэалогіяй, і для яго важна пераасэнсаваць, што для хрысціян значыць палітыка. Ён лічыць, што хрысціяне часта некрытычна прымаюць штучны падзел на «рэлігію» і «палітыку», які, як ён паказвае ў кнізе «Міф пра рэлігійны гвалт», узнік толькі ў часы Рэнэсансу, калі пачала фармавацца мадэрная дзяржава¹⁵. Ад гэтага падзелу аўтар заклікае адмовіцца. Звычайна сучасныя хрысціяне згодныя з тым, што яны могуць і павінны браць удзел у жыцці поліса, ажыццяўляць сацыяльныя і культурныя праекты, ствараць партыі, пратэставаць. Але пры гэтым амаль заўсёды маецца на ўвазе, што трэба выйсці за межы царквы і прыйсці ў публічную прастору. Ісці ў свет магчыма па-рознаму, можна быць бліжэй да дзяржавы ці да грамадзянскай супольнасці, але ў любым выпадку трэба пакінуць царкоўную прастору і ўвайсці ў секулярную. У. Кавано з гэтым нязгодны, ён намагаецца паказаць, што жыццё самой царквы публічнае і палітычнае, і што літургія – гэта асноўнае палітычнае дзеянне хрысціян. У. Кавано напісаў эсэ для праграмага зборніка «Радыкальнай артадоксіі», дзе ён заклікае да «**еўхарыстычнага**

¹⁴ Тэалагічны накірунак постмадэрну, што ўзнік у 1990-я гады. Для дадзенага накірунку характэрна прачытанне тэкстаў айцоў Царквы ў святле філасофіі постмадэрну з мэтай пераасэнсавання сучасных інтэлектуальных і палітычных парадыгмаў.

¹⁵ Cavanaugh W. T. *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford, 2009.

анархізму». Ён лічыць, што *«складаючы Цела Хрыста, хрысціяне ўдзельнічаюць у практыцы, якая ўказвае на сапраўдную “анархію”, не ў тым сэнсе, што яна прапаноўвае хаос, але ў тым, што яна кідае выклік ілжываму парадку дзяржавы»*¹⁶.

Таму, як гэтая палітыка можа ажыццяўляцца на практыцы, У. Кавано прысвяціў кнігу «Катаванні і Еўхарыстыя» (1998), у якой ён разглядае канкрэтны гістарычны прыклад – эпоху ваеннай дыктатуры ў Чылі. Сам аўтар непрацяглы час жыў у Чылі ў гэты перыяд. Улада Піначэта была падкрэслена «хрысціянскай», выступала у выглядзе абаронцы каталіцтва ад камуністаў. Аднак ад самага пачатку гэты рэжым ужываў масавыя патаемныя катаванні. У. Кавано гаворыць пра іх як пра антылітургію. На яго думку, немагчыма зразумець феномен катавання, калі разглядаць яго выключна як гвалт у дачыненні да індывідуальнай асобы. У Кавано сцвярджае, што катаванні ў Чылі (як, уласна, і любыя іншыя) накіраваныя ў першую чаргу на ўсё грамадства, іх канкрэтная ахвяра заўсёды выпадковая, а мэта (напрыклад, здабыць інфармацыю) заўсёды штучная. Сапраўдная мэта катаванняў у тым, каб, гвалцячы асобныя целы, уплываць на сацыяльнае цела. Страх спараджае ўзаемны недавер, разбурае чалавечыя сувязі, у выніку наяўную ўладу ніхто не наважваецца аспрэчваць і наступае адносны «мір». Такім чынам, катаванні граюць ролю жырараўскага ахвярапрыношання, яны з’яўляюцца секулярызаваным рытуалам.

Як апісвае У. Кавано, чылійская царква зусім не была гатовай да такога выкліку. Каб патлумачыць гэтую разгубленасць, ён аналізуе тое багааслоўе, на якое абапіраліся чылійскія каталікі той эпохі, – гэта «інтэгральны гуманізм» Жака Марытэна, методыка «каталіцкага дзеяння» і агульнае памкненне каталіцкай царквы, пачынаючы з пантыфікату Пія XI, пакінуць «палітычную» прастору на карысць «сацыяльнай прысутнасці». Паводле У. Кавано, *«гэты “сацыяльны каталіцызм” насамрэч прывёў да таго, што Царква перадала сацыяльную прастору дзяржаве. Царква будавала сябе не як рэальнае цела, а як “таемнае цела”, што лунае па-над падзелямі “часовага плану” і яднае ўсіх духоўна, але не цялесна»*¹⁷. Царква не была

¹⁶ Cavanaugh W. T. *The City. Beyond secular parodies // Radical Orthodoxy: A New Theology*, J. Millbank, C. Pickstock, G. Ward (eds). London, 1999. P. 195.

¹⁷ Cavanaugh W. T. *Torture and the Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*, Oxford, 1998. P. 16.

падрыхтаваная да таго, што целы вернікаў пачала выкрадаць, катаваць і забіваць менавіта тая дзяржава, якая гарантавала ім бяспеку. Больш за тое, дзяржава на гэтым не спынілася і запатрабавала таксама і іх душы.

У. Кавано ставіць пытанне пра тое, як менавіта Царква «дэмагэрыялізавалася» і задаволілася роляй духоўнай памочніцы. Ён тлумачыць гэта перадусім аслабленнем першапачатковага перажывання Еўхарыстыі. Аўтар спасылаецца на Анры дэ Любака, які паказвае, што ў Сярэднявеччы адбыўся адзін важны паварот у літургічным жыцці. Калі напачатку хлеб і віно на алтары ўспрымаліся як *corpus mysticum*, таемнае Цела, а супольнасць вернікаў як *corpus verum*, Цела сапраўднае, то пасля XII стагоддзя баланс змяніўся і Еўхарыстычныя Дары зрабіліся для хрысціян больш зразумелым знакам прысутнасці Хрыста, чым іх збор разам. З цягам часу працэс спірытуалізацыі і расцелаўлення не спыніўся. У такой сітуацыі найбольшае, што можа даць літургія ў палітычным жыцці, – гэта паказаць пэўныя сімвалы (Царства, Крыж) і натхніць імі вернікаў на секулярную актыўнасць:

«Калі літургію трэба “прымяніць” ці “зрабіць значнай” для палітыкі, фундаментальны сучасны падзел на рэлігію і палітыку застаецца нескранутым. Тэматычныя літургіі, прысвечаныя сусветнаму голаду ці вайне ў Босніі, успрымаюцца як неабходныя, каб выратаваць Еўхарыстыю ад практычнай дарэмнасці (вылучэнне – А. С.). Тэмы і прынцыпы, прыдатныя для палітычнай дзейнасці, сімвалізуюцца ў літургіі ў надзеі на тое, што хрысціяне прачытаюць іх значэнне, успрымуць іх і потым, вярнуўшыся да палітычных працэсаў нашага свету, з адноўленай упэўненасцю прымяняць гэтыя значэнні “там”»¹⁸.

Аднак, як паказвае У. Кавано, сітуацыя часоў ваеннай дыктатуры паставіла чылійскую царкву перад неабходнасцю пераасэнсавання сваёй прыроды. У пэўных аспектах адбылося ажыўленне еўхарыстычнай практыкі. Аўтар апісвае гэтыя тэндэнцыі як яўленне царквы ў якасці жывога супольнага цела.

Гэта, па-першае, эксакомунікацыя катаў. У пэўны момант чылійскія біскупы заявілі, што ад камуніі адлучаныя ўсе, хто адказны

¹⁸ Cavanaugh W. T. *Torture and the Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*, Oxford, 1998. P. 11–12.

за катаванні. У сучасным кантэксте, калі ёсць тэндэнцыя разглядаць інклюзію як рэч па змоўчанні станоўчую, а любое выключэнне – як па змоўчанні гвалтоўнае, вельмі незвычайна выглядае гаворка пра экскамунікацыю як форму барацьбы з гвалтам. Аднак у старажытнай царкве гэтая практыка была вельмі шырокай і закранала тых хрысціян, якія ўчынілі дзеянне, несумяшчальнае з прыналежнасцю да Цела Хрыста. Тыя, што ўдзельнічаюць у катаваннях, самі адлучаюць сябе ад супольнага Цела, бо яны яго разбураюць у літаральным сэнсе слова, а рашэнне царкоўнай іерархіі проста сцвярджае наяўны стан рэчаў. У. Кавано параўноўвае гэта з вядомым выпадкам, калі святы Амброзій Міланскі экскамунікаваў імператара Феадосія, які ўчыніў масавую разаніну ў Фесалоніках. У Чылі, аднак, гэтая мера была толькі частковай. Катаў не назвалі па імёнах, і многія з іх працягвалі публічна прымаць Камунію. Таксама царкоўная іерархія не адважылася экскамунікаваць самога Піначэта.

Другая праява, якую называе У. Кавано, – Вікарыят салідарнасці, царкоўная сетка, якая зрабілася месцам аднаўлення разбураных сацыяльных сувязяў. За час існавання Вікарыята ў яго рабоце прынялі ўдзел сотні тысячаў чылійцаў. Пры ім на базе парафіяў былі створаныя лякарні, сталовыя, майстэрні, якія ўзялі на сябе ролю, якую дзяржава адмовілася адыгрываць. Паводле У. Кавано, у Вікарыяце Царква зноў пачала быць матэрыяльна, цялесна прысутнай.

Па-трэцяе, Царква ўлілася ў стыхійны рух супраць катаванняў імя Себасцьяна Ачэведа. Ён быў названы так у гонар будаўніка, які спаліў сябе на адной з плошчаў Санцьяга, пасля таго як быў арыштаваны і не вярнуўся дадому ягоны сын. Народжаны ўнутры Вікарыята, гэты рух не быў выключна царкоўнай ініцыятывай, у ім прымалі ўдзел многія некаталікі і нехрысціяне. Але У. Кавано лічыць, што яго практыка – гэта таксама прыклад яўлення Царквы як Цела, у дадзеным выпадку як сведчанне пра пакуты гэтага Цела. Удзельнікі руху ладзілі так званыя «літургіі», кароткія акцыі, падчас якіх групы людзей, часам больш за сотню чалавек, збіраліся каля турмаў і месцаў катаванняў, прыносілі партрэты ахвяраў, выкрыквалі іх імёны і чыталі асаблівыя малітвы, пакуль акцыю не разганялі. Такім чынам, яны парушалі галоўны прынцып катавання – патаемнасць

і ананімнасць, вярталі ахвярам твары. У. Кавано параўноўвае гэта з тым, як старажытныя хрысціяне радасна насілі па вуліцах Рыма целы забітых пакутнікаў, шакуючы рымлянаў, паводле логікі якіх, ахвяра смяротнага пакарання не магла заслугоўваць ні памяці, ні тым больш пашаны.

«Еўхарыстычны анархізм» У. Кавано ўжо знайшоў сваіх прыхільнікаў, такіх, як, напрыклад, амерыканскі пратэстанцкі тэолаг Пітэр Лейтхарт¹⁹ ці французскі каталіцкі філосаф Жан-Наэль Дзюмон²⁰, але таксама яго шмат крытыкуюць. Сапраўды, прапанова разглядаць літургію як палітычнае дзеянне не да канца падтрыманая прыкладамі аўтара. Эксакомунацыя была непаслядоўнай, Вікарыят і рух супраць катаванняў не былі напрамую звязаныя з літургіяй. Як адзначае багаслоў Вінсэнт Ллойд, У. Кавано варта было б больш падрабязна прагаварыць, дзе ў ягоных работах праходзіць адрозненне паміж літургіяй у прамым сэнсе і ў пашыраным²¹. Аднак У. Кавано добра ўсведамляе, што апісвае не ўзорную сітуацыю, а складаныя, пакутлівыя спробы выйсці з глыбокага крызісу, пераадолець расцелаўлёнасць Царквы, што не можа быць лёгкай. Работа У. Кавано каштоўная тым, што яна ставіць пытанне пра тое, як Царква можа не проста натхняць і духаўляць звычайную дзяржаўна-партыйную палітыку, але і здзяйсняць уласную палітыку, быць працягам уцелаўлення.

Заклучэнне

Пачаўшы з аднаго менскага гістарычнага прыклада, хацелася б завяршыць гэтае разважанне яшчэ адным вобразам, на гэты раз з сучаснасці. Апошнія некалькі год у Менску стала традыцыяй урачыстае шэсце на каталіцкае свята Богага Цела. На гэтае свята еўхарыстычныя працэсіі праходзяць і ў іншых гарадах Беларусі, і па ўсім свеце, але ў Менску гэта адбываецца вельмі асабліва. Працэсія ідзе па праспекце Незалежнасці з яго палацамі, вазамі, статуямі і ляпнінай, на фоне ўсёй раскошы пасляваеннай савецкай архітэктуры. Гэта само па сабе

¹⁹ Leithart P. *Between Babel and Beast: America and Empires in Biblical Perspective*, 2012.

²⁰ Dumont J.-N. *Pour une alternative catholique. Suivi de trois études sur Montalembert, Péguy, Cavanaugh*, 2017.

²¹ Lloyd V. *Liturgy in the Broadest Sense // New Blackfriars*, 2011. №. 1037. P. 71–89.

ўтварае досыць сюррэалістычнае відовішча, але да гэтага дадаецца тое, што тройчы на гэтым шляху ўдзельнікі шэсця спыняюцца і ўкленчваюць перад асвечанай гостыяй на кожнай з галоўных плошчаў горада – Перамогі, Кастрычніцай і Незалежнасці. Усё гэта ідэалагічна насычаныя кропкі савецкага Менска, галоўныя прасторы клінаўскага «горада Сонца»²², а плошчу Перамогі з абеліскам і вечным агнём увогуле можна разглядаць як своеасаблівы храм пад адкрытым небам. Усе яны маюць важнае значэнне і ў палітычным жыцці сучаснай Беларусі. Гэта месца як пратэстных акцый і сутыкненняў (уласна, «Плошча»), так і дзяржаўных рытуалаў кшталту ваенных парадаў на дзвятае траўня і трэцяе ліпеня. Аднак свята Божага Цела выглядае на гэтым фоне вельмі незвычайна. Яно адбываецца быццам паралельна ўсёй сімволіцы гэтай прасторы. Святары з дарамі абмінаюць вечны агонь, нібыта не заўважаючы яго. Увогуле, сама магчымасць менавіта такога святкавання гэтай урачыстасці не можа не здзіўляць. Цяперашні Менск трымаецца на цэнтральным Праспекце як на стрыжні, а ў сэрцы гэтага ансамбля літаральна пустое месца – былая плошча Сталіна, помнік якому прыбралі, але які ў пэўным сэнсе працягвае нябачна прысутнічаць. І вось год за годам сам Хрыстос прыходзіць на гэтае месца, і Царква становіцца на калені перад Ім.

Гэтыя два прыклады з царкоўнага жыцця ў Менску – суседства Петрапаўлаўскага сабора з гэта і еўхарыстычная працэсія па таталітарным праспекце-сімвале – прыведзены тут не для супрацьпастаўлення «благага» і «добрага» спалучэння літургіі з палітыкай, яшчэ меней для параўнання праваслаўных з каталікамі. Хутчэй, яны тут дзеля таго, каб справакаваць на разважанне і абазначыць праблему. Абодва яны ставяць пытанне пра тое, што адбываецца па розныя бакі царкоўнай агароджы, і ў прыватнасці, як Еўхарыстыя суадносіцца са светам па-за брамай храма. Хрысціянская гісторыя разгортваецца пасля таго, як разарвалася храмавая завеса, але без яе становішча заўсёды хісткае і рызыкаўнае.

Напрыканцы варта вярнуцца да тэмы рэформы ў царкве. Наўрад ці магчыма даваць канкрэтныя парады царкоўным супольнасцям на конт таго, якія змены ім варта здзейсніць, каб эфектыўна вырашыць

²² Клінаў А. *Малая падарожная кніжка па горадзе Сонца*. Мінск, 2008.

проблему гвалту ў свеце. Хутчэй, варта змяніць саму перспектыву і пастаноўку пытання, і ў гэтым могуць нам дапамагчы разгледжаныя намі аўтары. Паводле Р. Жырара, галоўнае біблейскае і евангельскае адкрыццё пра гвалт – гэта веды пра яго абсурднасць, прынцыповую непатрэбнасць. Аднак, уся сутнасць ахвярапрыношання ў жырараўскім сэнсе – гэта спроба «перапрацаваць» гэтую бессэнсоўную стыхію, так ці іначай кантраляваць яе, зрабіць карыснай ці, прынамсі, не такой разбуральнай. Можна меркаваць, што барацьба з гвалтам, актыўнае змаганне з ім застаецца ў цэлым у межах той жа логікі. Каб не пераўтварыцца ў новае ахвярапрыношанне, хрысціянская літургія не павінная не толькі ўжываць гвалт у той ці іншай форме, яна не павінная таксама і быць яго міметычным двайніком. Літургію нельга ўжыць **супраць** гвалту, бо яе ўвогуле ніяк немагчыма ўжыць. Можна сказаць, што з гвалтам літургію аб’ядноўвае адна рэч – непатрэбнасць, хоць і рознай прыроды. Літургія сапраўды практычна **дарэмная**, аднак гэта дарэмнасць ад слова «дар», тая святая неабавязковасць, якая адрознівае гульні ад працы і падарунак ад тавара. І менавіта гэтая непатрэбнасць і робіць літургію сапраўды неабходнай. Менавіта гэтая яе ўласцівасць з’яўляецца і найбольш сур’ёзным адказам на абсурд гвалту, бо яна сапраўды, паводле А. Шмемана, пераводзіць чалавека ў той план, дзе яго няма. Ці значыць гэта, што хрысціянам проста трэба працягваць жыць царкоўным жыццём і не звяртаць увагі на гвалт гэтага свету? Вядома, гэта немагчыма. Як зноў жа падкрэслівае У. Кавано, адзіная мэта літургіі – збіраць і яўляць Цела Хрыста. Яго, аднак, ніяк немагчыма ўжыць і выкарыстаць. Але хрысціяне часта самі інструменталізуюць Царкву, згаджаюцца з патрабаваннямі свету зрабіць яе так ці іначай «патрэбнай». Літургія зноў і зноў пачынае адыгрываць пэўную сацыяльную, нацыянальна-культурную, псіхалагічную ролю ці проста камерцыялізуецца. Магчыма, усю гісторыю хрысціянства можна ўбачыць як змаганне Царквы за свабоду ад любога функцыянальнага прызначэння. Непрымяняльнасць і дарэмнасць маюць палітычнае значэнне, яны робяць літургію нязручнай для любога гвалтоўнага парадку, бо выяўляюць ягоны ўнутраны абсурд. І калі гэта так, то пры любым рэфармаванні літургіі варта абараняць гэтую яе свабоду.

Бібліяграфія

1. Біблія. Кнігі Сьвятога Пісаньня Старога і Новага Запавету кананічныя ў беларускім перакладзе / пераклад В. Сёмухі. Duncanville, USA, 2002
2. Жирар Р. *Я вижу Сатану, падаючага, як молнія*. М., 2015.
3. Жирар Р. *Вещи, сокрытые от создания мира* / Пер. с фр. А. Лукьянова, О. Хмелевской. Москва, 2016.
4. Клінаў А. *Малая падарожная кніжка на Горадзе Сонца*. Мінск, 2008.
5. Смоляр Г. *Менскае гета: Барацьба савецкіх габраў-партызанаў супраць нацыстаў*. / Пер. з англ. М. Гілевіча. Мінск, 2002.
6. Шмеман А., прот. *Дневники, 1973–1983*. 4-е изд., испр. Москва, 2013.
7. Шмеман А., прот. *Евхаристия. Таинство царства*. Париж, 1988.
8. Cavanaugh W. T. *The City. Beyond secular parodies // Radical Orthodoxy: A New Theology*, J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward (eds). London, 1999. P. 182–200.
10. Cavanaugh W. *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford, 2009.
11. Cavanaugh W. *Torture and the Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*. Oxford, 1998.
12. Dumont Jean-Noel, *Pour une alternative catholique. Suivi de trois études sur Montalembert, Péguy, Cavanaugh*, Cerf, 2017.
13. Girard R., Benoît Chantre, *Battling to the End* / Translation by Mary Baker of *Achever Clausewitz*, published: Paris: Carnets nord, 2007. Michigan, 2010.
14. Girard R. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, 1999.
15. Girard R., Lefort G., Oughoirlian J.-M. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, 1978.
16. Girard R., *La Violence et le Sacré*, Paris, 1972.

17. Leithart P. *Between Babel and Beast: America and Empires in Biblical Perspective*. Theopolitical Visions. Cascade. 2012.

18. Lloyd V. *Liturgy in the Broadest Sense* // New Blackfriars. Vol. 92, №. 1037. January 2011. P. 71–89.

19. Milbank J., Pickstock C., Ward G. (eds). *Radical Orthodoxy: A New Theology*. Radical Orthodoxy. London, 1999.

20. Schmemmann A. *For the Life of the World*, St. Vladimir's Seminary Press, 1973.

«История церкви только началась...»: к экзегетическим и эkkлезиологическим предпосылкам протоиерея Александра Меня (1935–1990)¹

Алена Харко

Мюнстер

Аннотация: В статье дан краткий анализ некоторых разработок протоиерея Русской православной церкви Александра Меня (1935–1990) в области православной экзегетики и эkkлезиологии. На основании проведенного анализа автор отказывается усматривать наличие каких-либо реформаторских импульсов в обозначенных сферах богословской мысли А. Меня. Показано, что в своих работах богослов выступает скорее как последовательный продолжатель традиций православного академического богословия дореволюционной России, но уже во второй половине XX столетия.

Abstract: The article analyses writings of the Russian Orthodox archpriest Alexander Men' (1935–1990) on the Orthodox exegesis and ecclesiology. On the basis of this analysis the author does not detect any reformative impetus in these area of Men's theological thought. It is demonstrated that in his works the theologian rather acts as a coherent follower of the Orthodox academic theology of pre-revolutionary Russia.

Ключевые слова: Александр Мень, Русская православная церковь, Духовные академии, Священное Писание, библистика, эkkлезиология, протестантизм, русская библейско-историческая школа, историко-критический метод, Царство Божие, концепция «осуществленной эсхатологии», Сергей Трубецкой, Иоагганн Вайсс, Альберт Швейцер, Альфред Луази, Чарльз Додд, соборность, государственная религия.

¹ “History of the Church is Just in Its Beginning”: On Exegetical and Ecclesiological Foundations of Archpriest Alexander Men' (1935–1990).

Key words: *Aleksandr Men, the Russian Orthodox Church, Theological Academies, the Holy Scripture, the biblical studies, ecclesiology, the Protestantism, the Russian biblical-historical school, the historical-critical method, the concept of realized eschatology, Sergei Trubetskoi, Johannes Weiss, Albert Schweitzer, Alfred Loisy, Charles Dodd, the sobornost, a state religion.*

Протоиерей Александр Мень (1935–1990), бесспорно, принадлежит к числу выдающихся мужей Русской православной церкви ушедшего столетия. Благодаря его пастырской деятельности, богословским трудам и общественным выступлениям тысячи людей обрели свой путь к христианству как в период атеистической пропаганды, так и позже, во время политических, социальных и церковных перемен конца 80-ых годов. Настроение перестроечного периода нашло свое отражение и в размышлениях о. Александра. Вопросы, касающиеся взаимоотношений церкви и общества, церкви и государства, а также оценки роли и места Русской православной церкви в истории и ее значение для будущего России тревожили мысль православного богослова.

В связи с этим возникают вопросы: каким образом А. Мень видел дальнейшие пути развития русского православного богословия? От чего именно, быть может, уже себя изжившего и более не плодотворного ни для богословской мысли, ни для жизни Церкви он предлагал отказаться, и с другой стороны – что полагал он как новое и соответствующее насущным запросам его современников. В целом, можно ли, исходя из анализа богословского наследия прот. Менья, говорить о нем как о церковном реформаторе?

В то же время, затрагивая аспекты новизны богословской мысли А. Менья, находим целесообразным обратиться и к корням его наследия, а точнее, проследить, кого он называл своими наставниками, к какому течению в русском богословии он себя причислял, чьи идеи и начинания он развивал далее. Для разрешения означенных вопросов предлагается провести краткое изложение некоторых его разработок в области экзегетики и экклезиологии. Поэтому в первую очередь представим А. Менья как экзегета.

В целом в своем подходе к систематическому изложению богословского наследия прот. А. Меня автор данной статьи отходит от двух основных, уже прочно утвердившихся перспектив рассмотрения его богословия. В первую очередь, это представление о. А. Меня как апологета христианства в его неустанном сопротивлении атеистической идеологии советского государства и восприятие его апологетических трудов как очевидных форм интеллектуального инакомыслия. Во-вторых, это стремление многих исследователей богословской мысли о. А. Меня представить его как последователя русской религиозной мысли в лице ее таких выразителей как В. Соловьев, Н. Бердяев, о. С. Булгаков, о. П. Флоренский и др. Сам автор при рассмотрении богословского наследия А. Меня подходит к анализу его творчества с иной точки зрения. Анализ его творчества происходит на фоне выдающихся достижений православных Духовных академий в дореволюционной России на рубеже XX столетия и тем самым о. А. Мень выступает как последователь академического богословия, но уже второй половины ушедшего столетия. Предметом исследования стали главным образом его разработки в области русской библеистики и православной экзегетики².

Итак, что характеризует А. Меня как православного экзегета. В первую очередь, это его полемика, направленная против либеральных тенденций, главным образом исходивших из протестантской богословской науки. Следует оговорить, что «либеральность» западного богословия заключалась для него в том, что оно было лишено богословской метафизики³. Как отмечает А. Мень, в протестантской науке, начиная с XVIII столетия, широко применялся историко-критический подход к исследованию библейских текстов, одновременно, однако, протестантская экзегетика претерпевала сильное влияние со стороны философских течений Запада, как то рационализм, пантеизм, неокантианство, гегельянство или

² Подробнее см.: Харко А. *Перспективы исследования богословского наследия о. Александра Меня (1935–1990): разработки прот. А. Меня в области русской православной библеистики // Меньевские чтения 2015 (9–10 сентября 2015. Семхоз). [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.alexandrmen.ru/readings/2015/sem_harko.html. – Дата доступа: 15.04.2019*

³ Мень А. *Миф или действительность? // Сын Человеческий. М., 2000. С. 374.*

исторический эволюционизм⁴. Одним из важнейших последствий данного влияния для либеральной экзегетики, по мнению экзегета, явилось отрицание веры в боговдохновенность Священного Писания и подход к его изучению исключительно как литературному памятнику⁵. Как следствие, Библия утрачивала свою уникальность и ее ценность была сведена к этическим положениям. Христос объявлялся незаурядным учителем мудрости, религии, морали или вестником апокалиптической катастрофы. Также претерпевало искажение и учение Христа о Царстве Божием: появились моральное, а затем и эсхатологическое толкование идеи Царства. Критика А. Менем эсхатологической интерпретации Царства Божия будет подробнее рассмотрена ниже.

Второй аспект, который характеризует его как экзегета, – это дальнейшая разработка и применение православного подхода к исследованию текстов Священного Писания. Согласно его изложению истории становления русской библеистики, православный подход был создан в рамках «русской библейско-исторической школы» на рубеже XIX–XX столетий. Здесь было предпринято «здоровое» и «осторожное»⁶ заимствование историко-критического метода из протестантского богословия и сформирован «двуединный подход»⁷. Этот подход представляет собою синтез веры в боговдохновенность Священного Писания и одновременно применение историко-критического метода при изучении библейских текстов.

К ряду представителей библейско-исторической школы А. Мень причисляет профессоров Духовных академий дореволюционного периода (Бориса Тураева (1868–1920), Николая Дроздова (1849–1919), Александр Жданова (1860–1909), Николая Глубоковского (1863–1937)), религиозных мыслителей (Владимира Соловьева (1953–1900),

⁴ Мень А. *К истории русской православной библеистики* // *Богословские труды*. 1987. № 28. С. 272–288, 279.

⁵ Мень А. *Протестантская экзегетика* // *Библиологический словарь*: в 3-х т. Т. 2. ред. Р. Адамянц, Н. Григоренко, П. Мень, С. Рузер. М., 2002. С. 509–514, 512–513.

⁶ Мень А. *К истории русской православной библеистики*. // *Богословские труды*. 1987. № 28. С. 284.

⁷ Мень А. *Исагогика. Курс по изучению Священного Писания. Ветхий Завет* / ред. Р. Адамянц, В. Лихачев, П. Мень, Г. Чистяков. М., 2003. С. 13. См. также: Харко А. *Перспективы исследования богословского наследия о. Александра Менья*.

Сергея Трубецкого (1862–1905), Николая Бердяева (1874–1948)), а также богословов-экзегетов, профессоров Свято-Сергиевского богословского института в Париже (Сергия Булгакова (1871–1944), Бориса Сове (1899–1962), Антона Карташева (1875–1960), епископа Кассиана (Безобразова, (1892–1965) и Алексея Князева (1913–1991)). Среди сторонников данного течения А. Мень видит и себя.

Далее проследим, как А. Мень, опровергая эсхатологическую интерпретацию Царства Божия, представляет учение Христа о часе наступления Царства, соответствующее, по его мнению, церковному сознанию. Согласно его изложению, эсхатологическое толкование возникло в рамках эсхатологической школы либерального протестантизма. Появление данного направления он объясняет как обратную реакцию на попытки либеральных экзегетов превратить Евангелие в «*адогматический нравственный кодекс*»⁸. А. Мень пишет:

«Либеральная критика, отвергнув историч[ескую] достоверность Ин [Евангелия от Иоанна], изучала эсхатологию Евангелия только на основе синоптиков. Сравнение эсхатологических речений Христа сапокалиптической лит[ерату]рой междузаветного периода привело ряд экзегетов (И. Вайсса и А. Швейцера) к утверждению, будто Христос предсказывал скорый, в пределах одного поколения конец мира [...]»⁹.

Для И. Вайсса Иисус, будучи простым галилейским учителем, полностью разделял народные представления, «*насыщенные напряженным чувством скорого конца и Суда Божьего*»¹⁰. У Альберта Швейцера, в свою очередь, поступки Христа получили эсхатологическую интерпретацию: Христос, «*Вестник катастрофы*» или «*Вестник приближения сверхъестеств[енного] Царства*

⁸ Мень А. *Эсхатологическая школа в библиистике* // *Библиологический словарь*, Т. 3. М.: Фонд имени Александра Меня. 2002. С. 470–471, 471.

⁹ Мень А. «*Осуществленная эсхатология*» // *Библиологический словарь*, Т. 2. М.: Фонд имени Александра Меня. 2002. С. 319–320, 319.

¹⁰ Мень А. *Вайсс, Иоанн* // *Библиологический словарь*, Т. 1. М.: Фонд имени Александра Меня. 2002. С. 177–178.

Божия»¹¹, «шел на смерть, сознательно стремясь приблизить конец мира и наступление Царства»¹². Видение Христа как возвестника эсхатологической катастрофы отразилось на толковании его учения о Царстве Божиим: приход Царства рассматривался как «вселенский катаклизм, призванный разрушить старый мир перед тем, как возникнет “новое творение”»¹³.

А. Мень показывает опасность такого подхода при изложении новозаветной эсхатологии для церковной экклезиологии. Так, Альфред Луази (1857–1940), которого А. Мень характеризует как «идеолога» католического модернизма,¹⁴ перенимая концепцию И. Вайсса, полагал, что «Христос не имел намерения основывать Церковь хотя бы потому, что возвещал скорый конец мира»¹⁵. Церковь, по А. Луази, возникла спонтанно в послепасхальный период. Очевидно, А. Мень тревожила такая позиция либеральной экзегетики, он видел свою задачу в ее опровержении.

А. Мень разделяет мнение некоторых западных богословов-экзегетов о том, что учение о наступлении Царства Божия необязательно предполагает внезапное катастрофическое завершение истории¹⁶.

«Суд над миром, – пишет А. Мень, – начался с момента первой проповеди Христовой, и нет прямых указаний на то, сколько он будет длиться»¹⁷. В Евангелии, уверяет он, «приход Царства

¹¹ Мень А. Швейцер, Альберт // Библиологический словарь, Т. 3. М.: Фонд имени Александра Менья. – 2002. С. 409–415.

¹² Мень А. Эсхатологическая школа, С. 471. См. также: Мень А. Швейцер, Альберт, С. 412; Мень А. Два интерпретатора евангельской истории / Трудный путь к диалогу / А. Мень; ред. Л. Коренева, Н. Матяш, П. Мень. М., 2001. С. 419–446.

¹³ Мень А. Эсхатологическая школа, С. 470.

¹⁴ Мень А. Луази, Альфред // Библиологический словарь. Т. 2, С. 146–147. Луази, по А. Менью, настаивал на пересмотрении всей христологии и эсхатологии в русле научной критики. При этом выводы либеральной экзегетики являлись для него безусловными. Ср.: Мень А. Модернизм католический и библиеистика // Библиологический словарь. Т. 2. С. 221–223.

¹⁵ Мень А. Луази, Альфред. С. 146.

¹⁶ Ср.: Мень А. Швейцер, Альберт. С. 413; Мень А. Додд, Чарлз // Библиологический словарь, Т. 1. С. 356–358. Мень, А. Иеремияс, Иоахим // Библиологический словарь, Т. 1. С. 477–479.

¹⁷ Мень А. Швейцер, Альберт. С. 413.

Божия изображается не как внезапный переворот, но и как постепенный, длительный процесс, предваряющий Парусию»¹⁸. Мень подчеркивает, что в евангельских притчах приход сравнивается «с ростом дерева из зерна, с закваской, которая постепенно сквашивает тесто»¹⁹.

Следует отметить, что в своей аргументации А. Мень систематически ссылается на концепцию «осуществленной эсхатологии» протестантского экзегета Чарльза Додда (1884–1973), которая, по А. Менью, возникла как обратная реакция на идеи уже эсхатологической школы. А. Мень пишет:

«Он [Ч. Додд] проанализировал те места у синоптиков (в частности, притчи), которые принято считать наиболее древними, показал, что многие из этих притч подразумевают жизнь человека в обычных условиях, а не перед лицом наступающего конца света»²⁰.

И далее А. Мень показывает, каким образом Ч. Додд решает проблему соотношения постепенного, длительного процесса наступления Царства Божия с мотивом неожиданности, кризиса и эсхатологического суда:

«Разрешение этой антиномии экзегет видит в осмыслении земного служения Христа. Именно его приход положил начало мессианской эсхатологической эре, именно в его лице Бог и Царство Божие вошли в недра истории. Эсхатологические речи Христа, используя традиционную символику апокалипсов, не отодвигали Суд только в конец истории, а провозглашали его сегодняшней и вечной реальностью. Христос не только предсказывал наступление Царства, он явил его и призвал в это Царство людей»²¹.

¹⁸ Мень А. Два интерпретатора евангельской истории / Трудный путь к диалогу / ред. Л. Коренева, Н. Матяш, П. Мень. М., 2001. С. 419–446, 444. Полемизируя со Швейцером, Мень пишет: «В тех речах Спасителя, [отор]ые даже самые осторожные экзегеты признают подлинными, содержится немало указаний на достаточно длительный период, предваряющий Парусию». Мень А. Швейцер, Альберт. С. 413.

¹⁹ Мень А. Два интерпретатора евангельской истории, С. 444.

²⁰ Мень А. «Осуществленная эсхатология» // Библиологический словарь. Т. 3. С. 319–320, 319.

²¹ Мень А. «Осуществленная эсхатология...». С. 320.

Таким образом, уже православный экзегет заключает, что согласно теории «осуществленной эсхатологии», благовестие о Царстве Божием «относилось не только к будущему, но прежде всего к моменту» проповеди Христа²². Время служения Христа А. Мень отождествляет с началом Суда и Царства Божия. Эти явления переносятся из конца истории и объявляются актуальной и продолжающейся реальностью.

Более того, в своих работах А. Мень показывает, что и Россию не обошел стороной вопрос интерпретации новозаветной эсхатологии. На примере экзегетических разработок Сергея Трубецкого он демонстрирует, что в рамках русской библейско-исторической школы были предприняты самостоятельные опыты по разрешению данной проблемы. А. Мень выделяет ключевую идею С. Трубецкого:

«Тайна Царства заключена в его незаметном присутствии в мире уже с момента проповеди Христа. Оно есть суд миру здесь и теперь»²³.

И тут же подводит черту: уже на рубеже столетий русский религиозный мыслитель С. Трубецкой смог предвосхитить идею «осуществленной эсхатологии», которая была окончательно сформулирована в западном богословии лишь через 30 лет после его смерти²⁴.

Здесь мы приблизились, безусловно, к ключевому постулату богословской мысли прот. А. Меня о молодости христианства. «История христианства только начинается»²⁵ или «история Церкви только началась»²⁶ – утверждения, высказанные им в работах разного жанра, как то в книгах, лекциях, проповедях или в частной переписке. После смерти о. Александра к постулату о юной фазе христианства постоянно обращаются исследователи его богословского наследия и предлагают различные варианты

²² Мень А. Додд, Чарлз Гарольд // Библиологический словарь, Т. 1. С. 356–358, 357.

²³ Мень А. Трубецкой, Сергей // Библиологический словарь, Т. 3. С. 267–274, 272.

²⁴ Мень А. Трубецкой, Сергей, С. 272. Ср.: Мень А. «Осуществленная эсхатология...». С. 319.

²⁵ Мень А. Христианство / О Христе и Церкви. Беседы и лекция / ред. Р. Адамянц, Н. Григоренко, М. Насонова, П. Мень. М., 2002. С. 178.

²⁶ Из современных проблем церкви. Фрагменты частной переписки. Москва-Загорск 1974 / ред. Р. Адамянц, Н. Григоренко, О. Ерохина, М. Насонова, П. Мень. М., 2004. С. 20.

понимания этого утверждения²⁷. Но в работах А. Меня можно отчетливо проследить, что появление данного постулата прямым образом связано с концепцией «осуществленной эсхатологии». Дело в том, что А. Мень, пожалуй, впервые идею о молодости христианства выражает в контексте рассмотрения им учения Христа о времени наступления Царства Божия на страницах пятой главы «Благая Весть» своей книги «Сын Человеческий» в третьем брюссельском издании 1983 года²⁸.

Проследим последовательность изложения. Сначала А. Мень выделяет то обстоятельство, что Христос, говоря о скором, внезапном наступлении Царства Божия, обращался к образному языку ему современной апокалиптической литературы. Но уже в следующем абзаце главы автор приводит притчи Христа (Мк 4,26-32; Мф 13,31-33; Лк 13,18-21) о долгом и постепенном приближении Царства, сравнивая его с процессом созревания. Мень заключает:

«В свете этих притч можно думать, что и сегодня история христианства переживает скорее всего только начало. Для осуществления замыслов Божиих две тысячи лет не более чем миг. Процесс роста происходит медленно. Закваска действует не сразу»²⁹.

²⁷ Среди прочего, Михаил Плекон полагает, что данный постулат обусловлен присущей для богословия А. Меня открытостью, которую предлагается рассматривать в универсально-эсхатологической перспективе: „His grounding in tradition was combined with an ecumenical and eschatological openness. He claimed that ‘Christianity was only in its beginning’, a vision based not on the decades of Soviet repression but on a discernment of the cultural domesticity of the faith in many historical periods. Christ and his gospel cannot be captured and held prisoner by any community of faith or rite“. In: Plekon Michael: *The Russian Religious Revival and Its Theological Legacy*. P. 214.

²⁸ Следует отметить, что ни в первом, ни во втором издании книги «Сын Человеческий» в указанной главе не высказывалась мысль о молодости христианства. Первое издание книги появилось в тамиздате, в брюссельском издательстве «Жизнь с Богом», в 1968 году под псевдонимом Андрей Боголюбов. Второе издание «Сына Человеческого» вышло в 1976 году, также под псевдонимом Андрей Боголюбов. А. Мень неоднократно редактировал книгу. С 1977 по 1979 год он работал над четвертой редакцией книги. В 1983 году последовало третье издание книги в Брюсселе, но уже под собственными именем автора. И здесь текст был расширен и дополнен вполне интересными аспектами.

²⁹ Мень А. *Сын Человеческий*, С. 123.

Итак, со всей уверенностью можно заключить, что, исходя из рассмотрения вопроса о должном, т. е. соответствующем церковному сознанию, истолковании евангельских текстов о часе наступления Царства Божия, А. Мень формулирует свой постулат о молодости христианства. Примечательно при этом, насколько открыто и свободно А. Мень рецепирует разработки инославного экзегета.

Отчетливые параллели прослеживаются и в другом моменте. У Ч. Додда А. Мень находит критические замечания, направленные против позиции А. Луази:

«Додд не согласен с теми богословами, которые полагают, будто Христос не основывал Церкви и она возникла спонтанно в “послепасхальный” период. По словам Д[одда], “Иисус не рассчитывал на реформированный иудаизм, хотя знал, что нужна определенная оболочка, в которую вольется новая жизнь... Новая оболочка уже начала обретать форму. Ученики Иисусовы не только были призваны собирать народ Божий, они сами стали его первыми членами, и на них стоит здание будущей Церкви...”»³⁰

В свою очередь и А. Мень полемизирует с позицией А. Луази на страницах «Сына Человеческого»:

«Некоторые богословы высказывали мнение, будто у Христа не было намерения основывать Церковь и что оно было приписано ему лишь позднее. Но в Евангелиях многое говорит против этой точки зрения. Можно ли считать случайным, что Иисус избрал именно двенадцать апостолов? Несомненно, он видел в них своего рода родоначальников Общины Нового Завета, подобно тому как древний Израиль вел происхождение от двенадцати патриархов»³¹.

*«Само слово “Церковь” Иисус употреблял редко, вероятно потому, что в те дни оно определенно связывалось с ветхозаветной Общиной. Церковь же Христова полагала основание для **новой** [курсив А. Мень, выделение А.Х.] духовной общности, хотя и построенной на почве Ветхого Завета»³².*

³⁰ Мень А. Додд, Чарлз, С. 358.

³¹ Мень А. Сын Человеческий, С. 124.

³² Мень А. Сын Человеческий, С. 125.

В выше приведенных цитатах нельзя не заметить отражение идей Ч. Додда об основании Церкви как «*определенной оболочки*» для «*вновь возникающей жизни*». И если перейти к рассмотрению экклезиологических представлений А. Меня, то налицо следующее обстоятельство: богослов последовательно переносит свои разработки из области экзегетики в область экклезиологии. Так, его центральной предпосылкой является утверждение о том, что основателем Церкви явился Христос, проповедующий наступление Царства Божия и его осуществление в духовной общности, т. е. Церкви. Ученики Христа стали первыми устроителями новой общины, задача которой заключается в свидетельствовании об уже наступившем Царстве Божиим. Дело Церкви заключается для А. Меня в способствовании возрастанию Царства³³. И это задача должна осуществляться совместно³⁴.

Согласно его мысли, *соборность* является определяющей чертой Церкви, в которой личность христианина не заглушается и не возвышается:

«Церковь – это не толпа. Это духовное единство, когда все прозрачны друг другу. И в то же время это то, что русские философы прошлого века называли соборностью: то есть, в отличие от коллективизма, в котором личность исчезает, и индивидуализма, в котором личность гипертрофируется, под соборностью в богословии понимается единство, которое не убивает личность. Это одно из особенных свойств Церкви»³⁵.

«Чудо и тайна Церкви заключается в том, что она (по образу Троицтва Божия), соединяет, не уничтожая индивидуального. Но этот идеал слишком труден. Наверно, мы только начинаем осознавать его сущность, а до реализации еще бесконечно далеко. (Я вообще думаю, что история Церкви только началась)³⁶».

В целом необходимо отметить, что у А. Меня тесным образом переплетены его экклезиологические и антропологические

³³ Мень А. Сын Человеческий, С. 125

³⁴ Ср.: Мень А. Сын Человеческий, С. 124.

³⁵ Мень А. Верую... Беседы о Символе Веры / А. Мень; ред. Р. Адамянц, М. Насонова, П. Мень. М., 2001. С. 127.

³⁶ *Из современных проблем церкви*, С. 19–20.

предпосылки: соборность он определяет и как «особенность духа» человека:

«Все особенности духа объединяются тем, что он реализует себя через «Я», через л и ч н о с т ь [разрядка А. Меня], причем личность не изолированную, но живущую во взаимосвязи с другими личностями. Эту связь христианское сознание никогда не рассматривало как нивелирование. Оно настаивало на бесконечной ценности каждой отдельной личности, но при этом указывало на необходимость единения между индивидами, образующими высшее духовное Целое. [...] Парадоксальную структуру человеческого «единице» православные богословы именовали иногда «соборностью», то есть таким состоянием Целого, в котором все части сохраняют свое безусловное значение»³⁷».

А. Меня выделяет и другие «дары» или «особенности духа», которые у него также обозначены как «свойства личности» или «черты богоподобия» человека. Это разум, свобода, нравственность, творчество, царствование человека над остальным тварным миром³⁸. Богослов настаивает на развитии и совершенствовании черт богоподобия, полагая, что «личностное начало присуще людям не столько в виде данности, сколько как заданность»³⁹ и являются залогом «подлинного богоуподобления»⁴⁰. Реализация богоподобия человека происходит «в труде, в творчестве, в культуре и истории»⁴¹.

Богослов настаивает на необходимости культурного развития каждого христианина, в противном случае это приводит к отклонению чужого, «не своего» и, как следствие, служит основой для замыкания в своей конфессии и отвержении других вероисповеданий. Это наглядно можно проследить в одном из ответов А. Меня на вопрос, касающийся проблемы «чистоты православия»:

³⁷ Меня А. *В поисках Пути, Истины и Жизни. Т. 1: Истоки религии*. М., 2001. С. 179.

³⁸ Подробнее об антропологии прот. Александра Меня см.: Меня А. *Истоки религии*, С. 179–186, Меня А. *Человек в библейской аксиологии // Трудный путь к диалогу*. С. 387–402.

³⁹ Меня А. *Человек в библейской аксиологии*. С. 399.

⁴⁰ Меня А. *Истоки религии*. С. 186.

⁴¹ Василенко Л. *Христианство и культура в трудах протоиерея Александра Меня // Протоиерей Александр Меня. Культура и духовное восхождение / Р. Альбеткова, Л. Василенко. М., 1992. С. 475.*

«Не можете ли Вы объяснить, почему сейчас так много людей принимают идею о чистоте только православной церкви? Почему так заразительна эта идея?»

[...] Разумеется, каждый человек должен любить свою конфессию, потому что он в ней находится. Иначе почему он в ней находится? Просто по традиции? Нет. И, конечно, он должен верить, что это конфессия настоящая в христианстве. Но это не должно нас вооружать против других конфессий. Потому что все, кто верует во Христа, принадлежат ему. Значит, разделение здесь человечески, исторически, психологически, условно. Но те люди, которым чуждо понимание, что есть иные какие-то точки зрения, есть иные трактовки, эти люди всегда находятся [...] скорее на низком уровне культуры. Потому что низкий уровень культуры соответствует неприятию чужого. Человек высокого духовного уровня понимает чужое: чужой стиль, чужую музыку, чужое искусство. Человек примитивный понимает только свое. И это же самое происходит в области церковной.

[...]

Короче, это слабость, это немощь, это грех, это ограниченность»⁴².

В основании Церкви лежит, по А. Меню, принцип самоотдачи. Именно самоотверженная любовь, согласно его видению, устраняет всякие ограничения. Тем самым постулируется еще одно свойство Церкви: Церковь – это *открытая* общность:

«Почему Церковь не является сектой? Потому что она открыта всему миру. Сектантская психология закрывается от людей — происходит как бы сворачивание, коллапс: весь мир считается либо погрязшим в грехе, либо недостаточно достойным этих, так сказать, избранных, либо уже определенным Богом на уничтожение и т. п. Такое психологическое отношение может быть у людей, которые считают себя православными, баптистами, кем угодно. “Пусть там

⁴² Меню А. Два пути понимания христианства. Фрагменты ответов на вопросы. Лекция в ДК МЗАЛ. 25 января 1989, 08'18». [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=8u9ZnDdRmuk>. – Дата доступа: 15.04.2019. См. Меню А. *Кредо. Основные жизненные принципы христианства // Трудный путь к диалогу*. С. 447–453, 450.

мир горит синим пламенем, это нас не касается: вот мы, избранные, спасемся», – это уже психология секты»⁴³.

Мень полагает, что свидетельство Церкви лучшим образом происходит в малых общинах, малых группах. Данный аспект экклезиологии А. Мень был хорошо подмечен его духовным учеником Леонидом Василенко:

«На каких же путях искать полнокровного духовного и творческого развития личности? Отец Александр видел эту возможность прежде всего в сравнительно небольших сообществах близких друг другу людей, где свободно утверждает себя соборное сознание Церкви. Гигантские социальные организмы представлялись ему в этом плане бесперспективными. Будущее Церкви и духовной культуры он видел в создании “сети”, или диаспоры, таких сообществ»⁴⁴.

Сам А. Мень в качестве примера указывает на православные братства начала XX столетия в России: *«Чтение Писания, взаимопомощь, совместная молитва – так были устроены эти общества, небольшие приходы, братства, как бы очаги, вокруг которых группировалась люди»⁴⁵.*

С другой стороны, А. Мень указывает на явления, которые препятствуют осуществлению принципа соборности и выполнению Церковью своей задачи. Что преграждает возрастанию Царства Небесного на земле? И здесь же следует ответ: это нежелание нести ответственность, тяготение к зависимости от сильнейшего, в желании иметь хозяина⁴⁶. Крайне негативную оценку у о. Александра получает обрядовереие. Такие феномены, как догматизм, изоляционизм, национализм, консерватизм и традиционализм, также отрицательно коннотированы⁴⁷.

⁴³ Мень А. *Церковь в истории // О Христе и Церкви*. С. 20–38, 25–26.

⁴⁴ Василенко Л. *Христианство и культура в трудах протоиерея Александра Менья*, С. 480.

⁴⁵ Мень А. *Церковь в истории // О Христе и Церкви*, С. 33.

⁴⁶ Ср.: Мень А. *Религия, «культ личности» и секулярное государство. Заметки историка религии // Трудный путь к диалог*. С. 127–168, 131–132.

⁴⁷ Ср.: Василенко Л. *Христианство и культура в трудах протоиерея Александра Менья*, С. 479–480.

Со всей осторожностью А. Мень относится к идее «государственной религии», принцип строгого разделения церкви и государства, бесспорно, является одной из существенных предпосылок его эkkлeзиологии⁴⁸. Церковь, зависящая от государства, в понимании о. Александра, не в состоянии должным образом свидетельствовать о Царстве Божием. Именно последовательное разделение сфер деятельности двух институтов, согласно его мысли, способствует формированию и становлению независимого богословия.⁴⁹ Данная модель определяет и его изложение истории Русской православной церкви в целом. Это наглядно можно проследить на примере его оценки синодального периода:

«Все историки Русской Православной Церкви расценивают “синодальный период” как тяжкий и застойный. Самодержавие, прикрываясь своими сакральными привилегиями, постоянно и грубо вмешивалось в церковные дела и даже вероучительные, богословские дискуссии»⁵⁰.

И далее:

«Исторически навязанный Церкви союз с самодержавием подрывал доверие к ней среди тех, кто желал преобразования общества, а также среди многих деятелей культуры, в том числе и верующих, для которых свобода мысли и творчества была неоспоримой ценностью»⁵¹.

⁴⁸ Мень А. *Кредо*, С. 452: «[Христианство] считает отделение Церкви от государства оптимальной ситуацией для веры и усматривает опасность в самой идее «государственной религии». Мень А. *Истоки религии*, С. 22: «Теряя связь с государством, она [религия] освобождается от балласта номинальных последователей. Превращение христианства в официальную идеологию чаще всего приводило к уродливым явлениям, отравляющим церковную жизнь. Гораздо лучше, когда “язычник” любой формации исповедует себя таковым, чем когда он в угоду среде называется христианином».

⁴⁹ Мень А. *Власть церкви // О Христе и Церкви*. С. 82–96, 96: «Разумеется, удобнее, когда церковное руководство находится вне государства, когда оно обладает автономией, когда оно обладает огромным аппаратом богословов и т. д., поэтому более мобильно. Но в этом есть и своя опасность. И мы должны всегда видеть, где Христова Церковь, а где ее внешние стороны».

⁵⁰ Мень А. *Религия, «культ личности» и секулярное государство*. С. 152.

⁵¹ Мень А. *Религия, «культ личности» и секулярное государство*. С. 153.

Оценка А. Менем исторических явлений, как-то свержение самодержавия и провозглашение декрета об отделении церкви от государства, пожалуй, следует расценивать как обоснованную альтернативу официальной линии Русской православной церкви сегодня:

Кризис самодержавия, углубленный Русско-японской и первой мировой войнами, пробудил у многих верующих надежду на радикальные перемены к лучшему. Вот почему руководство Русской Православной Церкви не восприняло крушение монархического строя в феврале 1917 года как катастрофу. Ведь именно это событие позволило, наконец, созвать Всероссийский церковный Собор для решения давно назревших сложных и многообразных проблем.

Октябрь декларировал отделение Церкви от государства, т. е. тот принцип, который уже был принят в США, Франции и других странах. А для обширной республики, в которой жили миллионы православных, старообрядцев, католиков, армяно-григориан, лютеран, представителей различных христианских сект, иудаистов, мусульман, буддистов, приверженцев архаических традиционных культов, этот путь был наиболее естественным и закономерным⁵².

Итак, исходя из анализа некоторых предпосылок А. Меня в области экклезиологии, можем ли мы говорить о нем как реформаторе Церкви? Пожалуй, в качестве ответа приведем утверждение самого богослова о рождении протестантизма:

Родился он [протестантизм] еще из опыта душ, уязвленных страхом Божиим, который перешел в ужас [курсив А. Меня, выделение А.Х.] Божий... Человек начал осознавать, как и все мы, что исправиться невозможно: сегодня мы каемся, завтра опять грешим, опять каемся, и в конце концов начало рождаться ощущение какого-то тяготеющего проклятия! Неизбежного! И

⁵² Мень А. Религия, «культ личности» и секулярное государство. С. 154. О расстановке и смещении акцентов в интерпретации событий 1917–1918 годов официальной линией Русской православной церкви см.: Zimmermann M. *Einheit und Versöhnung. Die Orthodoxe Kirche und die Erinnerung an die Revolution // Osteuropa*, 2017. № 6–8. S. 259–272.

Церкви необходимо было вернуться к словам апостола Павла о том, что мы спасаемся верой, спасаемся благодатью Божьей. Но, как все реоткрыватели, открыватели того, что уже было сказано, Лютер перешел некоторые границы.

У первооткрывателей в области духа и в области науки есть такое свойство: они начинают своим ключом открывать все замки! И ломают при этом и замки, и ключи⁵³.

Как показали прошедшие годы после трагического ухода о. Александра, у нас нет никаких оснований говорить о нем как о «взломщике» замков или дверей. Более того, богословская мысль прот. А. Меня, не смотря на усилия его последователей предоставить широкий доступ к его наследию, а также на интерес к его личности и богословским воззрениям за рубежом, за последние почти 30 лет после его смерти все еще пребывает на периферии православного богословия.

Одновременно, как показал и краткий анализ некоторых его разработок в области экзегетики, у нас нет почвы причислять прот. А. Меня к «реоткрывателям». А. Мень, указывая на своих наставников, представителей академического богословия дореволюционной России, фиксируя и систематизируя их разработки в области православной экзегетики, последовательно продолжает их дело уже в советский период. В полемике с либеральными воззрениями своих современников, в отклонении, но и путем рецепции некоторых идей из западной экзегетики А. Мень методично применяет «двуединный подход» к изложению текстов Священного Писания. Его разработки в области экзегетики связным образом получают свое дальнейшее оформление в области экклезиологии. Вопрос заключается лишь в том, когда экклезиологические постулаты о. А. Меня получат должное научно-богословское рассмотрение и будут действенным образом приведены в жизнь.

⁵³ Мень А. *Православие, католичество, протестантизм // Церковь и мы. Домашние беседы* / А. Мень; ред. Р. Адамянц, Н. Вторушина, Н. Григоренко, П. Мень. М., 2012. С. 143–166, 162.

Библиография

1. Мень А. *Библиологический словарь: в 3-х т.* / А. Мень; ред. Р. Адамянц, Н. Григоренко, П. Мень, С. Рузер. М., 2002.
2. Мень А. *В поисках Пути, Истины и Жизни. Т. 1: Истоки религии.* М., 2001.
3. Мень А. *Верую... Беседы о Символе Веры* / А. Мень; ред. Р. Адамянц, М. Насонова, П. Мень. М., 2001.
4. Мень А. *Два пути понимания христианства. Фрагменты ответов на вопросы. Лекция в ДК МЗАЛ. 25 января 1989, 08'18».* [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=8u9ZnDdRmuk>. – Дата доступа: 15.04.2019.
5. Мень А. *Из современных проблем церкви. Фрагменты частной переписки. Москва-Загорск 1974* / ред. Р. Адамянц, Н. Григоренко, О. Ерохина, М. Насонова, П. Мень. М., 2004.
6. Мень А. *Исагогика. Курс по изучению Священного Писания. Ветхий Завет* / А. Мень; ред. Р. Адамянц, В. Лихачев, П. Мень, Г. Чистяков. – 2-е изд., исправ. – М., 2003.
7. Мень А. *О Христе и Церкви. Беседы и лекция* / А. Мень; ред. Р. Адамянц, Н. Григоренко, М. Насонова, П. Мень. М., 2002.
8. Мень А. *Сын Человеческий.* М., 2000.
9. Мень Александр (прот). *Трудный путь к диалогу* / А. Мень; ред. Л. Коренева, Н. Матяш, П. Мень. М., 2001.
10. Мень Александр (прот). *Церковь и мы. Домашние беседы* / А. Мень; ред. Р. Адамянц, Н. Вторушина, Н. Григоренко, П. Мень. М., 2012.
11. Василенко Л. *Христианство и культура в трудах протоиерея Александра Менья // Протоиерей Александр Мень. Культура и духовное восхождение* / Р. Альбеткова, Л. Василенко, М., 1992, С. 471–481.
12. Харко А. *Перспективы исследования богословского наследия о. Александра Менья (1935–1990): разработки прот. А. Менья в области русской православной библеистики // Меневские чтения 2015 (9–10 сентября 2015. Семхоз).* [Электронный ресурс] – Режим

доступа: http://www.alexandrmen.ru/readings/2015/sem_harko.html.
– Дата доступа: 15.04.2019.

13. Plekon M. *The Russian Religious Revival and Its Theological Legacy* // *Theokritoff, Elisabeth/Cunningham, Mary B. (Ed.): The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge 2008. S. 203–217.

14. Zimmermann M. *Einheit und Versöhnung. Die Orthodoxe Kirche und die Erinnerung an die Revolution* // *Osteuropa*. 2017. № 6–8. S. 259–272.

Богослужебные реформы в Церкви Англии в XX веке и их социально- политические последствия¹

Василий Чернов

Москва



25
2
19

Аннотация: XX век стал временем радикальных перемен в положении христианских церквей. Церковь Англии, как характерный пример национальной Церкви, продемонстрировала, какой может быть роль богослужения в ходе изменений в Церкви и окружающего общества. Анализ достижений и ошибок Церкви Англии на этом пути может помочь другим христианским сообществам, сохраняя собственную аутентичность и связь со своей и общехристианской традицией, использовать богослужебные формы для адекватного и понятного выражения своей веры в современном мире.

¹ Reforms of Worship in the Church of England in the 20th Century and Their Social and Political Consequences

Abstract: The 20th century was a time of radical changes in the situation of the Christian churches. The Church of England, as a typical example of a national church, has demonstrated how worship can play its role in the course of changes in the Church and in the world. Analysis of the achievements and mistakes of the Church of England could help other Christian communities to maintain their authenticity and connection to its own and common Christian tradition, and at the same time to use liturgical forms for adequate and understandable expression of faith in the modern world.

Ключевые слова: Церковь Англии, литургия, богослужение, литургические реформы, богослужбные реформы, Книга общественного богослужения, Альтернативный служебник, общественное богослужение

Key words: Church of England, liturgy, worship, liturgical reforms, reforms of worship, Book of Common Prayer, Alternative Service Book, Common Worship.

1. Конец «счастливого союза»

Церковь Англии часто приводят как образчик национальной Церкви. И до и после Реформации XVI века она считала своими членами всех англичан от мала до велика. «Счастливый союз» Церкви и государства, как говорили во времена, пришедшие вслед за реставрацией монархии в 1660-х годах, представлял Англию как «Нацию-Церковь», богобоязненный народ, решающий и церковные, и мирские дела через Парламент, в котором миряне заседают вместе с архиереями, и над всем этим – благоверный государь, защитник веры, верховный правитель английской Церкви. В подобной ситуации какой-то самостоятельный орган церковного представительства смотрелся совершенно лишним.

Однако накануне I Мировой войны такое представление уже давно перешло в разряд фантазий. Церковь Англии отступала под нажимом протестантских деноминаций и Римско-католической церкви, в XIX веке наконец добившейся в Англии права на легальное существование. Тем не менее она всё еще была крупнейшей христианской общиной своей страны. Исторически в Церкви Англии существовала сильная традиция терпимости к разнообразию богословских

взглядов в своей среде. Различия в вере не считались чем-то важным до той поры, пока сторонники разных церковных партий и течений сохраняли верность Книге общественного богослужения – сборнику литургических текстов Церкви Англии, окончательно принятому в 1662 году. Англикане считали, что их вера и духовная культура лучше всего выражаются не в богословских трактатах, а в общем богослужении. Подобная убежденность, сформулированная или нет, характерна для многих исторических христианских Церквей. Ввиду этого, и народ, и епископат сходились во мнении, что любые серьезные перемены в Церкви будут сопровождаться литургическими реформами или даже происходить как следствие последних.

Первые перемены начались безо всякой санкции сверху. Еще в XIX веке среди церковной интеллигенции, жившей в романтической атмосфере викторианской эпохи, зародилось англокатолическое движение, которое вскоре приобрело сторонников из числа духовенства и низших сословий. Всё больше людей не довольствовались традиционным протестантским богослужением – монотонным, лишенным эмоциональности и внешнего церемониала, предназначенным лишь для слуха и разума. Их влекли церковные облачения, ладан, свечи, образы Богородицы и святых, они хотели, чтобы священники утешали их на исповеди, спешили приобщить Святых Таин больных и умирающих, молились за усопших, и совершали Евхаристию как можно чаще, а не два-три раза в год.

Тем временем представители евангелического течения внутри Церкви Англии не желали видеть в подобных тенденциях ничего кроме попыток протащить «папизм» в протестантскую Англию. Важно помнить, что впервые «литургический вопрос» был официально поднят теми, кто более всех противился его разрешению. Королевская комиссия, назначенная для решения данной проблемы, оказалась вынуждена признать: «Во-первых, закон в отношении общественного богослужения Церкви Англии слишком тесен для религиозной жизни нынешнего поколения. Он без потребности осуждает многое, чем дорожит большая часть церковного народа, включая многих наиболее преданных членов Церкви. Нынешняя мысль и чувство отмечены вниманием к обрядам, заботой о величии богослужения и признанием важности преемственности Церкви, что не было столь

явно во времена, когда закон принял свою нынешнюю форму. <...> Во-вторых, механизм церковной дисциплины разрушен. Средства законного принуждения, имеющиеся у церковных судов, даже когда дело касается вопросов церковной веры и учительства, полны дефектов и в некоторых отношениях неприемлемы»². Комиссия отметила, что единственный путь к сохранению Церкви Англии лежит через богослужебную реформу. Однако такая реформа не представлялась возможной без пересмотра всей системы церковного управления и традиционной близости Церкви и государства. Так или иначе, именно литургии предстояло стать важнейшим катализатором множества перемен, которые предстояли Церкви Англии в XX веке.

2. Реформа 1927 года: архиереи начинают и проигрывают

После I Мировой войны всем было ясно, что богослужебную реформу откладывать нельзя. Евангелики хотели, чтобы изменения были минимальными, ведь им было ясно, что никто не будет делать богослужение более протестантским, чем оно уже было. Англокатолики хотели бы придать законный статус возрожденным ими дореформационным обычаям, но на дальнейшие уступки особенно не надеялись. А иерархи в свою очередь стремились повторить опыт 1662 года и явить миру новую великую богослужебную книгу, которая объединит вокруг себя если не всех, то многих.

Новая книга, которую позже назовут «Предложенная Книга общественного богослужения 1928 года», была честной попыткой епископата сделать добро своей пастве. В книгу вошло немало англокатолических элементов и даже что-то из православного богослужения (например, нисходящая анафора в евхаристической молитве). Епископы надеялись, что это позволит ответить на ожидания англокатолической партии, не давая повода евангеликам говорить о проникновении в церковь «папизма». В июле 1927 года Церковная ассамблея – недавно созданный собственный представительный орган Церкви Англии – в первый раз голосовала по новому служебнику, и проект был принят 79% голосов. В декабре состоялось голосование в Парламенте. Проект был одобрен Палатой лордов,

² Report of the Royal Commission on Ecclesiastical Discipline Presented to both Houses of Parliament by Command of His Majesty. Chap. XI. L., 1906.

однако Палата общин с перевесом всего в 23 голоса отвергла его. На следующий год исправленный проект был снова одобрен Церковной ассамблеей (72% «за»). Но Палата общин была неумолима и снова отказалась одобрить книгу 266 голосами против 220. Руками небольшой группы, среди которой не было ни англичан, ни англикан, «Парламент отказал Церкви в ее законном праве служить Богу тем образом, который ее епископы, священники и миряне сочли наиболее верным»³.

Терпению архиереев пришел конец. В июле 1928 года архиепископ Кентерберийский Рендалл Дейвидсон от лица всего епископата заявил: «Это фундаментальный принцип, что Церковь – то есть епископы вместе с клиром и мирянами – должна в последней инстанции <...> сохранять свое неотчуждаемое право в верности нашему Господу и Спасителю Иисусу Христу формулировать свою веру в Него и устраивать выражение сей святой веры в своих богослужебных формах»⁴.

Епископы решили сделать три вещи. Во-первых, они издали непринятый служебник на правах частной книги, не забыв упомянуть в предисловии, что у него нет никакого официального статуса. Во-вторых, они заявили, что использовать его в церковном обиходе хотя и неправомерно по форме, по сути «не противоречит принципам Церкви Англии»⁵. В-третьих, иерархам стало очевидно, что для того, чтобы не повторять ситуации 1927 года, надобно не только реформировать, но и что-то делать в области церковно-государственных отношений. Таким образом, реформа, в ходе которой власть должна была просто отыграть свою роль, привела к ситуации, в которой под вопросом оказалось само право власти играть подобные роли.

3. Тихая революция: евангелики спешат на помощь

Как отметил один британский историк, Церковь Англии «забыла» про II Мировую войну⁶. Но когда война закончилась, перед Церковью оказался совершенно иной мир. Общество стре-

³ Garbett C. *Church and State in England*. L., 1950. P. 120.

⁴ *Liturgy and Worship* / Ed. W. K. L. Clarke. L., 1959. P. 790.

⁵ *Liturgy and Worship* / Ed. W. K. L. Clarke. L., 1959. P. 790.

⁶ Hylson-Smith K. *High Churchmanship in the Church of England: From the 16th Century to the Late 20th Century*. Edinburgh, 1993. P. 253.

нительно обмирщалось и множество британцев уже не причисляли себя вообще ни к какой Церкви. С другой стороны, война помогла забыть многие из былых конфликтов. Англоевангелики больше не боялись «папизма» и обрядности. К 1980-м годам по количеству церковных облачений и частоте совершения Евхаристии они уже не будут отличаться от англокатоликов. Даже значение слова «евангелик» изменилось и стало отождествляться не с течением внутри Церкви Англии, с американскими фундаменталистскими проповедниками. В итоге англоевангелики стали меньше заботиться о своем протестантском наследии и присоединились к общецерковной работе по литургическим преобразованиям.

Из среды евангеликов вышло множество ярких литургистов, внесших решающий вклад в реформы послевоенного времени, и еще более – в период после 1960-х годов. По словам историка, «они чрезвычайно дорожили вероучительными основами Службника 1662 года, но к концу 1960-х годов они уже не были настолько привязаны к его конструкциям, содержанию или языку, чтобы не видеть нужды в новых формах»⁷. В некоторых вещах евангелики особенно жаждали перемен. Чинопоследования 1662 года содержат очень мало изменяемых частей, а участие мирян в основном сводится к слову «аминь». В эпоху, когда книги были дороги, священники не слишком образованны, а миряне чаще всего неграмотны, такое положение дел было оправдано и компенсировалось тем, что люди имели возможность присутствовать на богослужении, не лишенном части своей дореформационной торжественности, но при этом совершавшемся на их родном языке. Не многие Церкви того времени могли одновременно предложить своей пастве и то, и другое. Однако к середине XX века это лишилось всякого смысла. Теперь от общественного богослужения ждали гибкой структуры и открытости к участию мирян, а это евангелики ценили куда больше англокатоликов. Другой момент, из-за которого евангелики готовы были отказаться от Службника 1662 года, состоял в его языке. Даже на момент первого издания этой книги, ее тексты звучали достаточно архаично. Ко второй половине XX века этот вариант английского языка окончательно перестал быть живым,

⁷ Hylson-Smith K. *Evangelicals in the Church of England 1734–1984*. Edinburgh, 1989. P. 323.

а ведь служение на малопонятном языке было одним из пунктов, против которых выступала протестантская Реформация. После войны англоевангелики активно участвовали во многих проектах по переводу Библии, и естественно, что им была близка идея перевода богослужения на современный английский язык.

В какой-то момент евангелическая и католическая партии Церкви Англии во многом перешли на позиции друг друга в своем отношении к Служебнику 1662 года. В 1960-х–1970-х годах консервативные представители англокатоликов зачастую становились на его защиту. Они не разделяли вероучительного содержания Служебника, однако видели в нем своего рода защиту от либеральных, с их точки зрения, литургических реформ.

Итогом работы над изменением богослужения в 1960-х–1970-х годах стал целый ряд новых литургических текстов, изданных под названием Серий 1, 2 и 3. В отличие от Служебника 1927 года, который готовили епископы для того, чтобы сделать его единым правилом веры и молитвы для всех членов Церкви Англии, чинопоследования Серий служили литургическим и пастырским целям, и не содержали в себе догматики и церковной политики. Над ними работали церковные ученые, которые сами могли наблюдать разительные перемены, происходившие в те годы в Англии.

Наконец удалось решить вопрос и с законным статусом новых служб. В 1965–1966 годы Церковная ассамблея приняла постановление, по которому Церковь вправе вводить у себя новые чинопоследования на временной основе. А в 1970 году в Церкви Англии начал свою работу новый, независимый законодательный орган – Генеральный синод. Он смог добиться от государства права свободно вводить в Церкви Англии новые богослужбные тексты и книги при условии, что Служебник 1662 года не будет изменен или отменен⁸. Это положение действует по сей день.

4. Республика небесная: от Альтернативного служебника к серии «Common Worship»

Когда формальности утряслись, тексты Серий собрали вместе, переработали и издали в виде новой книги – Альтернативного служеб-

⁸ Church of England (Worship and Doctrine) Measure 1974.

ника 1980 года. В его предисловии было отмечено, что он «призван не заменить, но дополнить Книгу общественного богослужения [1662 года]»⁹. Однако принятый в нем календарь, двухгодичный лекционарий, и современный язык богослужения делали перспективу «дополнения» сомнительной.

Хотя многие особенности нового Служебника нравились и духовенству, и мирянам, его выход явно опоздал. Он явился из мира догматических споров и противостоящих церковных партий, который к 1980-м годам почти ушел с исторической сцены. Англокатолики наконец обрели в нем признание своих обрядов, евангелики приветствовали простой язык и гибкую структуру нового богослужения, но эти старые церковные партии едва сохраняли свою привычную идентичность. Стало ясно, что отныне единственный путь сохранить общественное богослужение живым и востребованным – это дать ему постоянно меняться. Единственный способ позволить литургии и впредь хранить единство Церкви – это дать ей отойти от единообразия.

Создатели Служебника 1980 года понимали это. Они верили, что работают ради простых людей, а не богословских идей. Но сами они простыми людьми не были. Они представляли эпоху, где правила иерархи, а горизонтальные связи были слабы.

Самое важное в истории Служебника 1980 года – это то, что с его выходом процесс реформ не остановился. Церковь Англии осознала, что для того, чтобы богослужение отвечало нуждам людей в быстро меняющемся мире, оно должно создаваться не для них, а ими самими. В 1994 году Генеральный синод позволил всем приходам временно использовать в богослужении любые тексты, которые были внесены для рассмотрения в Синоде (но при этом еще не были им одобрены или отвергнуты). В результате общих усилий, предпринятых простыми прихожанами, рядовым духовенством, литургистами, богословами и архиереями появился новый литургический феномен – «Common Worship 2000».

⁹ Alternative Service Book 1980: Services Authorized for Use in the Church of England in Conjunction with the Book of Common Prayer: Together with liturgical Psalter. L.; Cambr.; Colchester, 1980. P. 9.

Это была не книга, как обычно, а целая серия из богослужбных книг. Собранные в них литургические тексты отличает многообразие форм, изменяемость в зависимости от календарного времени и иных факторов, открытость к дальнейшим переменам. Некоторые разделы СВ больше напоминают конструктор, из которого можно строить как по инструкции, так и руководствуясь своей фантазией, ведь сама форма его деталей не позволит соорудить то, что было бы совершенно несовместимо в верой Церкви. Но и те, кому больше по душе традиционные формы, найдут тут свое – в серии есть много готовых чинопоследований. Значительная часть материала дана как на «традиционном» (архаизирующем), так и на современном английском. Уже ведутся работы по созданию текстов с гендерно-нейтральной лексикой. По словам авторов СВ, «то, что мы называем «языком» веры, включает не только слова или действия, но и культуру понимания того, для чего вообще нужны Церковь, Библия, таинства и молитва»¹⁰.

Содержащиеся в СВ последования для различных периодов богослужбного года предусматривают множество древних христианских обрядов, таких как помазание елеем, кропление водой, почитание икон, однако ни один из них не является обязательным. Том СВ с пастырскими материалами включает молитвы для людей в самых различных обстоятельствах. Речь тут не только о новых чинопоследованиях, таких как благословение после регистрации гражданского брака (которое заменяет церковное бракосочетание в случае невозможности последнего), благодарственный молебен после рождения младенца (не предусматривающий крещения), или руководство для совершения детской Евхаристии. Есть здесь и множество нового материала для традиционных служб, таких как крещение или Божественная литургия, который помогает людям разного социального, интеллектуального и духовного уровня в равной мере понимать суть богослужения. Например, Никейский и Апостольский символы веры приводятся как в традиционной форме (как сплошной текст), так и в виде вопросов и ответов, в рифмованных четверостишиях,

¹⁰ Common Worship Christian Initiation: Additional Baptism Texts in Accessible Language. L., 2015. P. 1.

и даже в сокращенных парафразах, которые будут понятны детям или тем, кто не слишком знаком с особенностями христианского богословия поздней античности.

СВ создавался в контакте с христианами за пределами Церкви Англии. Некоторые его тексты взяты из католической, протестантской или православной богослужебной традиции. Литургическая комиссия Церкви Англии поддерживает контакты с Литургической консультацией по английскому языку и Объединенной литургической группой. Трехгодичный круг богослужебных чтений СВ основан на Исправленном общем лекционари, которым в Великобритании пользуются и католики, и протестанты.

5. Мир будущего: Как получить хорошее богослужение, не потеряв Церковь

Англиканы порой называют свою церковь «лабораторией христианского мира». То, с чем они сталкиваются сегодня, обычно в ближайшем будущем ожидает и прочие церкви. Поэтому так важно знать и понимать их опыт. Так чему же мы можем научиться из истории богослужебных реформ Церкви Англии на протяжении XX века?

1. Богослужение всё еще служит для выражения веры и надежды христиан. Сегодня, когда богословские формулировки во многом утратили связь с реальностью, общая молитва остается тем средством, которое позволяет христианам ощущать связь с верой церкви и разделять свой опыт богообщения друг с другом. Таким образом сегодня литургия даже более важна, чем она была когда либо.

2. Форма богослужения менялась на протяжении истории. Тем не менее в наши дни сам принцип запланированной «литургической реформы» безнадежно устарел. Единственный способ сохранить богослужение живым в меняющемся мире – это принять тот факт, что оно должно постоянно расти и не застывать в каком-то одном виде.

3. Людей объединяет богослужение как таковое, а не однообразие обрядов и слов. Разность формы не ослабляет, а усиливает объединяющую силу литургии. Эта сила проявляется в том, что все люди могут раскрыться друг другу и ощутить причаст-

ность к «всенародному делу», как переводится слово «*leitourgía*» с греческого языка.

4. Если литургия – это «всенародное дело», то неправильно, чтобы им занимались лишь «профессионалы» (ученые, священники, архиереи, активные миряне), в то время как другие будут лишь принимать результаты их труда. Развитие богослужения возможно лишь тогда, когда все могут принять участие в этом процессе.

5. Живое и разнообразное по форме богослужение не может развиваться вне Церкви, которая была бы независима от внешних сил и прислушивалась ко всем своим членам. Богослужebные проблемы могут привести к церковным реформам, могут вдохновлять их, но они не могут подменить собой решение иных насущных вопросов церковной жизни.

Главное в любом богослужении – это молитва Богу. Однако литургия включает в себе не только вопрошание, но и ответ. Богослужение – мощная и живая сила, которая преображала и продолжает преображать людей, если только они сами этого хотят и доверяют Духу, ведущему их вперед.

Библиография

I. Богослужebные книги:

1. The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and other Rites and Ceremonies of the Church according to the use of the Church of England together with the Psalter or Psalms of David Pointed as They Are to Be Sung or Said in Churches and the Form and Manner of Making, Ordaining, and Consecrating of Bishops, Priests, and Deacons. L., 1662.

2. Book Proposed to Be Annexed to the Prayer Book Measure 192–. L., 1927. (Служebник никогда не был официально утвержден).

3. Alternative Services: The Second Series. L., 1965.

4. Alternative Service Book 1980: Services Authorized for Use in the Church of England in Conjunction with the Book of Common Prayer: Together with liturgical Psalter. L.; Camb.; Colchester, 1980.

5. Ministry to the Sick. L., 1983.

6. Lent, Holy Week, Easter: Services and Prayers. L., 1986.

7. *Patterns for Worship*. L., 1989.
8. *The Promise of his Glory: Services and Prayers for the Season from All Saints to Candlemas*. L., 1991.
9. *Celebrating Common Prayer*. L., 1992. (Неофициальное издание).
10. *Common Worship: Initiation Services*. L., 1998.
11. *Common Worship: Services and Prayers for the Church of England*. L., 2000.
12. *Common Worship: Pastoral Services*. L., 2000.
13. [Common Worship:] *Public Worship with Communion by Extension*. L., 2001
14. *Common Worship: Daily Prayer: Preliminary Edition for Use 2002*. L., 2002.

II. Церковно-правовые документы.

1. *Constitutions and Canons Ecclesiastical: Made in the Year 1603 and Amended in the years 1865, 1887, 1936 and 1946*. L., 1960.
2. *Ecclesiastical Law // Laws of England*. L., 1975. Vol. 14.
3. *Canons of the Church of England: Canons Ecclesiastical Promulgated by the Convocations of Canterbury and York in 1964 and 1969, and by the General Synod of the Church of England from 1970*. L., 1969, 2000⁶.

III. Научная литература.

1. *Dark S. Archbishop Davidson and the English Church*. L., 1929.
2. *Hebert A. G. Liturgy and Society: The Function of the Church in the Modern World*. L., 1935.
3. *Dix G. The Shape of the Liturgy*. L., 1945.
4. *Iremonger F. A. William Temple: Archbishop of Canterbury: His Life and Letters*. L., 1948.
5. *Lockhart J. G. Cosmo Gordon Lang*. L., 1949.
6. *Garbett C. Church and State in England*. L., 1950.
7. *Balleine G. R. A History of the Evangelical Party in the Church of England*. L., 1951.
8. *Liturgy and Worship / Ed. W. K. L. Clarke*. L., 1959.

9. *Lloyd R.* The Church of England 1900–1965. L., 1966.
10. Catholic Anglicans today / Ed. J. Wilkinson. L., 1968.
11. *Buchanan C. O. et al.* Growing into Union: Proposals for Forming a United Church in England. L., 1970.
12. Anglican Evangelicals and Their New Assembly: A Forum for United Thought and Action in the Church of England. L., 1983.
13. Church and Politics Today: The Role of the Church of England in Contemporary Politics / Ed. G. Moyser. Edinburgh, 1985.
14. *Penhale F.* The Anglican Church Today: Catholics in Crisis. L., 1986.
15. *Fullalove B.* The Ministry of Women in the Church of England 1919–1970 // The Modern Churchman. 1987. № 29:3. P. 41–50.
16. *Bebbington D. W.* Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s. L., 1989.
17. *Hylson-Smith K.* Evangelicals in the Church of England 1734–1984. Edinburgh, 1989.
18. *Pickering W.S.F.* Anglo-Catholicism: A Study in Religious Ambiguity. L., 1989.
19. *Carpenter E.* Archbishop Fisher – His Life and Times. Norwich, 1991.
20. *Cocksworth C. J.* Evangelical Eucharistic Thought in the Church of England. Cambr., 1993.
21. *Hylson-Smith K.* High Churchmanship in the Church of England: From the 16th Century to the Late 20th Century. Edinburgh, 1993.
22. *Hylson-Smith K.* The Churches in England from Elizabeth I to Elizabeth II: In 3 vols.: Vol. 3: 1833–1998. L., 1998.
23. *Furlong M.* C of E: The State It's in. L., 2000.
24. *Bradshaw P.* Companion to Common Worship. Vol. 1. L., 2001.
25. *Bradshaw P.* Companion to Common Worship. Vol. 2. L., 2006.

ЭСЭ

Современное православие: дороги и бездорожья реформ¹

Александр Шрамко

Минск

Аннотация: В эссе рассматривается проблема принципиальной возможности реформ в рамках существующей структуры РПЦ. Существует ли механизм, который сможет провести реформы даже в самых благоприятных условиях, без намеренного им сопротивления? Утверждается, что сложившаяся система церковной власти совместно со спецификой современной стратификации мирян в корне не благоприятствует проведению реформ. В качестве компромиссного пути предлагаются свободные объединения близких по духу мирян на принципах, аналогичных «гражданскому обществу».

Abstract: The essay deals with the problem of general possibility of reforms in the existing structure of the Russian Orthodox Church. The author inquires whether there is a mechanism which can implement reforms in the most favourable conditions without intentional resistance to them. He concludes that existing system of church administration with the specific modern stratification of laity does not foster implementation of reforms. Free associations of laity on the basis of common spirituality and principles of civil society are offered as an alternative.

Ключевые слова: Русская православная церковь, патриарх, епископ, священство, приход, миряне, реформы, гражданское общество.

Key words. Russian Orthodox Church, Patriarch, bishop, clergy, parish, laity, reforms, civil society

¹ Modern Orthodoxy: Roads and Off-Roads of the Reforms

Притча

Однажды сороконожка пришла к мудрой старой сове и пожаловалась на подагру. Болели все её сорок ног. Что делать? Серьёзно подумав над проблемой, сова посоветовала сороконожке стать белкой. Имея всего четыре ноги, можно избавиться от девяноста процентов боли.

– Прекрасная идея. Скажи только, как мне стать белкой? – спросила сороконожка.

– А это уже твоя проблема. Я только даю советы, – ответила сова.

Постановка проблемы

Вопрос реформ в Русской православной церкви давно созрел и даже перезрел. Острая необходимость в церковной реформе ощущалась еще сто лет назад даже на уровне достаточно консервативной высшей иерархии, о чем красноречиво свидетельствуют «Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе»². Многие из этих предложений стали предметом обсуждения на Московском поместном соборе 1917–1918 годов и частично воплотились в его некоторых постановлениях. Однако же дальнейший ход истории не только не позволил осуществить эти реформы в церковной жизни, но и отбросил церковное сознание в еще более далекое архаическое прошлое. Теперь только лишь постановка вопроса о реформах считается неприличной и попахивает «ересью». На волне растущего изоляционизма РПЦ один из ее высших чиновников Александр Щипков уже ввел в оборот термин «либерал-православие», огулом заклеив им всякое реформаторское движение как враждебное церкви³.

² *Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе*. Часть 1–3. М., 2004.

³ Щипков А. *Политические особенности либерал-православной субкультуры* // *Парламентская газета*. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.rpr.ru/social/politicheskie-osobennosti-liberal-pravoslavnoy-subkultury.html>. – Дата доступа: 10.11.2018.

Но нет ничего вечного на земле. Быть может, мы когда-то придем (или время заставит прийти) к некоему церковному варианту «оттепели». Как бы в расчете на нее, на то, что «когда-то же они поймут», вновь и вновь очередными поколениями «реформаторов» выдвигаются той или иной степени зрелости проекты реформ с наивной уверенностью, что воплощению этих замыслов мешало до сих пор лишь то, что еще никто до этого не додумался. Но достаточно обратиться хотя бы к упомянутым выше «Отзывам» столетней давности, как становится ясно, что мы попросту «изобретаем велосипед», что воплощению этих идей мешает нечто более существенное, чем просто косность мышления и традиционный для всякой религии консерватизм. Сами того не замечая, «реформаторы» избегают главного вопроса, ограничиваясь ролью эдаких сторонних экспертов и советников. Недаром в СССР родилась шутка, что у нас страна советов. В обездвиженной тоталитаризмом стране разучились действовать, зато научились давать советы. Причем того же рода, что и совет сороконожке стать белкой. А вот как ей стать белкой – это для «эксперта» как бы не его вопрос. На самом же деле в этом-то и главная проблема. Нарисовать правильный путь на карте не так сложно. Но как и на чем двигаться по этому пути, откуда возьмутся средства и ресурсы для этого движения?

Можно заметить одну интересную деталь: как правило, реформаторские предложения формулируются безличными оборотами – дескать, сделать надо то-то и то-то, а потом то и это. Безлично: без лица, без субъекта действий. Кто и ради чего будет это делать, будет это двигать? Для кого и зачем?

Есть один такой научно-популярный сериал «Жизнь без людей», где представлена гипотетическая ситуация: что стало бы с планетой и всеми плодами цивилизации, если бы вдруг по непонятной причине исчезли бы все люди. Как постепенно бы все разрушалось, приходило бы в запустение, отступало бы перед дикой природой.

Вот так и мы представляем некие реформы, которые вдруг пойдут сами собой, без воли людей. Но сам по себе может быть только развал и запустение, для творческой энергии реформ нужна воля.

Так откуда возьмется эта воля? Кому вообще это надо, и кто в этом заинтересован?

И здесь, понятное дело, все зависит от того, как работает сам механизм церковного устройства. Но парадокс в том, что содержанием большей части предлагаемых реформ является как раз преобразование этого механизма. В первую очередь речь идет об изменении распределения ролей, прав и ответственности участников всех уровней церковной жизни, вплоть до общей ее демократизации. Иерархам придется делиться своей властью, во многом от нее отказываться, терять привилегии и самое страшное – ставить себя, свое положение в зависимость от мнения и воли церковного народа. Понятно, что добровольно они на это не пойдут. Их должны принудить к этому либо внешние обстоятельства непреодолимой силы, либо особенная харизматическая роль лидера, своего рода мессии церковного обновления, твердо осознающего, что «так больше жить нельзя». В деструкции советской тоталитарной государственной системы такую роль, пусть не всегда однозначную, сыграл М. С. Горбачев. Аналогичного лидера своей церковной перестройки многие увидели в новом патриархе Кирилле (Гундяеве), который пришел как раз на волне растущих реформаторских ожиданий. Этому располагал и имидж нового патриарха: он казался современным, смелым и деятельным.

Однако, к разочарованию многих надеявшихся на перемены и к радости поначалу напуганных консерваторов, со стороны патриаршего окружения довольно скоро и поспешно прозвучали заверения, что «никаких радикальных реформ не будет»⁴. Впрочем, какие-то несущественные реформы все же были предприняты, особенно наблюдался некоторый энтузиазм в первые годы понтификата. Но в основном все они свелись к реформированию административного управления. Как сказал Николай Митрохин, они «состояли... в переводе церковного управления из эпохи позднего Средневековья в период просвещенного абсолютизма»⁵. Вселяло

⁴ *Архиепископ Иларион (Алфеев) прокомментировал интервью патриарха Филарета // Религия в Украине.* [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/1708-archiepiskop-ilarion-alfeev-prokommentiroval.html. – Дата доступа: 30.07.2018.

⁵ Митрохин Н. *РПЦ в эпоху абсолютизма // Ведомости.* [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://www.vedomosti.ru/opinion/articles/2013/01/23/trpc_v_epohu_ab-solyutizma. – Дата доступа: 30.07.2018.

надежду учреждение Межсоборного присутствия, которое могло бы стать мозговым центром реформ. Однако вся его деятельность свелась к подготовке всецерковных документов для последующего соборного утверждения, по содержанию очень сдержанных, имеющих отношение к упорядочению некоторых сторон церковной жизни, но никак не к реформам. В конце концов результатом всех преобразований оказалась еще большая абсолютизация власти и ее концентрация вокруг патриарха. В отчаянии многие возложили надежду «только на революцию в РПЦ»⁶.

Но коли уж мы заговорили про революцию, то давайте вспомним, что, к примеру, говорят марксисты о так называемой «революционной ситуации». Она возникает тогда, когда «низы» не хотят жить по-старому, а «верхи» не могут по-старому управлять. В принципе, интенция к реформам тоже имеет своим началом тот же конфликт. Что дает надежду в случае подобной ситуации если не на революцию, то на вынужденные уступки реформам. Но возможна ли в принципе такая ситуация в приложении к церкви? В секулярном обществе, где церковь отделена от государства и не обладает аппаратом силового принуждения, все эти процессы имеют свою специфику. Мы будем опираться на данные и наблюдения по Беларуси, хотя сходная картина наблюдается во всех постсоветских странах, где православие является «религией большинства».

«Верхи»

Несмотря на наличие, как может показаться, жесткой и сильной вертикали иерархической власти, на уровне приходском, то есть собственно церковной жизни, эта власть практически не ощущается. Реальное значение имеет местная церковная власть. Обычно это настоятель. Но и эта власть имеет свои пределы. Парадокс состоит в том, что, фактически отстранив мирян от участия в церковном управлении, РПЦ одновременно утратила и предмет своей власти. В основном эта власть ощущается теми мирянами, которые работой и волонтерством завязаны на приходских структурах. Всеми прочими «свободными гражданами» эта власть ощущается мало. Не больше,

⁶ «Я надеюсь на революцию в РПЦ» // Ахилла. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://ahilla.ru/ya-na-deyus-na-revolyuitsiyu-v-rpts/>. – Дата доступа: 30.07.2018.

чем власть директора магазина над покупателями, поскольку в настоящее время мы имеем дело со своего рода «клиентской» Церковью, где миряне отчуждены не только от управления, но и от ответственности перед общиной, которой, как правило, не существует. А если и существует, то это скорее имитация, своеобразное утешение для «продвинутых» мирян, чем нечто реальное. К услугам этой «клиентской» Церкви прибегает «клиентура» с самыми разными потребностями, часто далекими от христианской веры, что имеет очень существенное значение с точки зрения перспективы реформ, на чем мы подробнее остановимся ниже, в разговоре о «низах».

Пока же нам нужно уяснить, что над большей частью контингента мирян у иерархии нет практически никакой власти. Тем более в условиях секулярного общества, где напрямую не работают государственные средства принуждения, как это было, например, во время реформ патриарха Никона.

Но и в самой вертикали иерархического управления, где, казалось бы, все определяется беспрекословным подчинением высшему по иерархии, где спускаются указы и циркуляры, имеющие силу внутреннего закона, на самом деле нет никакой вертикали. Что же есть? Есть изолированные друг от друга уровни власти. Над священством и руководством прихода есть епископ, который на своем местном уровне имеет почти абсолютную власть над клиром, как барин над крепостными. Он волен священника назначить, снять, перевести с прихода на приход, как наградить и приласкать, так и выгнать, запретить в служении, не сильно утруждаясь каноническим обоснованием, чему способствует аморфность канонического права православной церкви. Но и эта, казалось бы, абсолютная власть фактически ограничивается лишь кадровым вопросом. Реального механизма контроля за происходящим на приходе, в том числе исполнением циркуляров и распоряжений, у епископа нет. И во многом потому, опять же, что вся эта власть заканчивается на настоятеле и клире. Мирян нет, они вне структуры, они – «клиенты». Пока желания «клиентов» удовлетворяются, жалоб нет, вопросов к клиру тоже нет. Тем более при исправной выплате епархиального налога и личных подношений епископу. Настоятель

фактически откупается от епископа, вернее выкупает себе вотчину, где имеет свою автономную власть и ведет дела по своему разумению. Иногда епископу может по случаю или по жалобе «открыться» что-то неприемлемое, как он может посчитать. Тогда «принимаются меры», в основном разового характера. Но чаще всего на многое просто закрываются глаза, поскольку ни сил, ни средств у епископа досконально все отслеживать нет. Подобным же образом действует следующий, высший, уровень власти. Есть патриарх, синод в его безраздельной власти, который назначает, перемещает, отправляет на покой епископов. Все аналогично выше сказанному. Только в роли суверена теперь уже не епископ, а патриарх с его администрацией, епископ же в роли подчиненного вассала, которому дается в вотчину епархия, в пределах которой у него автономная, практически бесконтрольная власть. Как видим, и на этом уровне по той же схеме власть патриарха и синода практически сводится к кадровому вопросу. Таким образом, вертикали власти нет, есть слоенный пирог изолированных скользящих между собой слоев власти. Создается, с одной стороны, механизм подчиненности, кадровой зависимости от высшего уровня власти, что сдерживает местную инициативу страхом сделать что-то неудобное, а с другой стороны, нет сколько-нибудь эффективного механизма как доведения сквозь изолированные слои распоряжений высшей власти, так и в противоположном направлении – контроля за их исполнением на местах. Патриархия вынуждена не столько управлять, сколько угадывать, нащупывать, не рискуя слишком резкими действиями разрушить всю конструкции.

Таким образом, если даже допустить «роль личности в истории», если вдруг Церковь возглавит патриарх-реформатор, по аналогии с папой Иоанном XXIII, максимум, на что можно надеяться, так это на личный его пример в пределах собственной патриаршей епархии. Хотя и там есть автономные отсложения викариатств.

«Низы»

Но тогда, может быть, надежда на «низы»? Поскольку дерево власти хлипкое, церковная власть не может не учитывать настроений «на местах», чтоб хоть как-то держать под своим влиянием и авторитетом нижний, самый неуправляемый слой. Здесь как раз и

можно надеяться на вышеописанную революционную ситуацию. «Низы» не хотят по-старому, а «верхи» на это вынуждены чем-то отвечать, чтобы не утратить контроль и «клиентуру».

Но почему же вдруг «низы» захотят что-то менять? О каких «низах» мы вообще говорим? Миряне, то есть церковные «низы», это вообще крайне неоднородное и расплывчатое явление. С различным, зачастую даже противоположным пониманием христианской веры, Церкви и своего места в ней. Как мы уже говорили, нет никакого механизма фиксации членства в приходах, которые функционируют по принципу клиентского обслуживания. Потенциальным же клиентом можно считать не только всех крещенных, но и вообще всех, ассоциирующих себя с православной церковью. Но доля таковых, например, для Беларуси, доходит до 73% от всего населения⁷, тогда как приблизительный подсчет молящихся на воскресной литургии дает не больше одного процента. В сельской местности этот показатель выше, но тоже не повод для оптимизма: деревня умирает, молодежь уходит, а религиозность пожилого населения, как правило, в среднем выше. Но это религиозность пассивная и малоинициативная. Христианство, как в первые времена, вновь становится городской религией.

Какие же группы мирян с точки зрения перспектив для реформ мы видим в самом общем приближении на среднестатистическом городском приходе?

Для выделения сколько-нибудь сознательно верующих прихожан бытует термин «воцерковленные». Они стараются следовать всем церковным установлениям, соблюдают посты, посещают не только воскресные и праздничные, но часто и будничные службы. Такие верующие составляют костяк прихода, хотя и малочисленный. Они создают его имидж и лицо. Многие из них в курсе основных приходских событий и проблем, некоторые даже входят в состав приходского собрания, формального и ничего не решающего органа, но в котором только и может в принципе прозвучать голос мирянина. На некоторых редких приходах из

⁷ *Pew Research Center, May 10, 2017 "Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe"*. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.pewforum.org/2017/05/10/religious-belief-and-national-belonging-in-central-and-eastern-europe/>. – Дата доступа: 30.07.2018.

«воцерковленных» прихожан даже создается нечто близкое к общине, во всяком случае такое сообщество, которое дальше всего от клиентского образа церкви. Но это так только на первый взгляд. На самом деле они, сами того не осознавая, фактически находятся на волонтерской службе у администрации прихода и составляют человеческую часть внешнего антуража, привлекающего клиентов.

Все остальные, «невоцерковленные» прихожане составляют широкий и размытый спектр разной степени удаленности от церковной жизни, начиная от изредка посещающих богослужения и даже участвующих в таинствах (часто только лишь процедурно и неосознанно) до просто заходящих по случаю или вдруг возникшей надобности (болезнь, житейские проблемы, поминовение усопших и т. д.): «поставить свечку» и/или «подать записку». К таким можно отнести и подавляющую часть контингента, обращающуюся по поводу крещения младенцев или венчания.

Все эти люди крайне далеки от понимания сути христианства. Чаще всего их вера зиждется на языческих страхах и предрассудках и сводится к желанию задобрить некие неведомые силы свыше, олицетворенные в церковных образах, без особого разбора, концентрируясь только на том, кто или что от чего помогает, где поставить свечку, что заказать и какие процедуры сделать. Для таких людей происходящее в церкви – это данность, не подлежащая никакой критике. Впрочем, иногда можно услышать критику, подобную той, что некогда озвучил руководитель белорусского государства⁸, но это скорее даже не критика, сколько раздражение светского человека непонятными и утомительными для него установлениями. Например, длительными службами, которые ему утомительно выстаивать. Такой человек, конечно, понимает, что в области этой он некомпетентен, а потому просто нужно принимать все как есть. Что для него важно, так это картинка. Все должно быть традиционно, в рамках устоявшихся представлений: и архитектура, и убранство, и таинственное своей непонятностью богослужение. Это гарантия, что он попал туда куда нужно. Споры о реформах, как и сами реформы, далеки для него и непонятны.

⁸ Лукашенко выступает за реформу церкви: молебны слишком длинные, храмы очень большие // *Onliner*. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://people.onliner.by/2013/07/26/proposedi>. – Дата доступа: 30.07.2018.

Теперь подумаем, какая из этих групп релевантно представляет те самые «низы», в которых наиболее заинтересована церковная система. С одной стороны – «воцерковленные» прихожане, которых в лучшем случае единицы процентов населения. Но и среди них лишь небольшая часть такого уровня, что даже не за реформы, а хотя бы просто могут оказаться в теме и проблематике реформ. Пусть даже не реформ приходского и иерархического устройства, а тех, что касаются исключительно форм и языка богослужения. Такие реформы непосредственно не посягают на чью-то власть и привилегии, а потому принципиально осуществимы в рамках существующей системы. Однако и созревших для подобных реформ десятки, а может и сотые доли процента.

На порядки большую часть церковной клиентуры составляют те самые обращающиеся в церковь по случаю, которые на церковном сленге зачастую презрительно именуется даже не прихожанами, а «захожанами». Это и есть та самая главная клиентура, в экономической и политической зависимости от которой находится церковь. В городе храм открыт весь день, и постоянно идут люди, обеспечивая стабильный и основной доход. К этой же категории чаще всего относятся также спонсоры, финансирующие строительство храмов и поддерживающие серьезные проекты.

Как известно, кто платит деньги, тот заказывает музыку. Поэтому клиентская церковь будет ориентироваться именно на эту приоритетную часть клиентуры, совершенно далекой от темы реформ. Более того, такого рода прихожане склонны к сохранению церкви в «традиционном» виде, в согласии со сложившимися стереотипами.

Выводы

Таким образом, для продвижения или даже просто инициации реформ в рамках действующих церковных структур не существует благоприятных факторов как снизу, так и сверху. При этом взаимодействие «низов» и «верхов» достаточно бесконфликтное, чтобы можно было говорить о «революции», то есть вынужденном продвижении реформ. В то же время для определенной части «воцерковленных» мирян напряжение все более нарастает. Некоторые из них не выдерживают и попросту уходят. Кто в

«альтернативные» православные юрисдикции, кто в другие конфессии. Кто отходит от церковных форм религиозности, кто и вовсе теряет веру.

Что можно предложить, не прибегая к такого рода радикальным решениям и оставаясь в каноническом поле РПЦ? В этом случае напрашивается церковный вариант «гражданского общества». Поскольку, как мы уже сказали, мирянское поле находится вне рамок жесткой иерархической власти, было бы возможно создание сообществ мирян, объединенных одной проблематикой, сходным видением ортодоксальной экклезиологии и христианского служения. В какой-то степени что-то подобное уже реализуется в братствах и сестричествах. Только было бы разумно строить их не на уставных и формальных основаниях, к тому же с глубокой интеграцией в церковно-приходские или епархиальные структуры, а значит и с чрезмерной зависимостью от них, но более полагаться на неформальные принципы их устройства. Создавая для других прихожан и малоцерковного народа привлекательный образ христианского делания, такие неформальные сообщества мирян могут со временем играть все более и более значительную роль на приходе. Не на этом приходе, так на другом. При все большем соучастии продвинутой части клира. Постепенно с реальным влиянием этих сообществ будут вынуждены считаться церковные власти и выше прихода. И тогда реформы могут стать уже не столь неосуществимой задачей. Большая победа составит из многих малых побед.

Библиография

1. *Архиепископ Иларион (Алфеев) прокомментировал интервью патриарха Филарета // Религия в Украине.* [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/1708-archiepiskop-ilarion-alfeev-prokomentiroval.html. – Дата доступа: 30.07.2018.

2. *Лукашенко выступает за реформу церкви: молебны слишком длинные, храмы очень большие // Onliner.* [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://people.onliner.by/2013/07/26/propovedi>. – Дата доступа: 30.07.2018.

3. Митрохин Н. *РПЦ в эпоху абсолютизма // Ведомости*. [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://www.vedomosti.ru/opinion/articles/2013/01/23/rpc_v_epohu_absolyutizma. – Дата доступа: 30.07.2018.

4. *Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе*. Часть 1–3. М., 2004.

5. Щипков А. *Политические особенности либерал-православной субкультуры // Парламентская газета*. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.pnp.ru/social/politicheskie-osobennosti-liberal-pravoslavnoy-subkultury.html>. – Дата доступа: 10.11.2018.

6. «*Я надеюсь на революцию в РПЦ*» // *Ахилла*. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://ahilla.ru/ya-nadeyus-na-revolyutsiyu-v-rpts/>. – Дата доступа: 30.07.2018.

7. *Pew Research Center, May 10, 2017 “Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe”*. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.pewforum.org/2017/05/10/religious-belief-and-national-belonging-in-central-and-eastern-europe/>. – Дата доступа: 30.07.2018.

ПЕРАКЛАДЫ

«Надаць новыя імёны: імкненне да абнаўлення і рэформы ды небяспека гістарычнай маргіналізацыі праваслаўя»

Пантэліс Калайдзідзіс

Волас, Грэцыя

Пераклад *Наталлі Гарковіч*, пад рэдакцыяй *Наталлі Васілевіч* зроблены з грэцкай мовы паводле арыгінальнага артыкула Пантэліса Калайдзідзіса¹

Ад перакладчыкаў

Пантэліс Калайдзідзіс, дырэктар Воласкай акадэміі багаслоўскіх даследаванняў (Волас, Грэцыя), – гэта адзін з найбольш вядомых сёння праваслаўных багасловаў у свеце. Акадэмія, хаця і з’яўляецца незалежнай інстытуцыяй, падтрымлівае шчыльныя кантакты з Дымітрыйскай мітраполіяй Царквы Грэцыі, кіраўнік якой, мітрапаліт Ігнацій Дымітрыйскі, і падтрымаў яе стварэнне ў 2000 годзе. За амаль дваццаць гадоў Акадэмія стала вядомым даследчыцкім цэнтрам і дыскусійным форумам як у самой Грэцыі, так і на міжнародным узроўні. Нікалай Аспруліс, адзін з супрацоўнікаў Акадэміі, характарызуе яе багаслоўскі метадак як «мадэль “дагматыкі Царквы і свету”, ці, іншымі словамі, – пэўнага кіталту экуменізм у прасторы, выражаны ў пастаянным дыялогу ad extra з сучасным светапоглядам»². Тэкст, пераклад якога прапанаваны ніжэй, – гэта

¹ Пераклад з грэчаскай мовы. Арыгінал: Καλαϊτζίδης, Π. “*Καινοτομεῖν τα ονόματα*”: Το αίτιμα της ανανέωσης και της μεταρρύθμισης και ο κίνδυνος ιστορικής περιθωριοποίησης της Ορθοδοξίας // Προκλήσεις για την Ορθόδοξη Εκκλησία σόν 21^ο αιώνα: Νέα Ευθύνη. Περιοδικό Ελευθερίας και Γλωσσας. Τεύχος 15 Ιανουαρίου-Φεβρουαρίου 2013. σσ. 50–56.

² Аспрулис Н., Богословское образование в Греции и проблемы, которые ставит Богословская академия Волоса. Необходимость изменения парадигмы? [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://http://forb.by/node/521>. – Дата доступа: 01.03.2015.

адносна нядаўняе эсэ П. Калайдзідзіса, у якім ён ставіць актуальную праблему інтэрпрэтацыі і інструменталізацыі Традыцыі ў праваслаўі, у першую чаргу, з боку так званых «традыцыяналістаў». Паводле меркавання П. Калайдзідзіса, праваслаўны падыход да традыцыі павінен быць дынамічным і самакрытычным.

Як вядома, праваслаўная царква вызначае сябе як царкву, што захоўвае паўнату веры і ісціны, сцвярджаючы ў якасці сваіх асноўных характарыстык хрысціянскую кафалічнасць і ўсяленскасць. Такімі сучаснымі праваслаўнымі багасловамі, як Мітрапаліт Пергамскі Ян (Зізіулас), Нікас Нісіётыс і нават Уладзімір Лоскі, Традыцыя Царквы прадстаўляецца як нешта новае, сучаснае ў гісторыі, тое, што заўсёды паходзіць з глыбіняў надыходзячай эсхаталагічнай рэчаіснасці, каб «аднойчы – з Хрыстом, а затым несупынна – са Святым Духам праз Царкву»³ ўсё прывесці да аднаўлення.

Звычайны для праваслаўя празмерны акцэнт на традыцыі, спалучаны з пэўнымі гістарычнымі фактарамі, якія пазначылі заняпад усходняга хрысціянства і яго запрыгоньванне пад асманскае ярмо ажно на пяць вякоў, – і вось мы маем, што кожная змена – гэта бадай што здрада, любы крок да рэфармавання або нават абнаўлення выяўляецца праблематычным або чужародным праваслаўнай традыцыі і духоўнасці, нагледзячы нават на цяжкі духоўны стан, у якім знаходзілася і працягвае знаходзіцца праваслаўе. Калі некаторыя пратэстанцкія цэрквы пакутуюць на пэўны біблійны фундаменалізм або літаралізм, то праваслаўная царква, у сваю чаргу, гібее ў няволі «фундаменталізму традыцыі», які стварае праблему для дзейнасці Царквы як у вымярэнні пнеўматалогіі, так і ў харызматычным і прароцкім вымярэнні. Гэта замінае Царкве творча і актыўна браць удзел у вырашэнні праблем такога хутказменлівага сучаснага свету, у якім яна настолькі відавочна знаходзіцца ў небяспецы гістарычнай маргіналізацыі.

Аднак на гістарычным шляху праваслаўя было досыць крытычных момантаў, якія сведчылі пра змены і будучае развіццё падзеяў, або нават сур'эзных спробаў пераінтэрпрэтацый і перафармулёвак, што былі ў супярэчэнні з сучаснай ім эпохай застою і заняпаду. Мы лічым, што гэтыя крытычныя сітуацыі трэба ўспрымаць як натуральны

³ Νησιώτης Ν., *Ορθοδοξία: Παράδοσις και Ανακαινίσις. Το πρόβλημα των μορφωτικών σχέσεων Ορθοδοξίας και Ελληνισμού στο μέλλον. Ορθοδοξία, Παράδοση, Ανακαινίσις.* Αθήνα : Αναλόγιо/Ευθύνη, 2001. Σ. 93–94.

працяг і распаўсюджанне багаслоўя ўцялеснення і пнеўматалагічнай традыцыі праваслаўя. Іх трэба разглядаць у святле несупыннай Пяцідзясятніцы, каторай живе Царква, абонават як вынік прысутнасці Царквы ў свеце і гісторыі. Слушна было сказана: «калі мы верым, што Святы Дух не спыніў дзейнічаць у Царкве, заклік да абнаўлення і рэформаў у Царкве заўжды легітымны»⁴. Гэта ж відавочна, што пры выбары царкоўнага курсу ў свеце гэтая ідэя забяспечвае баланс гістарычнага вымярэння і эсхаталогіі «канчатковай мэты»!

Паводле такога пнеўматалагічнага і эсхаталагічнага пункту гледжання, знайсці месца рэформам у лоне праваслаўнай царквы магчыма, перш за ўсё, калі мы маем на ўвазе, што яны не ўплываюць на сутнасць веры і не закранаюць такіх падставовых догматаў, як трыядалагічны і хрысталагічны, але тычацца сферы часовага і адносяцца, галоўным чынам, да практычных, этычных, кананічных і нават літургічных пытанняў. Слыны праваслаўны багаслоў і кананіст айцец Мікалай Афанасьеў у гэтым кантэксте адносна канонаў Царквы адзначаў, што яны з'яўляюцца сучасным выражэннем адвечных ісцін⁵.

Гэта прадугледжвае, што разам з асноўнымі царкоўнымі догматамі, якія з цягам часу не падлягаюць аніякім зменам ці мадыфікацыям у адпаведнасці з эпохай, палітычным, сацыяльным ці культурным кантэкстам, новымі філасофскімі кірункамі і г. д., існуе таксама сучаснае выражэнне і рэалізацыя гэтых ісцін у гісторыі, якія могуць змяняцца, выпраўляцца і рэфармавацца⁶. Іншымі словамі, рэформы часта пачыналіся са спробаў сфармуляваць і патлумачыць ісціну ў вымярэнні ейнага «як», пры гэтым сутнасць і стрыжань ісціны застаюцца недатыкальнымі. Рэформы датычаць не сутнасці ісціны, але суадносяцца са спасціжэннем і тлумачэннем ісціны, актуалізацыяй і адаптацыяй яе да канкрэтных месца і часу. Такім чынам, калі мы не будзем чапаць траічнага і хрысталагічнага догматаў, якія складаюць сарцавіну веры і вопыту Царквы і не падлягаюць аніякім рэформам, мы пабачым, што ўсё астатняе можа і нават часам павінна ставіцца

⁴ Patsavos L. J., *Ecclesiastical Reform: At What Cost?* // The Greek Orthodox Theological Review. 1995. № 40. P. 1.

⁵ Afanassiev N., *The Canons of the Church: Changeable or Unchangeable?* // St Vladimir's Seminary Quarterly № 11. 1967. P. 61–62. Рускамоўны варыянт артыкула: Афанасьев Н. протопр., *Неизменное и временное в Церковных Канонах*. [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Afanasev/neizmennoe-i-vremennoe-v-tserkovnyh-kanonah. – Дата доступа: 15.04.2019.

⁶ Там жа; Patsavos L. J., *Ecclesiastical Reform: At What Cost?* // The Greek Orthodox Theological Review. 1995. № 40. P. 1–2, 4.

пад пытанне, бо яно знаходзіцца ў сферы часовага, а не ў сферы «саміх падмуркаў» веры.

«Сапраўднае стаянне ў традыцыі ў Царкве не выключае развіцця. Наадварот, традыцыя жыве і ўзбагачаецца. Таму вернасць традыцыі цалкам не азначае ўтрапёнай вернасці мінуламу Царквы, нават апостальскаму мінуламу. Вернасць апостальскай традыцыі – гэта перш за ўсё вернасць апостальскаму дабравесцю, гэта вернасць пасланню, якое больш падобнае да насення, чым да аўтарытарнага пастанаўлення... Таму, у кначатковым выніку, традыцыя – гэта нішто іншае, як сведчанне Духа, Які несупынна адкрывае і аднаўляе тое пасланне, якое было ў мінулыя часы даравана Царкве. Традыцыя – гэта не проста гістарычны аўтарытэт, насаджаны звонку на жывых членаў Цела Хрыстовага. Гэта, хутчэй, бесперапыннае Само Слова Божае, якое спасцігаецца верай; гэта не толькі сведчанне пра мінулае, але перш за ўсё – сведчанне вечнасці...»

Апроч таго, сапраўдная вернасць традыцыі прадугледжвае не толькі адпаведнасць мінуламу, але, у пэўным сэнсе, свабоду ў стаўленні да мінулага, калі яго разумець як аўтарытэт, цалкам знешні і фармальны ў дачыненні да кафалічнага досведу. У гэтым сэнсе традыцыя – не толькі кансерватыўны прыцып захавання, але і прыцып жывога развіцця, прыцып росту, аднаўлення і рэфармавання. Царква няспынна мяняе сябе, бо яна жыве ў традыцыі. Сапраўдны традыцыяналізм заўсёды супрацьпастаўлены тэндэнцыям аднаўлення рабскага, якое бачыць мінулае ў якасці крытэрыя для сучаснасці...»

Гэтае выказванне належыць пярэ не нейкага пратэстанцкага багаслова, яно не вынік хворай фантазіі нейкага «постпатрыстычнага» багаслова, як маглі б падумаць самазадаволення клікушы ці ўтрапёныя праваслаўныя фундаметалісты, якія апантана клумаць па ўсім свеце. Прыведзеныя словы – з класічнага эклезіялагічнага тэкста айца Георгія Флароўскага, напісанага ім у якасці праваслаўнага ўнёску для ўстаноўчай Генеральнай асамблеі Сусветнай рады цэркваў у Амстэрдаме ў 1948 годзе⁷.

⁷ Florovsky G., *The Body of the Living Christ* / trans. Robert Arida. Arlington, Mass: *The Wheel Library*, 2017. P. 38. У іншых працах а. Георгі Флароўскі падтрымлівае тэзіс пра тое, што Усходняе і Заходняе хрысціянства – «сіямскія дваіняты» і «два лёгкія Царквы» (усходняе і заходняе, таму хрысціянская кафалічнасць не можа існаваць

Праваслаўныя фундаменталісты і традыцыяналісты, якія, маўляў, захоўваюць вернасць патрыстычнаму багаслоўю (хаця ў рэчаіснасці яны знаходзяцца ў поўнай нязгодзе і дысанансе з асноватворнымі і характэрнымі для яго складнікамі, такімі, як пастаянны і плённы дыялог з філасофскімі плынямі і герменеўтычнымі метадамі свайго часу), знаходзяцца ў відавочным супярэчанні з такімі поглядамі. Яны сістэматычна працівяцца і супрацьдзейнічаюць любым зменам і кожнай спробе абнаўлення, напрыклад, калі гэта датычыць ужывання сучасных герменеўтычных метадаў у біблейнай інтэрпрэтацыі, больш гістарычнага і больш крытычнага падыходу дасакральных тэкстаў і падзей царкоўнай гісторыі. Іх падыход і інтэрпрэтацыя патрыстычнага багаслоўя, якое ў вышэйшай ступені вылучаецца сваім экзэгетычным і гістарычным характарам, адзначаецца агістарычнасцю, метафізічнасцю і амаль што міфалагічнасцю. Аднак такі агістарычны падыход да патрыстычнага багаслоўя, нягледзячы на тое, што сам ён сцвярджае адваротнае, насамрэч і ёсць «зрадаі» – і не толькі духу Айцоў, але і багаслоўскай канцэпцыі так званана «непатрыстычнага сітнэзу» (тэрмін, прапанаваны Г. Флароўскім).

Шырокае распаўсюджанне, папулярызацыя і «абавязковасць» праверкі на адпаведнасць завету «вяртання да Айцоў» не толькі зрабіла Айцоў неад’емнай часткай пэўнага праваслаўнага «брэнду» і пануючай праваслаўнай «устаноўкі», але і прывяло да таго, што стала абавязковай характарыстыкай неакансерватыўнай фундаменталісцкай версіі праваслаўнага багаслоўя. Гэтым самым яно рашуча спрыяе паўстанню своеасаблівага «патрыстычнага фундаменталізму», падобнага да біблейнага фундаменталізму радыкальных пратэстанскіх групавак⁸.

паасобку на цэходзе ці захадзе, гл.: ён жа, *Ἡ κληρονομία καὶ ὁ σκοπὸς τῆς Ὀρθόδοξης θεολογίας* // *Θεολογία* 81:4. October–December. 2010. P 21–29; па-англійску: *The legacy and the task of Orthodox theology* // *Anglican Theological Review*, 31: 2. 1949. P 65–71; Ён жа, *Пути русского Богословия*. Париж, 1937. [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/puti-russkogo-bogoslovija – Дата доступа: 15.04.2019; Ён жа, *Some Contributors to 20th Ecumenical Thought* // *Ecumenism II. A Historical Approach*, vol. 14 // *Collected Works of Georges Florovsky*. – Belmont: MA: Nordland, 1989. P. 209–210.

⁸ Для больш уважлівага аналізу дадзеных ваказванняў гл.: Kalaitzidis P. From the «Return to the Fathers» to the Need for a Modern Orthodox Theology // *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 54. 2010. P. 5–36; тэзісна па-грэчаску: Καλαϊτζίδης Π., Από την «επιστροφή στους Πατέρες» στο αίτημα για μια σύγχρονη ορθόδοξη θεολογία. Σύναξη, τχ. 113, 2010. Σ. 25–39.

Такім чынам, невыпадкова праваслаўныя фундаменталісты (ці калі трымацца грэцкай этымалогіі – «тэмельякраты») фактычна слова ў слова паўтараюць сваіх адзінадумных рыма-каталіцкіх братоў-блізнятак (напрыклад, абаронцаў выкарыстання выключна лацінскай мовы ў набажэнстве), якія з ганебнай, уласцівай для іх упартасцю і ўтрапёнасцю, актыўна змагаліся супраць руху за літургічнае абнаўленне, а таксама любой спробы літургічных перакладаў. Ім камфортней у стане застою і нерухомасці, які ў іх асацыюецца з самой сутнасцю і найглыбейшай прыродай Царквы. Усякія змены і пераўтварэнні ў любым выглядзе для іх невыносныя і вусцішныя, гэта для іх здрада і адыход ад аўтэнтычнага этасу і традыцыі Царквы. У выніку традыцыя ўспрымаецца як нешта нязменнае ў сваёй сутнасці цягам часу і без усякіх паправак, як тое, што ўсюды мае адну і тую форму. Таму яны таксама бяруць на мушку пераклады і тых, хто імі займаецца, бо баяцца, што гэта адкрые дзверы і для іншых непажаданых зменаў. Такім чынам, яны адвяргаюць і ненавідзяць гісторыю, а таксама любы крытычны ці параўнальны падыход да вывучанага прадмета, бо паводле іх логікі, нельга гарманічна злучыць храналагічныя палюсы, якія задаюць развіццё традыцыі, – далёкае «во время оно», жыццё Царквы сёння і спадзяванае і чаканае «ўсё яшчэ не» надыходзячага Царства. Яны аддаюць перавагу фрагментарнаму і бессістэмнаму падыходу да царкоўнай гісторыі, самі ж звычайна прымаюць у якасці аўтэнтычнай традыцыі сучасны стан рэчаў, скажам, як яно было апошнія два стагоддзі, – гэтага status quo яны і прытрымліваюцца.

Праваслаўны традыцыйны свет ужо дзесяцігоддзямі, калі не стагоддзямі, спаралізаваны, а ягоны позірк скіраваны ў слаўнае візантыйскае або імперскае мінулае. Гэты свет пераважна разумее гісторыю як завершаную справу, як шэраг падзей, якія заўжды звязаныя з мінуўшчынай і навязаныя або звонку, або зверху, а не як дынамічную рэальнасць, заўжды адкрытую да непрадбачанага і да свабоднай Боскай любові. Больш за тое, праваслаўе, якое галоўным чынам асацыюецца з народамі ці этнасамі, у першую чаргу па гістарычных прычынах, так і не змагло вызваліцца ад легіёну дэманаў рэлігіёзнага фелітызму і этнафелітызму, яно падсілкоўваецца (за выключэннем хіба дыяспары) састарэлымі схемамі канфрантацыі паміж Захадам і Усходам, а таксама палітычным і багаслоўскім антызападніцтвам⁹.

⁹ Параўн. з тэкстам: Καλαϊτζίδη Π., *Η ανακάλυψη της ελληνικότητας και ο θεολογικός αντιδουτικισμός* // Π. Καλαϊτζίδη-Θ. Ν. Παπαθανασίου-Θ. Αμπιατζίδη (επιμ.), *Αναταράξεις στη Μεταπολεμική Θεολογία. Η «Θεολογία του '60»*. Αθήνα: Ίνδικτος, 2009. Σ. 429–514.

Дбанне пра аднаўленне, развіццё, рэфармаванне працягвае выклікаць у гэтага праваслаўнага свету страх і збянтэжанасць. Адмаўляючыся, аднак, абдумваць і абмяркоўваць вышэй згаданыя неабходныя змены і рэформы, заплюшчваючы вочы на развіццё і радыкальныя зрухі ў грамадстве, нярэдка гвалтоўныя, якія перажывае іх уласная паства – Цела Хрыстова, праваслаўе знаходзіцца ў небяспецы быць не больш чым проста назіральнікам у гэтым выбуху велізарнай і стыхійнай рэформы, якая змяце і ўзбурыць увесь праваслаўны свет. Гэтая рэформа будзе мець катастрафічныя наступствы для адзінства, структуры і супольнасці царкоўнага цела. Адмаўляючы сэнныя любую змену, любую рэформу, часта ў імя захавання еднасці і лучнасці праваслаўнай царквы, мы ўрэшце сутыкаемся з небяспекай у будчыні пабачыць «разломленае» і раззеленае праваслаўе. У той жа час, апроч гістарычнай існуе яшчэ і больш відавочная небяспека багаслоўскай маргіналізацыі.

Ва ўсялякім выпадку, тыя, хто праводзіць сувязь паміж рэформамі II Ватыканскага сабору з паступовым заняпадам і абязлюджаннем заходніх цэркваў, натхняюцца ў тым ліку і сталінскай логікай, паводле якой надзвычайны кансерватызм і адмаўленне развіцця забяспечваюць еднасць партыі, арганізацыі, або, у дадзеным выпадку, – царквы. Няхай яны пацікавяцца, што здарылася з франкамоўнай каталіцкай Канадай у Квебеку. Некалі гэта быў самы традыцыйны каталіцкі рэгіён Паўночнай Амерыкі, дзе да пачатку 1960-х гадоў панавалі пераважна надзвычай кансерватыўны каталіцкі клір і анахранічныя рымска-каталіцкія каштоўнасці. Паколькі яны якраз катэгарычна адмовіліся ад рэформаў і зменаў, каталіцтва тут цалкам рухнула, і на сёння гэта ці не самы секулярызаваны і рэлігійна індывідуальны рэгіён у свеце. Эксперты назвалі гэты феномен «Ціхай рэвалюцыяй» («*Révolution tranquille*»). І было б добра нашым царкоўным дзеячам разам з царкоўным кіраўніцтвам паразважаць і занепакоіцца гэтым шакуючым паваротам падзей, якія падаюцца вельмі падобнымі да нашай (у перспектыве) сітуацыі.

Дык не падманваймась знешнімі і мімалётнымі ўражаннямі ці супадзеннямі. Поўныя на Раство, Пакутны тыдзень і Вялікдзень цэрквы, прыток у царкву людзей у пошуку духоўнай падтрымкі ва ўмовах жорсткага эканамічнага крызісу – за ўсім гэтым не схаваць факта: у наступным пакаленні, пакаленні нашых дзяцей, грэцкай царкве пагражае поўны крах і гістарычная маргіналізацыя. Вобраз баязлівай іерархіі, якая настойвае на кандадытурах у епіскапы

безаблічных выканаўцаў са сваёй жа бюракратычнай машыны, якая церпіць епіскапаў і членаў іерархіі з антысеміцкімі, антыісламскімі і антыэкуменічнымі сентыментамі, а ў апошні час яшчэ і са схільнасцю да расізму і нацызму; узрастаючая прафесіяналізацыя кліру і яго суцэльная – аж да змагання з ведамі – адчужанасць ад багаслоўскіх крытэраў і багаслоўскай чуласці, пастаяннае змяншэнне колькасці рэлігійных заняткаў – часта цяпер і зусім адсутных у праграме навучальных устаноў; поўная адсутнасць выкладання праваслаўнага вучэння гіпатэтычнай «праваслаўнай» большасці, нізкі, за невялікім выключэннем, узровень выкладчыкаў і навучэнцаў багаслоўскіх школ, так званых «вышэйшых» царкоўных акадэміі, – вось што засталася ад царкоўнай адукацыі, і ва ўсе званы трэба біць пра надыходзячы калапс. Грэчаскае, і не толькі грэчаскае, праваслаўе, мае надзённую патрэбу ў радыкальных зменах і рэформах, у новым «наданні імён», калі прыгадаць словы св. Рыгора Багаслова. Праваслаўе ў небяспецы заняпаду і застою, яму пагражае гістарычная маргіналізацыя, а не ўласная традыцыя і яе творчая сустрэча ў Святым Духу з чымсьці новым. Як адзначыў Уладзімір Лоскі:

«калі Святая Традыцыя ёсць здольнасць разважаць у святле Святога Духа, яна падтурхоўвае тых, хто хоча спасцігнуць Ісціну праз Традыцыю, да бесперапынных намаганняў. Немагчыма заставацца ў Традыцыі праз пэўную гістарычную інэртнасць, захоўваючы як “атрыманую ад айцоў традыцыю” ўсё, чым па звычцы вабіцца пэўная “побожная чуласць”. Наадварот, калі мы замест Традыцыі Святога Духа, Які жыве ў Царкве, прымаем “традыцыі” такога кшталту, мы больш за ўсё рызыкуем у выніку апынуцца па-за Целам Хрыста. Не варта думаць, што толькі кансерватыўная пазіцыя збаўчая ці што ерэтыкі – гэта заўсёды “наватары”»¹⁰.

Хто мае розум, няхай зразумее!

¹⁰ Lossky V., *In the Image and Likeness of God*. Crestwood NY: St. Vladimir’s Seminary Press, 1974. С. 155–56; па-грэчаску: Вл. Лоскі, *Κατ’ εἰκόνα καὶ καθ’ ομοίωσιν Θεοῦ* / мтрф. М. Г. Μιχαηλίδης. Θεσσαλονίκη: Ρηγόπουλος, 1974. С. 148. У перакладзе на рускую мову: Лосский В., *По образу и подобию*, 1995. Раздел 8, С. 55. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://prihod.rugraz.net/assets/pdf/V_N_Losskij-Po_obrazu_i_podobiju.pdf – Дата доступа: 15.04.2019 (Заўвага пер.)

Казанне 181

Святы Аўрэлій Аўгустын

Пераклад Кацярыны Керквуд зроблены з лацінскай мовы паводле рэдакцыі тэксту Шары Боодц¹ з выкарыстаннем каментарыяў Луца Мехлінскага² і тлумачэнняў Эдмунда Хіла.³

Ад перакладчыка:

Выраз *ecclesia semper reformanda* бярэ свой пачатак у кальвінскай тэалогіі XVII-га стагоддзя. Формулу ж саму па сабе, згодна з пераканаўчым даследаваннем Тэадора Мальмана, упершыню выкарыстаў Карл Барт у 1947 годзе.⁴ Нягледзячы на позняе паходжанне выразу, ён вельмі дакладна перадае значна старэйшую ідэю: Царква змяняецца ў выніку дзеяння ласкі Божай. Так, у якасці прыкладу, швейцарскі патролаг Базіль Штудэр звяртае ўвагу на 181-е казанне Аўгустына. Каталіцкі патролаг падкрэслівае, што менавіта ў кантэксце эклесіялогіі Аўгустын развівае думку аб немагчымасці быць праведным на гэтай зямлі. Больш за тое, Б. Штудэр прыходзіць да высновы, што Царква, згодна з Аўгустынам, сапраўды ёсць *semper reformanda*.⁵

Казанне 181 адносіцца да так званых *sermones ad populum*. У адрозненне ад казанняў *in Iohannis evangelium tractatus CXXXIV* і *enarrationes in psalmos*, казанні *ad populem* прамаўляліся, галоўным

¹ Sancti Aurelii Augustini Sermones in epistolas apostolicas II, id est sermones CLVII-CLXXXIII secundum ordinem vulgatum insertis etiam aliquot sermonibus post Maurinos repertis, Boodts, S., Dolbeau, F., Partoens, G., Tores, M., Weidmann, C. (рэд.), CCSL XLI Bb, Brepols Publishers, 2016.

² Mechlinsky, L., *Der Modus proferendi*, S. 231–253.

³ Hill, E., (пераклад і тлумачэнні), *Sermons 148-183 on the New Testament* (The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century, ed. Rotelle, J.E., vol. III/5) New York, 1992.

⁴ Mahlmann, Th., *Ecclesia semper reformanda. Eine historische Aufarbeitung. Neue Bearbeitung*, у: *Hermeneutica Sacra. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. Und 17. Jahrhundert*, Johansson, T., Kalb, R., Steiger, J.A., (рэд.), Berlin/New York 2010, S. 382–441.

⁵ Studer, B., *Le Christ, notre justice, selon saint Augustin* у: *Dominus Salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter* (Studia Anselmiana 107), Rom 1992, S. 269–326, 289.

чынам, падчас літургіі. Змест казання 181 аднак не дазваляе вызначыць літургічную нагоду, з якой яно было прамоўлена.

Казанне носіць ярка выражаны антыпелагіянскі характар. Больш за тое, Аўгустын пайменна называе сваіх апанентаў – *Pelagiani idemque Caeclestiani*.⁶ Гэты факт указвае на тое, што казанне найбольш верагодна паўстала пасля 416 года. Адальберо Кунцельман абгрунтоўвае гэтую дату спасылаючыся на ліст 194 (канец 415 года) і лісты 175–177 (416 год), дзе, паводле даследчыка, Аўгустын упершыню называе пелагіян ерэтыкамі пайменна.⁷ Луц Мехлінскі лічыць што змест казання сведчыць пра больш позняе паўстанне твору. Згодна з даследчыкам, спасылкі на ілжывае тлумачэнне 1 Яна 1,8 і Мацв. 6,12 указваюць на блізкасць Карфагенскага сабору (418), дзе ў кан. 6-8 (DH 228-230) менавіта гэтыя памылкі пелагіян былі асуджаны.⁸

1 Яна 1,8, Мацв. 6,12 а таксама Эф. 5, 25-27 складаюць біблейную базу, на якой грунтуецца казанне. Аўгустын распачынае казанне са сцвярджэння, што ніхто на працягу фізічнага жыцця не можа дасягнуць абсалютна бязгрэшнага стану. Адметна тое, што гэты тэзіс адносіцца таксама да зямной царквы, якая таксама не без загані і таму патрабуе змянення. У сваёй аргументацыі Аўгустын абапіраецца на малітву Госпада, як малітву верных. Праз прашэнне – *dimitte nobis debita nostra* – верныя, якія ўвасабляюць сабой Царкву, прызнаюць сябе вінаватымі Богу грэшнікамі. Прабачэнне даруецца Хрыстом тым, хто кожны дзень зямнога жыцця вызнае свае грахі. Госпад знішчае грэх праз крыж і перамяняе грэшніка ў таго, хто ёсць *sine ruga*. Заканчвае свае казанне Аўгустын, развіваючы сваё тлумачэнне Мацв. 6,12. Ён заклікае сваіх слухачоў маліцца аб прабачэнні грахоў, але ж і самім прабачаць іншым людзям. Гэта, на яго думку, ёсць нязменнай умовай пагаднення з Богам аб прабачэнні.

⁶ Sermo 181, 2.

⁷ Kunzelmann, A.W., Die zeitliche Festlegung der Sermones des Hl. Augustinus, Würzburg, 1928, S. 36, 57.

⁸ Mechlinsky, L., *Der Modus proferendi in Augustins sermones ad populum*, Paderborn, 2004. S. 219.

Пераклад

1. Найблажэннейшы апостал Ян, які піша павучальна і праўдзіва, між іншага сказаў: *Калі мы гаворым, што не маем граху, то спакушаем саміх сябе і праўды няма ў нас. Калі ж мы вызнаем грахі нашы, то Ён, верны і праведны, адпусціць нам нашы грахі і ачысіць нас ад усякай несправядлівасці* [I Яна 1,8-9]. Гэтымі словамі вучыў блажэнны Ян – ці, дакладней, Сам Госпад Ісус, Які гаварыў праз Яна, – што ніхто ў гэтай плоці, у гэтым пашкоджаным целе, на гэтай зямлі, у гэтым заганым веку, у гэтым жыцці, поўным спакус, – ніхто тут не жыве без граху. Яго думка абсалютная і не патрабуе тлумачэнняў: *Калі мы гаворым, што не маем граху* [I Яна 1,8]. Але ж хто не мае граху? Як кажа Пісанне: *Нават дзіця, жыццё якога на зямлі складае адзін дзень* [Ёва 14, 4, LXX]. Такое немаўля не зрабіла граху, але атрымала яго ў спадчыну ад сваіх бацькоў. Такім чынам, ніхто ні ў якім разе не можа казаць, што не мае граху. Але веруючы чалавек праз сваю веру прыступіў да *купелі адраджэння* [Ціт. 3, 5] – і ўсе ягоныя грахі яму адпушчаны. Цяпер ён жыве ў ласцы, жыве ў веры, зрабіўся членам Хрыстовым, зрабіўся храмам Божым; але, нягледзячы на тое, што ён зрабіўся членам Хрыстовым і храмам Божым, калі ён гаворыць, што не мае граху, уводзіць сябе самога ў зман і праўды няма ў ім; падманвае сябе цалкам, калі кажа: «Я – праведнік».

2. Ёсць, аднак, надзьмутыя пузыры,⁹ поўныя духу ганарлівасці, асобы, якія не ўяўляюць сабой сапраўднай велічыні, але раздзімаюць сябе праз хваробу пыхі так, што адважваюцца казаць, што можна знайсці людзей без граху. Так, яны кажуць, што ёсць праведнікі, якія ў гэтым жыцці зусім не маюць аніякага граху. Гэта кажуць ерэтыкі, а менавіта пелагіяне, альбо, што тое ж самае, – келестыяне. І калі ім быў складзены адказ: «Што вы кажаце? Тады гэты чалавек жыве без граху, ён не мае абсалютна аніякага граху: ні ўчынкам, ні словам, ні думкай?» – яны адказваюць, зыходзячы з таго ветру пыхі,¹⁰ які іх перапаўняе, – о хай бы яны сцішылі гэты вецер, хай бы выдыхнулі і замаўчалі, сталі б пакорлівымі, не ганарлівымі – яны адказваюць, як

⁹ Параўн. Пятрон. 42,4.

¹⁰ Лац. *de illo superbiae vento. Ventus* можа азначаць запал пыхі альбо ўказаць на беспадстаўнасць пыхі.

я сказаў: «Безумоўна, гэтыя святыя людзі, якія вераць у Бога, – яны не могуць мець аніякага граху: ні справай, ні словам, ні думкай». Калі ж у іх запытацца: «Хто гэтыя праведныя, якія без граху?» – яны адказваюць і гавораць: «Уся Царква». Я б мог здзівіцца, каб знайшоў аднаго, двух, трох, дзесяць – столькі, колькі праведнікаў шукаў Абрагам. Дарэчы, Абрагам знізіў лік з пяцідзiesiąці да дзесяці.¹¹ Ты ж, спадар эрэтык, гаворыш і адказваеш мне, што ўся Царква.

Як ты гэта дакажаш? «Я дакажу», – ты гаворыш. Дакажы, прашу цябе. Ты прынёс бы мне вялікую радасць, каб змог паказаць, што ўся Царква, у кожным асобным сваім верніку не мае граху. «Я дакажу», – ты гаворыш. Скажы мне як? – Апостал сказаў.

– Што сказаў апостал?

Хрыстос, кажа, *палюбіў Царкву* [Эф. 5, 25]. Я слухаю і прызнаю гэтыя словы словамі апостала: *Ачышчаючы яе купеллю воднай у слове, каб зрабіць для сябе слаўную Царкву, якая не мае плямы, альбо зморшчынкі, альбо чаго-небудзь гэтага кшталту* [Эф. 5, 26-27]. Мы пачулі магутны гром з аблокаў. Апостал, вядома ж, гэта аблокі Бога.¹² Гэтыя словы гучалі і прымусілі нас дрыжаць.

3. Але скажыце нам, перш чым мы запытаемся, у якім сэнсе казаў апостал гэтыя словы, скажыце, кажу, вы праведныя альбо не? Яны адказваюць: «Мы – праведныя» Такім чынам, вы не маеце граху? На працягу кожнага дня і кожнай ночы вы не робіце нічога благога, не кажаце нічога благога, не думаеце нічога благога? Яны не адважваюцца сказаць: «Анічога». Але што яны адказваюць? «Зразумела, мы самі грэшнікі, але мы гаворым пра святых, не пра сябе». Тут я вас пытаю: вы хрысціяне? Я не кажу: вы праведнікі? Вы хрысціяне? Яны не адважваюцца адмаўляць: «Хрысціяне», – кажуць. Тады вы вернікі? Вы хрышчаныя? «Хрышчаныя», – кажуць. Вам адпушчаны ўсе грахі? «Адпушчаны», – кажуць. Якім чынам тады вы грэшнікі? Гэтага мне дастаткова, каб вас аспрэчыць. Вы – хрысціяне, хрышчаныя, веруючыя, члены Царквы і маеце плямы і зморшчынкі? Якім чынам тады Царква ў той самы час без плямы і зморшчынкі, калі

¹¹ Параўн. Род. 18, 24-32.

¹² Параўн. Вых. 40, 32-36.

вы – яе пляма і зморшчына? Альбо, калі вы не хочаце быць Царквой, акрамя як толькі такой, якая без плямы і зморшчынкі, вы з вашымі зморшчынамі і плямамі, адсякайце сябе ад яе членаў, адсякайце ад яе цела. Але чаму я да гэтага часу кажу, каб яны аддзялілі сябе ад Царквы, калі яны ўжо гэта зрабілі? Вядома ж, яны – ерэтыкі, яны ўжо за яе межамі. З усёй сваёй чысцінёй яны засталіся па-за межамі. Вярніцеся і слухайце, слухайце і верце.

4. Магчыма, вы будзеце казаць у сваім распухлым і разадзьмутым сэрцы: «Ці маглі б мы насамрэч сказаць, што мы праведныя? У любым разе, гэта было б неабходна дзеля пакоры – сказаць, што мы грэшнікі». Тады дзеля пакоры ты хлусіш? Праведны, без граху, але дзеля пакоры ты гаворыш, што ты грэшнік? Як я магу прыняць цябе як хрысціянскага сведку ў выпадку іншага,¹³ калі ты супраць сябе самога складаеш ілжывае сведчанне? Праведны, без граху, але кажаш, што маеш грэх. Такім чынам, ты – ілжэсведка супраць сябе самога. Бог не прыме тваёй хлуслівай пакоры. Правярай сваё жыццё, глядзі на сваё сумленне. Значыць, ты праведнік, але не можаш інакш, як толькі казаць, што ты грэшнік? Слухай Яна, ён сам табе паўторыць, што ўжо раней праўдзіва сказаў: *Калі мы гаворым, кажа, што не маем граху, спакушаем саміх сябе і праўды няма ў нас.* Ты не маеш граху, але кажаш, што маеш грэх, – няма ў табе праўды. Ян не сказаў: калі гаворым, што не маем граху, то няма ў нас пакоры, але сказаў: *Спакушаем саміх сябе і праўды няма ў нас.* Такім чынам, мы хлусім, калі гаворым, што не маем граху. Калі Ян баяўся хлусні, ты не баішся хлусні, што, будучы праведным, кажаш, што грэшнік? Як тады прыняць цябе як сведку ў чужой справе, калі ты хлусіш у сваёй? Ты абвяшчаеш святымі злачынцаў, і ў той жа час супраць сябе самога складаеш ілжывае сведчанне. Што ты ўчыніш іншаму, калі ты сябе самога няславіш? Як іншы пазбегне твайго паклёпу, калі ты сваім хлуслівым языком робіш самога сябе злачынцам?

5. Зноў пытаю цябе іншым чынам, ты праведны альбо грэшнік? Адказваеш: «Грэшнік». Хлусіш, бо ты гаворыш сваімі вуснамі пра сябе тое, кім у сваім сэрцы сябе не лічыш. Тады, нават калі ты і не

¹³ Маецца на ўвазе сведчанне ў справе іншай асобы.

быў бы грэшнікам, ты пачынаеш ім быць, калі хлусіш. Ты кажаш: «Дзеля пакоры мы называем сябе грэшнікамі, але Бог бачыць, што мы праведнікі». Таму, калі ты хлусіш з прычыны пакоры, то калі ты і не быў бы грэшнікам перад тым, як хлусіў, праз хлусню ты спараджаеш тое, чаго пазбягаў. У табе няма праўды, акрамя толькі, калі ты сябе так называеш грэшнікам, як сапраўды ім прызнаеш. Праўдай жа ёсць тое, што ты называеш сябе тым, чым ты ёсць насамерч. У рэшце рэшт, якая гаворка можа быць пра пакору там, дзе пануе мана?

6. Нарэшце, мы пакідаем без увагі словы святога Яна, глядзі – у цэле Царквы, якая, як ты кажаш, *не мае ні плямы, ні зморшчынкі, ні чаго іншага такога кшталту* [Эф. 5, 27] і ёсць без граху; глядзі – прыйдзе гадзіна малітвы, уся Царква збіраецца маліцца, а ты, вядома, ты – знадворку. Прыйдзі да малітвы Гасподняй, прыйдзі да шаляў, прыйдзі, скажы: *Ойча наш, які ёсць у нябёсах, працягвай: свяціся імя тваё, прыйдзі царства тваё. Будзь воля твая як у небе так і на зямлі. Хлеба нашага штодзённага дай нам сёння*, працягвай і кажы: *Адпусці нам даўгі нашы* [Мацв. 6, 9-11]. Адкажы, спадар ерэтык, якія такія твае даўгі? Ці можа ты пазычыў грошы ў Бога? «Не», – кажа. Я не буду цябе больш пра гэта пытаць. Госпад сам жадае растлумачыць, што гэта за даўгі, пра якія мы просім, каб яны нам паслабіліся.

Давайце скажам тады наступнае: *Як і мы адпускаем даўжнікам нашым* [Мацв. 6, 12]. Госпад тут мае растлумачыць: *Калі ж адпусціце людзям грахі*, – так вашы даўгі – гэта вашы грахі, – *адпусціць і Айцец ваш грахі вашы* [Мацв. 6, 14]. Вярніся тады, спадар ерэтык, да малітвы, калі ты зрабіўся глухім да праўдзівага вучэння веры. *Адпусці нам даўгі нашы*, гаворыш ты альбо не гаворыш? Калі не гаворыш, нават калі б ты і быў прысутны целама, ты, тым не менш, – па-за Царквой.

Гэта малітва Царквы, голас, што прыходзіць ад аўтарытэту Госпада. Ён сам казаў: *Маліцеся так* [Мацв. 6, 9]; ён сказаў сваім вучням: *Маліцеся так* [Мацв. 6, 9]. Ён сказаў вучням, сказаў апосталам і нам, якога б роду ягнятамі мы не былі. Ён сказаў баранам статку: *Маліцеся так* [Мацв. 6, 9]. Паглядзіце, хто сказаў і каму сказаў: Праўда – вучням, Пастух пастухоў – баранам: *Маліцеся так: адпусці нам даўгі нашы, як і мы адпускаем даўжнікам нашым* [Мацв.

6, 12]. Цар – салдатам, Гаспадар – служкам, Хрыстос – апосталам, Праўда гаварыла людзям, Веліч гаварыла сціплым: «Я ведаю, што адбываецца ў вас: я ўзважваю вас, я абвясчаю з маіх шалюў, я гавару дакладна, што адбываецца ўнутры вас. Я ведаю гэта лепш, чым ведаеце вы. Гаварыце: *Адпусці нам даўгі нашы, як і мы адпускаем даўжнікам нашым* [Мацв. 6, 12].

7. Я пытаю цябе, о чалавек праведны, святы, чалавек без плямы і зморшчынкі, пытаю цябе і кажу: гэта малітва ёсць малітвай Царквы, малітвай верных альбо абвешчаных? Вядома – адроджаных, гэта значыць хрышчаных і, урэшце, што вышэй за ўсё, малітвай сыноў. Таму што, калі гэта не малітва сыноў, то з якім нахабствам гаворыцца: *Ойча наш, які ёсць у нябёсах* [Мацв. 6, 9]? Дзе вы тады знаходзіцеся, о праведныя і святыя? Знаходзіцеся вы сярод членаў гэтай Царквы альбо не? Вы былі там, але больш вас там няма. О, каб толькі яны, ужо адрэзаныя, слухалі і верылі прынятым спосабам. Так, калі ўся Царква прамаўляе: *Адпусці нам даўгі нашы* [Мацв. 6, 12], адрынута той, хто гэтага не кажа. І мы, са свайго боку, калі гаворым *даўгі нашы*, пакуль не атрымаем таго, чаго просім, адрынута, бо мы грэшнікі. Але ж вы не робіце таго, што робім мы: праз вызнанне грахоў мы ачышчаны, калі мы робім тое, што кажам: *як і мы адпускаем даўжнікам нашым* [Мацв. 6, 12]. Дзе тады ты, ерэтык, пелагіянін альбо келестыянін? Глядзі, вось уся Царква гаворыць: *Адпусці нам даўгі нашы* [Мацв. 6, 12]. Тады яна мае плямы і зморшчынкі. Але праз вызнанне зморшчынкі разгладжваюцца, праз вызнанне плямы ачышчаюцца. Стаіць Царква ў малітве, каб ачысціцца праз вызнанне. І пакуль яна тут жыве, так стаіць. І калі кожны асобны адыдзе з цела, адпусціцца яму ўсё тое, што патрабуе адпушчэння даўгоў, бо гэта было яму адпушчана ў штодзённым маленні.

І тады ён адыдзе ачышчаны, а Царква будзе далучана да скарбніцы Божай, як чыстае золата. І таму Царква ў скарбніцы Божай не мае ні плямы, ні зморшчынкі. І калі яна там без плямы і зморшчынкі, пра што трэба маліцца тут? Каб прабачэнне было прынята. Той, хто дае прабачэнне, – сцірае пляму; той, хто прабачае, – разгладжае зморшчыну. Дзе ж будзе наша зморшчына разгладжана?

На нацяжной раме¹⁴ вялікага пральніка – на крыжы Хрыстовым. На самім крыжы, гэта значыць на самой гэтай раме Ён праліў кроў за нас. Вы, вернікі, ведаеце, якое сведчанне вы мусіце прыносіць крыві, якую прынялі. Сапраўды, гаворыце: «Амін». Вы ведаеце, што гэта за *кроў, якая была за многіх праліта дзеля адпушчэння грахоў* [Эф. 5, 27]. Глядзі, як з'яўляецца Царква без плямы і зморшчынкі, нібыта добра вымытая, распасцёртая на раме крыжа. Менавіта тут гэта можа быць цалкам здзейснена. *Госпад стварае для сябе слаўную Царкву, якая не мае ані плямы, ані зморшчынкі* [параўн. Эф. 5, 27]. Ён здзяйсняе гэта ўжо тут, стварае яе [канчаткова] там. Ён здзяйсняе гэта для таго, каб мы не мелі плямы альбо зморшчынкі. Вялікі той, хто здзяйсняе гэта, Ён вельмі клапаціцца, Ён – найбольш дасведчаны майстар. Ён распасцірае нас на дрэве і робіць нас без зморшчынкі, каго Ён ужо праз мыццё зрабіў без плямы. Ён сам, хоць і не мае ані плямы, ані зморшчынкі, быў распасцёрты на раме, але з-за нас, не з-за Сябе, каб мы былі без плямы і зморшчынкі. Давайце ж прасіць Яго, каб ён гэта рабіў і, пасля таго, як зробіць, каб правёў нас да сваіх клецяў і склаў нас там, дзе не будзе прэса.

8. Дык вось, ты, хто гаварыў,¹⁵ ты сам без плямы і зморшчынкі? Дык што ты робіш тут, у Царкве, якая кажа: *Адпусці нам даўгі нашы* [Мацв. 6, 12]? Яна вызнае, што мае даўгі, каб яны былі паслаблены. Калі хтосьці не вызнае, гэта не значыць, што ён іх не мае, але значыць, што яны яму не адпусцяцца. Вызнанне лечыць нас, таксама як і жыццё пільнае, жыццё простае, малітва з верай, смутак сэрца, слёзы непаказныя, якія цякуць ад самога сэрца, каб нам былі адпушчаны нашы грахі, без якіх мы не можам быць. Вызнанне, кажу, лечыць нас, як гаворыць апостал Ян: *Калі вызнаем грахі нашы, то, так як Ён верны і праведны, Ён адпусціць нам нашы грахі і ачысіць нас ад усякай несправядлівасці* [І Яна 1,9]. Але з таго, што я кажу, што тут мы не можам быць без граху, з гэтага не вынікае, што мы

¹⁴ *Tendicula* – прылада, якую выкарыстоўвалі вытворцы тканін на завяршальным этапе тэхналагічнага працэсу. На гэтай прыладзе тканіны развешваліся перад тым, як яны будуць спрэсаваны – параўн. Казан. 181, 7: Давайце ж прасіць яго, каб ён гэта рабіў і, пасля таго, як зробіць, каб правёў нас да сваіх клецяў і склаў нас там, дзе не будзе прэса.

¹⁵ Патэнцыйны суразмоўца Аўгустына.

мусім чыніць забойства, ці пералюб, ці іншыя смяротныя грахі, якія знішчаюць адным ударам. Хрысціяне добрай веры і добрай надзеі не дапускаюць такія грахі, але толькія тыя, што сціраюцца штодзённай губкай малітвы. Давайце казаць пакорна і пабожна: *Адпусці нам даўгі нашы*, але пры ўмове, што мы робім наступнае: *Як і мы адпускаем даўжнікам нашым* [Мацв. 6,12; Лук. 11,4]. Гэта пагадненне з Богам, пагадненне сапраўднае і ўмова зацверджаная.

Ты – чалавек, і маеш даўжнікоў, і сам даўжнік. Ты прыступаеш да Бога, Які мае даўжнікоў, але Сам даўжніком не з'яўляецца, і патрабуеш, каб табе твае даўгі паслабіліся. Але вось што Ён табе кажа: «Я не маю даўгоў, даўгі маеш ты і ты Мне вінны, але таксама брат твой у даўгу ў цябе. Ты – Мой даўжнік, але і ты маеш даўжніка. Ты – Мой даўжнік, бо ты саграшыў супраць мяне. Ты маеш брата даўжніком, бо ён саграшыў супраць цябе. Што ты зробіш са сваім даўжніком, тое ж самае Я зраблю з маім. Гэта значыць, калі адпусціш, то і Я адпушчу, калі захаваеш то і Я захаваю. Калі ты не адпускаеш іншаму, захоўваеш супраць самога сябе».

Ніхто не павінен казаць, што не мае граху, гэта не тое ж самае, што нам трэба любіць грэх. Давайце ненавідзець яго, браты, нават калі мы не без граху, давайце яго ненавідзець і давайце больш за ўсё ўстрымлівацца ад цяжкіх злачынстваў! Давайце ўстрымлівацца, наколькі гэта магчыма, ад лёгкіх грахоў! Вось нехта кажа: «Не маю граху». Падманвае сябе самога і праўды няма ў ім. Давайце неадкладна маліцца, каб Бог адпусціў, але ж давайце і рабіць сказанае: *Давайце і мы адпускаць нашым даўжнікам* [Мацв. 6, 12]! Калі мы адпускаем, нам таксама адпусціцца. Мы кожны дзень гэта гаворым, кожны дзень гэта робім і кожны дзень гэта з намі адбываецца. Тут мы не без граху, але мы адыдем адсюль без граху.

ЗВЕСТКІ ПРА АЎТАРАЎ

Балуненка Ірына, кандыдат мастацтвазнаўства, старшы навуковы супрацоўнік ДНУ «Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі». Мінск, Беларусь. iryna.balunenka@gmail.com

Беякова Алена, кандыдат гістарычных навук, вядучы навуковы супрацоўнік Інстытута расійскай гісторыі Расійскай акадэміі навук. Масква, Расія. elbel@list.ru

Брэскі Алег, кандыдат юрыдычных навук, прафесар Акадэмічнага дэпартаменту сацыяльных навук Еўрапейскага гуманітарнага ўніверсітэта. Вільнюс, Літва. oleg.bresky@ehu.lt

Васілевіч Наталля, магістр гуманітарных навук у галіне паліталогіі, магістр тэалогіі, дактарант Бонскага ўніверсітэта імя Фрыдрыха Вільгельма, Цэнтр «Экумена». Бон, Германія / Мінск, Беларусь. n@vasilevi.ch

Вудэн Анастасія, доктар філасофіі ў галіне сістэматычнай тэалогіі, Каталіцкі ўніверсітэт Амерыкі. Вашынгтон, Акруга Калумбія, ЗША. 73wooden@cua.edu

Гарковіч Наталля, магістр філасофскіх навук, саіскацель ступені кандыдата гістарычных навук Рэспубліканскага інстытута вышэйшай школы (Мінск, Беларусь), вядучы навуковы супрацоўнік аддзела публіцый Нацыянальнага гістарычнага архіва, Цэнтр «Экумена». Мінск, Беларусь. natallivikt@gmail.com

Гелясаў Антон, дьякан Гальскай мітраполіі Усясветнага Патрыярхату, магістр права, багаслоў. Парыж, Францыя. anton.gelyasov@gmail.com

Зянюк Раіса, кандыдат гістарычных навук, старшы навуковы супрацоўнік Інстытута гісторыі Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі. Мінск, Беларусь. zianiukraja@gmail.com

Керквуд Кацярына, магістр тэалогіі, дактарантка Цюбінгенскага ўніверсітэта. Мінск, Беларусь. kateryna.kirkwood@gmail.com

Котаў Павел, магістр гісторыі, Карлаў універсітэт. Прага, Чэхія. pavel.kotau@gmail.com

Калайдзідзіс Пантэліс, доктар філасофіі ў галіне тэалогіі, дырэктар Воласкай акадэміі багаслоўскіх даследаванняў. Выкладчык Адкрытага эліністычнага ўніверсітэта. Волас, Грэцыя. rkalaitz@acadimia.org

Рудкоўскі Пётр, доктар філасофіі ў галіне гуманітарных навук, дырэктар Беларускага інстытута стратэгічных даследаванняў (BISS). Мінск, Беларусь. johnsupala@gmail.com

Строцаў Андрэй, магістрант Вышэйшай школы сацыяльных навук (EHES). Парыж, Францыя / Мінск, Беларусь. strocau@gmail.com

Харко Алена, доктар тэалогіі, Каталіцкі факультэт універсітэта г. Мюнстар. Мюнстар, Германія. Alena_Kharko@gmx.de

Чарноў Васіль, кандыдат багаслоўя, галоўны рэдактар выдавецтва «Николин день». Масква, Расія. vasily.chernov.mail@gmail.com

Шрамко Аляксандр, святар, Беларуская праваслаўная царква, Цэнтр «Экумена». Мінск, Беларусь. priestal@gmail.com

Навуковае выданне

ЗБОЖЖА

Заснаваны ў 2019 г.

Выпуск 1

Царква, рэформы і Рэфармацыя

Рэдактары-ўкладальнікі выпуску *Наталля Васілевіч, Раіса Зянюк*
Мастацкае афармленне *Андрэй Строчаў*
Макет і вёрстка *Вольга Муская*
Карэктар, стыль-рэдактар *Ганна Міхальчук*

Падпісана да друку: 24.09.2019.

Фармат 60x84 1/16. Папера афсетная. Друк афсетны.

Ум. друк. арк. 20. Улік.-выд. арк. 18.

Наклад 50 ас. Замова 11083.

Выдадзена на замову

Партнёрскія інстытуцыі:

Цэнтр «Экумена»

Сетка беларускіх багасловаў і царкоўных дзеячаў у замежжы

Пры падтрымцы Brot für die Welt.

Сайт: zbozza.by

Мэйл: zbozza.by@gmail.com

Выдавец і паліграфічнае выкананне:

таварыства з абмежаванай адказнасцю «Медысонт».

Пасведчанне аб дзяржаўнай рэгістрацыі выдаўца, вытворцы,
распаўсюджвальніка друкаваных выданняў

№1/142 ад 09.01.2014. №2/34 ад 23.12.2013.

Вул. Ціміразева, 9, 220004, Мінск